

## CAPÍTOL IV

### ***PHRÓNESIS* I DIALÈCTICA: SABER, VIRTUT I SAVIESA EN EL NUS DEL DIÀLEG (*TEETET* 176A4-177B6)**

*«L'homme est un complexe de désir et d'intelligence, et toute la difficulté de la vie humaine consiste à faire qu'intelligence et désir se pénètrent réciproquement; en cela réside, pour Platon comme pour Aristote, l'opacité du choix.»*

Monique Dixsaut

#### **1. El nus de l'home: la *phrónesis***

a) *L'esquerda necessària en el cos de la necessitat: la llibertat humana sota la llum del bé*

En el fragment que hem anomenat la «Defensa de Teodor», Teodor ha estat persuadit per Sòcrates. Però, en relació a què? Com que la imatge del savi donada per Sòcrates conté elements que no s'adiuen a la figura de Teodor i fins i tot és crítica amb la pretensió de Teodor de posseir la saviesa, tot fa pensar que l'entusiasme de Teodor descansa en part en una falta de comprensió. Les darreres paraules de Sòcrates, repetint retòricament la identificació del savi astrònom amb els homes de veres lliures, són segurament el que ha fet pensar a Teodor que el discurs de Sòcrates ve a dir que «ells» i «els seus» haurien de ser respectats per tothom.

La ingenuïtat de Teodor pel que fa a les coses humanes, i també l'estretor de la seva mirada que entén la situació humana només a partir de la seva pròpia situació particular –just al contrari d'allò que el discurs de Sòcrates deia del savi astrònom en relació a la consideració de l'home!–, es posen de manifest, primer, en la seva confiança que la major

part dels homes podrien ser persuadits per Sòcrates, i segon, en la seva creença que aquesta opinió favorable a la saviesa pròpia de Teodor portaria la pau entre els homes. Per què el respecte d'un savi que no es preocupa per les coses humanes –o en tot cas que no les entén– hauria de suposar una millora en la convivència dels homes? L'únic guany que podem preveure és que el conjunt dels ciutadans deixarien en pau Teodor i «els seus»; però això, contra les paraules de Teodor, és només un benefici particular –es troba en el nivell del «En què et perjudico jo a tu? O en què em perjudiques tu a mi?» (175c2)– i no pas un guany per al comú dels homes en la seva vida comunitària.

Teodor sembla en tot cas content d'haver assolit un acord amb Sòcrates. Però Sòcrates, que no és protagòric, no busca l'acord per si mateix sinó la veritat<sup>1</sup>. Contra la ingènua confiança de Teodor en la possibilitat d'eliminar el mal, Sòcrates el corregeix dient que «el mal no pot ser exterminat, perquè és necessari que hi hagi sempre alguna cosa confrontada al bé, ni pot instal·lar-se entre els déus, sinó que necessàriament recorre la naturalesa mortal i aquest lloc d'aquí».

La doble referència que el fragment fa a la necessitat (176a6 i a7) indica que Sòcrates remet a una situació insuperable o irreductible. El que Sòcrates sembla establir de forma clara és *la verticalitat de tota vida humana*. Els déus, que giren sobre la volta del cel i per sota la terra<sup>2</sup>, viuen al seu àmbit sense tensió ni possibilitat de caiguda; al seu torn els animals, que viuen sobre la capa de la terra una existència horitzontal, tampoc no viuen en la tensió de superar la seva existència sinó que s'hi troben ben instal·lats per necessitat natural. L'home, en canvi, tal com la imatge que ens en dóna Teodor ens recorda en el centre mateix de l'escena, certament viu sobre la capa de la terra, però també sota la volta del cel: hi ha alguna cosa en la naturalesa humana que l'estira cap amunt, tal com la imatgeria que ens ofereix la consideració del savi teodòric ha posat de manifest.

---

<sup>1</sup> Val a dir que la tendència a mostrar-se d'acord de forma precipitada amb el que s'ha dit és també un tret comú als seus deixebles Teetet (al mateix *Teetet* i al *Sofista*) i Sòcrates jove (al *Polític*), tant quan parlen amb Sòcrates com quan ho fan amb el Foraster d'Elea. El cercle de Teodor, doncs, està fet de deixebles que no tenen una tirada a discutir i a provar de refutar (o en tot cas de posar a prova) el que el mestre diu. Els deixebles de Teodor s'assemblen al mestre.

<sup>2</sup> Si la terra està situada al centre de l'univers, i les coses del cel, divines, giren al seu entorn, s'entén bé què vol dir que els déus volten «per sobre» i «per sota» la terra. Sobre la cosmologia antiga, vegeu BRAGUE (1999).

Amb tot, seria del tot ingenu pensar que el desig de transcendir-se i assimilar-se a l'harmonia serena del cel es pugui satisfer de forma completa. *Aquesta creença és el que fa del moderat Teodor un home immoderat o, si es vol, del sant de Teodor un home sacríleg.* El mal no pot ser exterminat de forma absoluta. Notem que Sòcrates pot expressar-se així perquè Teodor ja ha admès –segurament contra el que faria Protàgores– l'existència del mal sobre la terra. Els qui són mortals, a diferència dels déus, han de conviure necessàriament amb el mal.

Per entendre bé la sentència socràtica ens convé encara escoltar la primera de les dues frases en grec. És necessari, diu Sòcrates, que hi hagi alguna cosa confrontada al bé. Amb «confrontada» provem de traduir *hupenantion*: «que va a l'encontre de, oposat a, contrari a». El terme és un compost a partir del prefix «*hupó*», «sota», i l'arrel «*enantios*», «oposat» o «enfrontat». El prefix ens permet pensar aquesta oposició com a situada en una vertical: no és el xoc de dos termes posats l'un davant de l'altre, sinó la tensió entre un terme superior, el bé, i un terme inferior, el mal. El mot, doncs, ens fa pensar en la topologia axiològica formulada en la presentació del savi astrònom. En les orelles de Teodor això pot sonar així: el món d'aquí baix, el món humà, que està marcat pel mal, s'oposa al món d'allà dalt, el món celest, l'àmbit de la bondat pròpia de l'harmonia divina. Fins aquí, el mal semblaria una càrrega ineludible, una fatalitat contra què res no es pot fer. De seguida veurem com en les paraules següents Sòcrates mou la imatge de Teodor cap a una descripció de la situació humana que no és ja teodòrica. Abans d'això, convé encara que escoltem un cop més la remissió socràtica a la necessitat.

Retinguem de nou que en l'escena trobem a Sòcrates parlant amb Teodor. Teodor presumeix d'una saviesa que es fa càrrec de l'àmbit de la necessitat, i que desatén l'àmbit de la llibertat. Aquesta desatenció es deu, certament, al fet que el tipus de saber que professa no pot fer-se càrrec d'allò que escapa a la necessitat; i troba la seva expressió en el desconeixement de la condició humana de què Teodor fa gala: per a ell el comú dels homes és no-res, mentre que ell mateix es té (segurament de forma més o menys inconscient) com una mena de déu dotat d'una total llibertat respecte qualsevol tipus de lligam. Teodor es

reconeix certament com a home perquè afirma la seva llibertat; però el seu desconeixement de la naturalesa humana fa que el seu autoreconeixement falli el fitó i acabi tenint-se (ho sàpiga o no) per un déu. Teodor, certament, no comprèn la llibertat humana.

Doncs bé, la doble referència socràtica a la necessitat il·lumina la condició humana sota uns termes que Teodor podria fer seus. Remarcant que el mal que pateix la condició humana respon a necessitat, Sòcrates fa que Teodor consideri la condició humana sota l'òptica del seu propi saber. Ara bé: si el bé de cada cosa és la seva plenitud, és trobar-se plenament en allò que per necessitat se segueix del seu ésser, l'afirmació que diu que *per necessitat* el mal recorre la naturalesa mortal constitueix, certament, una paradoxa. Que el llop es mengi l'ovella no fa pas que el llop sigui dolent, perquè és per necessitat natural que es comporta com ho fa. Que la necessitat fa que el mal recorri la naturalesa mortal no pot voler dir, així doncs, que determini positivament el comportament humà, perquè aleshores ja no seria mal sinó necessitat *tout court*. D'un home té sentit dir que és bo o que actua bé només si hi ha la possibilitat que fos dolent o actués malament. Així s'entén l'afirmació de Sòcrates: sense la possibilitat del mal, ni tan sols és possible el bé<sup>3</sup>. *La presència del mal sobre la terra («aquest lloc d'aquí») és el senyal de la llibertat humana*: la frase de Sòcrates és paradoxal perquè ens fa considerar la llibertat sota l'òptica de la necessitat; és paradoxal perquè ens fa considerar la paradoxa humana.

El punt de vista de la necessitat que ara reclama Sòcrates, que en cert sentit podem dir que és el punt de vista propi de Teodor, ve –altre cop, paradoxalment– a corregir la visió de l'home que ha exhibit fins ara el mateix Teodor. *Veure la llibertat sota la categoria de la necessitat és entendre que la llibertat és un lligam i no, com pretenia el vell matemàtic, el pur deslligament*<sup>4</sup>. Quina mena de lligam és la llibertat?

---

<sup>3</sup> Aquesta afirmació constitueix igualment una correcció a la posició dels megàrics, per als qui només existeix el Bé (vegeu l'apartat 1 del Capítol 1): nova confirmació de la connexió subterrània entre la manera com Teodor posseeix el seu saber i l'erística pròpia dels megàrics. Compareu el que diem amb el nostre estudi als capítols II (apartat 4) i VI (apartat 3, especialment subapartats c i d).

<sup>4</sup> Veiem, doncs, en quin sentit la perspectiva de Teodor, tal com dèiem en el capítol precedent, podria il·luminar l'objecte de què s'ocupa la saviesa protagòrica. Certament Teodor no entén la virtut del seu propi saber; però Sòcrates ens en dona notícia. Des d'aquest punt de vista, DORTER (1994) 89 té part de raó en indicar que Sòcrates és el filòsof que, després d'haver passat per l'estudi de l'astronomia que l'allibera de la perspectiva esmussada dels habitants de la cova, torna a la cova amb una mirada nova; només que Dorter no s'adona que això no cal

Com que Teodor ha donat per suposada l'existència del mal –i, doncs, de la llibertat humana–, Sòcrates es limita a dir de quina manera cal defugir el mal. Notem d'entrada que només començar aquest fragment *la referència al mal ens situa sota la llum del bé*: considerem la naturalesa humana, no com ho faria Teodor atenent a allò que en l'home hi ha d'estrictament natural o animal, sinó atenent a la possibilitat de fer bé o d'actuar malament i, doncs, atenent a allò que en la naturalesa humana és com una mena d'esclatxa sobre el tot de la naturalesa mateixa –una esquerda necessària que recorre de dalt a baix el cos de la necessitat; a saber: la llibertat humana.

*La condició humana en allò que té de més propi, la llibertat, és pensada, així doncs, en relació o sota la llum del bé, i com a necessitat.* Repetim, doncs, la nostra pregunta: quina mena de lligam és la llibertat?

b) *El nus de l'home: la phrónesis*

«Cal (*khre*), doncs –diu Sòcrates–, tan de pressa com es pugui, provar de fugir d'aquí cap allà». Per què *cal* fugir –per què l'home pot veure o viure aquesta fugida com una obligació? Resposta: la «fugida» pot ser viscuda com una obligació només si es donen aquestes dues condicions: (1) s'entén que la pròpia condició actual és dolenta; i (2) hi ha la possibilitat de fugir-ne. Teodor ha reconegut ja que *entre els homes* hi ha mal i, doncs, que *en l'home* hi ha mal; el que ja no és tan segur és que reconegui que *en ell mateix* hi ha mal: la qüestió pot ser formulada perquè Sòcrates l'ha generalitzada –en la manera que a la «Defensa de Teodor» ha dit que és la pròpia del filòsof corifeu. Plantejades així les coses, Teodor hi està d'acord. El passatge ens dóna una lliçó sobre els límits de la manera d'interrogar de Teodor –del filòsof corifeu– quan es tracta d'orientar el capteniment dels homes: *l'acord en el cas general no obliga a res pel que fa al cas particular i personal, a no ser que jo reconegui el meu cas personal com a cas particular del cas general que*

---

suposar-ho sinó que és present de forma explícita al *Teetet* mateix. Sobre això vegeu també ROSEN (1969, 2000), per exemple pàg. 192.

s'està examinant. Certament, *la perspectiva general és necessària*, perquè sinó no tinc els elements per pensar el meu cas particular en la seva intel·ligibilitat; *però també és insuficient* quan es tracta de comprendre l'home i orientar-lo, perquè el cas general no compromet *en particular* a ningú si la seva comprensió no va acompanyada d'una comprensió de la situació particular de cadascú.

*El joc del diàleg ha avançat des del saber de particularismes propi de Protàgores cap al saber de generalitats propi de Teodor. Però cap dels dos en el fons, quan es tracta de l'home, no compromet a res.* Només una combinació saludable de totes dues perspectives, o sigui només aquella perspectiva que restituis a la comprensió la seva unitat i superés així aquesta malaurada divisió diàdica, podria recuperar la comprensió de la condició humana en el seu conjunt.

Sigui com sigui, l'acord de Teodor pel que fa al cas general permet formular el problema en termes generals. La fórmula de «fugir d'aquí cap allà» podria sonar mística, com si convidés a una mena de vida ascètica i d'oblit de si mateix –o, pitjor, com si convidés a la mort–, si no fos per com Sòcrates a continuació aclareix què vol dir:

«Ara bé, la fugida (*phugè*) és fer-se semblant al déu tant com es pugui (*homoíosis theo katà tò dunatón*); i fer-se semblant al déu és esdevenir just i sant per mediació de la prudència (*dikaion kai hósion metà phronéseos genésthai*).»

#### b.1. «El déu»

Tenim en aquest passatge un lloc comú que serà profusament citat i comentat per autors antics cristians i pagans: l'*homoíosis theo*<sup>5</sup>. I la mateixa raó que fa el passatge exemplar per

---

<sup>5</sup> Diverses fonts antigues atribueixen l'afirmació que ser filòsof és assemblar-se a Déu a Pitàgoras: ESTOBEU, *Eclogues*, VI, 3; PLUTARC, *De superstitione*, 9; JÀMBLIC, *Vida de Pitàgoras*, 86, per bé que no es pot descartar que la font d'aquestes fonts sigui el mateix *Teetet*, ja que de Teodor es diu (per exemple el mateix Jàmblic) que és pitagòric –i fins Plató és considerat així. PLOTÍ fa un comentari del nostre passatge a *Enèades* I, II, especialment 2-3 on mostra que l'ànima esdevé semblant a Déu per la virtut. Entre els pensadors cristians, com ara GREGORI DE NISSA, el passatge és citat isolat com a motiu pel comentari des d'una òptica

aquests autors és la que ha pogut fer dir a un autor modern que «la veritat és que ens trobem aquí enfrontats a un aspecte de Plató que no és pas fàcil d'acceptar per molts de nosaltres»<sup>6</sup>. L'adhesió solemne o la incomoditat depèn, és clar, de la pròpia posició en relació a l'existència de Déu: la fórmula és amable pels creients però antipàtica pels qui professen un «sa» agnosticisme racional.

El que es fa difícil de la referència a «el déu» és el singular. Llegit fora de context i amb mentalitat cristiana és bonic de fer notar que Plató acaba de parlar de la irreductibilitat del mal (alguna cosa així com la seva versió del pecat original) tot just abans de remetre a Déu com a model respecte el qual els homes hem de realitzar-nos com a bones icones<sup>7</sup>. Llegit igualment fora de context i amb mentalitat agnòstica és igualment fàcil recordar aquí que sempre que Plató ha de parlar del més important recorre a mites que no pretenen expressar la realitat efectiva de les coses, i que la figura del déu en aquesta aparició no té res a veure amb l'afirmació cristiana de Déu. Sobre aquesta manera de fer –la mateixa manera de fer que consisteix en llegir la frase fora del seu context dialogal, i que ens dóna interpretacions diferents segons el gust o les creences del lector–, només podem dir que no és la nostra. La sola lletra del *Teetet*, ¿ens permet decidir-nos per una d'aquestes dues lectures, o per una tercera?

La figura de «el déu» ja ha sortit abans en el nostre diàleg, en el símil de la llevadora, i la seva funció era remarcar que Sòcrates *no és* un déu i, doncs, que no gaudeix de l'autarquia de què pretenen fer gala tant Protàgores com Teodor. Allí tampoc no se'ns deia qui o què és aquest déu. En el nostre passatge actual, fa un moment que Sòcrates ha establert que el mal no pot instal·lar-se entre els déus (176a6), en plural, i ara es dóna una transició al singular. Notem encara, a més, que la divinitat com a figura d'autosuficiència i de saviesa ha estat una constant al llarg del diàleg. Tenim, amb això, prou elements per a formular l'esbós d'una teologia platònica? Òbviament, no: la remissió a la divinitat ha servit en l'economia

---

cristiana. Trobareu tot això detallat a Hubert MERKI, *Homoiosis Theoi: von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Paradosis VII, Friburg, 1952.

<sup>6</sup> BURNYEAT (1990) 56, qui afegeix immediatament després: «Malgrat tot hem de provar d'acceptar-lo».

<sup>7</sup> Els escriptors cristians antics comparaven el passatge amb *Gènesi* 1, 26. Dec la nota a LEITA (1990) 191n22.

del diàleg més per a parlar de l'home –d'allò que *no* és l'home– que no pas per a parlar positivament de què sigui déu.

En el *Teetet*, doncs, no tenim prou elements per caracteritzar positivament «el déu» de què es parla. Un estudi sobre la «teologia platònica», si és que té alguna possibilitat de reeixir, hauria d'atendre en tot cas a altres diàlegs on la qüestió fos tematitzada –especialment, segurament, *Les lleis*<sup>8</sup>. Tanmateix, els principis metodològics que ens hem donat i que estem posant a prova, ens prohibeixen aquí de remetre a cap passatge d'un altre diàleg tret de context i, doncs, hem de provar de tirar endavant sense fer la volta per altres llocs del *corpus* platònic<sup>9</sup>. Si atenem bé a les paraules de Sòcrates veurem, però, que tampoc no ens cal donar aquesta volta. Tornem al text.

El text encadena un seguit d'aclariments. Estableix, primer, que cal fugir d'aquí cap allà. Com que això queda fosc, estableix en segon lloc que la fugida és fer-se semblant al déu. Ara bé: *com que això encara queda fosc*, estableix en tercer lloc –i aquesta fórmula és allò sobre què ens convé pensar– que fer-se semblant al déu és esdevenir just i sant per mediació de la *phrónesis*. Tenim, doncs, que *el mateix text ens explicita què cal entendre aquí per «el déu»*:

<sup>8</sup> En bona part ho fa PLANNINC (1991), per a qui «el déu» de què parla *Les lleis* és el *Nous*; ho diu així, per exemple, a la pàgina 177: «L'objecte més gran d'amor per als humans és el *nous* diví, el déu més enllà dels déus del cel, que és l'*arché* i el *télos* de totes les coses.» Planninc trobaria així un Plató molt proper a Aristòtil. De fet, la tesi del seu llibre és que la noció clau de la filosofia política de Plató és la noció de *phrónesis*, entesa de la mateixa manera que Aristòtil. Matisant de forma indirecta aquesta lectura (cita Planninc una sola vegada en nota a peu de pàgina, sense comentar res del contingut del seu llibre), DIXSAUT (2000) 93-119 argumenta a favor de la diferència entre la concepció platònica de la *phrónesis* i la concepció aristotèlica, per bé que no ho fa de la manera tòpica que atribueix una funció estrictament teòrica a la *phrónesis* platònica enfront la naturalesa estrictament pràctica de l'aristotèlica (el tractament que de la *phrónesis* es fa al *Polític* impedeix d'entrada aquesta simplificació) sinó que ho fa remetent a la naturalesa de la tria moral en un i altre autor –atenent a la *proaieresis* aristotèlica com la noció des d'on convé pensar la distància entre tots dos autors. Una lectura alternativa de *Les lleis*, que sembla deixar oberta la possibilitat que la teologia present en aquest diàleg, politeïsta, tingui una funció pedagògica en el govern de la ciutat però sigui compatible amb l'ateïsmes del filòsof, és la de STRAUSS (1975, 1990).

<sup>9</sup> La temàtica es repeteix en efecte en diferents llocs d'aquest *corpus*. Vegeu per exemple: *República* 613b1, *Fedó* 69ac, *Lleis* 716cd, i *Lisis* 214a entre altres. Segons si atenguéssim a un diàleg o altre treballariem amb hipòtesis diferents: «el déu» en qüestió, és Apol·lo? O el *Nous*? O el Bé? O...? Sens dubte hi ha bones raons per a descartar d'entrada alguna de les possibilitats que apunto, però insistim en això: per principi de la nostra lectura, només la lectura efectiva de cadascun dels diàlegs ens autoritzaria a dir quina constel·lació de nocions s'associen a la figura de déu en cada cas, i quina visió de conjunt podem obtenir en acabat. Limitem-nos, doncs, per principi, al *Teetet*.



FUGIR = FER-SE SEMBLANT AL DÉU = ESDEVENIR SANT I JUST PER MEDIACIÓ DE LA *PHRÓNESIS*

En el context, doncs, «el déu» és exactament això: el model que cal imitar –a què cal fer-se semblants– per a esdevenir bons. Mirem d'on veníem. La doctrina protagòrica de l'home-mesura és pròpia d'un saber de particularismes; ve a dir: «cal comprendre cada home i cada ciutat en els seus propis termes, sense cap pretensió de mesurar-los amb una mesura aliena a ells mateixos; cada home és mesura de totes les coses». El saber de Teodor, que és saber de mesures i proporcions, no té tanmateix la mesura que pugui mesurar l'home –perquè l'home és inestable i no conserva cap proporció. *Totes dues perspectives, la de la particularitat exclusiva i la de la generalitat exclusiva, condemnen a una incomprensió de la decisió humana de manera que a la pràctica porten a un «tot s'hi val» contra què només podem oposar la mera persuasió: d'ací el protagorisme de Teodor quan es tracta de l'home –i ell mateix és un home! «El déu» és, abans que res, la mesura que proposa Sòcrates per a l'home, i es formula, doncs, com una doble correcció a les perspectives de Protàgores i de Teodor. A l'afirmació protagòrica (i tàcitament teodòrica) segons la qual «l'home és la mesura de totes les coses», Sòcrates ve a dir: «no, no pas l'home, sinó déu»<sup>10</sup>.*

Per què, doncs, el singular? Si la divinitat ha de fer figura del model a seguir, el plural és inapropiat, perquè «els déus» difícilment pot ser *un* model<sup>11</sup>. La pluralitat de déus presa com a model ens retornaria a l'*aporia* pròpia de la posició protagòrica. Potser tenim aquí una indicació del que separa Teodor del savi socràtic: el savi astrònom venera els déus del cel, que són molts<sup>12</sup>; la transposició del politeisme teòric a la comprensió de la vida humana dóna inevitablement la fragmentació que és pròpia de la visió protagòrica del *cósmos* humà.

<sup>10</sup> La fórmula del déu-mesura s'estableix explícitament en aquests termes a *Lleis* 716c4-7: «el déu, molt millor que no pas l'home, (...) ha de ser per a nosaltres la mesura de totes les coses.»

<sup>11</sup> Vegeu *Eutifró*, on la pretensió d'Eutifró que la pietat és imitar els déus (6e) queda en entredit pel fet que diferents déus donen exemples diferents (8b): certament que Zeus persegueix el seu pare, però no tots els déus persegueixen els seus pares... i Eutifró no és Zeus. Vegeu un atinat comentari a SALES (1992) 43-65.

<sup>12</sup> En la cosmologia antiga les coses del cel es tenen per déus, i Teodor no hi veu més enllà. Prenent d'exemple el sol, i després d'argumentar que és un déu, al llibre X de *Les lleis* es conclou que tot és ple de déus, i.e. que el cel és ple de déus. Vegeu el comentari del llibre a STRAUSS (1975, 1990) 200-219. Vegeu també BRAGUE (1999).

El *cósmos* natural teodòric i el *cósmos* humà protagòric –si és que es pot parlar així– són l'un la contrafigura o imatge de l'altre. Potser per això Teodor no entén, en l'inici de la conversa amb Sòcrates, que en una mateixa ànima es puguin donar al mateix temps qualitats aparentment oposades<sup>13</sup>. Fins i tot si, com vol Sòcrates, entre els déus no hi ha mal, la mateixa pluralitat de déus ens pot fer pensar que cadascun d'ells fa figura d'*una* virtut, com si les virtuts es poguessin donar separades les unes respecte les altres. Hi hauria, segons això, en la transposició d'aquesta constel·lació de virtuts a la vida humana, homes valents que tanmateix no són moderats ni justos<sup>14</sup>, o homes moderats que tanmateix no són valents<sup>15</sup>, etc. La fragmentació de l'home que ja hem trobat de manera recurrent en la nostra lectura es correspon també a la fragmentació de la virtut.

## b.2. L'«*homoíosis*»

La figura de «el déu», com a singular oposat a les pluralitats pròpies dels sabers de Protàgores («els homes») i de Teodor («els déus»), treballa així en el sentit de la restitució de la unitat de l'excel·lència humana i, doncs, en el sentit de la restitució de la unitat de l'home<sup>16</sup>. La unitat en què cada home excel·leix com a home consisteix en una *homoíosis*.

<sup>13</sup> Teodor no entén que en l'ànima de Teetet hi pugui haver al mateix temps calma i agudesia (143e4-144b7).

<sup>14</sup> Aquesta excepcionalitat del coratge és el que afirma Protàgores a *Protàgores* 349d2-5 i ss.

<sup>15</sup> Com tenim exemplificat, pel que veiem en escena, en el mateix Teodor i, segurament, si fem cas del que diu Sòcrates a *Sofista* 217d1-6, en la major part dels seus deixebles.

<sup>16</sup> Seth BERNARDETE (1984) I.133 desatén la qüestió de la mimesi del déu i troba ridícul que Sòcrates pretengui conèixer el déu al mateix temps que diu que el filòsof té dificultats per saber què és l'home. El lloc on Sòcrates ha parlat de les dificultats del filòsof per a comprendre l'home es referia clarament, no al filòsof dialèctic, sinó al filòsof astrònom. Però hi ha encara una altra cosa que passa desapercibuda al professor americà. Ell troba ridícul que hom pretengui conèixer déu sense conèixer l'home (val a dir que Teodor i els ancians de *Les lleis* no), però aquesta opinió no entén prou bé la paradoxal condició humana. Perquè, si la naturalesa humana és eròtica i eros empeny l'home cap a déu –en el *Teetet*, com acabem de veure, déu és caracteritzat exactament així, com el terme del desig humà de perfecció–, aleshores el que fóra ridícul és pretendre conèixer l'home sense conèixer déu! L'error de Benardete ens permet tanmateix plasmar en un altre quadre la situació dialògica del nostre diàleg. Protàgores (potser com Benardete) pretén conèixer l'home (o potser millor els homes) sense conèixer el déu (o els déus); Teodor pretén conèixer els déus (més que no pas el déu) sense conèixer l'home; només Sòcrates prova de pensar l'home en la seva relació al diví o el diví en la seva relació a l'home. Aquest assaig socràtic pot semblar ridícul als protagòrics, que no creuen que hi hagi un tot de la humanitat sinó només les seves parts; o pot semblar improcedent al savi astrònom, que no creu que la consideració dels déus ens digui res d'aquestes misèries que són els homes i, doncs, que creu que el tot es pot considerar prescindint de la humanitat. Però el filòsof *phaulós*, que reconeix amb Teodor que l'home és *phaulós* però sap que ell mateix és això, un home, perquè està compromès en el camí de l'autoconeixement,

El terme denota l'acció i l'efecte del verb *homoio*, «fer semblant», i significa, doncs, «l'acció i l'efecte de fer-se semblant».

Convé detenir-se un moment en aquesta noció, perquè és un tema recurrent del *Teetet*. Per resseguir-ne la presència al llarg de tot el diàleg, fem un sumari de les seves aparicions. La primera és a l'inici de la conversa amb Sòcrates: Teodor ha dit que Teetet s'assembla a Sòcrates, amb els ulls sortints i el nas xato (143e7-8). Sòcrates li diu al noi que segons Teodor Teetet és semblant (*hómoion*; 144e1) a ell, i en el joc de la interrogació desplaça la qüestió a la possible semblança de les seves ànimes (144e2-145b7). En escena hi ha present també un altre Sòcrates, *homònim* (147d2), doncs, de Sòcrates, amb qui Teetet ha resolt el problema dels incommensurables: els dos joves matemàtics tenen, doncs, almenys exteriorment –en la fesomia l'un, en el nom l'altre– trets que els fan semblants a Sòcrates, semblança que convida a preguntar si la semblança externa es correspon també amb una semblança més fonda: si tenen o no una naturalesa filosòfica (un dels temes explícits del diàleg). La definició donada per Sòcrates com a model, la del fang, és una definició *phaulon* donada per algú *phaulós* sobre un objecte *phaulon* (147c4-8), i una de les claus de la definició dels incommensurables és posar el nom als nombres segons la figura a què s'assemblen: quadrats o allargats (148a1 i ss.). Àrtemis concedí l'habilitat de llevadores a les dones que ja no són fèrtils en honor a la seva semblança (*homoióteta*) amb ella (149c4), i l'ofici de Sòcrates s'assembla al de la seva mare llevadora; Sòcrates, a més, s'assembla al déu en els fets que la causa de la millora dels seus deixebles són «ell i el déu» (150e1) i que «ni el déu» ni ell no malmiren ningú (151d1-2). Cal recordar, també, que la llevadora examina l'ànima del jove a través de l'examen dels *lógoi* a què dóna naixement la seva *diánoia*, de manera que cal suposar una semblança entre ànima, *lógoi* i *diánoia* d'aquests joves. El *lógos* donat per Teetet en la definició del saber com a percepció no és pas *phaulon* sinó gran, igual que el seu pare Protàgores (151e8-152a1), a diferència del *lógos* que és capaç de donar Sòcrates que és «una petitesa que surt d'un de petit» (168c3-4). En la

---

entén bé que donar compte del tot demana pensar els dos àmbits, el dels homes i el dels déus, i que això només es pot fer des d'un tercer terme –el déu més enllà dels déus de Teodor. L'home és aquell ésser que no vol ser home sinó déu i, per tant, la mateixa humanitat de l'home només es pot entendre en la consideració d'aquest *télos* diví de la vida humana.

discussió de la percepció, Sòcrates demana a Teetet si les sensacions són semblants (*hómoion*, 154a6) per a tots els homes o si canvien fins i tot per a ell mateix perquè no roman semblantment (*homoíos*; 154a8) a ell mateix; Teetet respon que més aviat opina el segon: ningú no és manté igual a si mateix i, per tant, les percepcions són tothora diferents. Encara amb la percepció, després d'establir que hi ha moltes percepcions sense nom Sòcrates diu que passa el mateix (*homógonon*; 156b7) per a cadascun dels sentits. En la consideració de les dificultats de la caracterització donada, Teetet reconeix com és de sorprenent la semblança (*homoiótes*; 158c7) entre les percepcions que tenim desperts i les que creiem tenir adormits, i Sòcrates en treu la conclusió que tot el temps que somiem donem el mateix (*homoíos*; 158d5) suport a les percepcions que quan estem desperts. L'*aporia* del somni i la bogeria es resol constatant la dissolució de l'objecte i del subjecte (de manera que no es pugui dir que Sòcrates adormit i Sòcrates despert són la mateixa persona i mostrant, així, que no hi ha error en les percepcions que tenim adormits): l'agent i el pacient de la percepció són dissemblants de si mateixos i muden constantment; cada cosa és completament dissemblant (*anómoion*; 159a3) de si mateixa i de les altres, Sòcrates sa no és semblant (*hómoion*; 159b4) sinó completament dissemblant (*anómoion*; 159b4, b8 i b9) de Sòcrates malalt (159b2-9); de manera que si ara opina «p» i després «no-p» no hi ha cap error perquè no és el mateix (*hómoion*) qui opina sinó un de dissemblant (*anómoio*; 159d9) –la dissolució de l'home salva així la caracterització feta de la percepció. Ja en la «Defensa de Protàgores», «Protàgores» defensa el *lógos* de Teetet dient que el qui ha esdevingut diferent (*tòn anomoioúmenon*) no és el mateix que era abans de diferenciar-se (*anomoiousthai*), i que no hi ha en cada cas un sol home sinó molts homes multiplicant-se a l'infinit, almenys mentre s'esdevingui la diferenciació (*anomoíosis*) (166b6-c1), connectant així la dissolució de l'home a la manca de tota semblança a res. Després el mateix «Protàgores» estableix que la salubritat o no de les opinions depèn de la disposició d'ànim: s'hi assembla. Quan s'enceta la conversa amb Teodor, el que pregunta Sòcrates és si tothom és semblant (*homoíos*; 169a4) a Teodor en el sentit d'autosuficient pel que fa al saber. Per fi, en el passatge que estem ara considerant, resulta que tenir una vida bona és fer-se semblant (*homoíosis*; 176b2) al déu, i que aquell més semblant (*homoióteron*; 176c2) al déu és aquell de nosaltres que sigui més just.

Vet aquí les aparicions del terme fins al lloc on ens trobem<sup>17</sup>. En la continuació i fins al final del diàleg n'hi ha nou més<sup>18</sup>, de les quals ara ens convé destacar-ne dues: aquella en què Sòcrates diu que tots esdevenim semblants (*homoioúmenoi*; 177a2) al model que seguim i dissemblants (*anomoioúmenoi*; 177a2) del que no seguim, de manera que tots els homes tenen una vida com allò a què s'assemblen (*homoiointai*; 177a3); i aquella en què Sòcrates fa notar que els heraclitis volen que els seus deixebles siguin semblants (*homoíous*; 180b8) a ells –fragment que ens fa pensar en el passatge del *Sofista* on Sòcrates fa notar al Foraster d'Elea que tots els deixebles de Teodor són semblants (217d1-6)<sup>19</sup>.

El terme té, així doncs, un lloc preminent en la dialògica del *Teetet*. Que tota la investigació, que es planteja d'entrada com un examen de l'excel·lència de l'ànima de Teetet, es formuli com un examen de la possible semblança entre Sòcrates i Teetet ens parla de la possible funció modèlica de Sòcrates com a mestre. És evident que Teodor fa aquesta funció respecte els seus deixebles, i dels mestres heraclitis cal dir el mateix –almenys així ho pretenen. *Un mestre és, en un sentit o altre, un model*. En aquest sentit, cal destacar que Protàgores, que diu que cada home és mesura de totes les coses, no és pròpiament un

<sup>17</sup> Podríem fer referència també a l'*homologia* com a acord sobre el *lógos* que fa que dos es trobin en un lloc comú. El terme és ambivalent, perquè expressa tant l'acord a què dos interlocutors arriben en relació amb una afirmació com l'acord del qui investiga amb el *lógos* segons la llei pròpia d'aquest. En el segon sentit pot remetre a la dialèctica, però cal tenir sempre present que en ocasions «no fem bé d'estar d'acord quan estem d'acord (*ou kalos homologésamen homologountes*)» (191e7) en el que sigui. Les aparicions del terme i derivats seus són aquestes: 155b4, 157e4, 159d7, 162a5, 163b1, 164c7 i c8, 165a6 i c10, 166b4, 169e1 i e4, 170a2, 171a10, b2, b5, b9, d3 i d6, 172a6, 178a4, 179a7 i b2, 183d4, 185a1, 190e7, 191a1, a8 i e7, 195b6, 206b2 i 208a5 i b4.

<sup>18</sup> Són aquestes: (1) 177a2, a3 i a6, on Sòcrates diu que hi ha dos models de vida, el diví i el mancat de tota divinitat, i que cadascú té la vida semblant al model que segueix; (2) 180b8, on Sòcrates diu que els heraclitis volen que els seus deixebles siguin semblants a ells; (3) 183a4, on Sòcrates diu que si tot es mou totes les respostes que hom pugui donar seran igualment (*homoíous*) correctes; (4) 185c7 i 186a5, on Sòcrates i Teetet estableixen que la semblança i la dissemblança (entre d'altres coses) no ho percep cap òrgan corporal sinó que ho investiga l'ànima per ella mateixa; (5) 194c7, on Sòcrates diu que Homer ja insinua la semblança del moll de l'ànima amb la cera; (6) 204a2, on es diu que la síl·laba és un aspecte sorgit de dos elements, igual (*homoíous*) per escrit com en les altres maneres de donar-se; (7) 204d10, on, en el context de la discussió del problema del tot i les parts, Sòcrates proposa si no és el mateix (*homoíous*) el nombre de soldats d'un exèrcit i l'exèrcit en el seu conjunt; (8) 205b3, encara en la mateixa discussió que la referència del punt anterior, Sòcrates estableix que si la síl·laba és igual (*homoíous*) als seus elements, serà tan cognoscible com ells; i (9) 206d8 i e2, on Sòcrates estableix que si les síl·labes són un tot format de lletres, com a elements que són en tant que «tots» han de ser cognoscibles i dicibles igual com (*homoíous*; d8) les lletres, de manera que, com que cada síl·laba és una i indivisible, cada síl·laba, igual com (*homoíous*; e2) cada lletra, és inexplicable i incognoscible.

<sup>19</sup> Cf. BURNYEAT (1990) 71.

mestre: no té deixebles sinó pacients<sup>20</sup>! I què cal dir de Sòcrates? Podem dir dels seus deixebles que s'assemblen al mestre? No, certament, en el mateix sentit en què els deixebles de Teodor s'assemblen al seu mestre: què tenen de comú els socràtics megàrics del *Teetet*, amb els socràtics pitagòrics del *Fedó*, amb els socràtics cínics de *El convit*, amb el mateix Plató? Certament, els deixebles de Sòcrates no s'assemblen al mestre. Però, en veritat, ¿és això el que ha de voler un bon mestre, que els seus deixebles s'assemblin a ell, tal com Sòcrates diu que ho volen els heraclitis (180b8) i tal com veiem en escena que també ho vol Teodor<sup>21</sup>?

*El símil de la llevadora i el centre del diàleg, on som ara, ens fan veure que Sòcrates no pretén que el deixeble el prengui a ell com a model sinó que prengui com a model el mateix que ell mateix té com a model: «el déu». O per dir-ho encara de forma més precisa: Sòcrates es vol modèlic només en el sentit que el que dóna a imitar és que no se'l tingui a ell mateix –ni a cap home!– com a model sinó al déu. En la mesura que sigui cert que les còpies hereten els defectes dels originals, el mestre que es vol model dels deixebles –que creu, doncs, en la seva pròpia autarquia com a exemple a seguir pels altres i que, per tant, no pren ningú altre d'exemple a seguir– el que fa és mantenir els seus deixebles en l'edat infantil. Reconèixer-se, en canvi, sotmès a un model superior a tot home, a la manera de Sòcrates, és en certa manera reconèixer que en cert sentit cap home no pot superar mai l'edat infantil, però és també, al mateix temps, obrir per a l'aprenent l'espai obert en què l'ànima jove pot créixer fins assolir l'edat adulta fins allà on això és humanament possible. Teodor en part fa bé de dir que la filosofia és cosa de nens; però no s'adona que, tot i ser cert, és l'activitat més adulta a què pot dedicar-se aquest nen etern que és tot home –inclòs el mateix Teodor! Posant de model «el déu» i no cap home, Sòcrates tracta els altres com a*

---

<sup>20</sup> Quan diem «Protàgores» ens referim, és clar, a la figura que ens dóna la «Defensa de Protàgores» al *Teetet*: aquí Protàgores no es presenta com un mestre que reproduceix en els deixebles la seva pròpia saviesa, sinó com algú dotat d'un poder privat que té la capacitat de produir bones sensacions –o bones opinions– en els seus pacients. Tanmateix, Sòcrates sí que diu que Protàgores és mestre de Teodor (179b1), i Teodor no ho desmenteix: la saviesa de Teodor –que no el saber– és protagòrica.

<sup>21</sup> Vegeu per exemple com renya Teetet quan el noi perd la seva docilitat amanerada pròpia dels deixebles de Teodor a 183d1-9. Tenim un exemple d'aquesta mena de mestres en l'Allan Bloom que el seu amic Saw Bellow ens dóna a conèixer a la biografia novel·lada *Ravelstein*. Vegeu MONSERRAT (2003). La temptació del mestre és sempre fer la «vedette».

iguals (*homoíoi*) a si mateix sense necessitat d'haver d'admetre que tots plegats siguem bèsties o déus.

Notem encara, així doncs, el joc del diàleg. L'absència de model o de semblança (a què ens duia l'aclariment de la definició donada per Teetet del saber com a percepció) dissol l'home (154a6-9, 159a3-160a4, i esp. 166b6-c1). També és clar que l'afirmació protagòrica que cada home és mesura de si mateix equival a l'absència de model o de mesura: dissol l'home (161c2-e3<sup>22</sup>). I què hem de dir de Teodor? Teodor, que professa un saber que només és capaç de copsar el que té ordre i mesura, no és capaç d'entendre l'home: els homes, amb la seva variabilitat, són incommensurables entre si i són, per tant, matemàticament –des del punt de vista del que es pot mesurar– «petiteses i no-res» (173e4). El resultat és que, quan es té a si mateix pel saber absolut o per la saviesa, també el saber de Teodor ens condemna a una absència de model o de semblança per a l'home –de manera que, exactament igual que la saviesa protagòrica, dissol també l'home. Ara: *com que el saber és humà, la dissolució de l'home porta, evidentment, a la impossibilitat de comprendre el saber humà mateix.*

Doncs bé: en el centre del diàleg, on som ara, Sòcrates proposa la solució –si és que es pot dir així– a l'*aporia* a què ens ha enfrontat el recorregut fet fins aquí en tot el diàleg. Hi ha mesura; hi ha semblança; i ho és de debò perquè, essent divina, no està subjecta a la variabilitat humana.

### b.3. El nus de l'home: la *phrónesis*

«Fer-se semblant al déu és esdevenir just i sant per mediació de la prudència (*dikaion kai hósion metà phrónesis genésthai*)».

Fer-se bo, fer-se semblant al déu, és un moviment, un esdevenir (*genésthai*). Ser home és esdevenir-ho. Precisament perquè l'home és en moviment, contra Protàgores –i *en el fons* també contra Teodor–, l'home no pot ser model d'humanitat: vet aquí la paradoxa humana. El moviment de què parla aquí Sòcrates, el moviment de fer-se home, no és un moviment

<sup>22</sup> Vegeu també el nostre comentari de la «Defensa de Protàgores» en l'apartat 5 del Capítol II.

absolut sense terme possible, sinó que té sentit perquè té un *télos*: l'assimilació al déu. Teodor no entén el moviment humà perquè el seu saber no sap de finalitats: «agafa» les coses tal com són, no tal com arriben a ser. *Si Protàgores sap del moviment sense télos Teodor només sap del que es troba ja en el seu télos: a un i altre passa desapercebut el que es mou cap a la plenitud de si mateix –perquè tots dos veuen les coses com si tot fos ja en la seva plenitud, sense mancança possible.*

El *télos* del *genésthai* dels homes és la justícia i la santedat: fer-se (un bon) home, (excel·lir com a) ésser humà, és fer-se just i sant. Ja hem tingut ocasió de comentar<sup>23</sup> que en la dialògica del diàleg el tema de la justícia es troba associat a la figura de Protàgores i el de la santedat a la de Teodor. Tots dos representen, tanmateix, figures degradades del saber que se suposa que dominen<sup>24</sup>. Com que la perspectiva de tots dos dissol la humanitat de l'home reduint el comú dels homes a ramat (o a petiteses i no-res) i exaltant el savi a la categoria de divinitat, resulta que ni el primer és capaç de respectar la justícia (¿per què l'home hauria d'esforçar-se a ser just si no hi ha error possible en la seva posició actual?) ni el segon és capaç de respectar la santedat (¿quina mena de respecte a l'ordre diví és aquest en què un mateix es té gairebé per un déu?). Certament Teodor palesa –i inculca als seus deixebles– una actitud de contenció i de moderació, gairebé de solemnitat en el seu silenci aparentment circumspecte, que el fa aparèixer com un home d'ordre respectuós del lloc que l'ordre diví dóna a cada cosa. Aquest respecte pels dons dels déus seria, certament, la santedat. Ara bé, la seva actitud amanerada i silent, respon de debò a aquesta mena de respecte per l'ordre dels déus? L'escena del *Teetet* ens dóna prou elements per veure que es

<sup>23</sup> Vegeu l'apartat 4 del Capítol III, esp. el comentari de 175c1-176a2.

<sup>24</sup> A Teodor –com també, de moment, a Teetet– li escau d'allò més bé el que Sòcrates diu de l'astronomia del seu temps a *La república* 529a5-c2: «Crec que ella [l'astronomia] tal com avui se n'ocupen els qui la volen fer ascendir fins a la filosofia [en el *Teetet* Teodor la té per la saviesa i Sòcrates la qualifica del saber propi del filòsof corifeu], més aviat els fa mirar cap avall (...) perquè jo no em puc creure... que faci mirar l'ànima cap enlaire un saber que no sigui el del ser (*tò ón*) i el de l'invisible (*tò aóraton*), i si algú, enravenat cap enlaire o ajupit cap avall, malda per instruir-se (*manthánein*) sobre quelcom només sensible (*káto summenukòs ton aistheton*), jo refuso que ell s'instrueixi (*mathein*), perquè de res d'això no hi ha saber (*epistémen*), i jo sostinc que l'ànima d'aquest home no mira enlaire, sinó només avall, i això fins i tot si investiga jaient de panxa enlaire sobre terra o sobre l'aigua.» (Cito segons la traducció de BALASCH a Bernat Metge, amb petites variacions).



tracta d'una falsa aparença<sup>25</sup>: no calla per reconeixement de la pròpia limitació (si fos així negaria la identificació del seu saber amb la saviesa) sinó per por a fer el ridícul; i tampoc no respecta l'ordre en què els grans donen la cara i protegeixen els joves sinó que, gelós de la seva pròpia imatge, prefereix exposar un dels seus joves aprenents als perills de la refutació abans que sotmetre-s'hi ell mateix. En la figura de Teodor el respecte de l'ordre diví es confon amb una estranya mescla d'autoestima i covardia –com aquells estetes que de tan prendre cura de les formes esdevenen pura forma sense contingut.

Mirem a què assenyalen les dues virtuts a què apunta l'esforç de fer-se semblant al déu. La justícia activa les facultats humanes en la producció d'un règim de convivència saludable. La santedat em fa tenir consciència dels límits de les meves pròpies facultats humanes en la producció d'un ordre humà. Protàgores, que es pretén productor d'un ordre humà just, està tan segur de les seves pròpies facultats que es creu amo i senyor de la justícia. Teodor, que es pretén defensor de la santedat com a respecte de l'ordre diví, està tan segur de la petitesa humana que es creu que no hi ha res a fer. *Totes dues creences desactiven l'home, perquè li fan creure que es troba ja en un punt d'arribada definitiu.* Contra aquesta paràlisi de l'home, més valdria estimar una cosa i l'altra, la justícia i la santedat; saber tanmateix que no les tens; però saber també, per fi, que es poden fer coses per tenir-les. Perquè *cal saber exercir el poder de produir sense creure's déu, i cal també saber de les pròpies limitacions sense creure's no-res.*

La vida humana té lloc a l'entremig, entre la bèstia (o el no-res) i el déu, en una tensió de baix a dalt. Ens convé actuar en la producció d'una vida justa (vers la justícia), però amb santedat, és a dir sense creure'ns que ens fem a nosaltres mateixos partint de zero. L'actitud contemplativa de Teodor, que desconeix el poder humà per a fer endreçaments saludables, condemna a la privacitat i a l'acceptació conformada de tot el que passi a nivell

---

<sup>25</sup> No comentem el cas de Protàgores perquè ja ho hem fet a bastament en capítols anteriors. Diguem en tot cas, a mode de recordatori, només això: el poder de Protàgores per a produir justícia a la ciutat és tan il·lusori com la santedat de Teodor, perquè la simple persuasió és només una forma de violència, i aleshores el savi hàbil en la persuasió roman tothora pendent de qui té més poder en l'equilibri de forces que hi ha a la ciutat en cada moment. Com que, a més, quan s'imposa només la força no hi ha mai guanyadors definitius, el savi en persuasió roman tothora sotmès a la necessitat de buscar un fràgil equilibri en què les paraules que avui et salven i t'honoren no siguin les mateixes que demà et duguin a la mort. Que aquest savi no té més remei que prendre moltes precaucions davant dels poderosos ho diu Protàgores mateix a *Protàgores* 316c6-317a6.

humà com si fos una fatalitat: al capdavant esclavitza. De forma ben contrastada en l'aparença, però ben semblant pel que fa als resultats, l'activitat de Protàgores, que desconeix les limitacions del poder humà, deixa la porta oberta a tota mena de tiranies sostingudes en els acords que conjunturalment es prenen en una ciutat –i, doncs, també esclavitza. *L'anhel de justícia sense santedat és una falsa justícia; l'anhel de santedat sense justícia és una falsa santedat. Cal, doncs, recercar una cosa i l'altra metà phronéseos, per mediació de la prudència.*

Si, en la ficció literària platònica, Teodor i Protàgores han fet figura de dues virtuts que es degraden en el seu isolament, és prou clar que en aquesta mateixa ficció qui fa figura de la mediació és Sòcrates. *En el joc de les figures del pensament platònic al Teetet, Sòcrates com a figura del filòsof dialèctic apareix associat al poder mediador de la phronesis, que és el poder de restablir la unitat de les virtuts com a condició necessària per a què cada virtut ho sigui de debò –i no només una imatge degradada d'ella mateixa<sup>26</sup>.* Que Sòcrates

---

<sup>26</sup> La temàtica de la unitat de la virtut, que trobem present en el centre del nostre diàleg, és un tema que es repeteix de forma recurrent en molts diàlegs del *corpus* platònic. És el tema explícit del *Menó*, de la segona part del *Protàgores* i del llibre IV de *La república*. La dificultat estriba en establir què és la virtut i en quin sentit és una tenint en compte que n'hi ha moltes. Per dir la veritat, els llocs on Plató fa llistes de virtuts ens mostren que en veritat no són tantes sinó només cinc o sis. Se sol considerar que la llista completa de virtuts són les quatre virtuts cardinals: el coratge (*andreia*), la saviesa (*sophia*), la moderació (*sophrosyne*) i la justícia (*dikaioisyne*), però la veritat és que en ocasions Plató n'afegeix algunes, com la santedat (*hosiotés*) o la pietat (*eusebeia*) (vegeu a tall d'exemple *Protàgores* 349b2-3), i en ocasions canvia alguna de les virtuts apuntades per una altra –per exemple a *Lleis* 630b1, on surten les quatre virtuts cardinals però amb la *phronesis* en el lloc de la *sophia*–, i en altres s'amplia la llista a virtuts del cos (per exemple *Lleis* 631c1-10). La temàtica fa parlar alguns autors, com ara GADAMER (1986) 33, de «llistes platòniques» i «llistes no platòniques» (és a dir tretes de la tradició) en Plató. A *Lleis* 965c11-966b9 i ss. el Foraster d'Atenes diu que els qui formin part del Consell Nocturn de la ciutat han de saber que la virtut és una sola, i han de saber captenir-se d'acord amb això. La temàtica queda fora del que els principis hermenèutics que ens hem donat ens permeten de considerar, però és sens dubte un dels nuclis de l'ensenyament platònic. Ens sembla digna de considerar la proposta de PLANNINC (1991), per a qui les *Lleis* contenen la teodicea platònica: per a Plató –diu Planninc– Déu és la justa mesura de totes les coses, inclosos els afers humans, i tanmateix només els homes són la causa de les seves pròpies accions; però llavors –es demana l'autor– «com és possible que el déu sigui la mesura de totes les coses de les quals ell no és la causa ni n'és responsable? La teodicea d'Homer –conclou Planninc– no té una resposta òbvia a aquesta qüestió», mentre que «la teodicea de l'atenès hi respon explícitament: Déu és la mesura de tots els afers humans a través d'allò que és immortal en els mortals. Els éssers humans poden esdevenir divins, no per haver nascut d'un déu, sinó per esdevenir com el déu, tant com sigui possible dins el límit de la seva humanitat» (p.172). Aquesta imitació del déu és per a Planninc, segons les *Lleis*, captenir-se seguint el *nous* (=déu), que vol dir captenir-se sota el govern de la *phronesis*, de manera que el Consell Nocturn no és res més que l'encarnació del *nous* i de la *phronesis*. Segons això, doncs, la unitat de la virtut –allò que unifica les virtuts i fa que hi hagi la virtut humana– és la *phronesis*. Per la nostra part,

posseeix un poder mediador o *daimònic* ha estat establert explícitament per ell mateix en el símil de la llevadora<sup>27</sup>. Si Teodor («filòsof» astrònom) fa figura de (versions degradades de) la saviesa i la moderació, i si Protàgores («filòsof» polític) fa figura de (versions degradades de) la justícia i el coratge, Sòcrates (filòsof dialèctic) apunta cap a la prudència com a poder de mediació que unifica les virtuts i els confereix el seu estat saludable.

Òbviament, en l'escena del diàleg el camp on aquest teixit de virtuts «per mediació de la prudència» pot tenir lloc és l'ànima de Teetet, aquest jove que aparentment ja mostra una combinació natural d'alguna cosa així com la moderació i el coratge (així ho fa pensar l'elogi que en fa Teodor a l'inici de la conversa amb Sòcrates), i l'excel·lència del qual podria quedar «avortada» si el mestratge de Teodor fa al capdavant d'aquesta ànima tendra una ànima «plegada i premuda»<sup>28</sup>.

Veiem, doncs, que la clau del passatge, allò que en «el déu» és modèlic, el que té el poder sanador –restituïdor de la bona salut de les virtuts en l'excel·lència humana–, és la *phrónesis*. Per dir la veritat, però, cal reconèixer que el passatge no explica què cal entendre per aquesta paraula. De nou, doncs, ens trobaríem en la dificultat d'haver de recórrer a altres llocs de la lletra platònica per aclarir el nostre passatge<sup>29</sup>. Si ho féssim així, encara hauríem de resoldre –com si el problema de les virtuts i la virtut se'ns reproduís– el problema de la unitat dels tractaments platònics de la *phrónesis*: a *Cràtil* 411a1-4, *Fileb*

---

sense que puguem establir una conclusió definitiva sobre això, el que sí podem dir és que el centre del *Teetet* sembla donar suport textual a la tesi de Planninc.

<sup>27</sup> Vegeu l'apartat 5 del Capítol I.

<sup>28</sup> BENARDETE (1984) I.133 fa notar que en el centre del diàleg hi surten referències a totes les virtuts cardinals excepte la moderació (*sophrosyne*), i d'aquesta constatació dedueix que l'afirmació socràtica de déu és una afirmació immoderada que dóna a Sòcrates un aspecte més ridícul que a Teodor. La cosa, però, no és tan fàcil: primer, perquè la mateixa temàtica de les llistes de virtuts demanaria un estudi més ampli (vegeu nota 26); segon, perquè en el centre del diàleg de fet no hi ha una llista de virtuts –per bé que, certament, hi ha referències indirectes a unes quantes virtuts– sinó l'afirmació de la necessitat de lligar en una unitat allò que pugui representar Protàgores en una versió degradada amb allò que pugui representar Teodor en una versió degradada; i tercer, perquè la falsa moderació de Teodor, més que no pas la falta de moderació de Sòcrates, podria explicar millor l'absència de la virtut en el centre del diàleg, sobretot tenint en compte –detall que Benardete no comenta enlloc– que al final del diàleg, i per tant només després que Teetet ha tingut la present conversa amb Sòcrates, Sòcrates diu al noi que a partir d'aquest moment, com que no creurà saber el que no sap, serà moderat (*sophrónos*; 210c4). Com sovint al llarg del seu comentari, Benardete en aquesta ocasió té una intuïció ben suggeridora, certament bonica si resultés certa, que convida a la reflexió; pensem, però, que en aquesta ocasió l'erra.

<sup>29</sup> Que la temàtica és recurrent en Plató ho prova el fet que el terme apareix a gairebé tots els diàlegs, amb les soles excepcions d'aquests sis: *Ió*, *Eutifró*, *Lisis*, *Càrmides*, *Critó* i *Parmènides*.

59d1-2, *Apologia* 29e1-3, *Fedre* 250d5, *Fedó* 66e2-3, *Lleis* 631c5-6 i 906b1, *Laques* 192c8, *República* 591b5, *Polític* 294a8 i *Protàgores* 352c6-7 entre altres (inclòs el nostre passatge del *Teetet*) la *phrónesis* és associada al *nous*, el bé i les virtuts; i a *Cràtil* 432c, *Sofista* 248e7-249a3, *Polític* 269d i *Timeu* 74e-75e entre altres la *phrónesis* sembla prendre un sentit més «físic» i aleshores és associada al moviment, la vida i l'ànima –al passatge citat del *Timeu* és associada fins i tot al cos i a la percepció<sup>30</sup>. El problema de la unitat és resolt de formes diferents segons diferents autors<sup>31</sup>. Per bé que potser no sigui un autèntic problema<sup>32</sup>. De nou, però, i per principi, pel que fa a nosaltres ens prohibirem altre cop de

<sup>30</sup> Vegeu ARISTÒTIL, *Metafísica* III, 5, 1009b13, on diu que els antics havien considerat la *phrónesis* com un tipus d'*aísthesis*.

<sup>31</sup> AUBENQUE (1963) distingeix entre usos «platònics» i usos «no platònics» del terme en el corpus platònic. Aquest autor, com SCHAEFFER (1981), pensa que en Plató té un sentit estrictament teòric en contraposició al sentit pràctic que adquireix en Aristòtil. Aquest segon autor explica les diferències en l'ús platònic del terme atenent a la suposada evolució del pensament del filòsof: fins el *Menó* hi hauria un ús «socràtic», tirant a pràctic, a partir del *Fedó* tindria ja un sentit fortament teòric, en el *Fileb* retornaria un cert sentit «socràtic» desplaçant la funció teòrica al *nous*, i a *Polític*, *Timeu* i *Lleis* remetria a l'ànima del Món. Contra aquest tall entre la *phrónesis* platònica i la *phrónesis* aristotèlica han argumentat VOEGELIN (1957), GADAMER (1986) i PLANNINC (1991), però cap d'ells no estudien el terme en totes les seves aparicions. DIXSAUT (2000) aplica el seu agut sentit filològic a l'estudi de totes les aparicions del terme i, en lloc de prejutjar el caràcter «platònic» d'unes en contraposició al caràcter «no platònic» d'unes altres prova d'entendre la unitat del sentit del terme en tot el seu camp semàntic. El mètode de la professora francesa consisteix a classificar les aparicions del terme segons les «constel·lacions» de nocions que es troben associades a ell en cada aparició, i li surten tres constel·lacions: les dues que hem apuntat en el cos del text més una tercera, basada en el *Fileb*, que la duu a distingir entre una *phrónesis* pura (quan es troba associada a l'intel·ligible) d'una *phrónesis* en sentit ample. El mètode porta Dixsaut a formular una definició globalitzadora que tanmateix, al nostre parer, es troba massa limitada a allò que la professora francesa anomena «*phrónesis* pura», de manera que –segons el nostre parer– no recull bé allò que emfatitza el nostre passatge del *Teetet*, el poder de la *phrónesis* per a lligar, no ja només el «dins» amb el «fora» (la topologia sobre què pensa Dixsaut remetent a les paraules finals del *Fedre*), sinó també (com emfatitza el nostre passatge) «l'inferior» amb «el superior». Com la professora Dixsaut, per la nostra part provarem d'aclarir el terme atenent a la «constel·lació» de nocions a què s'associa, però ens limitarem a les aparicions del terme en el *Teetet*.

<sup>32</sup> No estem gens segurs, malgrat l'esforç que molts estudiosos competents fan per a resoldre'l (vegeu, com a botó de mostra, la nota anterior), que el problema de la unitat de la *phrónesis* sigui un problema genuí. No acabem de veure per què l'associació de la *phrónesis* amb el bé i les virtuts ha de suposar cap problema per a veure-la al mateix temps associada al moviment de l'ànima i la vida: si ser home és fer-se home, i fer-se home és tensió vers el bé, el moviment de la vida en l'home comporta necessàriament referència al bé i a les virtuts. Dubtem, llavors –i per això l'hem citada en la nota precedent però no en el cos del text– que la «constel·lació» (en els termes de la professora Dixsaut) que distingeix la *phrónesis* pura de la *phrónesis tout court* sigui una vertadera constel·lació: si, com mostren Voegelin, Gadamer i Planninc, i com creiem que mostra el nostre passatge (així esperem mostrar-ho a continuació en el cos del text), la *phrónesis* remet al mateix temps al contingent i l'ésser immutable, l'associació de la *phrónesis* a l'intel·ligible no distingeix un cert tipus de *phrónesis* sinó que constitueix tota *phrónesis* possible. Certament això que dic és problemàtic a la vista que al *Timeu* s'associa la *phrónesis* amb la percepció. Més avall (vegeu nota 37) espero mostrar, tanmateix, per què fins i tot en la percepció cal que hi hagi *phrónesis* –i per tant referència a l'intel·ligible–, i també per què en la *phrónesis* cal que hi hagi percepció.

treballar d'aquesta manera i provarem de veure què podem treure de la sola lletra del nostre diàleg.

Fins ara hem traduït el mot (allà on ho hem fet) per «prudència», per bé que en grec pot significar coses diverses segons els contextos: «pensament», «saviesa», «intel·ligència», «reflexió», «raó», «bon sentit», «consciència». Evidentment, no en traiem res de triar una paraula o una altra: ha de ser la comprensió de la cosa que ens decanti per una de les possibilitats i no pas la tria d'una de les possibilitats que ens aclareixi la cosa. La dificultat de la traducció –que resultaria immediatament interpretativa– és el que ha fet que tendim a deixar el terme en grec. Pot ser un bon exercici de lectura prescindir fins i tot del grec i posar simplement «x». Què és aquesta x per mediació de la qual l'home pot fer-se just i sant?

El primer que cal dir és que en totes les aparicions que la nostra incògnita ha fet fins ara en el *Teetet* ha estat associada a la divinitat i a la possibilitat o no que l'home sigui com déu. Fem-ne, per mostrar-ho, la revista.

La primera referència a la *phrónesis* té lloc al símil de la llevadora, on Sòcrates fa notar que hi ha joves que no s'adonen que la causa de la seva millora són Sòcrates mateix i el déu: aquests joves creuen que la causa del seu creixement són ells mateixos (*heautoùs*; 150e2), i són, doncs, uns que no ponderen bé la situació del cas, uns que no valoren bé el paper de Sòcrates en tant que parterot: són uns *kataphronésantes* (150e2), mancats de *phrónesis*.

La segona referència té lloc en el primer intent socràtic de fer intervenir Teodor en la conversa, just abans de la secció erística que donarà lloc a la «Defensa de Protàgores» com a purificació. Així Protàgores, diu Sòcrates, «quan nosaltres l'admirem com un déu (*theòn*) per la seva saviesa (*sophía*)», «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 (*amathésteroí*) 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).

La tercera aparició té lloc a l'inici de la conversa amb Teodor, on es diu que es vol investigar: Sòcrates ha demanat a Teodor que parli amb ell «fins que veiem si al capdavant 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 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).

La quarta aparició és la que estem considerant ara, en què s'identifica la vida bona amb fer-se semblant al déu, és a dir, amb esdevenir justos i sants per mediació de la *phrónesis*.

Per fi, la cinquena i 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).

La primera aparició ens dona una determinació negativa de la nostra *x*. No tenir *phrónesis* ens duu a valorar malament les coses i, doncs, a sobrevalorar o a infravalorar allò que estem considerant. Els joves en qüestió se sobrevaloren; Teodor i Protàgores infravaloren l'home. L'error en la valoració es produeix a causa d'una falta de comprensió: els joves de què parla el símil no comprenen la causa de la seva millora, i per això es tenen a si mateixos per més del que són: se sobrevaloren, i tenen Sòcrates i el déu per menys del que són: els infravaloren. Notem, doncs, que ja en la seva primera aparició la *phrónesis* ve lligada a la divinitat: la manca de *phrónesis* porta a no reconèixer el déu com a causa del meu progrés pel camí de l'excel·lència. I el passatge ens ofereix encara una altra dada interessant: els qui se sobrevaloren a causa de la seva incapacitat per a comprendre la seva pròpia situació, és a

dir, a causa d'una autoconsciència defectuosa, estan mancats de *nous*: són *agnoésantes* (150e1), uns que no (*ag-*) hi veuen (*-noésantes*).

Sigui com sigui que s'hagi de matisar, tenim, doncs, que la *phrónesis* inclou tots aquests elements: és allò que ens permet fer una *valoració* encertada de les coses a partir de la *comprensió* o la *intel·lecció* d'allò que estem considerant; i aquesta comprensió és doble: cal comprendre que el que em fa millor és el déu (=mesura estable) a través del mestre (=Sòcrates), i cal també comprendre'm a mi mateix. Allò que considero és la meua pròpia millora, però només l'entenc si la meua mirada no se centra exclusivament en mi mateix sinó que també s'orienta cap a allò que em dóna la mesura i el terme del meu creixement. La nostra *x* és comprensió de la pròpia excel·lència, que vol dir també comprensió dels meus propis límits; i els límits d'una cosa només s'entenen si entenem ja, d'alguna manera, el tot de la situació d'aquesta cosa com a horitzó del seu donar-se. La *x* en qüestió és, doncs, tot això: *justa valoració* radicada en una *doble comprensió* (una comprensió simultània), (1) de la meua pròpia situació contingent, a la llum (2) de la mesura divina, i tot plegat (3) per mediació del mestre-llevadora que fa precisament que jo surti a la llum per a mi mateix.

La segona aparició, igual que la primera, connecta la nostra *x* amb la divinitat, ja que dóna a entendre que allò que pot fer aparèixer algú com un déu és la seva superioritat pel que fa a la *phrónesis*. El passatge afegeix que un home així, superior en la *phrónesis*, és de debò el qui mereix el nom de «savi», i en el context s'insinua que potser aquesta saviesa superior no és pas la que professa Protàgores sinó la maièutica i la dialèctica pròpies de Sòcrates. En el centre del diàleg ja sabem que Protàgores no es valora prou bé a si mateix, perquè el seu *lógos* s'autodestruïx. Retrospectivament, doncs, aquesta segona aparició ens fa pensar, a la llum del centre del diàleg, que efectivament el que Plató ens mostra en escena és que la saviesa humana, l'única saviesa de què és capaç l'home, és la filosofia a la manera socràtica i, doncs, la dialèctica, que queda així caracteritzada com allò que té el poder de fer-nos semblants al déu en el sentit de procurar-nos més *phrónesis*.

La tercera connecta de nou la *phrónesis* amb el tema de la saviesa, en relacionar la nostra *x* amb la qüestió de l'autarquia i del bastar-se a si mateix. Notem que trobar-se totalment mancats d'autarquia equival a no ser lliures, equival a viure sempre determinats

pel que no som nosaltres mateixos. La pregunta per l'autarquia és la pregunta per la llibertat com a auto (*aut-*) determinació (*-arquia*). Preguntàvem: quina mena de lligam és la llibertat humana? *La nostra x apareix en aquesta tercera aparició com allò que possibilita aquesta autodeterminació i, doncs, com el nus de la vida humana –la llibertat humanament possible.*

La quarta aparició, la del centre del diàleg que estem comentant, repeteix la referència a la divinitat de les dues primeres aparicions, assenyala, com la primera aparició, el paper mediador de la *phrónesis* en el creixement pel que fa a l'excel·lència de cadascú, i, assenyalant el paper fonamental de la nostra *x* en el fer-se home de l'home, indica, com la tercera aparició, la seva funció unificadora de la vida d'un home com un tot coherent.

Per fi, la cinquena aparició constitueix una correcció de la doctrina protagòrica de l'home-mesura a la llum del centre del diàleg: només l'home *phrónimós* és mesura de totes les coses. Podem notar, a la llum del símil de la llevadora, que això no vol dir que es pugui ser *phrónimós* sense l'assistència del déu, sinó segurament això: que els joves en formació, quan prenen models adults, haurien de tenir de model, no pas aquells que –mancats de *phrónesis*– es tenen a si mateixos com a única font de la seva pròpia excel·lència, sinó aquells que, en virtut de la seva *phrónesis*, saben que l'excel·lència els ve, almenys en part, de «més amunt». Aparentment, Sòcrates dialèctic, mestre de la *phrónesis*, està indicant a Teetet que convé que corregeixi el model que li dona Teodor amb allò que hi ha de modèlic en ell mateix, o sigui la *phrónesis*.

La constel·lació –per usar la bonica metàfora proposada per Dixsaut– de nocions a què es troba lligada «*phrónesis*» en el nostre diàleg ens dona així prou elements per entendre'n el sentit, sobretot perquè fa coherent l'aparició del terme com a resposta a l'*aporia* a què ens trobàvem enfrontats en la confrontació de les savieses aparents de Teodor i Protàgores. Dèiem que el saber de particularitats del segon ens deixa tan desemparats com el saber de generalitats del primer, i que calia una doble correcció. La *phrónesis* és el lloc d'aquesta doble correcció perquè, tal com posa de manifest la consideració de les seves aparicions que acabem de fer, constitueix *al mateix temps*, d'una banda, una comprensió del contingent i particular en el seu moviment, i de l'altra, una



comprensió del necessari i etern en la seva estabilitat lluminosa que ens fa de model. La *phrónesis* és, en el centre del diàleg, allò que ens permet entendre'ns com situats a l'entremig, entre una situació degradada que convé superar i un terme del nostre moviment que ens dóna el sentit del nostre propi creixement en el fer-nos homes.

La *phrónesis* és, en suma, aquell poder humà lligat al diví<sup>33</sup> que ens permet constituir-nos en la nostra unitat com un tot coherent; o, per dir-ho com Sòcrates, que ens permet transcendir les nostres pròpies contradiccions per esdevenir homes simples (*phauloi*): simples homes, homes de debò.

Aquest poder d'unificació demana, tal com hem vist, una doble referència a l'etern i al contingent, al diví i a l'humà, perquè relliga la vida humana de baix a dalt. Mirem ara com se'ns aclareix a partir d'aquí aquest entremig (*metaxú*) que és el lloc propi de la vida humana.

I notem en fi, per tancar l'apartat, que en totes les aparicions del terme (en el nostre diàleg) és Sòcrates qui en parla.

## 2. La mesura divina de l'excel·lència humana: la saviesa

### a) L'autoengany

Sòcrates comença l'aclariment de l'*homoíosis theo* amb una correcció del protagonisme propi de Teodor. «Malauradament, oh excel·lent –diu Sòcrates–, no és gens fàcil persuadir (*peisai*) ningú que no és a causa del que diu la multitud (*hoi polloi*) que hom ha de defugir el vici i recercar la virtut (*aretèn*) –que el benefici (*khárin*) que en treus de practicar-ne l'un i no pas l'altre és que se't tingui (*doke einai*) per bo i no pas per dolent. Tot això són, com es diu, xerrameques de vella: per a mi és evident». Sòcrates, per qui Teodor se sent

---

<sup>33</sup> Compareu el nostre passatge amb *La república* 518d8-e2: «Les altres virtuts (*aretai*) de l'ànima... probablement es troben en alguna proximitat del cos (perquè en realitat no se li incorporen si abans no li han estat introduïdes per costums i exercicis), però la prudència (*phronesai*) sembla naturalment que sigui afí a quelcom més que res diví.»

fàcilment persuadit, estableix així que és difícil persuadir la gent de la veritat. Perquè – contra la tesi de Protàgores compartida tàcitament per Teodor– la veritat *no és* el que la gent opina.

La gent opina que l'important no és *ser* bo i virtuós sinó *semblar*-ho. Tot i que el text no ho formula en aquests termes extrems, sembla suggerir que la gent en general creu que és millor ser dolent però semblar bo que no pas ser bo però semblar dolent. L'aparença governa sobre el capteniment i no pas a l'inrevés; de manera que el comú dels homes, quan actua bé, ho fa més per no buscar-se complicacions que no perquè cregui que fer bé és desitjable per si mateix.

Convé destacar que Protàgores i Teodor, que menyspreen la multitud (*hoi polloi*), en veritat són esclaus de l'opinió d'aquesta multitud, perquè tots dos estan molt pendents de la seva pròpia imatge: Teodor es nega a parlar per por al ridícul; i també Protàgores (al centre del diàleg que duu el seu nom) es nega a parlar quan veu que comença a fer el ridícul. *El sentit humà del ridícul davant la veritat, és una mostra de manca de coratge per posar-se en joc en la lluita contra un mateix per créixer.* Teodor i Protàgores es creuen ja perfectament adults, i de fet la seva excel·lència com a savis depèn de la veritat o no d'aquesta creença. Detectem, però, un certa dosi d'autoengany en el fet que quan preveuen que es posarà de manifest que en cert sentit són encara com nens no tenen el coratge de manifestar-se, i cerquen la protecció del silenci per mentir-se a si mateixos –i per mentir als altres sobre la seva pròpia manca d'autosuficiència.

b) *La mesura de l'home: el coneixement propi de la saviesa i la virtut vertaderes*

La veritat, diu Sòcrates, és una altra: que «el déu en res no és injust de cap manera, sinó que és el més just que es pot ser, i no hi ha res més semblant (*homoioteron*) a ell que aquell de nosaltres que al seu torn esdevingui (*génétaí*) el més just possible». La *phrónesis*, la mediació de la qual ens assisteix per captenir-nos de conformitat amb el model diví, ens orienta vers l'acompliment de la justícia. La frase ens fa entendre de què fa model «el déu»: *no fa pas model de santedat*, perquè la santedat és reconèixer precisament que és déu i no

pas jo el que és modèlic –i, doncs, és condició de la imitació i no pas la cosa a imitar quan ja hem acceptat el déu com a model–: «*el déu*» fa model de justícia perfecta<sup>34</sup>. Ser justos no és un estat de coses sinó allò a què tendim en el nostre esdevenir homes com cal, homes de debò, homes bons. La justícia divina dóna doncs la mesura del nostre ser homes: «En veritat (*hos àlethos*) –diu Sòcrates– és pel que fa a això que es mesura el caràcter de l’home (*deinótes andròs*) o bé la seva nul·litat i l’absència en ell d’allò que el fa home (*oudenía te kai anandria*)».

L’afirmació és important perquè mostra fins a quin punt el passatge que estem considerant no és en absolut marginal en la marxa del *Teetet*. Notem, d’entrada, que *tota* la investigació del nostre diàleg té com a sol tema el *fer-se home* de Teetet<sup>35</sup>. En relació a això, hem trobat que el defecte més notable dels *lógoi* de Teetet, de Protàgores i de Teodor és precisament la seva incapacitat per comprendre l’home, una incapacitat que els fa ineptes per a comprendre les facultats humanes i, en particular, el saber mateix. Ara, en el centre del diàleg, Sòcrates ens dóna la seva visió del ser home de l’home de forma ben explícita: l’home és home en la mesura que esdevé just; i aquesta caracterització té sentit perquè la justícia és una mesura divina i no humana o, si es vol, perquè la mesura de la justícia no és mundana –i per tant mòbil– sinó que es troba més enllà fins i tot dels déus del cel. Certament que l’home es mou, però el seu moviment es troba en una vertical i té un sentit que el fa intel·ligible. Ens queda per veure, és clar, quina prova tenim de l’existència d’aquesta justícia. De seguida el text ens ho explicitarà, tal com mostrarem a l’apartat 3. De moment Sòcrates encara vol fer constar que podem parlar de saviesa només en relació al fer-se home de l’home:

«És en efecte en el coneixement (*gnosis*) d’això –continua dient Sòcrates– que estremen la saviesa i la virtut vertaderes (*sophía kai aretè alethiné*), mentre que el seu desconeixement (*áгноia*) és la ignorància i la malícia manifestes (*amathía kai kakía enargés*)», i encara afegeix: «i tota la resta de caràcters i savieses en què hom creu (*deinótetés te dokousai kai*

<sup>34</sup> Aquest moviment de la pietat cap a la justícia és el mateix que prova de realitzar Sòcrates en la seva conversa amb Eutifró a l’*Eutifró*. Vegeu SALES (1992) 43-65.

<sup>35</sup> Vegeu al respecte els apartats 2 i 3 del Capítol I.

*sophíai*), quan es donen en el govern de la ciutat són insuportables, i quan en les arts, potiners».

La saviesa consisteix, doncs, en el coneixement del fet que jo no sóc déu –quelcom, com hem vist, que Teodor i Protàgores no acaben de tenir clar– i consisteix, per tant, en la comprensió que la meva excel·lència –la virtut vertadera– es juga en la meva capacitat de perfer-me seguint el model de justícia divina. La saviesa és un coneixement (*gnosis*) i, donat que el passatge explicita que el seu oposat és l'*amathía*, podem també dir que aquest coneixement constitueix la comprensió (*mathesis*) humana. Si tenim en compte la identificació teodòrica de la *sophía* amb l'*epistéme*, és molt destacable que el passatge eviti l'ús d'aquest segon terme i prefereixi fer ús del verb *gnosco*. De forma ben significativa, en tot el passatge de la llevadora, quan Sòcrates parlava del seu coneixement i el de la seva mare, el verb que usava era sempre *gnosco* i derivats (especialment *gignosco*) i en cap cas *epistasthai*.<sup>36</sup>

Què és doncs la saviesa i la virtut vertadera, allò que fa que un home excel·leixi com a home, allò que porta un home a acomplir un màxim d'humanitat? La saviesa és un coneixement i una comprensió: el coneixement que jo només em puc fer home si no prenc de mesura cap home sinó el déu com a justícia perfecta. Qui no té aquest coneixement no comprèn la naturalesa humana i, per tant, no entén cap on ha de moure's per a dur la seva humana naturalesa a un màxim de si mateixa. La saviesa, que només assolim per mediació de la *phrónesis*, és camí de perfecció en l'autoconeixement.

---

<sup>36</sup> La constatació sembla fer bona la intuïció de Charles Griswold segons la qual el verb *gnosis* en Plató està associat a l'autoconeixement, com és sens dubte el cas del centre del nostre diàleg. Per GRISWOLD (1986) 261 n.23 per a la comprensió del *Fedre* convé distingir «entre 'Episteme' entesa com allò que tenen les ànimes dels déus en contemplar la Idea 'Episteme', 'episteme' entesa com el resultat del 'mètode' o 'téchne' descrit a la segona meitat del *Fedre*, i un tercer tipus de coneixement que podríem anomenar 'gnosis' i que caracteritza (...) 'l'autoconeixement'»; «com és habitual en Plató –continua dient l'autor–, però, la terminologia no és usada amb total consistència. Uso 'gnosis' perquè Sòcrates, seguint l'Oracle Dèlfic, parla de la necessitat de 'gignoskein' (no 'epistasthai') a si mateix», i afegeix: «Etic argumentant, en el present estudi, que *l'autoconeixement 'gnòstic' no és epistèmic en cap dels dos sentits apuntats... Si la gnosis participa al capdavant d'alguna idea, segurament seria de la idea de Phronesis (250d4)*» (la cursiva és nostra). El que PLANNINC (1991) troba per a *Les lleis* i *La república* GRISWOLD (1986) ho troba per al *Fedre* i la nostra lectura ho troba per al *Teetet*: són ja prou indicis per a sospitar que ens trobem davant el nucli (o en tot cas *un* nucli) de l'ensenyament platònic. Cf. Capítol I nota 76.

*Això fa de l'home un ésser certament paradoxal, perquè té el model de si mateix fora de si mateix –en el déu i no pas en l'home. Aquesta paradoxa és la clau de l'aporètica del saber: el centre del saber humà, que és saber del que sap però també saber dels propis límits i per tant (en cert sentit) saber del que no sap, és excèntric –fora de l'home. La unitat del saber de límits i proporcions pròpia de Teodor i del saber del desig humà pròpia de Protàgores no és la unitat d'un saber absolut tancat en un sistema racional, perquè el subjecte del saber és precisament una esquadra oberta en el cos de la necessitat. L'autarquia de què es capaç el saber humà no consisteix, com si fos la d'un déu, en tenir el poder de saber-ho tot, sinó que consisteix en comprendre l'aporètica inherent al saber humà mateix que fa que el savi sàpiga sobretot fins on es pot saber o fins on sap i, doncs, també, què és allò que no sap.*

Aquest coneixement fonamental és la *phrónesis*, i és un coneixement que no tanca el sistema del saber humà des de dalt –o des de l'arrel– sinó que l'il·lumina de baix a dalt en cadascuna de les seves figures<sup>37</sup>. *La difícil unitat dels sabers humans, que és el que mostra dramàticament la conversa del Teetet en el seu conjunt, no pot ser resolta en un saber de tots els sabers en el sentit d'un sistema racional de proposicions que fonamentin tot esforç*

---

<sup>37</sup> Fins i tot la més baixa. Ja en la percepció cal que hi hagi *phrónesis* i *mathesis*, perquè si no entenc què veig és com si no veiés res, i perquè tot i que el camp de la meua visió és limitat el que veig només s'il·lumina en relació al tot del camp perceptiu –al fons de la percepció–, de manera que sense un referència al tot –allò que pròpiament no veig– ni tan sols puc percebre el que percebo. Aquesta referència al tot del camp perceptiu és ja la *phrónesis*, referència sense la qual no hi ha comprensió del que veig ni, per tant, percepció. Aquest fet es fa palès sovint en el parlar normal de cada dia: quan, posem per cas, un pare o una mare vol fer notar a un fill seu que està forçant la vista en les condicions en què llegeix, pot fer servir frases com aquesta: «que no veus que no hi veus?», frase que posa de manifest que en el veure-hi perceptiu està jugant el seu paper un cert tipus de visió que és capaç de veure el que no estem veient en el sentit perceptiu. La nota ens permet fer notar dues coses: primera, intradialògica, que la definició de Teetet del saber com a percepció falla perquè Teetet no entén que la percepció mateixa té com a condició de la seva possibilitat facultats que no són estrictament sensibles; i segon, ara en relació als estudis del nostre diàleg, que, com dèiem més amunt, la referència a la connexió entre *phrónesis* i *aisthesis* en el *Timeu* no suposa en realitat, quan hom ha entès que la *phrónesis* recorre el coneixement humà en totes les seves figures, cap dificultat hermenèutica a l'hora de comprendre la noció en la seva unitat. Continuem pensant, doncs, i ara hem pogut explicar-nos sobre aquesta opinió, que el problema de la unitat de la *phrónesis* no acaba de ser un autèntic problema, i que la distinció entre una *phrónesis* pura i una *phrónesis* impura no acaba de ser legítima. El passatge del *Timeu* sobre què Diksaut argumenta aquesta distinció parla de la *phrónesis* que hi ha en els ossos que han d'adaptar-se més al moviment: la capacitat d'adaptació del cos en el moviment depèn certament d'una comprensió del tot de la situació, que demana sentir-se (en els propis límits) al mateix temps que sent (el que sigui): la *phrónesis* és sempre aquesta relació al tot que em permet entendre'm en els meus límits i, per tant, no veiem que el passatge del *Timeu* permeti fer distincions de tipus remetent només a la connexió amb la sensibilitat. Notem, per tancar la nota, que no hi podria haver mera conjectura (*eikasía*) al nivell sensible, tal com ho estableix el símil de la línia a *La república*, si en el nivell mateix de la sensibilitat no hi hagués *phrónesis*, perquè en tal cas tota sensació se'ns imposaria en el nivell de la simple convicció (*pistis*). Vegeu les notes 31 i 32, on encetàvem una discussió que donem tancada amb la present nota.

*cognoscitiu humà, sinó que viu en la comprensió omnipresent dels límits i el poder de cada figura de la racionalitat humana: aquesta autoconsciència racional que aclareix la situació cognoscitiva de cada moment des d'una referència constant al conjunt de la situació humana, i que orienta doncs la decisió racional –lliure–, és la phrónesis, que, així doncs, ha d'atendre alhora a allò intel·ligible en la seva estabilitat permanent però també a allò canviant que fa de cada situació una situació única.*

La referència a la dimensió pràctica del coneixement superior, que és la saviesa, és el que Sòcrates fa a continuació: qui no entén que això és així, diu el savi dialèctic, és insuportable quan governa i potiner quan practica un art. La posició socràtica ve a dir el següent. És clar que el que és encertat de fer en una situació determinada és desencertat en una altra situació; però que sigui desencertat en una altra situació no treu que *això*, i *precisament* això, sigui l'encertat en *aquesta* situació. En altres paraules: evidentment que no hi ha una pauta de comportament com a veritat universal vàlida per a totes les situacions humanes possibles, però això no vol dir que cada situació particular sigui intel·ligible sinó més aviat que, ans al contrari, la situació de cada cas en el seu conjunt té la seva pròpia intel·ligibilitat que ens permet comprendre'n la veritat.

Qui no té *phrónesis*, perquè creu que pot governar des d'una veritat absoluta que no cal que atengui a les particularitat infinites de cada cas, o –defecte invers– perquè creu que les situacions particulars són intel·ligibles i demanen doncs una acció resolta sense remissió a cap principi estable ni al tot de la situació humana, aquest governa de forma insuportable, perquè mai no entén la resposta racional requerida per cada cas. La *phrónesis* és aquest poder humà d'aclarir des de la consideració del tot de la situació humana –i, doncs, des dels principis universals– la intel·ligibilitat pròpia de cada cas concret, i és, doncs, un poder d'orientar les pròpies decisions en el camí del coneixement i en el camí de la convivència amb els altres homes. L'*aporètica* del saber humà consisteix aleshores en el fet que la vida humana no viu completament sotmesa a la contingència (com creu Protàgores) però tampoc no viu instal·lada en un àmbit d'absoluta intel·ligibilitat (com voldria Teodor), sinó que viu en la regió intermèdia del *metaxú*. El més savi dels homes és el qui té més *phrónesis* o, com

és el cas del mestre parterot, el qui sap de mediacions. La saviesa humana viu a l'entremig i és, doncs, un *daimon*.

### 3. La justícia vertadera

#### a) Primera caracterització de la justícia vertadera: la pau amb sí mateix

Hem vist que el déu és model de justícia perfecta, però encara no sabem què cal entendre per «justícia». Per explicar-ho, Sòcrates fa una nova correcció al protagonisme de Teodor, establint que el que *sembla* a la gent no és el que en veritat *és*: «Així doncs –diu–, aquells qui diuen o fan coses sacrílegues i injustes (*adikounti kai anhosia légonti è pràttonti*), el millor és de molt no concedir-los que és la seva murrieria (*panourgías*) que els fa temibles (*deino*); perquè aquest retret encara els honora, i el que els sembla sentir quan els renyes així no és que són una misèria, ‘un pes mort sobre la terra’<sup>38</sup>, sinó que són els homes que cal que hi hagi a la ciutat –els capaços de sobreviure».

El passatge no demana massa comentaris perquè ens dibuixa una figura ben actual i, segurament, pròpia de tots els temps. L'espavilat que fa diners, o aconsegueix poder, o es fa amb un càrrec important, o mou les seves influències per obtenir algun benefici particular, o el que sigui, gràcies a la seva habilitat per a l'engany, per a la coacció, per a la mentida, per a la gosadia de jugar-s'ho tot a una carta, o per a qualsevol altra jugada anàloga a aquestes, se sent orgullós dels seus èxits, de manera que, quan algú li diu que els mitjans que ha utilitzat no són prou nets, encara fa: «així és la vida, noi! No es pot ser tan ingenu: espavila!» No hi fa res si ha calgut enfonsar un competidor amb trampes –de forma injusta–, o si ha calgut dir coses amenaçadores o falses –injustes– a algú; no hi fa res si s'ha manipulat la bona fe de la gent com qui fa de déu totpoderós –de forma sacrílega–, o no hi fa res si ha calgut fer-se passar de paraula per un déu –de forma sacrílega. Moltes vegades qui actua així pensa realment que «el món és així», i que «qui mai no s'embruta mai no fa

<sup>38</sup> *Iliada* XVIII.103-104: «Més m'estimo morir aquí mateix després d'haver castigat l'occidor, que no restar exposat a la burla, prop de les naus corbades, com *un pes mort sobre la terra*». És Aquil·les qui ho diu a la seva mare després de la mort de Patrocle. Sòcrates cita el passatge a *Apologia* 28d. Cf. *Odissea* XX.379.

res de bo en la vida». Fins i tot podem entendre en quin sentit aquest judici té part de raó<sup>39</sup>: és fàcil sobreviure, posem per cas, dient *sempre* la veritat en un món on la gent menteix de forma habitual? El mateix Sòcrates diu que va haver d'abandonar la vida pública perquè, com que no volia renunciar a actuar amb justícia, si s'hi hagués dedicat massa l'haurien mort ben aviat<sup>40</sup>.

Sigui com sigui, el cas és que l'elogi d'aquesta mena de triomfador és un dels elements de l'educació ciutadana quan qui fa de mestra és la ciutat<sup>41</sup>. *Des del centre del diàleg, doncs, se'ns donen els elements per entendre el sentit d'allò que Teodor no ha entès quan la recerca dialèctica provava de comparar la ciutat com a mestra amb la figura del legislador mestre de la ciutat: Sòcrates treballa per recuperar la marxa de la recerca dialèctica que ha estroncat Teodor.*

---

<sup>39</sup> Els qui en els moments de perill defensen la ciutat són els qui no tenen por d'encarar la vida en els seus propis termes. Així ho creu almenys el ciutadà comú, que admira i enveja la figura del triomfador, de qui sospita que no ha pogut triomfar sense fer trampes però a qui perdona totes les trampes que hagi pogut fer... tot el temps, és clar, que el triomfador continuï essent això, un triomfador. Cal reconèixer, encara, que un triomfador d'aquests és un home que no està pas desprovist de virtuts. Cal un cert coratge per arriscar-se, posem per cas, en un negoci, fins i tot quan el negoci implica cometre un assassinat. Això és el que passa amb les virtuts humanes: que quan es deslliguen del model diví perquè no hi són orientades per la *phrónesis* esdevenen vicis. Al capdavant, un home dolent però covard i estúpid poc mal podrà fer, ja sigui per falta de coratge o perquè se'l veurà venir. Posats a fer mal, és molt més temible el criminal genial. Podem pensar aleshores si no passarà que la *phrónesis* mateixa, quan, engegada pel que sigui, es deslliga del diví, no esdevé més perillosa com amb més força es dona en un home: comprendre el conjunt de la situació humana –i això ho dona la *phrónesis*– pot ser un gran bé, però al servei d'una multinacional sense escrúpols o d'un Estat totalitari, es torna més aviat un gran mal. En el fragment de *La república* que hem apuntat a la nota 33, Sòcrates ho expressa així: «És que no t'has adonat d'aquells que diem que són malvats, però savis, com la seva animeta s'hi guipa coentment, i com contempla agudament allò vers el qual és adreçada, perquè no està pas malament de la vista, la qual tanmateix ha de servir a la dolenteria, i com més agudament hi veu tant més vilanament fa mal?». Si Sòcrates demana de no fer l'elogi de l'audàcia dels dolents, és perquè sap bé que hi ha alguna cosa admirable en ells, i sap doncs del perill d'aquests elogis. [Mentre redacto aquesta nota donen la notícia que un pres d'ETA ha escapat d'una presó francesa fent que un germà seu suplanti la seva personalitat, i que ha estat el mateix germà, al cap d'una setmana, que ha hagut d'avisar els carcellers de la seva identitat: notícies com aquesta, que tenen relació amb la tragèdia basca, tenen sens dubte per al comú dels homes un regust còmic, que fins ens fan simpatitzar amb l'audàcia... d'un assassí!].

<sup>40</sup> *Apologia* 31d5-e1.

<sup>41</sup> Encara recordo la frase del Sr. Solchaga quan era ministre d'economia d'un dels governs socialistes, dient que la prova de la bona salut de l'economia espanyola del moment és que qualsevol es podia fer ric de la nit al dia. En aquella època es van fer famosos i objecte d'admiració i enveja personatges com Mario Conde i Javier de la Rosa –personatges que després han conservat la celebritat però en un recorregut prou significatiu per les publicacions mediàtiques: de la premsa econòmica a les revistes del cor, de les revistes del cor a les pàgines de successos dels diaris d'informació general.



Cal, doncs –diu Sòcrates–, explicar la veritat sobre aquests homes murrís i malcarats: *«que en la mesura que no es pretenen ser (ouk oíontai) tal com són, més són tal com no es pretenen (oukhì oíontai)*. Ja que desconeixen allò que menys hem de desconèixer, *el càstig de la injustícia*. Perquè aquest càstig no és el que ells creuen, els assots i la mort que de vegades no pateixen els qui practiquen la injustícia, sinó un del qual és impossible fugir».

Pensem que *estem davant d'un text clau de tot el passatge i de tot el diàleg*. La resposta immediata de Teodor («De quin càstig parles?») mostra que el vell matemàtic no ho entendreà, però en les ratlles que acabem d'apuntar es troba la caracterització socràtica de la justícia, concretament en la frase que hem volgut destacar en cursiva<sup>42</sup>. La nostra traducció tracta de fer-se càrrec de l'ambivalència del verb «oío», que significa al mateix temps «creure o pensar» i «voler o desitjar». La frase diu al mateix temps aquestes dues coses: «en la mesura que no *es pensen ser* tal com són, més són tal com no *es pensen ser*» i «en la mesura que no *es volen* tal com són, més són tal com no *volen ser*»<sup>43</sup>.

La frase parla doncs d'una doble decepció o autoengany. L'home murri i malcarat, com més just es creu, més injust és. Però també: l'home murri i malcarat, com més just vol ser, més injust és. Perquè ¿què es creu i què vol aquest home?

Aquest home vol tenir èxit i excel·lir, vol ser el millor d'entre els homes; aquest home creu que la seva murrieria i la seva habilitat descarada són el que li proporciona l'excel·lència. Notem el següent: si allò que el fa sobresortir no és l'excel·lència humana genuïna, com més ho vulgui i com més es cregui excel·lent més allunyat es trobarà de l'excel·lència humana genuïna i, doncs, més injust serà. Aquí el cínic pot sempre argumentar d'aquesta manera: «I què?: mentre ell s'ho pensi, que és excel·lent, bé que estarà content de si mateix i, doncs, bé que serà plenament feliç!».

<sup>42</sup> El text grec fa així: «*hóti tosoúto mallón eisin oioi ouk oíontai, hóti oukhì oíontai*» (176d5-6).

<sup>43</sup> Potser no hem sabut trobar una formulació en català que conservi l'ambivalència. Després de donar-hi voltes sense trobar cap solució que ens acabi d'agradar, ens hem decantat per «pretendre ser» perquè en català «pretendre ser» una cosa vol dir certament «voler-la», però en determinats contextos també vol dir «creure's ser» tal cosa o tal altra. Esperem que el comentari supleixi les nostres mancances en aquesta tasca tan difícil de la traducció.

L'objecció del nostre cínic ve a dir que la felicitat humana es juga en l'opinió que cadascú tingui de si mateix i de la seva pròpia vida. L'objecció apuntada té, doncs, una base protagòrica –de manera que trobem un cop més com és de servil el protagorisme respecte a la situació que *de fet*, sigui quina sigui, es dóna en cada moment a la ciutat.

Hem de reconèixer, a més, que l'objecció és del tot correcta si considerem cada home en particular. Seth Benardete ho expressa així: «L'única consolació que Sòcrates ofereix a Teodor és el càstig de l'injust que consisteix en la seva ignorància de la seva pròpia misèria» i, com que, segons això, esdevenir conscient de la pròpia misèria fóra un premi i no pas un càstig, «hem de deixar en pau Cal·licles. També això –sentència Benardete– és part de la justícia de déu»<sup>44</sup>.

El comentari de Benardete és il·lustratiu de la mena de malentesos que l'afirmació socràtica pot suscitar. El primer malentès consisteix a donar per suposat que Teodor és dels «justos» i, doncs, que el que s'està dient no va amb ell. Aquest malentès és l'origen de tots els altres, perquè si atenem al paper d'aquest mestre al llarg de tot el diàleg (i recordem també el paper de Protàgores al centre del diàleg que duu el seu nom), potser entendrem millor de quina mena de càstig parla Sòcrates.

Teodor *es creu* savi, i de fet *vol* ser savi (i Teetet, que també *creu* que Teodor és savi, *vol* ser com ell!). Aquesta creença s'aguanta més o menys forta quan el mestre limita la seva professió de savi al cercle dels seus deixebles. Però *quan, per mediació de la interrogació socràtica, la saviesa de Teodor és posada a la llum i adquireix més publicitat que la volguda pel mestre, el vell matemàtic s'enutja*. De fet, prova d'evitar tant com pot l'examen públic, i es nega repetidament a parlar amb Sòcrates<sup>45</sup>. El que Benardete no té en compte, així doncs, és que *la consciència humana no viu a plena llum però tampoc en la negror més fosca, sinó en l'espai intermedi de la penombra, amb una possible gradació de*

---

<sup>44</sup> BENARDETE (2000) 314.

<sup>45</sup> Semblantment, Protàgores se sent còmode donant publicitat al seu «magisteri» només quan pot parlar amb llargs discursos, a la seva manera, i aleshores es vol i es creu savi; però quan Sòcrates li demana parlar per preguntes i respostes, de manera que el que de debò sap o no es posi de manifest, el savi sofista es mostra tan refractari a la publicitat com Teodor. Vegeu *Protàgores* 334c-335c.

*grisos, en què fins i tot el qui es creu ser alguna cosa en el fons veu que no ho acaba de ser, i el qui es pensa tenir una cosa que vol en el fons veu que no l'acaba de tenir.*

*La phrónesis és un poder humà que pertany a tot home pel sol fet de ser home i, per tant, l'autoengany absolut és difícil. Per això Sòcrates, quan combat en els lògoi amb algú que s'autoenganya fa jugar un paper important, més enllà dels arguments *sensu stricto*, a la por al ridícul i a les vergonyes<sup>46</sup>. El càstig diví és el fet d'averkonyir-se d'un mateix, d'estar dividit respecte d'un mateix, perquè d'alguna manera veig que no acabo de ser el que vull ser. La justícia divina dóna a l'home simple (phaulós), és a dir el qui no està trencat en parts enfrontades, el premi de viure en pau amb si mateix.*

Vet aquí per què aquest càstig és inevitable: si m'enganyo a mi mateix, sóc jo mateix que em castigo a mi mateix; aquesta justícia és divina i no humana perquè no depèn del judici que uns homes fan sobre uns altres homes –i ni tan sols un mateix sobre si mateix–, sinó que depèn de *la veritat* de la meva vida. Si vull ser savi i no en sóc, i m'entesto en afirmar que en sóc, em prohibeixo a mi mateix d'obtenir això que vull: em castigo en privar-me d'allò mateix que vull. Sòcrates diu repetidament de si mateix que ell és *phaulós*<sup>47</sup>. Ara veiem que aquesta afirmació és una indicació del sentit en què Sòcrates pot ser modèlic: Sòcrates és modèlic perquè busca la veritat sobre si mateix i es procura una vida harmònica a la manera del model diví. *La fórmula socràtica del nostre passatge ve a dir: «que allò que faig i dic no contradigui allò que sóc; que allò que faig i dic no negui allò que vull; que la meva forma de vida no sigui una negació permanent de la meva vida»<sup>48</sup>.*

<sup>46</sup> És el que fa en molts diàlegs inclosos el *Protàgores* i el *Teetet*. Richard MCKIM (1988) mostra magistralment el paper de les vergonyes en la dialògica del *Gòrgies*.

<sup>47</sup> Vegeu Capítol I nota 53 i Capítol III nota 21.

<sup>48</sup> *Remarquem, doncs, amb èmfasi, contra les confusions com la de Benardete de què ja hem parlat, que no es tracta d'assolir un benestar «emotiu» o «psicològic».* Considerem, per exemple, un home que es juga la vida pel seu país o per un ideal. En aquest cas, l'important no és –ni per a ell, ni des del punt de vista de la veritat– si se sent o no realitzat. L'important és si amb la seva vida contribueix, com ell voldria, a la seva causa o si, per contra, volent això, el que fa el duu a procurar al seu país o al seu ideal –i a ell mateix– una situació de servitud. En el supòsit que estigui equivocat, el seu compromís vital amb els seus actes contribueixen a destruir, o en tot cas a impossibilitar, allò que ell més voldria. Sobre aquest exemple deixem, doncs, això establert: Sòcrates (o Plató) no proposa l'equivalent a un manual d'autoajuda per fer-nos sentir bé; Sòcrates només fa notar que *el que fem i el que diem té una consistència pròpia i no pas subjectiva*, una consistència real que ens compromet vitalment i, doncs, que pot fins i tot destruir completament el sentit de la nostra vida si errem la ruta: si, tot creient que avancem cap al nord, resulta que anem cada cop més perduts cap al sud. Per bé que un pot fugir de les presons (vegeu nota 38), aquest altre càstig és indefugible.

El que Sòcrates diu, així doncs, en suma, és que el que fem o el que diem té una consistència pròpia i no pas subjectiva. De manera que, contra la temptació de veure en la seva posició una formulació antiga de l'autonomia de la voluntat enfront l'heteronomia a què ens subjecten les decisions que defensen només interessos particulars (alguna cosa així com la versió platònica de l'imperatiu categòric kantian), convé observar molt clarament dues coses. Primera, que la posició socràtica està pensant en la construcció d'una vida com un tot i no en un criteri formal per a distingir accions legítimes d'accions il·legítimes. I segona, més important per copsar la distància respecte Kant, que per Sòcrates la construcció d'aquesta vida racional, en el sentit de no contradictòria amb si mateixa, pot tenir lloc perquè tenim un model transcendent que ens dona la clau de l'autarquia genuïna. Així doncs: *ni autonomia*, perquè l'acció s'orienta vers un model que està fora d'ella mateixa, *ni heteronomia*, perquè aquest model, per paradoxal que això pugui sonar, és model d'una vida humana plena i mostra, doncs, què fóra la vida d'un home en pau amb si mateix –què fóra un home de veres, ben fet.

Òbviament, podem trobar poc fonamentat el model en qüestió. Plató no dona, certament, una fonamentació lògica, que avanci deductivament des d'un primer principi autoevident, del conjunt del saber en les seves figures. *Plató fa tota una altra cosa: ens ofereix una fenomenologia dramàtica<sup>49</sup> en què el que veiem en escena ens fa entendre la inconsistència, no ja d'una o altra teoria del coneixement, sinó de la vida d'aquells que donen per suposada o defensen explícitament una o altra. La marxa del diàleg ens ofereix, d'aquesta manera, una mena de reducció a l'absurd, perquè ens mostra en escena què passa quan provem de pensar l'home sense mesura, ja sigui des de la resolta acceptació de la pura contingència, pròpia de Protàgores, ja sigui des de la confiança analítica en la sòlida racionalitat del que és segons ordre i mesura, pròpia de Teodor. Contra les conseqüències d'una i altra possibilitats, Sòcrates defensa en el nus del diàleg l'existència d'una mesura divina.*

---

<sup>49</sup> Vegeu ROSEN (1983) 12.

La defensa en qüestió no té, repetim-ho, la força de les deduccions lògiques, sinó que juga amb el fet que no tot allò que es pot defensar «en teoria» es pot defensar amb la pròpia vida sense exposar-se a perdre-la del tot. *Plató juga així amb el lector, com Sòcrates amb els seus interlocutors, a un joc de vergonyes*. Certament que puc dir que no hi ha mesura estable. El diàleg no nega aquesta possibilitat, però mostra que qui la defensa no acaba de ser vitalment coherent amb això que afirma<sup>50</sup>. El *Teetet* en tota la seva primera meitat ens mostra que si no hi ha mesura divina, aleshores la vida humana és impensable en els termes en què la pensem en la vida de cada dia. Protàgores hauria de dir: «sí, certament jo, com tu, com tots, no sóc més que un cap-gros de granota!», i així salvaria la seva doctrina; malauradament, la salvació de la seva doctrina suposaria la destrucció de la seva pròpia excel·lència, i ja no podria fer el que fa –presentar-se a la ciutat com a savi procurador d'opinions saludables.

En el curs de la interrogació socràtica hem de demanar-nos, doncs, això: reconeixem el món de la *dóxa* en què vivim, en el quadre dibuixat per la seva concepció protagòrica (i teodòrica)? Plató sembla pensar que el lector amb la *phrónesis* ben orientada reconeixerà que en aquesta concepció hi ha alguna cosa que no va. Més i tot: donat que un diàleg platònic és un text publicat amb alguna intenció comunicativa, i donat que nosaltres com a lectors el llegim provant de comprendre allò que l'autor ens ha volgut comunicar, i en l'esperança d'aprendre'n alguna cosa sobre la vida i el saber propis de l'home, faríem certament el ridícul si, fent l'esforç que fem per aprendre'n així alguna cosa, quedéssim seduïts per la doctrina que fa de la comunicació, de l'aprenentatge i de la comprensió humanes «petiteses i no-res». Només la consideració del tot de la vida humana, i no l'atenció a aquesta o aquella tesi, ens mostra la profunda inadequació de certes doctrines.

---

<sup>50</sup> En una classe de filosofia és fàcil fer el nihilista, negar el bé i el mal i no acovardir-se quan se't fa notar que la teva posició suposa no trobar ni bé ni malament la tortura. El mateix alumne intel·ligent que sap dur fins al final els seus arguments de paraula, quan no està d'acord amb la correcció d'un exercici no dubta a dir que «és injust». L'escriptura platònica fa una mimesi de la *dóxa* en què, mostrant els sabers en la seva situació humana on necessàriament es troben radicats, es fa accessible la inconsistència vital d'aquells que defensen una tesi o altra. Si Protàgores té raó, aleshores no hi ha saviesa i, doncs, Protàgores no és ningú; resultat: si l'opinió de Protàgores preval, queda anul·lat Protàgores –vet aquí el càstig de la seva victòria! Semblantment, si Teodor té raó, aleshores l'home és no-res i, doncs, Teodor, que és un home, resulta igualment ser no-res, i amb ell el seu saber; resultat: si Teodor té raó, Teodor queda anul·lat –vet aquí el càstig de la seva victòria!

La recerca de la veritat convoca i compromet la vida tota en la seva globalitat, no pas el que podríem anomenar, en un sentit no platònic, la perspectiva «teòrica».

Traiem-ne la conclusió següent. *Que el principi posat per Sòcrates no pugui ser demostrat argumentativament no parla, pensem, de la incompetència socràtica (o platònica), sinó que respon a una dificultat que pertany a «la cosa» mateixa. El coneixement que dóna compte del tot del saber humà no pot ser un Saber de tots els sabers a la manera del saber d'ordres i mesures propi de Teodor, perquè la vida humana, com que consisteix en una tensió per a «fer-se semblant al déu» i no pas una figura extàtica, té un punt de desordre –ja que s'ordena només en relació al que no és ella mateixa. L'esforç cognoscitiu humà en aquesta tensió no es pot entendre com s'entenen els cels i la terra. I és per això que un saber reflexiu, que doni compte del tot, ha de saber-se instal·lat en aquesta aporia. A la saviesa humana –entesa com a comprensió del tot– li convé, doncs, una aporètica del saber.*

Doncs bé, creiem que és precisament això, l'aporètica del saber humà, el que ens dóna el Teetet en el seu conjunt. Per això el savi platònic és el filòsof de la *phrónesis* –referència de les parts conegudes a un tot que no està donat com a discurs– i no pas, com es voldria Teodor, un filòsof del saber total<sup>51</sup>.

Retornem ara al text. Vèiem que l'engany i la decepció d'un mateix és un càstig genuí i inevitable, és justícia vertadera, perquè rebo exactament en funció del que dono, i perquè en moments terribles de lucidesa –com quan Sòcrates em fa parlar– no puc suportar la veritat sobre mi mateix o sobre el món humà que jo col·laboro a construir. La meua vida és un engany: vet aquí el càstig.

Que Benardete no entengui el càstig s'explica perquè en aquesta ocasió no està prou atent a una paradoxa que és pròpia dels poders humans; aquesta: que *de vegades veiem* (el que sigui) *però no veiem el que veiem*. Teodor veu bé que no sap respondre el que pregunta Sòcrates; però no veu que aquest fet es deu a la seva ignorància i no a un efecte pervers de

---

<sup>51</sup> Vegeu els treballs de GONZALEZ (1995) i (1999) sobre el coneixement no proposicional. Creiem que el nostre estudi mostra prou per què aquesta posició no té res de mística o esotèrica: és de les converses de la vida de cada dia que treiem la nostra comprensió del conjunt de la saviesa humana.

la interrogació socràtica<sup>52</sup>. Encara ho podem dir així: de vegades veiem una cosa però no acabem de comprendre què és el que estem veient. Passa com amb alguns malsons: veiem coses que a la vigília, quan les recordem, no tenen cap sentit, però que en somiar-les ens produïen por o angoixa. *La vida d'un home que no viu amb phrónesis sovint s'assembla a un malson: certament no reconeix del tot allò que veu* –Teodor no reconeixerà que allò que el té intranquil parlant amb Sòcrates és la seva pròpia ignorància–, *però sigui el que sigui el que veu* –i la intranquil·litat de Teodor ens mostra que veu alguna cosa–, *el cas és que l'angoixa. La inquietud i l'angoixa per manca de lucidesa i de coratge amb un mateix: vet aquí el càstig indefugible dels injustos.*

b) *Segona caracterització –degradada– de la justícia: els dos paradigmes*

Malgrat que ell (com molts comentadors del passatge) no ho vegi, Teodor és un d'aquests homes que és injust, i que ho és en proporció a la seva manca de consciència de la seva pròpia injustícia. Creure's savi com s'ho creu Teodor és indigne d'un home sant i just. D'això en tenim dos indicis en el mateix diàleg: fins i tot quan ha reconegut que és just que intervingui en la conversa un adult i no pas un nen, ha provat tanmateix d'escapolir-se covardament fent parlar un nen (168d8-e6); i ja en l'inici de la conversa, Teodor, que és calmos, s'ha sorprès de trobar en Teetet alguna cosa així com un teixit de coratge i calma –sorpresa que sona a una acceptació implícita de la seva pròpia covardia. La seva resistència a parlar, i la seva visceral por al ridícul, ens parlen encara de la seva manca de coratge.

Atès, doncs, que ell mateix ignora que es troba entre els qui pateixen el càstig de la justícia divina, i vist que té una por evident a posar-se ell mateix en evidència, difícilment entendrà que hi hagi homes que s'enganyen a ells mateixos<sup>53</sup>. Qui viu en l'engany de si mateix de forma habitual potser no és capaç de veure en quin sentit això és ja el seu càstig.

<sup>52</sup> És un fet que es repeteix en els diàlegs de Plató. Vegeu com a botó de mostra el centre del *Menó*, 79e6 i ss.

<sup>53</sup> Recordem que dels filòsofs corifeus s'ha dit que «totes aquestes coses [les referents a la ciutat] no saben ni tan sols que no les saben» (173e1-2). L'evident manca d'autoconsciència de Teodor ens fa pensar que es troba, més aviat, entre els qui hauran de suportar el càstig de la justícia divina.

Teodor, certament, no entén la caracterització feta per Sòcrates de la justícia vertadera i pregunta: «De quin càstig parles?»

És perquè Teodor malentén el que ha dit Sòcrates que ara Sòcrates s'ha d'allargar amb una reformulació del càstig dels injustos. *Segons el nostre parer, els termes de la nova formulació no afegeixen res al que ja s'ha dit fins ara, sinó que només proven de reformular-ho en la lògica diàdica que és pròpia de la mentalitat matemàtica del seu interlocutor.* En la reformulació, però, *la necessitat d'adaptar-se a aquesta mentalitat farà que la definició donada de la justícia sigui inferior, menys precisa, que l'anterior.*

Sòcrates comença la seva explicació amb aquestes paraules: «Tenim establerts en la realitat, bon amic, dos models (*paradeigmáton*), un de diví, que és el més feliç, i l'altre privat completament del diví, que és el més desgraciat». Notem que en la seva anterior intervenció Sòcrates parlava d'un únic model, «el déu», i que caracteritzava el mal negativament, com allò que afecta les vides mancades de *phrónesis*; el model era un de sol, però les maneres d'allunyar-se del model eren moltes (i no responien, doncs, a un sol model): «tota la resta de caràcters i savieses en què hom creu» deia Sòcrates, i notem el plural!, «quan es donen en el govern de la ciutat són insuportables, i quan en les arts, potiners». *Aquell plural ens feia restar atents al fet que Teodor mateix, malgrat que té una saviesa i un caràcter ben diferents als murrís de què es parlava en el context, era un d'aquests homes mancats de comprensió de la seva pròpia situació.* La nova formulació, del gust de la racionalitat matemàtica que pensa sempre sobre dicotomies (parells i senars, commensurables i incommensurables, ...), conserva alguna cosa de la formulació primera però també en perd alguna cosa.

Conserva l'afirmació del caràcter estable del model a seguir: els dos models de què parlarà els tenim «establerts en la realitat». *Però perd la unitat:* ara els models són dos i no pas un, i d'aquesta manera, com ja anem trobant de forma recurrent cada vegada que la mentalitat de Teodor domina en el diàleg, el conjunt de la humanitat ja no és pensat en una mateixa tensió vertical sinó que es divideix en dos conjunts d'homes segons quin sigui el model que segueixen. «Però aquests homes –continua dient Sòcrates– no s'hi fixen, en què això se'ns dóna d'aquesta manera, i a causa de la seva ximpleria i de la seva desraó extrema



(*eskhátes anoías*) els passa desapercebut que les accions injustes els fan semblants (*homoioúmenoi*) a l'un i dissemblants (*anomoioúmenoi*) a l'altre. De manera que paguen així el càstig just (*diken*): viuen una vida que és la imatge (*eikóta*) del model a què es fan semblants (*homoioountai*)».

Així com Teetet ha distingit entre dos tipus de nombres segons si s'assemblen o no a la figura que els fa de model, ja sigui la figura quadrada o la figura allargada, ara Sòcrates distingeix dos tipus d'homes segons si s'assemblen o no a la figura que els fa de model, ja sigui la figura divina o la mancada de divinitat. *La formulació ens fa pensar, no en l'home, sinó en dos tipus d'homes. Els homes ja no són un sol conjunt sinó dos conjunts disjunts.* I, com que sens dubte Teodor es té a si mateix per un que imita el model diví, la seva incomprensió de la primera formulació socràtica el farà per tant incapaç d'entendre la seva pròpia realitat. Certament, Teodor és d'aquells que més sofreixen el càstig de la injustícia, en el sentit que és dels que més es creuen ser el que no són.

La formulació té la bondat, però, de fer-nos notar que els homes que s'adonen de l'existència de models són els que no estan mancat de *nous*. *Nous* i *gnosis*, no pas *epistème*, són els poders humans associats en el passatge amb l'autoconeixement propis de la *phrónesis*<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Aquesta observació ens permet reconsiderar, retrospectivament, la professió d'ignorància feta per Sòcrates al símil de la llevadora (150c6). En el nostre comentari ja hem notat que, en el context, el terme «*sophia*» està associat al terme «*epistème*», i ara veiem que el «saber» que té el mestre dialèctic és d'una altra mena. Val a dir que el passatge va donar lloc, ja a l'antiguitat, a una lectura escèptica dins l'Acadèmia. Aquesta lectura escèptica ja va ser contestada per un comentari anònim que s'ha trobat del *Teetet*, que els autors daten entre el segle I a.C. (Tarrant i Sedley) i el 150 d.C. (Diels i Schubart), i l'edició canònica del qual és la de Diels i Schubart: *Anonymer Kommentar zu Platons 'Theaetet'*, Berliner Klassikertexte, ii (Berlin, 1909). El comentari anònim respon a la lectura escèptica tot donant tres possibles interpretacions de l'afirmació socràtica: (1) Sòcrates vol dir que en el seu paper de mestre ell no dona afirmacions positives als deixebles (54.23-30); (2) si entenem la ignorància en un sentit absolut, aleshores el que vol dir Sòcrates és que ell no té la saviesa que cal atribuir al déu (sinó una saviesa més modesta, tal com ell mateix diu a *Apologia* 23a) (54.31-38); i (3) és possible, per fi, que aquí «saviesa» remeti a Pròdic, citat en el mateix símil, i aleshores el que s'està dient és que Sòcrates no té la saviesa pròpia dels sofistes (58.7-12). Sòcrates, conclou el comentador anònim, és estèril com a mestre, però no pas com a filòsof. Vegeu, sobre les lectures antigues del *Teetet*, SEDLEY (1996), i especialment TARRANT (1999): de tots dos aprenem (1) que hi ha poques querelles hermenèutiques que no s'haguessin donat ja llavors, i (2) que la tendència a esquarterar el diàleg i desconsiderar alguna de les seves parts, o en tot cas tractar-les a part, és també antiga. Intentos de donar lectures orgàniques també se'n trobem, per exemple en PROCLE, però, de forma coincident amb la manera contemporània de llegir el diàleg, pel que hem pogut aprendre de les dues obres citades, no s'integra bé la part central del diàleg en la seva funció en l'economia global de la marxa de la conversa entre Sòcrates, Teetet i

#### 4. La dialèctica

##### a) *La comunitat dels malvats i les dificultats de la persuasió*

En el joc de canvi de papers, propi de la comèdia humana, aquests ignorants que es creuen savis consideraran mancats de *noesis* els qui els facin notar que són ells els qui estan mancants de *noesis*: «I si els diem –diu Sòcrates– que, si no es desempalleguen del seu caràcter (*deinótetos*), un cop morts no els acollirà aquell lloc que és net de tot mal, i mentrestant tindran en tot moment un pas per aquí semblant a ells mateixos –malvats que són entre malvats–, tot això ho escoltaran, com a perfectes murrís i homes de caràcter (*deinoi kai panourgoi*), com si fos dit per uns desenraonats (*anoéton*)». El fragment estableix la dificultat de l'educació dels homes que són així. No n'hi prou de dir-los com són les coses, perquè la seva manca de *phrónesis* el que fa és que no vegin les coses tal com són. De manera que, en no reconèixer davant del seu nas allò que se'ls diu que hi tenen, els qui semblen que no veuen res del que tenen al seu davant són els qui els ho diuen. *La gran dificultat de l'educació pel que fa a la humanitat de l'home és aleshores que només podem fer comprendre la seva situació a aquell que en certa manera ja l'entén<sup>55</sup>: com menys l'entén, o com menys està disposat a entendre-la, menys possibilitats hi ha de fer canviar el punt de vista sobre la pròpia situació i la dels altres.*

Una segona conseqüència d'aquesta dificultat és que l'home que no comprèn la condició humana escolta el qui la hi descriu com un que no entén res de res. Això vol dir que aquest home tindrà per homes enraonats, per homes dotats de sentit comú, aquells que vegin les coses si fa no fa com ell. L'estranya associació de Teodor amb Protàgores no és per tant tan estranya. A la manera dicotòmica com la mentalitat matemàtica ens ho fa

---

Teodor. Notem, per acabar, dues coses: primer, que el comentari anònim defensa ja l'opinió que el diàleg acaba aporèticament precisament perquè tracta de les realitats que *no són* objecte de coneixement, i deixa la consideració dels objectes de coneixement per a d'altres diàlegs; i segon, que la polèmica entre lectures «escèptiques» i «dogmàtiques» de Plató, que dura fins ara, és un dels rerefons que emmarca el comentari anònim. Entre unes i altres lectures, la nostra es troba, d'alguna manera, en allò que GONZALEZ (1999) ha anomenat «the third way».

<sup>55</sup> És la versió en el nostre diàleg del que se sol anomenar «la paradoxa de Menó».

pensar, els malvats formen el seu propi conjunt, el conjunt dels «malvats entre malvats». Potser el text indica també una cosa ben planera: que si robes et robaran, si menteixes et mentiran, i si mates et mataran; però aleshores cal recordar que Sòcrates ha establert que de vegades un es lliura dels càstigs que els homes tenen previstos pels homes que comenten aquests delictes i, doncs, que un home pot certament triomfar com a lladre, assassí i enganyador. Més significativa és la referència a la mort.

Contra la temptació de veure en el passatge una defensa de la doctrina religiosa de la reencarnació<sup>56</sup>, pensem que convé recordar que Sòcrates està parlant amb Teodor, un home que es té per sant i, doncs, segurament, un home religiós. L'altre lloc on la temàtica apareix en un context no mític, el *Fedó*, recull una conversa amb els deixebles pitagòrics de Sòcrates i, doncs, amb uns deixebles que ens recorden Teodor («Do de Déu») per la seva religiositat combinada amb la seva dedicació a les ciències matemàtiques. De què fa figura la referència a la mort en el passatge? L'home pot aprendre, i pot doncs créixer en la seva humanitat, fins el dia de la seva mort: després ja no. Tenim temps per esdevenir sants i justos per mediació de la *phrónesis* just fins al dia de la nostra mort –tal com Sòcrates ens il·lustra en l'heptalogia de diàlegs que va del *Teetet* al *Fedó*<sup>57</sup>. A la mort, serem tan adults com haguem pogut arribar a ser-ho. Si fer-se adult, si fer-se home, és segons el nostre passatge arribar a ser sants i justos, a la mort tindrem una vida més o menys justa –més o menys neta de tot mal– en funció del nostre creixement com a homes. L'home que mor injust, la vida que ha guanyat en la plenitud de la seva vida no és una vida plena: els homes així «no els acollirà aquell lloc que és net de tot mal».

Ara que Sòcrates ha restablert la noció de justícia en uns termes generals, del gust de Teodor, i no pas compromentent el seu interlocutor a examinar-se, Teodor troba bona la saviesa que se li dona a tastar: «I tant que sí, Sòcrates», diu. La comèdia es torna tragèdia: Teodor, com un heroi tràgic, avança cap el destí que li ha imposat la seva pròpia manca de lucidesa, i mentre més avança cap a un final vergonyós, més es creu trobar-se en les alçades

---

<sup>56</sup> GUTHRIE (1978) 104.

<sup>57</sup> Ens referim a aquests set diàlegs: *Teetet*, *Sofista*, *Polític*, *Eutifró*, *Apologia*, *Critó* i *Fedó*.

d'una vida ben feta. Com l'heroi tràgic, la no acceptació dels propis límits comporta un càstig inevitable.

La resposta de Sòcrates comença amb una exclamació en resposta a la fàcil adhesió del vell mestre de matemàtiques –una exclamació que és fàcil d'imaginar entre trista i lacònica:

«Prou que ho sé, company!»

b) *La dialèctica al servei de la justícia vertadera i, doncs, de la phrónesis*

Les dificultats de la persuasió de qui viu enganyat no són, però, insuperables. Perquè aquests homes «si han de donar el seu propi discurs (*idia lógon*) i explicar-se sobre allò que menyspreen, i consenten a resistir com els homes (*andrikos*) molt de temps i a no fugir com fan els qui no són prou homes (*anándros*), aleshores, home genial, de quina manera insòlita (*atopos*) acaben insatisfets amb ells mateixos (*aréskousin autoi hautous*) sobre allò que diuen! I el seu conegut domini de la paraula es desfà de tal manera que sembla que no es distingeixin en res dels infants.»

L'home deslligat de tot compromís és lliure d'opinar de si mateix el que vulgui; aquesta llibertat, però, el paralitza. L'home que es lliga al *lógos* que està defensant, i el treu fora de si fins al final, es troba de cop situat davant d'ell mateix i davant la inconsistència de la seva pròpia vida. Un home dut a aquesta situació podria, amb *phrónesis*, refer la seva vida cercant d'obtenir la pau amb ell mateix.

*El fragment estableix, doncs, de forma ben clara, el potencial pedagògic de la dialèctica.* El primer pas per portar l'home al domini de la *phrónesis*, com a condició primera per a possibilitar el seu creixement com a home en llibertat, és posar-lo davant d'ell mateix per tal que reconegui la seva pròpia inconsistència. L'acceptació d'això pot fer que l'home en qüestió assumeixi des d'aquest moment la responsabilitat de la seva pròpia perfecció. *Per construir una vida de veritat haig de començar reconeixent la veritat de la meua vida.* La dialèctica ens apareix, des d'aquesta nova posició, com el saber capaç de revelar la veritat de la vida humana –i, doncs, com aquell saber de l'home que pot

fonamentar tot altre saber: *la dialèctica corona així l'esforç racional humà i constitueix, doncs, la figura del pensament dedicada a aclarir la unitat del saber i de la vida humana des d'un aclariment de l'aporètica del saber.*

Hi ha, però, una condició indispensable per a què la dialèctica pugui desplegar el seu poder d'aclariment de la vida humana: l'aprenent ha de tenir coratge. En el conjunt del passatge, el coratge es troba associat a allò que ens fa homes: més amunt s'ha dit que és en relació al coneixement del fet que és l'assemblar-nos al déu el que ens fa justos que «es mesura el caràcter de l'home (*deinótes andròs*) o bé la seva nul·litat i l'absència en ell d'allò que el fa home (*oudenía te kai anandría*)»; i ara es diu que «si (...) consenten a resistir com els homes (*andrikos*) molt de temps i a no fugir com fan els qui no són prou homes (*anándros*), aleshores...». Això no vol dir, és clar, que el coratge es pugui donar isoladament: en el passatge és prou clar que es parla de tenir el coratge de sotmetre's al *lógos*, i aquesta submissió demana òbviament moderació; i també és prou clar que aquesta *lliure submissió, moderada i coratjosa al mateix temps*, només pot donar-se en qui té prou dosi d'intel·ligència i de prudència, i que tot plegat porta pel camí de la justícia i de la saviesa. *Fàcilment, doncs, sense moure'ns del passatge, trobem la coimplicació de les virtuts –coratge, moderació, saviesa, justícia– per mediació de la prudència i de la intel·ligència.* Per què, doncs, l'atenció al coratge?

Sens dubte aquest accent sobre la virtut del coratge té a veure amb la covardia de Teodor: és per por que Teodor no es vol posar en evidència; és per por que refusa tant com pot d'embranchar-se pel camí de la dialèctica. Teodor, que té una vida feta que recolza en el prestigi que té davant els seus deixebles com a savi matemàtic, no té el coratge de provar de situar-se davant la veritat de la seva pròpia vida. Convé no oblidar que aquesta tragèdia té el seu contrapunt en la comèdia que la dramàtica del diàleg hi ha teixit en fer parlar en una mateixa conversa el mestre i el seu millor deixeble: Teetet, que està escoltant, podria comprendre aquest tret del seu mestre, i entenent-se ell mateix en aquest mirall, podria provar de corregir-lo –de corregir-se– i esmenar així la seva pròpia vida<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Convé que no oblidem que el mateix Teetet ha donat mostres de covardia en l'inici de la conversa amb Sòcrates: el mestre dialèctic ha hagut d'encoratjar-lo dues vegades (amb el model de definició del fang i amb el

## 5. El nus del diàleg: *phrónesis* i dialèctica en l'articulació de saber, virtut i saviesa

### a) *L'opacitat de la tria i la llum del bé en el camp obert de la dialèctica*

Sòcrates acaba la seva al·lusió a la dialèctica amb l'observació que els qui donen raó de la seva pròpia posició amb coratge, com a homes, acaben insòlitàment insatisfets amb ells mateixos, i en acabat *semblen nens*. El seriós Teodor ha afirmat repetidament que hi ha coses que escauen només als nens. Sòcrates indica, però, que *tot home que es troba en edat d'aprendre alguna cosa sobre la veritat de la seva vida és, en cert sentit, com un nen*.

Si Teodor fos prou coratjós, podria reconèixer-se altre cop com a nen i créixer com a home. La no acceptació de la veritat de la pròpia vida, que dóna a Teodor una aparença ridícula, comporta el càstig just que correspon al desconeixement dels propis límits –i això ja no és còmic sinó tràgic.

Com a conversa amb un adult que no ho acaba de ser, i al mateix temps amb un nen que podria arribar a ser adult, el *Teetet* en el seu conjunt apareix aleshores com un teixit de comèdia i tragèdia. La comèdia es troba associada en tot el diàleg a la *paideía* o al joc de l'educació en la conversa amb Teetet, i veiem que podria continuar-se en la conversa amb Teodor si aquest es desplaçés de la seva figura d'adult fet i dret. La tragèdia es troba associada a la sort que correrà cadascú en funció a la seva relació a la divinitat –en funció al reconeixement o no dels propis límits–, i si bé la temàtica es remet a la figura del vell Teodor com a home que ni es reconeix ni s'accepta en la seva condició real, la tenim també referida a Teetet i Sòcrates: en la doble referència a les seves morts respectives a la primera plana i a la darrera plana del diàleg. Les finalitats més baixes del comú dels homes, que hem considerat sobre la figura dels «murrís», o el canvi de papers, són certament exponents de la comèdia humana; les altes pretensions dels homes en general i dels mestres en escena

---

símil de la llevadora) per aconseguir que Teetet es llencés finalment, i encara per obediència, a la conversa. Convé igualment reconèixer, tanmateix, que aquest encoratjament per sentit de l'obediència és certament una virtut, sobretot tenint en compte que el que demana Sòcrates aquí és precisament obediència al *lógos* en curs. Recordem, en aquest sentit, l'encomi del pròleg megàric lloant el comportament de Teetet en el combat (142b7-8).

en particular són, certament, al seu torn, exponents de la tragèdia humana. I si bé aquestes altes pretensions poden semblar *ridícules* en el seu excés, convé no oblidar que en la seva sinceritat els homes ens hi juguem ben *seriosament* la vida.

El tot de la vida humana ens apareix, d'aquesta manera, com un teixit de comèdia i tragèdia, en què el més seriós només es pot aprendre en contraposició al més ridícul, i en què si bé tots ens mostrem, en una mesura o altra, com a certament ridículs, convé no oblidar que «cap moribund no és ridícul –i de moribunds en som tots»<sup>59</sup>.

*La dialèctica* proporciona aleshores, a la vegada, la possibilitat de *mirar-se amb bon humor la pròpia tragèdia* i la possibilitat de *mirar-se amb seriositat la pròpia comèdia*. Cal l'esportivitat de què els homes fem gala en la comèdia de cada dia per arribar a acceptar els propis límits, i per això la comèdia és el lloc adequat de l'educació. Però l'educació apunta a un fi elevat i, doncs, cal també saber mirar-se la comèdia humana en allò que ja té de tràgic o seriós. *El centre del nostre diàleg ens diu que hi ha una manera moderada d'aspirar a ser com déu, i això aclareix com hem de fer-nos càrrec de la dimensió tràgica de la nostra vida; però també ens diu que aquesta aspiració només es pot aconseguir (en la mesura que es pugui) si acceptem, primer de tot, la nostra pròpia situació actual, i això aclareix la seriositat amb què hem de saber considerar igualment la dimensió còmica de la nostra vida*<sup>60</sup>. Fer-se càrrec de la pròpia vida per créixer com a homes demana, en suma, una sàvia combinació de comèdia i tragèdia. Com a activitat que considera el tot de la vida

<sup>59</sup> Joan SALES, *Cartes a Màrius Torres*.

<sup>60</sup> D'ací la centralitat de la filosofia política en Plató. Vegeu STRAUSS «El problema de Sòcrates»: «La política, certament, no és el més elevat però és el primer en tant que és el més urgent. Es relaciona amb la filosofia com la continència està relacionada amb la virtut mateixa. És el fonament, la condició indispensable. Per això podem comprendre per què Sòcrates podia estar presentat, en una presentació popular, com havent-se limitat a si mateix –com havent limitat el seu estudi– totalment a les coses polítiques i humanes. Les coses humanes i polítiques són, en efecte, la clau de totes les coses, la clau del conjunt de la natura ja que elles són el lligam o l'anella entre el més alt i el més baix, ja que l'home és un microcosmos, o ja que les coses humanes o polítiques i els seus corol·laris són la forma en la qual els principis suprems apareixen per primera vegada, o ja que l'estimació errònia de les coses humanes és un error fonamental i primer. La filosofia és primerament filosofia política perquè la filosofia és l'ascensió del més evident, del més massiu, del més urgent, vers el que és més alt en dignitat. La filosofia és primerament filosofia política perquè la filosofia política és requerida per protegir el *sanctum* interior de la filosofia». Citem segons traducció inèdita de J.MONSERRAT i V.OLIVARES.

humana en la seva unitat de contraris<sup>61</sup>, la dialèctica apareix aleshores com alguna cosa més que un mètode d'accés a la veritat del món, perquè, en enfrontar-nos a la veritat de la complexa situació humana, ens aclareix ensems la situació actual i el punt d'arribada del nostre creixement com a homes, de manera que la llum que il·lumina el camp obert per ella ens permet fer-nos càrrec prudentment de nosaltres mateixos –ens permet, doncs, ser lliures. La dialèctica, que pot proporcionar, així doncs, la sàvia combinació de què parlàvem, obre l'espai obert en què pot donar-se el creixement de l'home en la prudència – constitueix, en suma, l'activitat pròpia de l'home lliure.

La vida humana, o la possibilitat que la vida humana es desplegui ella mateixa en llibertat fins a un màxim de si mateixa, demana, doncs, la mediació de la *phrónesis* en virtut de la dialèctica. Això, que trobem indicat de forma explícita al centre del diàleg, ens dona la clau per a comprendre la composició del conjunt del *Teetet*. Perquè tot diàleg platònic és *mímesis* de la vida<sup>62</sup>. I la vida, diguem-ho per darrer cop, és ensems comèdia i tragèdia<sup>63</sup>.

Les consideracions que acabem de fer com a comentari de l'afirmació socràtica que els qui es creuen ser més adults (com ara Teodor o Protàgores) quan els fas parlar acaben mostrant-se com nens, ens situa de nou davant l'*aporètica* de la tria humana. Per satisfer el desig de fer possible l'aplicació de la justícia en la relació entre els homes, voldríem que les responsabilitats de cada acte fossin diàfanament clares. Voldríem que es pogués establir sense dubtes, posem per cas, que un determinat criminal ha comès el seu crim en plena llibertat i amb coneixement dels seus actes.

El que Sòcrates estableix en el nostre diàleg ens fa veure que, potser malauradament, la cosa no és tan clara. Qui, convençut que la seva murrieria o capacitat per fer trampes és una virtut, actua fent trampes, què hem de dir: ¿fa el mal sabent que fa el

---

<sup>61</sup> Vegeu *Lleis* 816d10-e2: «no és possible aprendre el seriós sense el ridícul, ni res sense el seu contrari, si es tracta d'esdevenir prudent (*phrónimos*)». Potser aquesta afirmació del Foraster d'Atenes ens pot donar una clau per comprendre el conjunt del *Teetet* en la seva unitat orgànica.

<sup>62</sup> Vegeu ROSEN (1987) 50-86.

<sup>63</sup> Vegeu el final de *El convidat*, 223cd, on Sòcrates suggereix que hi ha un tipus d'escriptura superior a la comèdia i a la tragèdia que combina totes dues, i els comentaris del passatge de ROSEN (1987) 321-327 i SALES (1996) 123-129.



mal, o bé fa el mal per ignorància? Encara: si, com explicita Sòcrates per dues vegades, el qui actua malament ni tan sols sap que no sap i està convençut que la seva forma de vida és la millor, podem dir que actua amb coneixement dels seus actes? I encara: si la llibertat es realitza en el creixement en allò que ens fa homes, i aquests homes tenen unes ànimes «plegades i premudes», es pot dir que actuen amb llibertat?

Amb el dit n'hi ha prou per mostrar que *hi ha una certa opacitat en la decisió humana*. En cert sentit tot home és lliure, perquè la *phrónesis* és comuna a tota ànima humana i, per tant, *tot home té en ell mateix el principi del seu alliberament*. Però, en un altre sentit, *no tot home és igualment lliure, perquè l'eficàcia d'aquest principi d'alliberament que tot home té en ell mateix depèn, per dir-ho així, del seu bon ús*, i l'educació que habitualment reben els homes –tant si són educats per una ciutat corrupta com si són educats pels magisteris innovadors de personatges com Protàgores o Teodor– més aviat atrofia aquesta capacitat. *Tenim notícia de la penombra en què té lloc la decisió humana en les indecisions del mestre Teodor*: hi veu prou per endevinar que exposar-se a la llum de la dialèctica socràtica el portarà al ridícul, però no hi veu prou com per reconèixer a plena llum que això té la seva causa en les pròpies negligències i no pas en la dialèctica socràtica; en altres paraules: en certa manera ja veu que alguna cosa no va –no es troba, doncs, en la pura negror de la nit més fosca–, però no acaba de veure què és el que no va –tampoc no és troba, doncs, en la claror intensa a plena llum del migdia.

L'afirmació protagòrica de l'«home mesura» encara es podria salvar aleshores en un cert sentit, si la interpretéssim en un sentit no protagòric, d'aquesta manera: *l'home és el principi de la seva pròpia unitat perquè és capaç de mesurar-se a si mateix en comparació amb una mesura divina*. Notem el sentit de la correcció. Per Protàgores, cada home és lliure d'opinar el que vulgui, ell és doncs amo de les seves pròpies opinions, i és en aquest sentit que és mesura. *Per Sòcrates, cada home és lliure en el sentit que la veritat és accessible a tot home i, doncs, en el sentit que tot home pot accedir a la veritat de la seva vida per ell mateix i actuar en conseqüència*. La llibertat de Protàgores és una falsa llibertat, perquè si al capdavall totes les opinions valen el mateix el resultat és que cap no val res: la llibertat

d'opinar el que es vulgui equival a no opinar res de res; la llibertat d'actuar com es vulgui equival a què cap decisió no tingui cap sentit. *Sòcrates, com Protàgores, posa la capacitat de mesurar-se en l'home, però en aquest cas l'acció de mesurar-se sí que té consistència perquè la mesura no és l'home mateix sinó una cosa fixa.* El problema és aleshores aquest: l'home que, tenint –com tot home– la capacitat de mesurar-se, desconeix o ignora la mesura que possibilita aquesta capacitat, esdevé incapaç d'exercir-la. *I, com que en la penombra hi ha graus que van del més opac al menys opac, hi ha certament aquí –contra la mentalitat dicotòmica dels matemàtics– una qüestió de graus: «que en la mesura que no es pretenen ser (ouk oíontai) tal com són, més són tal com no es pretenen (oukhì oíontai)».*

*Perquè la vida humana té lloc a l'entremig, en l'opacitat de la tria, els homes no es deixen dividir en dos conjunts disjunts a la manera dels commensurables i dels incommensurables, sinó que en cada home hi ha el principi de la seva millora i és cada home que pot negligir en la seva millora. L'home vol però no acaba de saber què vol; l'home sap però no acaba de saber què sap: vet aquí l'aporètica de la decisió humana.*

Si convé a la ciutat que els soldats eduquin el cos per a defensar-la dels enemics, convé igualment a la ciutat que els ciutadans eduquin l'ànima, la *phrónesis*, per defensar-la de l'esclavitud i de la injustícia –per fer una ciutat d'homes lliures. Contra el prejudici teodòric, la vida en justícia i llibertat és possible; contra el prejudici protagòric, aquesta vida no està donada. *Els homes no construïm el món* –i en això ens cal la perspectiva de Teodor–; *però podem construir una vida* –cosa en què té part de raó Protàgores si no fos que aquesta construcció demana l'educació de les nostres pròpies capacitats i que la construcció mateixa demana disciplinar-se en relació a quelcom que ja no és construcció humana, el model diví.

La dialèctica socràtica és, per tant, ferment de revolució. La filosofia, això ara resulta ben clar, és revolucionària.

Acabem l'apartat fent notar que, malgrat l'opacitat, i contra el tòpic de l'«intel·lectualisme moral», el nostre passatge no atribueix la negligència en primer terme a la manca de saber, sinó més aviat a la manca de coratge. El text, en efecte, no diu pas que cal *explicar* als nens què significa ser homes; el que diu és això altre: que *convé* encoratjar-los a *fer-se homes*. El

mestre pot provar de despertar la intel·ligència i la *phrónesis* del deixeble mitjançant estímuls i correccions; però és només cadascú –amb l’assistència del déu– que pot fer-se home.

b) *El nus del diàleg: phrónesis i dialèctica en l’articulació de saber, virtut i saviesa*

No repetiré aquí el que ja ha quedat establert al llarg del comentari. Sinó que hi donaré una darrera mirada des d’una nova perspectiva, per tal de retenir la visió de conjunt. Discutiré, primer, a la llum de tot el que ja hem vist, en quin sentit la «digressió» sobre el filòsof que acabem d’estudiar és o no una digressió respecte la marxa general del diàleg (b.1.); i mostraré a continuació de quina manera aquest centre del centre del diàleg contribueix positivament a aclarir la posició que ocupa l’*epistème* en el conjunt del saber humà (b.2.). Això em donarà l’ocasió per a donar una darrera mirada sinòptica a la perspectiva oberta pel nus del diàleg.

b.1. La «digressió»

Sòcrates qualifica totes les consideracions que s’han fet en relació al filòsof corifeu i a l’excel·lència humana (173c7-177b6) com a «afirmacions marginals (*párenga legómena*)» (177b7-8), és a dir, com una digressió respecte del *lógos* inicial (*tòn ex arkhes lógon*; 177c1). Com convé entendre aquesta qualificació del centre del diàleg com a marginal?

En primer lloc cal que ens demanen: quin és exactament el fragment que Sòcrates qualifica de «marginal»? La crítica considera de forma unànime<sup>64</sup> que el fragment en qüestió és el que va de 172c a 177c<sup>65</sup>. Pensem, però, contra l’opinió general, i a la llum de la lectura que ja hem fet fins aquí, que *Sòcrates es refereix més aviat a un fragment més breu, el que va de 173c7 a 177b6*.

<sup>64</sup> O gairebé, perquè BURNYEAT (1990) 51 fa anar la digressió de 171d a 177c. Els arguments que donarem contra la posició habitual valdran també contra la d’aquest autor.

<sup>65</sup> Vegeu, entre altres, CORNFORD (1991) 85, DIÈS (1967) 149, GUTHRIE (1992) 102, FRIEDLÄNDER (1960) 167, MONTSERRAT I TORRENTS (1990) 32, DORTER (1994) 86 i BALASCH (1995) 34.

Defensar una tesi contra l'opinió general demana, òbviament, que ens expliquem. Per sort, ja ens hem explicat quan tocava, i ara només ens cal fer-ne memòria. Comencem demanant-nos això: per què la crítica, de forma unànime, situa el tall a 172c?

En aquell lloc Sòcrates, en plena purificació del *lógos* de Protàgores, passa a considerar la ciutat com a mestra de ciutadania<sup>66</sup>. La versió que s'ha donat del *lógos* de Protàgores per fer-lo defensable (171e1), malgrat que era un *lógos* purificat contenia encara impureses, perquè el conjunt dels homes quedava novament dividit en dues parts irreconciliables, de manera que les mancances de la primera purificació demanaven una segona purificació: «Però, Teodor –deia Sòcrates–, *un discurs se'ns està imposant, un discurs més elevat que sorgeix d'un de més insignificant*» (172c1-2).

*Ens sembla prou clar, així doncs, que aquí no hi ha un trencament del lógos en curs sinó que, tal com Sòcrates mateix estableix –de forma explícita!–, el que hi ha és, per dir-ho en els termes de la dialèctica, una obediència al lógos en curs que ens duu a una temàtica més alta.* El que diem queda confirmat per una altra dada. La nova purificació demanava considerar el contrast entre la ciutat com a mestra i la saviesa del legislador; la primera part d'aquest examen és produeix de 172c3 a 173b3, i és precisament aquí on Teodor, i no pas Sòcrates, trenca el *lógos* en curs i porta la conversa a considerar la figura del filòsof corifeu, de manera que la consideració del savi legislador queda posposada. Quan es reprèn aquesta consideració? Resposta: exactament després del moment en què Sòcrates qualifica el centre del diàleg de «marginal»: allà on acaba la «digressió» recomença l'examen dialèctic que havia començat a 172c3 i havia quedat interromput a 173b3<sup>67</sup>. *Ens sembla evident, així doncs, que l'afirmació socràtica que demana tornar al «lógos inicial» ens demana reprendre la discussió allà on l'haviem deixada a 173b i no pas, com creu unànimement la crítica, a 172c.*

<sup>66</sup> Vegeu el nostre comentari a l'apartat 3 del Capítol III.

<sup>67</sup> Vegeu el nostre comentari a l'apartat 1 del Capítol V.

Per què, doncs, suposant que jo no m'erri, l'error generalitzat de tota la crítica?

Potser ens il·luminarà aquesta qüestió la consideració de la mena de coses que la crítica contemporània diu d'aquesta «digressió». Triem uns quants exemples. La digressió –es diu– és «un cos estrany» enmig del diàleg<sup>68</sup>, i «el pretext que condueix a la digressió és insignificant»<sup>69</sup>; es tracta d'«una intrusió estranya»<sup>70</sup>, una argumentació «filosòficament del tot gratuïta»<sup>71</sup>, una discussió pròpia del que avui dia fôra «una nota a peu de pàgina» o «un apèndix»<sup>72</sup> i, en tot cas, un aspecte de la filosofia de Plató «que no és pas fàcil d'acceptar per molts de nosaltres»<sup>73</sup>. No cal continuar: és prou clar que la crítica en el seu conjunt considera que la composició del *Teetet* no és prou clara o, si es vol dir d'una altra manera, que la unitat del *Teetet* en el seu conjunt demana aportar hipòtesis de lectura que facin atenció a consideracions extradiàlogals (és a dir, que tenen a veure amb intencions o circumstàncies alienes a la marxa de la conversa intradiàlogal entre Sòcrates, Teetet i Teodor). Hi ha, aleshores, que nosaltres sapiguem, tres tipus d'hipòtesis. La primera parla de l'aspecte purament literari: la «digressió» sembla haver estat posada al lloc volgut, és a dir, just al mig del diàleg, «per a equilibrar aquestes dues extensions del text», la primera i la segona part<sup>74</sup>. La segona hi veu una remissió a la teoria de les idees: tot el *Teetet* ve a mostrar, en una mena d'argument per reducció a l'absurd, que no és possible explicar al saber sense remetre a les idees, i la «digressió» central ve a ser una mena de recordatori de la seva necessitat<sup>75</sup>. Dels qui contesten aquesta tesi<sup>76</sup>, aquells que consideren el *Teetet* en el seu conjunt –de fet només coneixem el cas de Burnyeat– han de donar una interpretació

<sup>68</sup> FRIEDLÄNDER (1960) 167.

<sup>69</sup> GUTHRIE (1978) 102.

<sup>70</sup> BURNYEAT (1990) 55.

<sup>71</sup> RYLE (1966) 158.

<sup>72</sup> MCDOWELL (1973) 174.

<sup>73</sup> BURNYEAT (1990) 56. L'autor diu això perquè interpreta que el passatge fa una apologia del filòsof menystenint del tot l'home comú. La nostra lectura em penso que ha mostrat bé que, si bé aquesta pot ser una conseqüència del mestratge de Protàgores i Teodor, no és pas el que en el fons està defensant Sòcrates.

<sup>74</sup> DIÈS (1924, 1967) 149.

<sup>75</sup> Vegeu WILAMOWITZ (1919), GUTHRIE (1976), CORNFORD (1991, 1935), VALLEJO CAMPOS (1988), ROSS (1951) 101-103 i DORTER (1994) entre molts altres.

<sup>76</sup> BURNET (1924) 201, ROBINSON (1950) 3-30, CROSS (1954) 433-451, HAMLYN (1957) 547, BROWN (1969) 359-379 i BURNYEAT (1990) 55-60 entre molts altres. Per a una revista exhaustiva de la discussió entre els qui afirmen i els qui neguen la presència de la teoria de les idees al *Teetet*, vegeu LAFRANCE (1981) 199-210.

alternativa del sentit de la «digressió». La tercera hipòtesi de lectura, defensada per Burnyeat, ve a dir això: l'objectiu d'aquest passatge és incitar-nos a una reflexió vertaderament seriosa sobre allò que val la pena i allò que és important de saber<sup>77</sup>, de manera que es tracta efectivament d'una digressió ja que, com que «una cosa és parlar d'allò que val la pena de saber i una altra dir alguna cosa sobre què és saber», «no interfereix ni s'afegeix a la investigació principal»<sup>78</sup>.

En la darrera cita trobem potser el *quid* de la qüestió: *totes aquestes lectures donen per suposat que «la investigació principal» és la pregunta per l'epistème*. En aquestes alçades de la investigació no cal insistir en com és de reductiu aquest supòsit. *Pensem que la nostra lectura –i aquest era l'objectiu de la nostra tesi– permet entendre molt millor el Teetet en el seu conjunt, i restituir el seu centre com a nus del diàleg*. Vet aquí, aleshores, quina és la nostra hipòtesi sobre la manera com es delimita la «digressió»: una lectura que només està atenta a la qüestió de l'*epistème*, i desatén el conjunt de les capacitats humanes i dels coneixements humans que ens donen el tot des d'on el saber mateix com una part d'aquestes capacitats i d'aquests coneixements pot ser entès, troba que la discussió sobre la formació dels ciutadans (que comença a 172c) és ja marginal, i la porta, doncs, a la marginalitat. Creiem haver mostrat, contra això, que aquesta discussió no té res de marginal: primer, perquè ve exigida (com diu el mateix Sòcrates) per la consideració de la caracterització protagòrica de la saviesa (i recordem que Teetet ha admès, erròniament, la identitat de saber i saviesa, i que la saviesa teodòrica –no diem «el saber»– en cert sentit és protagòrica); i segon, perquè la primera definició que ha donat Teetet del saber (la llista de sabers) ha establert, com a primer tret d'identificació del saber, que el saber és allò que es pot aprendre<sup>79</sup>, de manera que la consideració d'allò que aprenen els joves ciutadans no sembla en absolut una qüestió aliena. Si aquests dos arguments no bastessin (i creiem que sí), repetim l'argument principal: és el mateix Sòcrates que a 172c diu explícitament que és el *lógos* mateix que els duu a un *lógos* més alt, de manera que el retorn al *lógos* exigít a

---

<sup>77</sup> BURNYEAT (1990) 57.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> NARCY (2001) 51-55.

177b no pot referir-se a aquest lloc de la conversa sinó al lloc on Teodor, per un excés de llibertat, deixa córrer el *lógos* en curs i salta a la consideració d'ell mateix, o sigui 173c.

Sospitem, per fi, que la poca consideració que ha merescut la «digressió» per a la major part de la crítica contemporània ha fet que, a l'hora d'establir les parts del diàleg, uns comentadors s'hagin refiat dels altres. Ens ho fa pensar que la manera d'aproximar-se a un diàleg tot sovint està ja condicionada per una tradició, de manera que les seccions a tractar per separat formen ja part d'un convenció implícita<sup>80</sup>. Allò que tenen de bo les convencions per a facilitar el diàleg o el debat entre comentadors, ho tenen igualment de dolent en els punts on la convenció ha establert d'entrada un acord il·legítim. Creiem, per totes les proves adduïdes, que en la determinació de les fronteres de la «digressió» s'ha comès un acord d'aquest tipus.

Fins aquí, en suma, les nostres raons per fixar el text en qüestió en aquests límits: 173c7-177b6. Queda encara en peu la qüestió: en quin sentit és marginal, la «digressió»? Burnyeat<sup>81</sup> té raó de dir que és el mateix Sòcrates que qualifica la digressió així: de «*párenga*». El problema és: què significa exactament això?

El *Teetet* no és l'únic diàleg on al mateix centre hi trobem una digressió. El *Protàgores*, o *La república*, són casos semblants. Limitem-nos al segon d'aquests dos diàlegs. En paraules de Rosen, a *La república* «*la icona del bé és una digressió dins d'una digressió respecte la qüestió primera de si la justícia és bona, i.e. desitjable per ella mateixa*»<sup>82</sup>. Val a dir que la sort que les respectives digressions han tingut en la seva recepció per part dels crítics és ben diferent: sovintegen comentaris detinguts dels llibres centrals de *La república*; i, en canvi, en el cas del *Teetet* acostuma a passar just el contrari, és a dir, sovintegen les

---

<sup>80</sup> SEDLEY (1996) 80, per posar un sol exemple, s'expressa en aquestes termes: «Seguiré la divisió convencional (*the conventional division*) del *Teetet* en tres parts». És una troballa del grup de recerca «Hermenèutica i Platonisme» que convé no refiar-se d'aquestes convencions. Vegeu BOSCH VECIANA (2002) i MONSERRAT (2000).

<sup>81</sup> BURNYEAT (1990) 51.

<sup>82</sup> ROSEN (1969) 160. Cf. DORTER (1994) 87: «La digressió ens recorda els llibres centrals de *La república* (especialment el símil de la línia i l'al·legoria de la cova) tant pel seu lloc com pel seu contingut: com els llibres centrals de *La república*, té lloc en el mateix centre del diàleg i trenca l'inici de la discussió d'una qüestió política, que després és resumida com si la digressió no hagués tingut lloc».

lectures que, atenent només a la investigació sobre el saber, desatenen, moltes vegades del tot –incloses aquelles lectures que pretenen fer una lectura de tot el diàleg<sup>83</sup>–, la seva part central<sup>84</sup>. Potser el fet que el símil de la línia tingui una temàtica «epistemològica»<sup>85</sup> sigui un dels motius pels quals ha merescut més atenció, malgrat el seu caràcter marginal dins el desplegament de *La república*, que no pas l’afirmació del fer-se semblant al déu que trobem «als marges» del nostre diàleg. *Aquest joc d’atencions i desatencions segurament ens parlen, així doncs, més del gust dels comentadors que no pas de l’interès de les temàtiques tractades en la funció filosòfica i literària que els fragment on apareixen tenen dins els textos on Plató els ha posat.*

Potser el que cal dir és que els lectors filosòfics de Plató fan bé d’atendre al centre de *La república* i fan mal fet de desatendre el centre del *Teetet*. És a *La república*, en un context en què s’està discutint els perills que la filosofia suposa per a la ciutat (497d9ss), que Sòcrates, després de qualificar la filosofia de «marginal», fa notar que convé desconfiar del possible sentit d’aquesta paraula<sup>86</sup>. Com la nostra lectura del *Teetet* ha deixat ja clar en

<sup>83</sup> Pensem, per exemple, en DESJARDINS (1990), qui, tot i que pretén donar una interpretació «coherent i comprensiva del *Teetet*» (199, nota 1 del Pròleg), no escriu ni una sola línia dedicada al centre del diàleg.

<sup>84</sup> De forma simètrica, aquells que atenen a la digressió, com ara VOEGELIN (1957) 195-203, no la consideren en el conjunt del *Teetet* sinó només com un document per a il·luminar altres diàlegs.

<sup>85</sup> Les cometes són necessàries perquè on no hi ha una *epistème* constituïda, com la ciència de Newton respecte la filosofia de Kant, no hi pot haver, *estrictament* parlant, ciència de l’*epistème* o epistemologia. Les cometes ens recorden, doncs, que no parlo en un sentit estricte.

<sup>86</sup> Vegeu *La república* 497e4-c4: «La ciutat cal que adopti, pel que fa a aquesta ocupació [i.e. la filosofia], una actitud contrària a la que manté ara. (...) Avui dia l’aborden uns adolescents quasi sortits de la infància, i, quan, tot just que s’ocupen de casa seva i dels seus negocis, arriben a allò que hi ha de més difícil, aleshores se n’allunyen, tot vanagloriant-se en tenir-se per filòsofs consumats. El que jo anomeno el més difícil en filosofia és el referent al «lògos» (*peri tous lògous* [la dialèctica?]). Després, quan algú que es dedica a aquesta mena d’exercici els ho demana, consenten a escoltar-los, es creuen que fan un gran favor, tenint com tenen aquesta pràctica per una cosa marginal (*párreron*). Però, quan els arriba la vellesa, a excepció d’alguns –molt pocs–, hom els veu apagar-se, i molt més que no s’apaga el sol d’Heràclit, ja que no es tornen pas a encendre! (...) [Cal fer, doncs] completament l’oposat: que per a l’adolescent i pel nen hom practiqui una instrucció, una filosofia d’adolescent; que sigui al seu cos, mentre creix i es fa home, que hi dediquem més cura, per procurar així que faci servei a la filosofia; que, amb el progrés d’aquesta edat en què l’ànima comença a perfer-se, s’intensifiquin els exercicis que li escauen; que, amb la davallada de les seves forces i un cop retirat de les funcions públiques i alliberat de les funcions militars, li sigui permès de pasturar en llibertat sense ocupar-se de res més que a allò que és marginal (*párreron*), si és que han de viure feliçment i, després de la seva mort, assentar-se en la vida que hauran guanyat com la sort que, aquí baix, convé a una vida com aquella.» [Segueixo la traducció de ROBIN (1950) 1082-83, amb molt poques variacions]. No pretenem explicar el *Teetet* remetent a un altre text: els nostres principis hermenèutics ens ho prohibeixen. Només volem documentar el fet que segons el Sòcrates de *La república* els qui, com Teodor!, han abandonat la part



aquestes alçades, no és gens clar què cal entendre exactament per «filosofia», i encara és menys clar que la seva marginalitat hagi de ser considerada de forma negativa. Aquest judici negatiu és nostre, dels lectors, i no pas del text.

Que, ni que sigui en un altre diàleg, Plató qualifiqui la filosofia –la dialèctica– de «marginal» ens anima, aleshores, a expressar la nostra sospita: en el centre del *Teetet*, on hi hem trobat la dialèctica!, ens trobem certament en els «marges» del diàleg; no, però, en el sentit d'una cosa que no té res a veure amb la investigació principal, sinó més aviat en el sentit d'aquell punt de mira que, precisament perquè s'ho mira com des de fora –com des dels marges– pot abastar «amb l'ull de l'ànima» el conjunt o el tot de la cosa que s'estava investigant. Si la filosofia és alguna cosa com l'esforç per comprendre el Tot, el lloc del seu punt de mira és, certament, una certa marginalitat. Si, per fi, la perspectiva que convé per a pensar amb un cert èxit la naturalesa del saber és la d'un «saber» de segon grau –la filosofia–, aleshores el centre del diàleg, essent marginal, és també el lloc on es dona el fonament de tota la recerca desplegada. En quin sentit, doncs, és *párreron* el nostre passatge?

## b.2. El nus del diàleg

Certament, el tall produït per Teodor a 173b és un desviament respecte l'examen en curs i el que segueix és doncs, sens dubte, una «digressió» respecte d'aquest examen/purificació del *lógos* protàgoric. Al mateix temps, però, de la manera doblada típica del nostre diàleg, la investigació en curs pretenia ser un examen de la saviesa de Teodor com a moment de l'examen de Teetet en la seva formació com a home. I cal reconèixer igualment que això és exactament el que hem trobat en el mateix centre del diàleg. Lluny de ser marginal, doncs, en aquest altre sentit *el centre ens dona el moment culminant de la investigació en curs que,*

---

més difícil de la filosofia quan eren joves, tenen per marginal el que no ho és. El fragment estableix de forma explícita que la filosofia més alta, presumiblement la dialèctica, és quelcom *párreron*. El fragment sona gairebé com una referència al *Teetet*: Teodor, que va deixar la dialèctica de jove, creu que la dialèctica és per a joves i hi llença el seu millor deixeble, i encara creu, altivament, que fa un favor a Sòcrates consentint de fer d'oient; Sòcrates adverteix que la discussió seriosa ha de ser amb el mestre i no amb el deixeble, i, com veurem en el següent capítol, el que farà amb Teetet, que està sens dubte empatxat de tastar tantes filosofies, serà buidar-lo de tota aquesta gasòfia per tal de resituar-lo en el lloc que convé a la seva educació en la seva edat.

*en la doble consideració de mestre i deixeble de matemàtiques, es plantejava, de bon començament, com un examen del tipus d'home que ens dona aquesta saviesa.*

Tota la recerca, en efecte, ha estat formulada des del principi com l'examen del fer-se home de Teetet<sup>87</sup>. De manera que la consideració explícita de la qüestió sobre què vol dir *fer-se home*, que és ni més ni menys el que hem trobat en la «digressió», no només no ve a ser un pegot enmig del curs general de la investigació sinó que constitueix, pròpiament, la qüestió més fonamental a què cal donar resposta per entendre el conjunt de totes les temàtiques que trobem entrelligades en el *Teetet*. La humanitat de Teetet, i si creix com cal o no, només pot ser aclarida des de la comprensió de la humanitat en general –des de la comprensió d'allò que ens fa homes–, i això és precisament el que trobem de forma explícita en el centre del centre del diàleg. Així doncs, *no només no hem canviat de qüestió sinó que, pròpiament, ens trobem precisament en el quid de la qüestió.*

La defensa de la *phrónesis* i la dialèctica com a defensa de la humanitat de l'home ens dona, aleshores, el punt de mira des d'on podem lligar el conjunt de la vida i de les facultats de l'home en la seva unitat<sup>88</sup>. Certament, perquè així ho demana l'estratègia més adequada per fer visible l'ànima de Teetet, el diàleg tracta de l'*epistème*. Però l'*epistème* mateixa, que –contra el prejudici de Teetet i Teodor– *no és* la saviesa, només pot ser entesa en els seus límits des d'aquesta consideració del conjunt del saber i de la vida dels homes –perquè l'*epistème*, que com hem vist en la consideració de Teodor no és reflexiva, no pot pas donar compte d'ella mateixa.

---

<sup>87</sup> Vegeu 143d1-145b7 i el nostre comentari als apartats 2 i 3 del Capítol I.

<sup>88</sup> La reconsideració de com ha anat la conversa ens confirma aquesta impressió que ens trobem en el seu nus. El salt que hem fet de la saviesa política de Protàgores i la seva doctrina sobre la *dóxa*, a la saviesa astronòmica de Teodor i la naturalesa de la seva *epistème*, ens ha dut, de la mà de la pràctica dialèctica socràtica, a la consideració de la *phrónesis* i la *noesis*, i tot plegat quan veníem de la consideració de l'*aísthesis* en l'examen de la definició donada per Teetet. De l'*aísthesis* a la *dóxa*, de la *dóxa* a l'*epistème*, de l'*epistème* a la *noesis*; o, encara, del flux sensible a la política, de la política als cels, dels cels al déu: *tot plegat conforma un camí ascendent en què l'epistème queda situada, de forma semblant al símil de la línia, entre la dóxa i la dialèctica*. Sobre les coincidències del passatge amb el contingut del símil de la línia vegeu DORTER (1994) 87.

El centre mateix del diàleg ens obre així la perspectiva –aquella *única* perspectiva– des d'on és possible comprendre el conjunt del saber i de la vida humana en els seus límits, *precisament* perquè se situa en els seus *marges*. És ben cert, doncs, que, almenys en aquest sentit, el centre és marginal. Tal com diu una dita pitagòrica, «l'*arkhé* és al bell mig del tot», i l'*arkhé* d'una cosa, certament, no és la cosa mateixa sinó que es troba més ençà d'ella –o més enllà: en tot cas als marges. Sense ser la cosa mateixa (i per això és marginal), l'*arkhé* és, tanmateix, el més important, allò que regeix sobre ella i la fa possible (i en aquest sentit no és marginal). Pel que fa al nostre cas, el centre del *Teetet* no tracta de l'*epistème*, i això el fa *páreigon*; però s'ocupa precisament dels seus fonaments! El més extern a la investigació és també, així doncs, en aquest cas, el més fonamental<sup>89</sup>: *ens dona l'horitzó des d'on el complex de qüestions entrelaçades que el diàleg examina poden aclarir-se com a parts d'un sol tot*.

Mirem, doncs, com hem avançat. Sòcrates s'interessava de bon començament pels joves atenesos deixebles de Teodor i Teodor li presentava el seu millor deixeble. Teetet, però, té l'ànima inquieta. La perspectiva que la dialèctica ha obert en el centre del diàleg ens permet veure en quin sentit el seu mareig té relació amb el tipus de mestratge que pateix: només ara la pluralitat de fils que conformen la primera part del diàleg ens mostren un trenat en què alguna cosa així com les figures dels sabers sota examen i les vides de qui els professen es fan visibles en la seva unitat subterrània, com en un quadre.

Si, com hem vist, la *phrónesis* és el nus de l'home, trobem en fi, situats als seus mateixos marges, que la dialèctica resulta ser el nus del diàleg.

---

<sup>89</sup> Notem que el més central és també el més extern. Vegeu BRAGUE (1999) sobre el caràcter perifèric del centre en la cosmologia antiga.