

## CAPÍTOL V

### ENTRE HERÀCLIT I PARMÈNIDES (*TEETET* 177B7-184B3)

*«The significance of the so-called two Platonic principles of the One and the unlimited dyad is that there are two kings, or if you prefer, that dualism is the king of all men. Triadic synthesis is just a garrulous form of the silence of unity.»*

Stanley Rosen

#### 1. Represa (177b7-d6)

Acabada la «digressió», Sòcrates reclama deixar córrer aquestes qüestions marginals i tornar al *lógos* anterior. Teodor respon d'aquesta manera: «Oir tot això, Sòcrates, a mi no em desplaui, i a la meua edat m'és fàcil de seguir. De tota manera si et sembla indicat, reculem» (177c3-5). Certament, Teodor no ha entès de quina manera la «digressió» va amb ell. Com que no se sent compromès per ella, se sent còmode escoltant-la<sup>1</sup>. *Convé, com a lectors, que la manca de tensió de Teodor per incomprensió no ens destensi també a nosaltres en la lectura.* Mirem, al llarg de tot aquest apartat, com la «digressió» mateixa ens dóna totes les claus per comprendre el que es diu a continuació.

Després de demanar, així doncs, de tornar al lloc on es trobaven del seu *lógos*, Sòcrates reformula (177c6-d6) el que establia a 172a1-b6<sup>2</sup>, en termes semblants però amb alguna diferència remarcable.

---

<sup>1</sup> Té raó BURNYEAT (1990) 57 en observar que «no sorprèn que el vell Teodor trobi la digressió més fàcil i plaent que els rigors de l'argumentació dialèctica», en el benentès, però, que la digressió estableix la bondat de la dialèctica: que Teodor la trobi fàcil no vol dir que l'entengui. De fet, la seva incomprensió de la digressió explica en part la seva ineptitud per a la dialèctica.

<sup>2</sup> Vegeu el nostre comentari a l'apartat 3 del capítol III.

En el primer passatge es deia que, així com a nivell del cos ésser i semblar són el mateix pel que fa a les sensacions però no pel que fa a la salut, semblantment a nivell polític la bellesa, la justícia i la santedat són tal com semblen a cada home i a cada ciutat, però en canvi el que convé (*sumpherónta*) a la ciutat, això ja no és mera opinió sinó que hi ha consellers que hi toquen més que d'altres. S'afegia que això passa perquè aquest «protagorisme reformat» no creu que l'ésser de la justícia i de la santedat (aquí no diu res de la bellesa) siguin per naturalesa, sinó que diu que són pura convenció.

Ara, en canvi, en el segon passatge, del primer d'aquests dos àmbits –el de les convencions– només es parla de la justícia, mentre que del segon àmbit –el de les realitats més fortes que les convencions– ja no es parla del «convenient» sinó que es passa a parlar del bé (*tagathà*) i de l'útil (*ophélima*). Si en el primer passatge es deia que el *lógos* de Protàgores (reformat) *no gosaria* dir que amb el convenient passa el mateix que amb el bell, el just i el sant (172b1-3), ara Sòcrates estableix que «pel que fa al bé *no hi ha ningú tan valent (andreion)*» que gosi defensar que una cosa és útil només perquè una ciutat durant un temps ho creu així (177d3-6). Provem, per començar, de comprendre les diferències.

No sembla que el canvi de *sumphéron* a *ophélimon* indiqui cap diferència remarcable: en tots dos casos es parla del que és útil o profitós o convenient a la vida d'una ciutat. *La novetat és en tot cas la remissió al bé: el que abans anomenàvem «el convenient» ara s'aclareix que és «l'útil a la llum del bé»*. Perquè, certament, la mentida pot ser circumstancialment ben útil si el que es vol és obtenir alguna cosa mitjançant l'engany (si no fos així la murrieria o l'astúcia en fer el mal no foren res), però potser l'engany generalitzat no és, a la llum del bé, el que convé al conjunt dels homes. Cal, doncs, afinar molt bé: tot i que l'afirmació de Sòcrates fa semblar que defensa una posició pragmàtica i utilitarista, cal notar que la utilitat hi és definida en relació al bé i no a l'inrevés<sup>3</sup>. El bé és, en relació a les coses que els homes tenen per bones –com ara la justícia–, excepcional, perquè té una visibilitat pròpia que fa que ni els més valents<sup>4</sup> a l'hora de

<sup>3</sup> Dissentim, doncs, de LURI (1993), per a qui Plató, amb el seu llenguatge de la utilitat, defensa una posició utilitarista. L'utilitarisme defineix el bé en relació a la utilitat; Plató, que reconeix la bondat del que és útil, la hi reconeix precisament perquè s'orienta al bé. L'ús d'un terme no et fa «ista» del terme en qüestió: encara cal veure quin ús en fas.

<sup>4</sup> Aquest possible excés en el coratge, explícitament afirmat en el text, confirma el que dèiem en el capítol precedent: que una virtut fora de lloc –per exemple el coratge deslligat del bé– deixa de ser virtut i es torna

defensar l'indefensable no gosin negar-la<sup>5</sup>.

Pel que fa a la justícia, hem de reconèixer que el centre del diàleg fa que ara la posició que defensa el resum ens sembli molt més indefensable que la primera vegada que l'haviem escoltada. En efecte, la caracterització de «la justícia i la virtut vertaderes» establia ben clarament que la justícia no és una mera convenció, ja que hi ha una justícia «divina» que fa que aquell que s'autoenganya en el dir i en el fer es castiga a si mateix perquè es procura el contrari del que voldria. El resum del mateix ara ens sona, així doncs, diferent.

Des del centre del diàleg podem entendre, a més, per què el cas de la justícia pot semblar diferent al de la utilitat<sup>6</sup>. Posats a clavar claus, i per més relativista que se sigui, ningú no dubtarà a preferir el martell a (posem per cas) una ensaimada –i si tria la segona opció aviat comprovarà que s'ha equivocat! La utilitat de les coses es posa de manifest –per dir-ho així, «públicament»– pels resultats materials que se n'obtenen. La justícia, en canvi, tal com ha estat caracteritzada al centre del diàleg, tot i no ser merament subjectiva, troba el seu lloc en el subjecte, perquè depèn de la veritat de la vida de cadascú, i és cadascú que ha de veure's a si mateix en la (in)consistència pròpia.

Ja ho hem dit: el principi que ens permet mesurar-nos a nosaltres mateixos es troba en nosaltres mateixos –vet aquí la part del protagorisme que podríem salvar–, per bé que la mesura en relació a què ens mesurem ja no.

Sigui com sigui, comença ara una reconsideració del tema que constitueix en veritat una continuació del que ja s'havia dit abans. En efecte, de 172c3 a 173b3, Sòcrates ha descrit la justícia tal com es dona a la ciutat que *de fet* hi ha en el moment en què Sòcrates i Teodor estan parlant: la descriu, així doncs, per dir-ho així, «des de dintre» del seu estat actual. El que mostra és de quina manera són educats els futurs ciutadans quan és la ciutat mateixa, en l'estat

---

vici, per bé que allò que conserva de virtut continua apareixent com a lloable: els murris més murris acostumen a despertar l'admiració de la gent.

<sup>5</sup> El passatge ens recorda *República* 505d7-10, on Sòcrates diu exactament el mateix just abans de dibuixar el símil del sol com a icona del bé.

<sup>6</sup> I podem entendre també per què ja no es parla de santedat: el déu no feia model de santedat, sinó que la santedat, en el sentit del reconeixement que jo no sóc déu –que no estic perfectament ben fet tal com sóc–, és condició necessària per a orientar-se vers el model diví, que, segons la «digressió», és model de justícia.

corrupte que pateix «ara mateix», que els educa. Respecte d'aquest punt de vista, el que ha aportat la «digressió» central és la perspectiva de qui s'ho mira «des de fora». I, *des d'aquest millor punt de mira, ara, de 177e1 a 179b5, Sòcrates pot remirar-se el món de l'àmbit ciutadà tot i reconeixent els senyals que en ell ja hi ha de vida mesurada*. Paradoxalment, però amb una paradoxa que entenem molt bé a la llum del centre del diàleg, *quan ens miràvem l'home massa de prop, tot en ell ens semblava desmesura; mentre que la perspectiva actual del «com des de fora», o sigui el mirar-nos-el des d'una visió de conjunt, ens permetrà redescobrir la mesura humana*.

## **2. El saber a la ciutat a la llum de la *phrónesis* (177d6-179b8)**

El tret comú del passatge és que es demana tenir amplitud de mires, per tal de veure alhora el fenomen concret i la seva situació global. Sòcrates comença demanant que no juguem amb les paraules, i que atenguem a les coses mateixes de què es parla (177d5-e2). Com ja passava a l'inici del símil de la llevadora o fins i tot a l'inici de la «Defensa de Protàgores», l'imperatiu és de corregir les paraules irresponsables en virtut d'una mirada atenta: que «es miri atentament (*theoreíto*; 177e2)» la realitat de la cosa en cada cas anomenada en el discurs –això és el que demana Sòcrates. Aquesta exhortació a lligar el que diem amb allò sobre què parlem ens recorda l'al·lusió del centre del diàleg a la dialèctica (177b1-6): qui no parla amb fórmules vagues sinó que prova honestament i coratjosament de dir allò que veu, de seguida es veurà com un nen si no acaba de veure-hi bé, i podrà esmenar-se. *Estem, clarament, en un moment de recuperació de la discussió dialèctica que Teodor ha trencat*.

Diem que el passatge ens porta a considerar el concret a la llum del conjunt de la situació. Els mateixos termes en què ho diem deixen ben clar que l'esforç dialèctic és clarament un exercici de *phrónesis*. Mirem per què.

El «protagorisme» no reformat ens feia veure les coses d'aquesta manera: si Sòcrates malalt troba el vi amarg, és que el vi és realment amarg per a ell; si Sòcrates sa troba el vi dolç, és que el vi és realment dolç per a ell; i el mateix cal dir per allò que Sòcrates troba en cada moment just o injust. Recordem que la defensa d'això ens portava, tanmateix, a afirmar la dissolució de

l'home en una infinitud d'instants-percepció o d'instants-opinió. Mirem com contesta ara Sòcrates aquesta posició.

Tal com ha estat establert al centre del diàleg, els homes no són mers pacients sinó que també actuen en la comprensió del món i en la construcció de la seva pròpia vida. La vida humana és intencional. Ho prova, per exemple, el cas de la legislació de les ciutats. La ciutat –diu Sòcrates– institueix tan bé com pot i tan bé com sap, el que sigui més útil *per a ella mateixa* (*heaute*; 177e6). Aquest esforç d'autodeterminació ens recorda la caracterització de la llibertat, com a autolimitació prudent a la mesura del déu, del centre del diàleg: *estem assistint a una correcció definitiva de la visió «protagòrica» de la justícia*. Que cal prudència en l'autodeterminació de la ciutat a través de la tasca legisladora ho prova el fet que en aquest esforç per instituir les lleis més útils hi ha, de forma òbvia, encert i error (178a2-3). *La manera socràtica de mostrar-ho consisteix en partir d'aquesta constatació i ampliar progressivament el camp de la visió per guanyar una perspectiva més global del conjunt de la situació humana*: «Doncs bé –diu Sòcrates–, pel que fa aquestes mateixes coses, a partir d'aquí (*enthénde*) [a partir de la constatació que la ciutat també s'equivoca de vegades en legislar] tothom sense excepció (*pas tis*) hi estaria d'acord, més (*mallon*) i tot encara del que hem dit!, si ens preguntéssim sobre la figura sencera (*peri pantós eidous*) de la qual l'útil és precisament un aspecte» (178a4-6).

De seguida comentaré l'aparició del terme «*eidos*» en el text i dels motius de la nostra traducció d'un passatge certament difícil. De moment ens interessa encara centrar-nos en la primera part de la cita. Notem que, com hem trobat mantes vegades en el nostre diàleg, es tracta altre cop d'un moment reflexiu. Estableix això: que si, sobre el que ja s'ha guanyat, «a partir d'aquí» procurem avançar vers una visió més ampla del conjunt de la figura examinada, aleshores podrem arribar encara a un acord més gran sobre allò que estem considerant. L'ús del comparatiu «*mallon*» ens fa veure que hi ha aquí una qüestió de graus: l'accés a la veritat, tal com quedava ja clar en l'aclariment de l'«*homiosis theo*» al centre del diàleg, és una ascensió en què en virtut de la *phrónesis* es guanya *progressivament* una millor visió de la pròpia situació, *fins allà on això és humanament possible* (i d'aquí que en cert sentit calgui parlar d'una qüestió de graus). Això, aquest ascens en la comprensió del concret sota la consideració

del tot, és exactament el que es disposa a fer Sòcrates a continuació en relació al tema de la utilitat. Estem, sens dubte, en un moviment dialèctic.

Abans de mostrar-ho, justifiquem breument la nostra traducció. Un bon maldecap per al traductor de Plató és com cal traduir «*eidos*» tenint en compte (1) com està de connotada la paraula a partir d'allò que escolarmet s'anomena «la teoria de les idees» i (2) que en el fragment es diu que «*tò ophélimon*», «l'útil», forma part (per dir-ho així) de l'«*eidos*» en qüestió. Escriure «idea» no ens resol res, precisament perquè el terme «idea» és el que està carregat de connotacions. Decantar-se per «forma», com acostumen a fer els autors anglosaxons, comporta el problema que des de les connotacions aristotèliques que el mot pugui evocar inadvertidament ens podria fer pensar que l'«*eidos*» en qüestió és «forma sense matèria», i la manera com està raonant Sòcrates, tot aportant proves *materials* remetent a casos concrets, no ens permet de moment suposar tant. Hi ha, per fi, una tercera estratègia que tampoc no seguirem, que és la de fer ús de la teoria de conjunts i parlar de «classe». L'*eidos* seria segons això el conjunt d'una pluralitat d'ítems un dels quals seria «l'útil», i el que caldria aleshores és definir el conjunt. Malauradament, com veurem, el que ve a continuació no és la consideració d'una classe superior –posem per cas la classe dels «béns»– un dels elements de la qual fos la classe de «l'útil» i, per tant, la tria, en el que ja té d'interpretació del passatge, no serveix bé a la comprensió del text. Per motius semblants desaprovem *en aquesta ocasió* la traducció de Robin, que proposa: «*interroger sur l'universalité du genre (eidous) dont l'utile est précisément une espèce*»<sup>7</sup>. Robin veu bé que en el context si l'*eidos* és un conjunt, no ho serà d'elements simples sinó de conjunts, ja que «l'útil» és certament una espècie; i aleshores descarta «espècie» per a «*eidos*» en el present context, que segurament seria una bona traducció, i dóna (diguem-ho així) una solució «aristotèlica». La solució no ens agrada, primer, perquè introdueix una distinció tècnica que en el text no és present, i segon, un cop més, perquè el que ve a continuació en el text no és la consideració d'un gènere superior que ens permeti entendre «l'útil» com una espècie seva, sinó una reflexió sobre «l'útil» mateix, tot mostrant que la seva realitat comporta una situació global que cap home que reflexioni (aquesta condició és la que ha demanat Sòcrates en reclamar atendre a les coses i no perdre's en jocs de paraules) no

---

<sup>7</sup> ROBIN (1950) 138. Diem que *en aquesta ocasió* la desaprovem per posar l'accent en l'aprovació que en general ens ha merescut la seva excel·lent traducció.

pot deixar de reconèixer.

Nosaltres hem triat «figura» per a «*eidós*». El terme té, ens sembla, avantatges evidents per a la interpretació. Primer: com que una figura és una cosa que es veu, el terme respecta el sentit etimològic del grec. Segon: en no haver estat usat per cap escola de la tradició hermenèutica platònica, el terme manté una joventut (si se'm permet parlar així) que facilita la tasca de pensar el sentit del fragment d'una forma neta. I tercer: pel que fa ja al nostre passatge, el terme permet explicar millor el que passa a continuació en el text.

En efecte, immediatament després de la cita apuntada Sòcrates diu que els judicis de valor, i les decisions que hom pren en relació a l'útil, per exemple en la legislació, tenen sempre relació amb el futur: les lleis s'institueixen perquè han de ser útils en el temps que està per venir i, per tant, *les decisions sobre el que és útil ens situen en una comprensió de la situació que va més enllà de l'«ara i aquí»*. De manera que *l'ampliació del camp de visió de la mirada per passar a considerar el futur (178a6 i ss.) no té lloc com el salt d'una espècie a un gènere, o d'una classe a un dels seus elements, o d'una forma a una de les coses concretes que està dotada d'aquesta forma, sinó que té lloc –en la bona forma dialèctica descrita al centre del diàleg– com un esforç de comprensió del Tot que ens permeti veure més clarament la figura sencera d'un fenomen, «l'útil», que de moment només hem reconegut en un dels seus aspectes* (en el fet que les ciutats de vegades s'equivoquen en legislar). Veiem com procura Sòcrates donar aquesta mirada sinòptica.

Protàgores, comença dient Sòcrates, sosté que l'home, com que té «el criteri en si mateix (*tò kriterion en hautó*)», és mesura de totes les coses, del blanc, del feixuc, del lleuger, etc. Notem, en primer lloc, la manera com, *passat el nus del diàleg, Sòcrates substitueix el vocabulari de la passió pel vocabulari de l'acció: krínein* vol dir «tallar o separar», de manera que tenir *kriterion* és ser capaç de discernir o separar el que és el cas del que no ho és. Com a ésser passiu, l'home en tota la primera part del diàleg ens apareixia com a enclaustrat en l'«ara i aquí»; com a ésser actiu, l'home ens apareix ara projectat al futur, ja que actuar és decidir (*krínein*) en previsió dels efectes o de les conseqüències de les pròpies accions. Convé remarcar, a més, que aquest llenguatge de la decisió és aplicat igualment per Sòcrates a la comprensió de la percepció –del blanc, del feixuc, del lleuger. De forma gairebé inadvertida,

Sòcrates dóna ja tots els elements per refutar la caracterització feta fins aquí de la percepció –per a mostrar, doncs, que el relativisme protagòric no funciona ni tan sols per al cas de l’amargor o la dolçor del vi.

Vist, doncs, l’home com l’ésser actiu que és, es manté encara en peu el relativisme de Protàgores? Sòcrates posa en primer lloc un exemple perceptiu. Posem que ara em sento malament: tinc febre. L’escalfor del meu cos se m’imposa amb una força tal que la meua opinió sobre el fet que tinc febre no és discutible. Però ¿què direm sobre la previsió de futur? Si, posem per cas, jo ara crec que demà encara tindré febre, però el metge opina que no, quina de les dues opinions és més fiable? Haurem de dir, en coherència amb el principi protagòric, que tots dos encertem?

Notem que, tal com hem vist a la primera part del diàleg, hi hauria una manera de continuar defensant el relativisme malgrat l’exemple proposat. *Es pot parlar pròpiament de desacord perquè metge i pacient parlen en aquest cas de la mateixa cosa (la febre) referida a la mateixa persona (el malalt). Ara bé, si neguem la unitat de les coses i la unitat de l’home*, i argumentem –com Sòcrates aclarint la posició de Teetet (158e5-160c2) i després Protàgores (166b4-c2) han fet– que Sòcrates sa i Sòcrates malalt són dues persones absolutament dissemblants, aleshores la situació descrita no refuta res: metge i pacient no opinen sobre la mateixa cosa; i, passi el que passi a l’endemà, cap dels dos no quedarà refutat, perquè l’home de l’endemà ja no serà el mateix que el d’avui. Per dir-ho així: *en la tesi forta de la diferenciació absoluta*<sup>8</sup>, *els homes no compartim un futur; més exactament: els homes no tenim futur* –pel mateix que no tenim passat i el «nostre» present és el pur «passar».

Hi ha futur perquè des de la memòria del passat puc projectar-me en el present cap a l’esdevenidor. En l’univers del pur atomisme de l’instant els homes no tenen ni passat ni futur i, per tant, no poden actuar de cap manera: d’ací la consideració protagòrica –i teodòrica– dels homes com a éssers merament passius –de fet, doncs, pròpiament no-res.

Després del centre del diàleg, però, que en mostrar-nos la *phrónesis* com a nus de l’home ens permet comprendre l’home com a ésser actiu orientat cap a la plenitud de si mateix, ja no és

---

<sup>8</sup> Aquesta és l’expressió que usa Protàgores a 166c1.



fàcil d'assumir la dissolució de l'home. Teodor reconeix que considerar que metge i pacient, quan dissenteixen, tenen tots dos raó és absurd. L'admissió de Teodor porta Sòcrates a recuperar un exemple que ell mateix havia fet servir en l'aclariment de la posició de Teetet (159c1-e4), i que després Protàgores ha repetit (166e2-4), en defensa del relativisme, però ara precisament per refutar-lo. Quan es tracta de decidir la dolçor o l'amargor d'un vi, és al vinyater, i no pas al citarista, que haurem d'escoltar (178d1-3).

Si abans es deia que ni Sòcrates sa quan troba el vi dolç, ni Sòcrates malalt quan el troba amarg, no s'equivoquen, *ara Sòcrates, restituint la unitat de l'experiència humana al llarg del temps, recupera la possibilitat de distingir la dolçor o l'amargor objectives d'un vi, i ho expressa remetent al tipus de saber que ens dona el criteri (kritèrion) per decidir-ho*. És veritat que jo «ara», si estic malalt, puc trobar amarg un vi que en veritat és dolç; però si faig memòria de la meva experiència, que m'ha ensenyat ja la manera com la malaltia distorsiona els sabors, o, fins i tot si la malaltia m'ha acompanyat tota la vida, si tinc notícia de l'experiència dels altres homes i considero, no ja la meva sensació present en aquest precís instant, sinó l'experiència humana en el seu conjunt –reconeixent-me prudentment a mi mateix com a excepció en tant que malalt–, aleshores hauré de reconèixer que en la dolçor i l'amargor dels vins hi ha una certa regularitat que permet al qui en sap de tenir-ne la mesura i ser capaç de preveure quin serà el gust d'un determinat vi quan hagi estat elaborat. Notem que negar això ens faria incapaços fins i tot de triar el vi a l'hora de preparar un àpat. *Negar el poder efectiu d'una certa previsió de futur, i entossudir-se així a mantenir un relativisme extrem que negui tota objectivitat, és, pròpiament, discapacitar l'home per a tota decisió per modesta que sigui –és, doncs, reduir l'home a no-res<sup>9</sup>. És fins i tot en el camp de l'experiència, així doncs, que el relativisme falla.*

Sòcrates multiplica els exemples d'homes dotats d'un saber o un altre per decidir sobre els objectes respectius de cadascun d'aquests sabers. *El conjunt del passatge ens mostra per tant això: que, considerada l'experiència humana en el seu conjunt, ja en el món de la dóxa es fa visible la consistència de l'epistème com alguna cosa que no és mera opinió sinó que dona a qui la posseeix el criteri (kritèrion) per discernir el que és el cas del que no ho és*. La primera

<sup>9</sup> Vegeu BURNYEAT (1990) 64: «La idea mateixa de futur ens força a plegar-nos a l'objectivitat. I així mateix l'acció, en conseqüència. És a dir la vida mateixa. Els lectors d'aquesta Introducció que s'inclinin encara al relativisme farien bé de verificar les seves armes».

definició de Teetet, presentant dues llistes de sabers presents a la ciutat, no era doncs del tot desencertada: suposava certament el reconeixement que a la ciutat mateixa hi ha sabers, fet del qual en tenim notícia en la doble constatació que hi ha homes que encerten més que els altres pel que fa als objectes de què s'ocupen i que l'habilitat que permet aquest encert es pot ensenyar. La feblesa de Teetet consistia més aviat en ser incapaç de donar compte d'aquest fet.

Sobre l'analogia dels sabers adduïts com a exemples: el vinyater (178d2) per discernir l'amargor o la dolçor futures, el músic (d6) per discernir la consonància o la dissonància futures, el cuiner (d10) per discernir el plaer i el desplaer futurs, Sòcrates formula per fi la pregunta que ve a corregir la visió de la justícia donada just abans de la «digressió». Notem que tots els exemples proposats són exemples d'arts productives: la producció del vi, la producció d'obres musicals, la producció de menges. I notem també que l'èxit en la producció el que proporciona és dolçor (del vi), consonància o harmonia (de l'obra musical), i bon gust o plaer (de les menges): tot són, doncs, exemples de la producció humana vers el bé. No és exactament això el que ha de fer la legislació?

El legislador procura construir mitjançant bones lleis una convivència forta i pacífica. La seva activitat s'assembla més, en aquest sentit, a les arts productives que no pas al saber purament contemplatiu propi de l'astronomia. Potser, doncs, no hem fet del tot bé a qualificar els exemples proposats d'*epistémiai*. Sigui com sigui, que el legislador té un saber propi del tipus que sigui –i no una mera opinió– que li permet discernir pel que fa a la utilitat futura, és el que estableix Sòcrates a continuació. Ho fa, però, no sense una certa ambigüitat: « Encara no estem ben disposats –diu Sòcrates– per a la batalla a favor del *lógos* sobre allò que cadascú troba plaent o ha trobat plaent en el passat; però sí que, pel que fa a allò que en el futur ha de ser i ha de semblar a cadascú, podem ja preguntar si és un mateix el millor jutge de si mateix, i també si tu, Protàgores, almenys (*ge*) pel que fa als discursos, ets per a cadascun de nosaltres el qui pot jutjar per endavant, millor que qualsevol dels homes corrents, el poder de seducció (*tò pithanòn*) del que dirà davant dels tribunals» (178e1-6).

L'aprovació de Teodor de la darrera part de la frase (178e7-8), confirmant que Protàgores pretenia exactament això, estableix de forma precisa en què consisteix la saviesa protagòrica: el savi sofista és mestre de seducció. Notem que l'art de l'engany o de la dissimulació per a obtenir èxit ciutadà era precisament el que volien cultivar els murrís descrits en la part de l'examen de la saviesa política feta abans de la «digressió» central. *Protàgores ens queda dibuixat, així doncs, com el mestre de la ciutat quan la ciutat és corrupta.* Convé advertir el matís que el text introdueix amb l'«almenys» (ge; 178e4), perquè és el que ens permet comprendre que la pregunta sobre Protàgores és una restricció respecte la pregunta anterior. *L'ambigüitat del fragment radica en el fet que, tot i que el passatge sembla portar-nos a la consideració del legislador o del governant com la d'un especialista en algun saber, de fet el que en el passatge ens queda caracteritzat com a savi especialista no és el legislador/governant sinó el mestre de seducció i, doncs, la figura del murri o expert en dolenteria d'una ciutat marcada per la injustícia.* De manera que la primera pregunta: «si és un mateix el millor jutge de si mateix», queda sense resposta.

Notem que *l'única manera de defensar la llibertat humana és admetre que hi ha algun sentit en què això és efectivament així: que jo sóc el millor jutge de mi mateix.* De nou és la «digressió» central que ens ho aclareix: el judici socràtic sobre el saber de Teodor no val per a res si no és Teodor mateix qui, amb *phrónesis*, compareix davant de si mateix per examinar el «cas» i dictar sentència. I notem, per fi, que el fragment parla d'una batalla que convé posposar: és la batalla que es considerarà a partir de 179c1: indicació de lectura per copsar, quan hi arribem, la composició del conjunt de la recerca.

Hi ha, doncs, creiem, la distinció de dos àmbits. Hi ha, primer, un àmbit, per dir-ho així, «prepolític», en què cadascú és jutge de si mateix i on pot tenir lloc, així doncs, la llibertat humana com a esforç de construcció harmònica de la pròpia vida –un esforç que és camí de justícia en la *phrónesis*. Com a dimensió «prepolítica» que és, el qui s'endinsa per aquesta mena de saviesa no és el qui més sap de les coses que tenen eficàcia a la ciutat en la seva situació (en cada cas) actual. Si de seduir es tracta, Protàgores més que cap home corrent és el savi. Aquesta situació «actual» tal com es dona de fet és l'àmbit de la «política». Ara bé: donat que la política mateixa demana prendre decisions de futur i, per tant, es dona a sí mateixa

objectius més alts que el manteniment de la situació actual i procura adequar els mitjans (com ara les lleis que institueix) a la consecució d'aquests objectius, resulta que *la política mateixa demana alçar els ulls vers el que li és superior –al que transcendeix la vida política tal com aquesta es dona «ara» de fet. El lligam en un sol tot de les dues perspectives potser ens mostraria que el poder de la phrónesis per a produir harmonia en la vida individual podria també renovar i reorientar la vida col·lectiva.*

Sòcrates sembla demanar aquesta perspectiva en la seva següent intervenció. Reculant de la consideració de la seducció a la del desencert que de forma necessària es dona moltes vegades en les decisions legislatives en relació al que és útil, Sòcrates refuta definitivament Protàgores pel que fa a la seva consideració de la *dóxa* ciutadana: parlarem amb mesura (*metrios*; 179b1) –diu Sòcrates– si diem que Protàgores, mestre de Teodor, ha de reconèixer necessàriament que n'hi ha que són més savis (*sophóterón*; b2) que els altres i, doncs, que només el savi és mesura (*métron*; b3).

### 3. És que Sòcrates no és mesura? –el «protagorisme socràtic»

Burnyeat nota en aquest lloc del seu comentari que «com que l'argument sobre el futur és independent de l'autorefutació, constitueix també una refutació independent del relativisme completament general, i això és degudament reconegut per Teodor a 179b»<sup>10</sup>. Tot i que, en efecte, la nova refutació del protagorisme és diferent de la primera, l'observació de Burnyeat (i de Teodor) que les fa independents no és, des del punt de vista del *télos* de la recerca socràtica en el seu desplegament de conjunt, tan «deguda» com el perspicaç professor americà suggereix.

Sòcrates porta el seu argument a la conclusió següent: si parlem amb mesura (179b1), Protàgores ens ha de concedir que només el savi és mesura (b3), de manera –diu Sòcrates– que «jo, que estic mancat de tot saber [sóc *anepistémoni*], no es pot arribar a forçar de cap manera que sigui mesura (*métro*; b4), tal com m'hi forçava ara mateix, tant si vols com si no, el discurs en la seva defensa [en defensa de Protàgores]» (179b3-6). Notem bé que aquest resultat s'ha obtingut en la consideració del que hem anomenat el

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 61.

«protagorisme reformat» o el *lógos* de Protàgores purificat. *Quan, doncs, Teodor, en la seva següent intervenció, recorda que l'argument de l'autorefutació ja havia reeixit a desautoritzar el lógos de Protàgores, pensem que el que posa de manifest és que no ha entès el sentit de tot l'esforç fet per Sòcrates des d'aleshores (171c5) fins ara (179b6-8).*

Què es guanyava, des de la purificació del *lógos* de Protàgores? Això: una consideració del que podríem anomenar la «interioritat cognoscitiva» o l'ànima humana com a tensió vers la comprensió del món i d'ella mateixa. La igualació feta per Teodor de l'actual resultat amb el que teníem després de l'argument de l'autorefutació perd –volem dir, per a Teodor– tota la feina feta. *Els dos arguments no es poden merament juxtaposar, perquè treballen en sentits diferents: el primer mostra la necessitat de purificar el lógos de Protàgores; el segon pretén obtenir resultats d'aquesta purificació. La mera juxtaposició perd el sentit d'un i d'altre: refutat així Protàgores, ens quedem amb no-res. Caldria, contra això, salvar un cert protagorisme per entendre que, en cert sentit, cada home és efectivament jutge de si mateix; però Teodor, que, com ja hem vist, confon el tot amb les parts, un cop rebutjada la versió primera de l'ensenyament protagòric el rebutja tot sencer sense considerar si conté encara una part de veritat.*

Sòcrates diu que només el savi és mesura i que a ell no se'l pot forçar a ser mesura; diu, però, que, dient això, parla amb mesura. De nou, doncs, el *Teetet* ens porta a una conclusió parcial difícil d'interpretar. Pensem que la resposta, com gairebé tot en el nostre diàleg, té una certa dualitat i és, doncs, ambivalent.

Tota la primera part de la present investigació ha mostrat en quin sentit Sòcrates es presenta ell mateix com a «mesura del *lógos*». El nostre passatge, lluny de desmentir-ho, ens ho confirma: per dir que ell no és mesura, estableix la mesura del discurs i el sanciona com a manera mesurada de parlar (179b1). A continuació, certament, fent professió d'ignorància, Sòcrates nega que ell pugui ser forçat a ser mesura, perquè només el savi és mesura. Tenint en compte que parla amb Teodor, que l'objectiu primer de la secció central del diàleg és sotmetre a mesura el *lógos* de Teodor, i que Teodor dóna mostres manifestes d'incomprensió, el sentit de les paraules de Sòcrates *no* és del tot clar.

Potser la clau es troba en el terme que en aquesta ocasió tria per parlar de la seva ignorància. Per a dir que és ignorant Sòcrates no usa el terme «*amathés*», que és el que en la «digressió» central s'ha oposat a l'autèntica saviesa humana (176c4-5), sinó que usa «*anepistémon*». Per a Teodor, que identifica saber amb saviesa, és evident que algú mancat de tot saber no pot ser savi i, doncs, no pot ser mesura; Sòcrates, però, a la «digressió» central no ha associat la saviesa a l'*epistème* sinó a la *gnosis* i l'autoconeixement que proporciona la *phrónesis* en l'esforç d'assemblar-se al déu. L'ambigüitat del passatge anterior (178e1-6), en què no es diu en absolut que el govern de la ciutat correspongui a una *epistème*, ens fa pensar que en aquest cas, com en el de la vida en llibertat genuïna, la mesura no pot venir donada per una saviesa tal com la concep Teodor, sinó que més aviat haurà de tenir a veure amb la *phrónesis*.

La mesura de Sòcrates és, tal com ell mateix ens ha dit, el déu. En un sentit fort, doncs, ni Sòcrates ni cap altre home no és mesura, perquè la mesura és divina i no humana o, si es vol, perquè la saviesa humana dóna per poc. Sòcrates, però, es mostra en escena com un «catador» d'ànimes ben capaç de fer previsions de futur –tal com ens mostra l'anunci, al final del diàleg, que en el futur Teetet serà més moderat i tractable (210c1-4), i tal com els megàrics a l'inici del diàleg han reconegut (142c4-6). Si el cuiner i el metge són, en el sentit del context actual, mesura del bon gust i de la salut del cos, no hi ha dubte que Sòcrates mateix ens apareix semblantment, almenys en el nostre diàleg, com a mesura de la salut de l'ànima.

La purificació del *lógos* de Protàgores ens porta, doncs, en suma, a la comprensió del fet que, contra el protagorisme radical, el món de la *dóxa* no és la pura desmesura. Amb tot, el passatge manté una doble ambigüitat. Primer: sembla donar a entendre que la mesura és cosa d'especialistes, i encara demana, així doncs, establir de forma explícita el que ja endevinem llegint entre línies, que allò que és comú a tot home, com ara la percepció, conté ja mesura. I segon: desconsiderant el present i el passat (178e1-2) i posant l'accent en l'acció humana, el passatge, tot i establir el fet de la previsió del futur, encara no ha mostrat com és possible aquest fet. *Si en la mentalitat de Teodor la dóxa a la manera de Protàgores és la base del seu propi saber, en un gir ben propi de la dialèctica ara entenem que només si*

*podem donar compte de la possibilitat de l'epistème a la manera de Teodor podem comprendre la dóxa tal com aquesta és, o sigui, dotada ja de mesura.*

*L'ampliació del punt de mira, doncs, encara no ha abastat el tot del fenomen en qüestió. Ja hem dit que la progressió dialèctica, que avança a salts, treballa tanmateix per graus. Acabada la «dialèctica de l'acció», ara convé donar compte dels elements receptius que operen ja en l'acció mateixa i la fan possible. Cal, doncs, reconsiderar el que els exemples proposats en el passatge que ara acaba –molts d'ells perceptius– ja ens deixen veure: en quin sentit la percepció mateixa conté ja mesura. Només així (1) la percepció té alguna oportunitat de constituir coneixement i (2) el conjunt dels homes pot ser recuperat en la seva unitat reconeixent en cada home la capacitat de decidir des de la comprensió de la seva pròpia situació i, doncs, de construir una vida en llibertat. De forma coherent, així doncs, la següent secció, que s'ocupa (1) dels fonaments de la percepció, constitueix de fet (2) el darrer tram de la purificació del lógos de Protàgores.*

#### **4. Entre Heràclit i Parmènides: la recerca socràtica de fonaments i el silenci sense fonaments de Teodor (179b8-183c4)**

*a) Reconsideració de la qüestió de la percepció: la dialèctica de l'acció i la recepció (179c1-d4)*

La volta pel lógos de Protàgores ens ha dut a reconèixer, a la llum de l'acció humana en la vida de cada dia, la presència de mesura i de saber en la dóxa mateixa. Els exemples posats, que parlen de la previsió d'experiències futures –si el malalt tindrà o no tindrà febre, si el vi serà dolç, si la música serà agradable, si la menja serà gustosa–, ens donen a entendre que l'acció mateixa és possible perquè hi ha alguna mena d'estabilitat en les passions o sensacions humanes. *La volta sencera pel lógos de Protàgores ens demana ara, així doncs, de reconsiderar sota aquesta nova llum la percepció humana.*

Notem que aquesta reconsideració constituiria en efecte la purificació definitiva del lógos de Protàgores. Perquè fins ara hem reconegut encara un àmbit en què la tesi de l'home-mesura

s'aguanta: Sòcrates –*formulant els resultats parcials de la purificació progressiva del lògos de Protàgores*– ha dit, primer a 172a1-b6 i després en la reformulació feta a 177c6-d6 després de la «digressió», *que pel que fa a les sensacions –com ara el fred, o el feixuc, o el lleuger– continua essent cert que cada home és mesura. La visió de la dóxa oberta en el passatge dialèctic que acabem d'examinar ens permet sospitar que ni tan sols això no és cert.* Ja hem dit, en efecte, que l'amargor o dolçor del vi, que abans servia d'exemple per defensar el relativisme, ara, en l'aclariment de l'experiència humana que hem guanyat, no només no compleix la mateixa funció sinó que fa precisament la contrària: ens ajuda a refutar-lo.

És clar que el fet que Teodor reconegui la possibilitat de la previsió de futur no significa necessàriament que Protàgores també ho hagués d'admetre. Així s'entén per què Sòcrates s'ha referit a la saviesa de Protàgores: com el mateix Teodor recorda bé, és Protàgores mateix qui deia tenir la capacitat de preveure el poder persuasiu que un determinat discurs tindrà en el futur davant dels tribunals; és a dir: *fins i tot Protàgores reconeix, si no amb la seva doctrina almenys sí amb les seves pretensions de saviesa, que a la dóxa mateixa, per exemple davant d'un tribunal de justícia, és possible la previsió de futur.*

Amb tot, *reconèixer un fet* –com fan Sòcrates i Teodor–, *per bé que basta per refutar una certa teoria (de fet tota teoria que tingui com a conseqüència la negació d'aquest fet), no basta per explicar el fet en qüestió.* Per això no podem donar per acabada la progressió dialèctica.

Si hi ha previsió, és perquè d'alguna manera hi ha estabilitat i possibilitat de coneixement en el contingent mateix. *La visió del tot del nostre fenomen ens porta ara a considerar, no ja l'acció humana en relació al futur, sinó les condicions de possibilitat d'aquesta acció en el present a la vista del passat.* Això és el que es passa a explicar, o almenys a provar d'explicar, a continuació.

Tot i que ja queda clar que no és cert que tota opinió defensada per qui sigui és vertadera, encara queda en peu la possibilitat que «pel que fa a les afeccions (*páthos*) actuals de cadascú, de les quals sorgeixen les sensacions (*aisthéseis*) i d'aquestes les opinions (*dóxai*) corresponents», calgui parlar encara d'infal·libilitat (179c2-4). Si fos així, potser encara podem dir, tal com suggeria Teetet, que les percepcions són sabers (*epistémas*; 179c5) i que percepció i saber són el mateix (179c4-d1): cal, doncs, considerar seriosament la qüestió de la percepció.



Com que aquesta possibilitat ja havia quedat rebutjada sota la consideració de la tesi heraclitea de la mobilitat de l'èsser<sup>11</sup>, cal, per tant, ara, tornar a examinar aquesta tesi «des del principi» (*ex arkhes*; 179e1): cal –diu Sòcrates– «examinar aquest ésser mòbil, i donar-li un cop sec a veure si sona sencer o bé deteriorat» (179d2-3).

La remissió a les afeccions ens porta a considerar altre cop l'aspecte receptiu del saber. *Si la remissió al criteri present en cada home ens parlava de la dimensió activa del saber humà, perquè remetia a l'acció de discernir o separar, la recuperació del llenguatge de la passió ens porta a considerar, ara ja sí, no només la projecció de futur sinó també l'experiència ja tinguda del present i del passat.* Tanmateix, així com en la secció dedicada a l'acció els exemples ja evocaven la dimensió receptiva, ara, en l'inici de la secció dedicada a les afeccions, Sòcrates introdueix d'entrada una distinció que ens permet comprendre que en la percepció mateixa cal que hi hagi un cert paper actiu per part del subjecte: diu que de les afeccions sorgeixen les sensacions, i sobre aquestes les opinions<sup>12</sup>. *Hi ha, doncs, en la percepció mateixa, una dualitat: no n'hi ha prou de sentir allò que t'afecta; cal també ser capaç d'interpretar-ho, de sotmetre-ho al judici, i segurament aquesta tasca d'interpretació o de comprensió ja no pot ser, de cap manera, merament receptiva.* El sol fet que jo pugui dir el que sento, comunicar-ho, indica que el flux de les afeccions ha de poder ser sotmès a alguna unitat o a alguna mesura per retenir la sensació present en la seva qualitat. Sigui com sigui, fins i tot si les afeccions constitueixen coneixement, ens porten en tot cas al terreny de la pluralitat: qui sap, diu Sòcrates, si aquestes percepcions no són «sabers» (179c5).

La consideració del futur ens ha mostrat una part de la *dóxa*. Per entendre el que ja veiem, hem de guanyar la visió del tot. Aquesta visió del tot ens hauria de portar a entendre com es combinen o de quina manera fan una unitat les dimensions activa i passiva de la vida i del

---

<sup>11</sup> Vegeu 164b8-c2. La refutació de la definició d'aquesta secció és rebutjada perquè cau sobre ella la sospita de ser merament verbal o erística (164c4-d2). Això porta al moviment de purificació dels *lógoi* que ens ha dut fins aquí. Notem que només després d'haver recuperat una visió aclarida de la *dóxa* podem retornar a la consideració de l'*aísthesis*.

<sup>12</sup> Vegeu BURNYEAT (1990) 65: «Noteu en efecte que percepcions i judicis perceptius són mencionats de forma separada, costat a costat, com coses distintes. Al començament de la primera part, no es distingien pas d'una forma clara, sinó que es presentaven en una amalgama per l'assimilació de la percepció a l'aparèixer (152b-c). Discriminar percepció i judici perceptiu és revelar que l'aparèixer és una noció complexa».

coneixement humans. Només aquesta perspectiva guanyaria per fi una comprensió suficient del món de la *dóxa* com a alternativa a la mala caracterització de Protàgores; només aquesta perspectiva guanyaria també, a més, una comprensió suficient de la possibilitat del saber humà. *Perquè hi hagi, però, retenció o recepció en el coneixement humà, cal que hi hagi alguna cosa a retenir o a rebre.* L'ésser mòbil, o l'ésser del moviment, és tot el que hi ha? La doctrina que defensa l'absoluta mobilitat de l'ésser, ¿dóna compte del tot i, per tant, «sona sencera», o més aviat perd una part del tot i, doncs, «sona mancada o deteriorada»? La defensa de la possibilitat de la mesura en la *dóxa* i de l'objectivitat del saber demana, ara, donar compte de la realitat objectiva en el comerç amb la qual la vida i el saber humans es mesuren.

*b) El moviment i la batalla sobre el tot i les parts: la dialèctica de l'u i els molts (179d5-181b7)*

b.1. L'estranya semblança dels heraclitis a llurs doctrines (179d5-180c6)

La batalla (*mákhe*; 179b4) lliurada sobre la qüestió del moviment no ha estat *phaulós*, i l'ha lliurada molta gent. La remissió a una batalla repeteix la imatge emprada per Sòcrates a 178e1-2 quan deia que encara no es trobaven en una bona disposició «per a la batalla (*diamakhómetha*) a favor del *lógos* sobre allò que cadascú troba plaent o ha trobat plaent en el passat». Que ara, quan es passa a parlar de les afeccions tingudes en el present i en el passat, es torni a remetre a una batalla, és una confirmació de l'explicació que estem donant de la composició de les parts de la recerca en curs.

Després que Sòcrates parla de la batalla en qüestió, Teodor, en la intervenció més llarga per part seva en tot el diàleg, la reconeix i declara la seva animositat, de forma ben vehement, contra els heraclitis. Vist al nivell dels fonaments de la realitat, la reacció és curiosa, perquè, tal com hem pogut veure, en la manera protagòrica com Teodor fonamenta el seu propi saber, es troba certament més a prop dels heraclitis que no pas dels parmenidis. Amb tot, si oblidem la qüestió dels fonaments –de la qual, per dir la veritat, Teodor té poca consciència– i ens fixem en el saber mateix que Teodor professa, el seu enuig s'entén bé. Teodor s'ocupa dels cels:

s'ocupa d'allò que hi ha de més regular, de més sotmès a ordre i mesura. L'heraclitisme extrem, que nega estabilitat fins i tots als cels, per força ha d'irritar-lo. L'observació de Sòcrates, al final de l'encesa intervenció de Teodor contra els efesis, tot dient que l'enuig de Teodor es deu a què aquest sempre ha vist els heraclitis en combat i no s'hi ha ajuntat perquè no els és company (180b5-6), potser vol dir això: que, més enllà del saber explícit d'uns i altres, que els mostra com a molt distants, *en el fons* no és tanta la distància que els separa, perquè la manera teodòrica de defensar el seu propi saber porta, en veritat, més que a donar una base per al seu propi saber, a donar la raó a l'heraclitisme. Per la «digressió» central del diàleg ja sabem que el fet que Teodor no en sigui conscient no és cap objecció seriosa contra el que acabem de dir.

Tot el que Teodor diu dels heraclitis queda compendiat en aquesta afirmació: «captenint-se de conformitat amb el que diuen els seus escrits, simplement es mouen» (179e6-7). Abans que cap altra cosa, l'observació ens confirma el que ja sabem pel centre del diàleg: que les nostres opinions sobre el món, quan les assumim seriosament –i els heraclitis, a jutjar pel que en diu Teodor, sembla que ho fan–, determinen la nostra actitud o manera d'estar en el món –saber i vida no són independents l'un de l'altra. Que simplement (*atekhnos*) es mouen vol dir que no fan res més que moure's: (1) són incapaços de mantenir-se en un *lógos* i preguntar i respondre tranquil·lament per parts (179e7-180a2); (2) són absolutament incapaços de mantenir la més mínima dosi de calma o de repòs (180a2-3); (3) són incapaços de parlar en termes clars o de mantenir una terminologia fixa, de manera que mai no és possible examinar el seu *lógos* perquè canvien de mots constantment i parlen amb paraules enigmàtiques (180a4-6); i (4) són incapaços fins de posar-se d'acord entre ells (180a6). En suma, doncs, res en ells no es manté: ni la investigació d'una sola cosa (1), ni la més mínima actitud de repòs o calma (2), ni la posició en una determinada doctrina (3), ni el més mínim acord sobre res (4). Tot plegat fa que sigui més impossible argumentar amb ells que fer-ho amb els tàvecs (179e5-6). Segons Teodor, el que passa és que els heraclitis s'esforcen de forma extrema (*panu phuláttousi*) per no permetre que res sigui estable, ni en el seu discurs ni en les seves ànimes, perquè això fóra cedir a la immobilitat.

Sòcrates fa notar que els heraclitis, de fet, no són així, sinó que aquesta inestabilitat que mostren en la polèmica la mostren perquè volen que els seus deixebles se'ls hi assemblin. Teodor respon amb seguretat: entre els heraclitis no té sentit parlar de deixebles, perquè cap no és deixeble de cap sinó que sorgeixen per generació espontània o automàticament (són *autómatoi*; 180c2) allà on ho disposa la sort. De manera que, *davant dels heraclitis, no ens trobem amb algú amb qui parlar –no ens trobem amb homes!–, sinó que més aviat cal considerar-los com un problema (próblema; 180c6)*. Sòcrates respon: «Parles amb mesura (*metrios*)» (180c7).

És un bon exercici per entendre el que seguirà en el text de preguntar-se: quantes acusacions de les que Teodor llança contra els heraclitis són imputables a Teodor mateix? Primer: Teodor s'ha mostrat incapaç de mantenir-se en el *lógos* i avançar per preguntes i respostes sobre la qüestió examinada, perquè dona la recerca per acabada quan encara es troba a la meitat, i perquè de fet prefereix escoltar llargs discursos (a la manera protagòrica que Sòcrates ha hagut d'imitar per enganxar-lo a la conversa) que no pas recercar conjuntament i per parts en un joc de preguntes i respostes. Segon: certament la calma forma part de la seva imatge pública, i la dignitat del seu saber recolza en bona part en aquesta actitud amanerada, però, tanmateix, ja hem vist com esdevé incapaç de mantenir la calma quan se'l força a exposar la seva pròpia posició, i aleshores tendeix a irritar-se i fins i tot a insultar. Tercer: certament, no és amant de jugar amb les paraules, però el seu silenci resistent li confereix una posició tan enigmàtica com la dels heraclitis sobre la qüestió examinada en aquesta ocasió. I quart: fins i tot amb qui diu estar d'acord, com ara Protàgores, és incapaç d'expressar els termes i les raons del seu acord, es nega repetidament a defensar-lo, i acaba donant la raó en tot a Sòcrates, però de manera que fins i tot allò en què ell creu estar d'acord amb Sòcrates no és el que Sòcrates ha volgut dir.

Totes aquestes coincidències ens fan aparèixer Teodor com un personatge doblat. «Parmenidi» en aparença, en el sentit que s'ocupa d'allò que es troba sotmès a la unitat de la mesura, té un fons «heracliti» que ens permet entendre millor la manera de preguntar de Sòcrates: així com Teodor dubta que entre els heraclitis hi hagi mestres i deixebles, perquè són tots «*autómatoi*», Sòcrates ha preguntat si en el saber de Teodor hi ha mestres i deixebles o si es basten tots a si mateixos perquè són «autàrquics».

Retrospectivament podem entendre, doncs, l'ambivalència de la pregunta en qüestió. D'una banda, i tal com ens mostra la definició dels incommensurables (o l'interrogatori de l'esclau al mateix centre del *Menó*), potser hi ha un sentit en què, efectivament, tots es basten a si mateixos. Però, de l'altra, això no pot voler dir que tothom s'ho fa sol i exhibeix el seu saber de forma automàtica com per generació espontània. Si donem un fonament heracliti al saber, com fa inadvertidament el mateix Teodor<sup>13</sup>, aleshores Teodor no és mestre; si la relació de mestre a deixeble és que el primer posa en el segon un saber que no hi era en absolut, aleshores, almenys pel que fa a les matemàtiques, no hi ha mestres; resultat: *l'única manera de salvar el saber matemàtic com a cosa ensenyable és concebre el seu ensenyament d'alguna manera anàloga a com Sòcrates ha caracteritzat el mestratge al símil de la llevadora, i que en el centre del diàleg entenem que té a veure amb la phrónesis*. El saber matemàtic, òbviament, no es pot identificar sense més amb la *phrónesis*; però sens dubte el seu ensenyament hi té a veure d'una manera íntima. Com que, a més, aprendre té a veure amb fer-se home, resulta que la transmissió del saber té a veure amb la virtut; i d'ací que en el centre d'una cosa i altra hi trobem el mateix poder humà d'orientació vers la mesura divina.

Notem, per fi, un darrer tret de la posició heraclitea. La filosofia heraclitea és agònica, és una lluita per suprimir l'estabilitat de la pròpia vida, perquè és una lluita per portar la pròpia vida a (allò que es té per) la veritat de l'ésser. Aquest sentit combatiu per tenir una vida bona ens mostra un cop més com en la investigació sobre l'*epistème* a què estem assistint es tracta

---

<sup>13</sup> El joc d'imatges en aquesta secció ens permet dibuixar el quadre següent. Els heraclitis –tal com veiem en la descripció feta per Teodor– són partidaris de la teoria de l'absoluta mobilitat de l'ésser i procuren viure en conseqüència (en moviment constant contra tot); els parmenidis –tal com veiem en l'actitud dels megàrics– són partidaris de la teoria de l'absoluta immobilitat de l'ésser i procuren viure en conseqüència (en repòs constant); Teodor és un heracliti inseqüent, o un parmenidi inseqüent, perquè la seva actitud calmosa que es vol adequar a la calma dels cels li dona una aparença parmenídia però, en canvi, la seva manera heraclitea i protagòrica de deixar sense fonament el seu saber el lliga, en aquest nivell, a un fons heracliti; Protàgores, en canvi, que aparentment és partidari de l'heraclitisme perquè afirma l'absoluta mobilitat de les opinions, demana, en canvi, per a ell mateix un punt de vista absolut que li permet dominar sobre el flux de les opinions, de manera que pretén alguna cosa així com un fonament parmenidi. El «protagorisme reformat» socràtic pretén recuperar aquest element «parmenidi» de la vida humana però ben formulat, per tal de poder entendre el flux de la vida humana en la seva unitat. La posició de Sòcrates, com farà explícit el text ben aviat, es vol una superació dialèctica de parmenidisme i heraclitisme. L'heraclitisme ocult de Teodor, que el fa inepte per copsar la unitat de les coses, farà que la investigació que tendeix a realitzar aquesta superació dialèctica quedi a mig camí.

d'alguna cosa més que fonamentar el saber teòric: està en joc la vida mateixa d'aquells que professen –bé o malament– aquest saber.

b.2. El problema: entre l'u parmenidi i el flux heracliti, la dialèctica del tot i les parts (180c7-181b7)

El primer sentit del terme grec «*próblema*» és el de «sortint» o «promontori». Com que un promontori pot ser benèfic, si et protegeix d'un atac, però també pot suposar un obstacle en la fugida, el terme té com a sentits derivats: «defensa» o «escut», d'una banda; però també «barrera» o «qüestió a resoldre», o sigui el sentit actual de «problema», de l'altra. Teodor ha dit que els heraclitis no són ningú amb qui parlar, sinó un problema a pensar i resoldre: un obstacle a superar.

Sòcrates dóna la raó a Teodor, però al mateix temps el corregeix fent notar que els heraclitis són només *una part* del problema o, si es vol, només un dels obstacles a superar. Aquesta part representada pels heraclitis ve ja d'antic, tot i que ha estat dissimulada per l'art poètica: l'afirmació homèrica que dos rius, Tetis i Oceà, són els pares de tot ens dóna notícia, en efecte, d'aquesta antiguitat. També els moderns, encara més savis, han defensat això mateix, però aquests de forma oberta perquè tothom aprengui això: que no és cert que dels éssers uns siguin fixos i d'altres es moguin, sinó que «tot es mou (*pánta kineitai*)» (180d6-7). La remissió a aquesta cita homèrica, com a precedent de la posició que tots els savis fora de Parmènides han defensat, es feia ja a 152c8-e9. Els termes en què ara Sòcrates la reproduïx, remetent a uns antics que dissimulaven la seva posició amb l'art poètica i a uns moderns que l'exposen de forma franca i sense amargar-se'n gens, és un calc exacte de la manera com Protàgores es presenta a si mateix en l'escena del *Protàgores* (316c5-317c1) com a defensor modern d'una saviesa antiga, i constitueix, doncs, una confirmació de la interpretació que hem donat al passatge 152c8-e9 en el lloc corresponent del nostre comentari<sup>14</sup>.

I, fent de nou al·lusió a l'excepcionalitat de Parmènides, ara Sòcrates afegeix que per poc s'oblida que n'hi ha d'altres que defensen tot just el contrari d'això. En efecte, «els Melisos i

---

<sup>14</sup> Vegeu l'apartat 1 del capítol II.

els Parmènides» defensen això, que «Immòbil» és «el nom» que convé a l'ésser «tot sencer»<sup>15</sup>, i també «moltes altres coses», tot plegat per defensar que «tot és un i en repòs, mantenint-se ell mateix en si mateix, car no disposa de lloc per moure's» (180d7-e4).

La remissió a Parmènides se'ns dona amb una bona dosi d'ironia, perquè, tot parlant d'aquells qui defensen que el tot és l'u immòbil, Sòcrates en cita dos i en plural i no pas un (els Parmènides i els Melisos) i diu que defensen moltes coses i no pas una. *Com a posició enfrontada a altres posicions, la tesi dels qui neguen el moviment pertany al moviment de la dóxa i, doncs, a l'àmbit de la díada.* La broma platònica sobre els megàrics: el fet que per presentar en escena els qui defensen que tot és U Plató no en posi un sinó dos, es repeteix així en el nostre passatge<sup>16</sup>. Podem veure així que, com en el cas de la tesi heraclitea, també aquí convé parlar d'una tradició d'antics (Parmènides i Melisos) que té la seva continuació en uns moderns (Euclides i Terpsió). Les dues tesis, doncs, coexisteixen al llarg dels temps entre els antics i entre els moderns.

Tenim, així, dues posicions establertes: els qui diuen que només hi ha els molts completament mòbils; els qui diuen que només hi ha l'u immòbil. Sòcrates diu que, poc a poc, i sense ni adonar-se'n, han caigut al *tò méson* (180e5), al mig entre els dos camps. *El que ve a continuació és, de forma explícita, la formulació d'una recerca dialèctica a fer: convé, primer, examinar el que diuen els partidaris del flux, i si es posa de manifest que diuen una cosa encertada, lluitarem amb ells contra els altres; però si veiem, segon, que els qui defensen el tot*

<sup>15</sup> Per a una discussió de com cal traduir el vers de Parmènides citat: «[oion] akíneton teléthei to pantí ónom' einai», vegeu DIXSAUT (2000) 216-223. La professora francesa, contra la tesi dominant i seguint, modificada, una indicació de lectura de Cornford, argumenta a favor de la hipòtesi (diem «hipòtesi» perquè al final de la nota reconeix que la hipòtesi alternativa també és defensable) que la cita no és inexacta sinó literal i, doncs, que no correspon al vers VIII, 38 del *Poema* de Parmènides, tal com s'acostuma a dir des de Diès, sinó que correspon a un fragment del *Poema* perdut. Contra les traduccions rivals, que l'autora considera una a una, ella proposa aquesta traducció: «*Ce qui est immobile, que cela soit nom pour lui tout entier*», bo i prenent, així doncs, «oion», «tal», com si fos un relatiu (com a *Odissea* IV, 611), i l'infinitiu «einai» com si fos un imperatiu de tercera persona del singular (com a *Odissea* XI, 443). La discussió sobre l'autenticitat del vers té més conseqüències per a la comprensió del *Poema* de Parmènides que no pas per a la comprensió del nostre fragment. Potser cal notar que «ónoma» significa ans que res allò sobre què es parla i «rhéma» allò que es posa de manifest en el discurs sobre allò de què es parla. El vers citat significa, tant si és literalment de Parmènides com si ens arriba en una versió corrupta, que allò a què ens referim quan parlem de l'ésser és immòbil.

<sup>16</sup> DIXSAUT *Ibid.* té raó: «A més el text és irònic, i la ironia neix en part del contrast entre la unitat afirmada (*hos hen [...] pánta estí*), i els plurals designats i la multiplicitat d'aquells qui fan l'enunciat (*álloi [...] Mélissoi te kai Parmenídai*), així com de les coses enunciades (*tanantía [...] kai álla hósá*)» (p. 216).

immòbil diuen res de més vertader, serà amb ells que ens reunirem tot fugint dels altres; ara: si, *tercer*, es posa de manifest que ni uns ni altres no diuen res de mesurat (*métrion*), què caldrà fer? Potser aleshores ells –diu Sòcrates referint-se a ell mateix i Teodor–, que són homes *phauloi*, farien el ridícul de voler dir-hi alguna cosa després que han errat homes més antics i més savis.

La manera de formular el trajecte dialèctic a fer evoca, altre cop, el centre del diàleg. Sòcrates parla de fugir d'un camp a l'altre (amb els termes «*diaphúgomen*» a 181a1, «*ekphugein*» a 181a6 i «*pheuxómetha*» a 181a7), usant derivats de la mateixa paraula amb què al centre demanava «fugir d'ací cap allà» vers la veritat; i assenyala, tot remetent a l'entremig (el «*tò méson*» de 180e5) i al discurs mesurat (el «*métrion légontes*» de 180b1-2), a la mediació pròpia de la *phrónesis*. El tercer pas de la recerca a fer, provant de dir quelcom de mesurat un cop comprovada la desmesura d'una i altra posicions, queda formulat com a pregunta. Sobre aquesta formulació convé dir dues coses: primera, l'afirmació que els qui han de donar el discurs mesurat davant l'excés de les dues postures extremes són els homes simples (*phauloi*) confirma la interpretació que hem donat fins aquí a aquesta autoqualificació socràtica en el sentit que els homes així seran aquells el dir dels quals no negui el seu ésser; i segona, que, tot i que Teodor diu que no fóra suportable (*anektón*; 181b6) no dur a terme aquest examen tripartit, la veritat és que, arribat el moment, Teodor es conformarà amb només el primer d'aquests tres moments de la investigació programada (183c5-7 i d3-5), deixant així la investigació dialèctica sobre l'u i els molts, o sobre el tot i les seves parts, interrompuda.

*La investigació en tot el seu desplegament permetria comprendre la realitat objectiva; sobre això seria possible comprendre la possibilitat del saber i de la mesura en la dóxa mateixa (i, doncs, tant l'excel·lència de Teodor com la de Protàgores), i per aquest camí potser es trobaria una bona manera de definir el saber.* Tenim en escena, en efecte, quatre posicions inestables: els qui creuen que tot és moviment i proven de viure en conseqüència (els heraclitis); els qui creuen que tot és u i immòbil i tracten de viure en conseqüència (els parmenidis); els qui, tot i que en el fons creuen que tot és moviment, pretenen viure com si no tot ho fos (Teodor i els seus); els qui, tot i que en el fons creuen que no tot és moviment,



pretenen viure com si tot ho fos (Protàgores)<sup>17</sup>. Els dos primers representen posicions extremes; els dos segons representen la mera juxtaposició d'aquestes dues posicions<sup>18</sup>, de manera que, tot i ser aparentment oposats, en el fons hi ha entre ells una familiaritat notable. Com veurem almenys per a un dels dos extrems, cap dels dos primers casos no és consistent –i no cal dir que, tal com ja hem vist, els altres dos tampoc. Caldria una combinació de tots dos, però els dos segons casos, que podrien semblar realitzacions d'aquesta combinació, no ens donen això sinó una mera juxtaposició que de fet porta els qui els defensen a la pura autonegació. Notem, aleshores, que *el nus del diàleg ens dóna la clau de la superació i alhora de la conservació dels dos extrems, és a dir de la combinació reeixida*: l'home es mou, certament, tal com volen els heraclitis (entre ells el mateix Teodor); però es mou cap a un *télos*, de manera que, contra els parmenidis, sens dubte hi ha moviment, però contra els heraclitis, aquest moviment no és moviment absolut sinó que s'orienta vers un principi incondicionat immòbil. Que la vida humana té sentit, o sentits (*teloi*), demostra que ni uns ni altres lliguen bé les coses. Per començar-ho a veure, Sòcrates passa a considerar en primer lloc els heraclitis.

c) *El moviment autonegador de la doctrina dels heraclitis (181c1-183b6)*

L'examen del heraclitis comença tot explicant què significa exactament que «tot es mou»: comença explicant què vol dir exactament que tot el que hi ha és moviment sense més (181c1-182a3). Evidentment, si només hi ha això, no hi ha res de què es pugui dir que es manté al llarg del canvi, de manera que (per dir-ho així) només tenim qualitats o accidents però no substàncies<sup>19</sup>. A 182a4-d6 Sòcrates mostra que dir que només hi ha qualitats ens porta a concloure que no hi ha ni qualitats: que no hi ha res de res. Això que queda demostrat de la

<sup>17</sup> Per justificar aquest esquema vegeu la nota 13.

<sup>18</sup> És el que KOJÈVE (1972) 7 i segs. anomena, a la hegeliana, «paratesi». Segons Kojève, és Plató qui representa un cas típic de paratesi entre la tesi del flux i la de l'immobilisme, però el nostre present passatge ens mostra que el mateix Plató és ben conscient de les falses solucions només aparentment dialèctiques que consisteixen a juxtaposar. Per a Plató la síntesi no té lloc en el discurs sinó en els marges o els límits del discurs. Només en aquest sentit Kojève té raó: a nivell del discurs, no hi ha més que paratesi. Ara bé, el discurs mateix ens orienta vers una síntesi genuïna que, tanmateix, només pot tenir lloc en la nostra ànima –no pas en el nostre llibre. El fet que la síntesi final no pugui ser discursiva forma part de l'*aporètica* del saber, tema del nostre diàleg.

<sup>19</sup> L'*ónoma* de la cita del *Poema* de Parmènides és precisament «la substància», allò absolutament estable de què es parla. Si l'heraclitisme és l'afirmació dels accidents sense substància, el parmenidisme és l'afirmació de la substància sense accidents. Cf. amb la nota 13 del present capítol.

banda del percebut es pot demostrar també de la banda del perceptor: a 182e1-183a8 Sòcrates mostra que si només hi ha sentits en veritat no hi ha ni sentits. La dissolució plena (per dir-ho així) de subjecte i objecte porta a afirmar que hi ha no-res i, per tant, que hi ha no-res a dir, cosa que suposa la destrucció completa del *lógos*, obtenint com a resultat que si el *lógos* heracliti és cert aleshores no hi ha *lógos* en absolut (183a9-b6). La suma de tot ens permet formular, com a corol·lari, la conclusió següent: si la percepció és *mera* recepció de l'*absolutament* mòbil no hi ha percepció en absolut.

Esquemàticament, l'argument es pot formular així. Sòcrates comença establint que defensar que no hi ha estabilitat en absolut és el mateix que dir que tot es mou completament i, doncs, que tot es mou en tots els sentits possibles: no només es mou de lloc (translació) sinó també de qualitat (alteració). Així doncs «no moure's no hi és de cap manera» (182a1-2). Per explicar-ho, Sòcrates refà l'explicació de la percepció de 156d-e: no hi ha res de res que sigui u per si mateix i en si mateix<sup>20</sup>; agent i pacient no són res en si mateix i per si mateix, sinó que només en la interacció com a realitat primera neix del seu acoblament els sentits i les percepcions, de manera que aquestes esdevenen de tals i tals qualitats i els primers tals i tals sentits (182b1-7). Doncs bé: si no hi ha res, absolutament res de cap manera, que romangui al llarg del canvi, aleshores ni tan sols és possible que «blanc» o qualsevol altre color duri prou per poder donar-li nom, perquè les qualitats mateixes no són sinó que es modifiquen a l'infinit sense reposar mai en cap qualitat determinada. Si, doncs, només hi ha coses com el blanc o el dolç, de fet hem de concloure que ni tan sols no hi ha coses com el blanc o com el dolç, perquè tot s'esmuny abans de poder retenir-ho en un nom (182d14). Semblantment amb els sentits del perceptor: «veure» no pot ser res que duri en el temps, perquè llavors cediríem a la immobilitat; per tant, no hi ha «visió» sinó que el «veure» muda constantment en el seu contrari, «no-veure». No hi ha, doncs, distinció possible entre «veure» i «no-veure», entre «percebre» i «no percebre». De manera que val el mateix dir que «saber és percebre» que dir que «saber és no percebre» (182d5-183a1). El resultat, diu Sòcrates, és ridícul. *Era per salvar la definició del saber com a percepció que provàvem de mostrar que «tot es mou»; però ara, reflexionant sobre aquesta afirmació, el que acabem conclouent és que si tot es mou, aleshores el saber no pot ser la percepció!* (183a2-7).

<sup>20</sup> Notem el corol·lari: si no hi ha res que sigui u, és que tot és dos: estem en l'imperi de la díada.

De fet, hem mostrat més i tot: si res no és prou estable per poder aplicar-li un nom, aleshores el llenguatge mateix queda neutralitzat. Tot nom remet a una unitat determinada, i segons aquesta doctrina caldria més aviat un impossible: disposar d'un *lógos* per dir la pura indeterminació (*ápeiron*; 183b5). Resultat: el *lógos* dels heraclitis, en la mesura que diu una cosa determinada, que «tot es mou», és des del punt de vista d'aquest mateix *lógos* il·legítim, perquè només hi ha la pura indeterminació. En la mesura que, no ja una doctrina, sinó ni tan sols la vida humana no és possible sense atendre –ni que sigui movent un dit, com es diu de Cràtil– a certes determinacions, el *lógos* dels heraclitis és autodestructiu. La manera heraclitea de fonamentar la percepció –i sobre ella el saber– no és capaç de suportar, no ja el saber, i per descomptat tampoc el *lógos* ni la vida humana, sinó ni tan sols la percepció. La manca de mesura d'aquesta posició reclama una correcció.

d) *Conclusió. La percepció a la llum de la phrónesis i la manca de phrónesis de Teodor: el trencament de la recerca dialèctica (183b7-c7)*

Si la realitat i la percepció són com pretenen els heraclitis, no hi ha ni percepció. En tal cas, ni la percepció pot ser el saber, tal com pretenia Teetet, ni la doctrina de l'home-mesura en la versió protagòrica s'aguanta enlloc –ni tan sols per a les afeccions que el perceptor pateix «ara i aquí». El *lógos* de Protàgores ha quedat així del tot esporgat, i Sòcrates ho estableix amb aquestes paraules: «Vet aquí, Teodor, que ens hem deslliurat (*apellágmetha*) del teu company [Protàgores], i encara no és l'hora de concedir-li que l'home és la mesura de totes les coses, a no ser que es tracti d'un home prudent (*phrónimós*), i tampoc no concedirem pas que el saber és la percepció, almenys no pel camí que ens porta a afirmar que tot es mou, a no ser que Teetet, aquí present, ens digui una altra cosa» (183b7-c4).

Estem en un aparent final de la purificació del *lógos* de Protàgores i, tanmateix, com sempre en el *Teetet*, el final en qüestió no ho acaba de ser. Retinguem, en primer lloc –i després ja ho comentarem–, el resultat positiu més obvi de la discussió feta: no és cert que tot home sigui mesura; *només és mesura, fins i tot pel que fa a la percepció, l'home prudent*. Això confirma la nostra manera de desfer l'ambigüitat de 179b1-5: quan allà Sòcrates deia que «només el savi és

mesura», i per bé que a les oïdes de Teodor això pogués sonar com referit als dotats d'una *epistème*, es tractava en veritat dels homes dotats de *phrónesis*: la conclusió de tot el passatge on ens trobem ara confirma el nostre comentari d'aquell fragment.

Amb tot, cal reconèixer que el significat d'això no queda pas aclarit del tot. Que la recerca no és acabada ho sabem de forma indubtable: primer, perquè segons l'esbós del trajecte a fer dibuixat per Sòcrates a 180e5-181b5 ens trobem tot just al final del primer dels tres moments de la recerca; i segon, perquè aquí mateix Sòcrates insinua que Teetet podria dir alguna cosa diferent per caracteritzar la percepció en uns termes superiors als dels heraclitis. Si el camí (*méthodos*) del «tot es mou» no ens duu on volíem, potser podem anar-hi per un altre camí.

En el trajecte fet des del final de la «digressió» hem trobat molts elements per sospitar que, en efecte, convindria pensar la percepció de forma diferent. Que el metge pugui predir la sensació interna –l'escalfor o febre– del pacient, que el músic pugui predir la qualitat del so d'una peça musical, que el vinyater pugui predir el gust del vi, i que el cuiner pugui predir el plaer que proporcionarà un àpat –predicció en què estan en joc els cinc sentits, des de l'olfacte per percebre l'aroma fins el tacte per percebre la textura de l'aliment–, ens diu que la percepció no té a veure amb el pur passar sinó que inclou alguna regularitat en tots i cadascun dels sentits. La mateixa manera com Sòcrates ha formulat l'examen a fer sobre la polèmica entorn al moviment de l'ésser jugava amb aquesta metàfora: es tractava de picar sobre l'ésser mòbil per tal de veure com sona: íntegre o esquerdat. Que el so tingui qualitats identificables i, doncs, una certa identitat, ja ens diu que no consisteix en la pura indeterminació.

*Cal, doncs, fins i tot per comprendre el fenomen mateix de la percepció, suposar que en la realitat percebuda hi ha alguna cosa estable.* Sens dubte, un cop rebutjada la posició extrema dels heraclitis, l'examen dels parmenidis ens duria a considerar aquesta dimensió de la realitat: l'estabilitat. Pels parmenidis, però –i recordem que estem llegint un text del parmenidi Euclides–, l'estabilitat no és una dimensió de la realitat, sinó que és la realitat tota. Aquesta altra postura extrema, ¿podria donar compte de la percepció i del saber humans –podria, doncs, donar compte de la vida humana? Malauradament, Teodor, per ineptitud dialèctica, o per incomprensió del sentit de la recerca desplegada, o per confusió d'una part pel tot, dóna la

investigació per acabada: «Molt ben dit, Sòcrates! Ja que, un cop fet el trajecte fins al seu terme (*peranthénton*), segons el nostre acord jo també m'he deslliurat (*apellákhthai*) del deure de respondre't, atès que l'acord s'estenia fins al fi del *lógos* de Protàgores» (183c5-7).

Hi ha un cert sentit en què és cert que el *lógos* de Protàgores ha estat purgat del tot. Però la possibilitat que deixa oberta Sòcrates que Teetet rectifiqui la caracterització donada de la percepció demanaria una volta més per part de Teodor pel *lógos* sota consideració.

Més i tot: per bé que, certament, la qüestió sota examen –allò que han acordat d'examinar– és el *lógos* de Protàgores que feia autàrquic en *phrónesis* a cadascú de nosaltres (169d4-8), aquesta qüestió era en veritat una reformulació de la qüestió primera sobre si Teodor ha de ser mesura o no pel que fa al seu saber (169a2-6). Ha quedat resolta, aquesta qüestió primera? Certament, s'ha suggerit que els mestres en arts productives –el vinyater, el metge, el cuiner, el músic– són mesura en relació a l'objecte que dominen. Però, ¿prova això sol que pel saber de Teodor, que no és productiu, també passa que el qui el professa és mesura? El caràcter contemplatiu del saber propi de Teodor, tal com ha quedat caracteritzat a la «digressió» central, segurament demana una fonamentació més forta que la simple constatació d'un fet. És de debò, doncs, que Teodor ha complert l'acord?

I encara una darrera observació: en el curs de la recerca destinada a fonamentar la possibilitat del saber en general, i del saber de Teodor en particular, ha estat el mateix Teodor que ha qualificat d'«insuportable» el fet de no dur la recerca sobre la polèmica entre heraclitis i parmenidis fins al final (181b6). És evident que aquest acord tàcit amb Sòcrates Teodor no el respecta de cap manera. Com veurem, el mateix Teetet s'adonarà d'això, i la seva exhortació a continuar fins al final trobarà una resposta irritada per part de Teodor. *Suposant, doncs, que Teodor compleixi, almenys nominalment, amb una part del pacte, és evident que, a diferència del dialèctic, no es compromet en absolut amb el lógos o la recerca en curs.* El que de debò no suporta l'ànima de Teodor és la dialèctica mateixa<sup>21</sup>, el trajecte de la qual ara deixa a mig camí.

---

<sup>21</sup> ROBIN (1950) 1438 nota 2 a la pàg. 147 fa notar que «Teodor serà 'deslliurat' de Sòcrates de la mateixa manera com aquest ho ha estat de Protàgores». Tots dos usen, en efecte, el mateix verb, «*apellákhthai*», per a remetre al seu alliberament: el primer, respecte Protàgores, el segon, respecte Sòcrates. El nostre present comentari mostra, tanmateix, que, un cop més –com a 173c1-6–, Teodor fa gala d'un excés de llibertat.

Amb tot, no és poc el que podem aprendre com a resultat positiu de l'enquesta desplegada. Aprenem, en primer lloc, que, efectivament, *hi ha mesura de l'home*. La ceguesa total de Teodor respecte l'home li fa creure que els homes en general són «un bestiar pitjor i menys dòcil» que el dels porquerols (174d4-6), car freturen absolutament de mesura; Protàgores, en canvi, sosté que tot home és mesura. Contra els dos extrems, Sòcrates, que entén que acceptar la total desmesura equival a anorrear absolutament l'home, però entén igualment que l'afirmació que tothom és mesura equival a negar que hi hagi mesura en absolut, fa davant de Teodor una defensa d'un «protagorisme restringit» que el porta a establir en quin sentit *alguns homes són mesura*. Per fer-ho, ha de postular l'existència d'una mesura transpersonal, «el déu», que cal respectar des de la santedat i és model de justícia, i la imitació de la qual demana conduir-se amb *phrónesis*. Així doncs, contra l'afirmació que tot home és mesura (152a1ss. *et alia*), Sòcrates estableix, al centre mateix del diàleg, que només el déu és mesura (176b2). Quan, des d'aquest aclariment, es torna a considerar les savieses de la ciutat, Sòcrates troba que entre les arts productives –i la legislació sembla, en el context, una d'aquestes arts– el savi és efectivament mesura (179b2-3). Per fi, la primera conclusió parcial de l'examen dels fonaments del saber de Teodor porta a afirmar que només l'home dotat de *phrónesis* és mesura (183c4). *El conjunt ens sembla que mostra prou el que és la tesi forta del present treball: que el centre del diàleg és, pròpiament, el seu nus*.

Sobre el tema de la mesura, i en particular sobre l'ús de «*métron*» a 179b3, Dorter suggereix que «potser la tria per part de Plató en el *Polític* de la terminologia de la justa mesura (*pròs tò métrion*) es refereix retrospectivament a aquesta discussió» i, després d'observar atinadament que en tots dos llocs la doctrina es justifica en termes de les arts<sup>22</sup>, afegeix: «El *Polític*, com el darrer diàleg de la trilogia, conté la resposta final a la doctrina de Protàgores de la persona com a mesura de totes les coses: la mesura vertadera no és cada persona, sinó la

---

<sup>22</sup> La solució final del *Polític* compara la política al tissatge. En el context comentat per Dorter, 179b, estem en la consideració del govern i la legislació. Creiem, però, que el nostre diàleg suggereix clarament que la *phrónesis* apunta al tot de la vida humana i, doncs, que cal certament pressuposar-la en el bon govern però també en la bona professió d'un saber. Des d'aquest punt de vista, ens sembla clarivident el comentari del passatge del *Polític* a què es refereix Dorter a MONSERRAT (1999), que ve a mostrar de forma convincent que per a Plató «la justa mesura convé [...] que governi dir i fer, la dimensió teòrica i la dimensió pràctica» (p.187). Pensem que ens trobem en el nucli o el nus, no ja del *Teetet*, sinó de tota la trilogia –i qui sap si no serà igualment el nus, o almenys un dels nusos, de tota l'obra platònica.

mesura transpersonal»<sup>23</sup>. Tot i la nostra simpatia per la tesi general, pensem que Dorter no veu que aquesta mateixa solució està donada ja explícitament al *Teetet*, i que en tots dos diàlegs la solució es dona en el seu mateix centre<sup>24</sup>.

*Aprenem també, en segon lloc, que, com sigui que calgui qualificar el seu saber, Teodor i la seva manera de relacionar-se amb el que sap més aviat apareix com a poc mesurat i, doncs, indigne de ser mesura.* Fóra per tant injust emetre un judici de la dignitat del saber matemàtic atenent a la manera com Teodor l'exerceix, perquè Teodor no en pot ser la mesura. Perquè si el mètode matemàtic s'ha posat de manifest en el *Teetet* d'alguna manera, ha estat, en la definició dels incommensurables, per la seva capacitat de tractar les dues parts en què es considera sempre el tot pressuposat en l'estudi; i Teodor, en canvi, contra la bona manera matemàtica de fer, en el moment present de la recerca deixa la investigació a la meitat per segona vegada<sup>25</sup>. Teodor no veu bé el conjunt de les qüestions sota estudi. Si, doncs, la *phrónesis* és aquella comprensió de la pròpia situació a la llum de la consideració del tot, és evident que Teodor n'està mancat; si, a més, com acabem de veure, només l'home dotat de *phrónesis* és mesura, hem de concloure que Teodor no és la mesura buscada. *En cert sentit, doncs, estem certament en la conclusió de la conversa amb Teodor:* a la pregunta sobre si Teodor és mesura pel que fa al saber matemàtic cal respondre que no, precisament perquè –resposta a la segona formulació de la mateixa pregunta– no tothom és autàrquic pel que fa a la *phrónesis*.

Que el resultat sigui aquest resol una *aporia* que tot lector del *Teetet* coneixedor de l'obra de Plató ha d'haver experimentat. Si, com és evident per la *República* i per tota la tradició indirecta, Plató professava un respecte tan gran per la matemàtica, com és que el *Teetet* ens n'ofereix una imatge tan pobra? Resposta: un dels ensenyaments explícits del *Teetet* és que Teodor *no és mesura* del saber matemàtic. Que la mediocritat de Teodor no faci, doncs, emetre cap judici sobre la possible indignitat de les matemàtiques.

<sup>23</sup> DORTER (1994) 89 nota 26.

<sup>24</sup> Per al *Polític* vegeu el tractament de la qüestió a MONSERRAT (1999) 159-187 i 267-280.

<sup>25</sup> Recordem que era Teodor qui, a 173c1-6, trencava la recerca dialèctica en curs, tot abandonant-la a la meitat, pel pur desig de sentir parlar de la seva persona. Aquella recerca, sobre els resultats de la qual treballa la recerca present, s'acaba només perquè és Sòcrates qui la reprèn a 177b7 i ss., però si fos per Teodor hauria quedat definitivament escapçada.

### 5. La conversa amb Teodor com a acció sobre l'ànima de Teetet (183d1-184b3)

Fins arribar al canvi d'interlocutor –que podem situar a la «Defensa de Protàgores», 166a1-168c4–, Teetet havia anat sempre a remolc de les preguntes de Sòcrates: en obediència a les ordres del seu mestre Teodor, que l'ha llançat a la discussió amb Sòcrates (146b1-6), Teetet responia, més que per desig d'avançar en una recerca conjunta, per sentit del deure (146c5-6). Infantada la seva definició del saber com a percepció, Sòcrates ha jugat amb ell fins deixar-lo sotmès al domini de l'erística (165b3-e6). La purificació del discurs, amb la «Defensa de Protàgores», ha permès Sòcrates forçar Teodor a intervenir en la conversa.

La intervenció del mestre ha permès una elevació cap a la temàtica dels fonaments del saber i de la saviesa, en definitiva, cap a la qüestió del fonament de la vida humana mateixa. Des de la *phrónesis*, com a capacitat humana d'orientar-se en el tot a la llum del model diví, el tot, la realitat de què pretén donar compte el saber propi de Teodor, pot ser pensat en els seus fonaments. I aquesta possibilitat ens porta a considerar la batalla entre els heraclitis i els parmenidis, en un plantejament explícitament dialèctic (179d1-181b7).

Notem bé el següent: el saber de Teodor –el saber, doncs, de Teetet– pretén donar compte de *tot* excepte de l'home (173e1-174a2). *L'intent de fonamentació de la realitat objectiva*, que segurament demanaria –tal com insinua Sòcrates a 181b1-5– una superació dialèctica del mobilisme heracliti i de l'immobilisme parmenidi, *constituïria pròpiament una fonamentació del saber professat per Teetet i Teodor. Que Teodor no s'adoni que la recerca ateny a la consistència –als fonaments– del seu propi saber és la confirmació que fretura de phrónesis: Teodor no entén el seu saber a la llum del Tot, perquè no comprèn quins són els fonaments sobre què aquest saber s'aguanta.*

És tenint en compte això que hem d'escoltar la reacció de Teetet en l'abandonament de la conversa per part del seu mestre: «Això sí que no –diu Teetet–, Teodor, fins que Sòcrates i tu hàgiu repassat els qui defensen que el Tot és immòbil, tal com ara mateix us proposàveu.» (183d1-2). Així punxa Teetet el seu mestre perquè acompanyi Sòcrates fins al final en la recerca dialèctica en curs. La resposta de Teodor davant la gosadia de Teetet és violenta: renya



amb aspror el noi i insulta Sòcrates. A Teetet li diu que sembla mentida que, jove com és, gosi convidar un de gran a ser injust i infringir els pactes (183d3-5). Notem que, donat que és Teodor mateix qui s'havia compromès a dur la recerca sobre Heràclit i Parmènides fins al final (181b6-7), aquest retret és injust. Teodor es posa així en evidència, perquè *mentre acusa Teetet de ser injust és ell mateix que actua de forma injusta*. El centre del diàleg, que parla del càstig dels qui no es coneixen a ells mateixos, ressona aquí de forma clara.

Pel que fa a Sòcrates, Teodor el tracta, altre cop com abans de la «Defensa de Protàgores», com un mer erístic. Diu que Teetet pot preguntar el que vulgui a Sòcrates, que aquest contestarà sigui quin sigui el tema proposat (181d8-9). L'harmonia guanyada al centre del diàleg, quan Sòcrates parlava en estil protagòric, s'ha trencat de nou, just en el moment en què Sòcrates ha reprès l'estil propi de la dialèctica. És igualment evident, així doncs, que Teodor continua confonent la dialèctica amb l'erística.

La reacció de Teetet, com tot en el nostre diàleg, és ambivalent. La seva demanda de continuar la recerca, que el duu fins i tot a ofendre Teodor, pot ser vista com un gest d'alliberament –en tant que desobediència– respecte la figura del mestre, en el desig d'embarcar-se en una investigació dialèctica. Si fos així, el deixeble es mostraria més ben dotat que el mestre. Ara bé –i d'aquí l'ambivalència–, el guany que esperava obtenir de la recerca que no tindrà lloc no és pas l'assoliment de la veritat, ni una bona fonamentació del seu saber, sinó, purament i simplement, plaer: «jo tindria el més gran plaer (*hedista*) de sentir parlar sobre això que dic» (183d6-7). En suma ¿què?: ¿la seva desobediència és senyal d'una major capacitat per a la dialèctica, o passa simplement que davant la recerca en curs es troba –com el mateix Teodor habitualment, per exemple en les converses amb el Foraster d'Elea al *Sofista* i al *Polític*– com el client que consumeix un discurs gustós per delectar-se?

Sigui com sigui, i contra el comentari ofensiu de Teodor, Sòcrates no és un erístic. I tampoc no és un sofista. La seva intenció no és distreure l'audiència. Tant se val que Teetet desitgi escoltar Sòcrates sobre la doctrina parmenídia per obtenir plaer. Contra el que Protàgores promet oferir als seus clients a l'inici de l'escena del *Protàgores* (18e1-6), Sòcrates no pretén donar a cada interlocutor allò que l'interlocutor vol. És amb Teodor, un home ja fet, que

esqueia de recercar els fonaments. Com sabem de forma explícita per *La república* 497e4-498c4, i com se'ns diu de forma implícita<sup>26</sup> però ben clara al mateix *Teetet*, la dialèctica és pels grans i no pas pels nens. Malgrat el desig de Teetet, i contra l'afirmació de Teodor que Sòcrates atindrà als seus desitjos, Sòcrates es nega a continuar la recerca sobre Parmènides amb Teetet<sup>27</sup>.

Sòcrates argumenta el seu refús a continuar per aquí en els termes següents. Si hagués d'examinar la posició de Melís, li faria vergonya fer-ho de forma vulgar, però si es tracta de Parmènides<sup>28</sup>, que sembla certament venerable i temible, i d'una profunda noblesa<sup>29</sup>, encara li

<sup>26</sup> Més avall, 186c1-5, es diu de forma explícita: assolir l'*ousia* demana *paideia*, demana moltes fatigues i molt de temps; Teetet, doncs, és lluny d'haver assolit l'essència del saber, encara ha de patir molt durant molt de temps en la seva formació.

<sup>27</sup> Convé no inventar motius a aquest rebuig. D'entrada, si atenem al fet que és Teodor qui es retira de la conversa, ja no ens sorprendrà, com a GUTHRIE (1978 [1992]) 114, que «Sòcrates, que va introduir en persona els eleàtics», no accepti de «discutir les seves opinions». No és, com vol CORNFORD (1935), que Plató reservi la consideració de la realitat immutable per al *Sofista* perquè en el *Teetet* vulgui mostrar, per reducció a l'absurd, que no es pot donar compte de la realitat sense tenir en compte les idees. KLEIN (1977) i BURNEYAT (1990) no comenten gens els motius d'aquesta desatenció a Parmènides, però tots dos –especialment el primer– donen també per suposat que el tractament de Parmènides es deixa per al *Sofista*. Més perspicaç ens sembla FRIEDLÄNDER (1960) 174, qui s'expressa en aquest termes: «Aquells que infereixin de les paraules de Sòcrates, o del jove i exhuberant Teetet, que Plató pretenia inicialment tractar la doctrina de l'ésser en detall, igual com la doctrina de l'esdevenir, però que després va canviar d'opinió per raons externes, malentenen la naturalesa de la ironia platònica. Hem caigut enmig de dos extrems, entre el flux sense fi i l'ésser etern, com diu Sòcrates (180e). I, de fet, en la segona part del diàleg, reconsiderarem Parmènides, ja que la diferència entre el vertader i el fals també es perd en el rígid contrast parmenidi entre l'ésser i el no-ésser, entre conèixer i no-conèixer. (...) El *Teetet* té la seva pròpia llei de desenvolupament, i el que sembla desatès aquí, Plató, estrictament parlant, no ho ha atès en cap altre lloc, ni tan sols al *Parmènides* o al *Sofista*». Podem avançar que veiem les coses de forma semblant a com les veu Friedländer, però no del tot. La segona part del diàleg és “parmenídea” només en el mateix sentit que tota la primera part fins arribar a la “Defensa de Protàgores” és heraclítica: *el que no trobem a la segona part és una consideració del parmenidisme equivalent a la consideració de l'heraclitisme que Sòcrates ha fet en la seva conversa amb Teodor*, i en aquest sentit és cert que ens caldrà esperar al *Sofista*. L'absència heraclítica de determinació ens duia a la foscor absoluta; però els motius de la foscor no han estat prou clars fins al centre del diàleg. A la segona part del diàleg veurem que la determinació perfecta del parmenidisme (i recordem que el text és en la ficció platònica del parmenidi Euclides) fa intel·ligible l'error i, doncs, ens fa creure que no hi ha foscor ni penombra en absolut; però en lloc no trobarem, en el *Teetet*, una explicació clara d'això. Si la primera part del diàleg es baralla amb les *aporiai* del flux, la segona part té com a tema propi les *aporiai* de les unitats (de les determinacions): les unitats sense articulació són mera pluralitat, mera juxtaposició. La dispersió en termes temporals, examinada a la primera part del diàleg associada amb el moviment, és substituïda ara per la dispersió en termes espacials, examinada a la segona part del diàleg associada amb el caràcter estàtic dels sabers posseïts. El nus de flux i unitat ha estat presentat al centre del diàleg.

<sup>28</sup> Sòcrates diu que el va conèixer quan ell era jove: referència probable al *Parmènides*.

<sup>29</sup> Més que suposar un temor reverencial per part de Sòcrates, cal notar la repetida indicació platònica que els mestres s'assemblen a les seves pròpies doctrines: els heraclitis, que afirmen que tot es mou, no paren de moure's en una lluita agònica per fugir de tota fixació (179e3-180b4); els materialistes són durs (*skleróus*) i

fa més por de no haver entès el sentit de les seves paraules. Hi ha, a més, una raó afegida: les múltiples dificultats que presenta la seva doctrina fa que, si l'examinem com de passada (*parérgo*; 184a5) li infringirem patiments de forma indigna (*anáxi' àn páthoi*; 184a5-6), mentre que si l'examinem de forma suficient (*hikanos*; 184a6) ens allargarem tant que tot el referent al saber (*epistémes*) ens desapareixerà del davant. Com que, conclou Sòcrates, no hem de cedir a cap d'aquestes dues possibilitats, més val que ell torni a fer de llevadora i procuri ajudar a infantar el que Teetet encara té per dir del saber.

L'última vegada en què Sòcrates s'havia qualificat de llevadora és a l'inici del fragment 160e6-163a3: tot just després de l'infantament de la definició del saber com a percepció. Allà, a 160e6ss, la impaciència de Teodor havia fet endegar a Sòcrates una estratègia per fer parlar Teodor: immediatament després, en efecte, Sòcrates atacava Protàgores i animava Teodor a defensar-lo (161c2ss). La resistència de Teodor a parlar feia que a 163a3 Sòcrates reprengués la conversa amb Teetet, en un fragment (163a3-165e7), però, que serà desautoritzat com a erístic (165d2-e6). La purificació subsegüent, en la «Defensa de Protàgores», porta Sòcrates a canviar el seu paper dins el diàleg: ja no farà més de llevadora, sinó que alternarà la seva capacitat com a orador quasi protagòric amb la seva art dialèctica. Només ara, en la retirada de Teodor, Sòcrates retorna al seu paper de llevadora que havia deixat a 163a3: *la segona part del diàleg –volem dir, la conversa final amb Teetet– és doncs la represa de la conversa deixada a 163a3 a la llum, però, dels resultats guanyats en la conversa amb Teodor*. Amb el noi la intenció de Sòcrates és diferent que amb el mestre de matemàtiques: en cert sentit, la recerca ja ha acabat, i tornem ara, altre cop, a l'ànima de Teetet.

---

resistents (*antitípous*) com la matèria que segons ells és la realitat tota (155e4-156a2); i Parmènides apareix, com el seu Ésser immòbil, carregat d'una profunda noblesa, ídol estàtic a reverenciar en la seva immobilitat perfecta. Dels heraclitis se'ns diu, a més, que volen que els seus deixebles se'ls assemblin; de Parmènides, que el seu deixeble Melís desperta el mateix respecte (per bé que no amb la mateixa intensitat); i quan es parla dels materialistes s'utilitza un plural. Tot amb tot, tenim això: *els mestres s'assemblen a les seves doctrines i els deixebles s'assemblen als mestres*. Pel *Sofista* sabem que tots els deixebles de Teodor s'assemblen a ell, són calmosos en la conversa. Ara bé: Teetet se'ns ha mostrat més aviat neguitós en la recerca dialèctica que posa en joc la pròpia vida d'una forma particular. En el present passatge Teetet, desobeint Teodor, sembla lleugerament desplaçat del seu paper de deixeble. *El treball de Sòcrates amb el noi va dirigit, com veurem, no a anul·lar el que té de bo el mestratge de Teodor, sinó a aportar allò de què aquest mestratge està mancat: una mica de calma davant la veritat de la pròpia vida*. Sòcrates pretén, simplement, i això no és poc, treure Teetet del neguit que és propi de Teodor i (segurament) de tots els seus deixebles. Cas a part, que interrogarem a la conclusió del treball, és el de Sòcrates com a mestre.

És per aquesta ànima que ens convé retornar a la recerca sobre el saber. Cal que hi hagi una gradació en les dificultats. L'examen de Parmènides és massa difícil per al noi. Endegar-lo fóra fer massa o massa poc: *massa poc*, si es tracta la seva doctrina de forma marginal (*parérgo*), perquè aleshores no l'entendrem i el seu examen no haurà servit de res; i *massa* si es tracta de forma suficient (*hikanos*), perquè aleshores el referent al saber quedarà amagat.

El verb utilitzat per Sòcrates és *aphanízo*: «fer invisible, enfosquir, guardar en secret». Notem que fer invisible no és el mateix que fer inexistent, i tampoc no és allunyar o desconsiderar. Allò invisible és «aquí mateix», però queda com amagat darrera una altra cosa, enfosquit, guardat com un secret. Segons això, tractar bé la qüestió parmenídea no és pas ignorar la qüestió del saber, no és fer-la desaparèixer purament i simplement, sinó que és guardar-la en un segon terme. *Respecte la qüestió dels fonaments, que és primera, la qüestió el saber és certament segona: aquest perill, doncs, no és necessàriament un senyal d'improcedència.* Teetet i Teodor, però, que no veuen la connexió entre totes dues temàtiques, callen i obeeixen, submisos a Sòcrates, qui, de totes maneres, com vol Friedländer, tractarà a continuació igualment temàtiques parmenídees<sup>30</sup>.

Vet aquí el que hem trobat. La prudència (*phrónesis*) porta Sòcrates a entendre que el que és adequat quan l'interlocutor és Teodor ja no ho és quan qui parla és el jove Teetet. És per Teetet que convé ara cenyir-se a la qüestió del saber. La pèrdua de profunditat és adequació a la tendra ànima del noi, de què el parterot socràtic ara pren cura<sup>31</sup>. Tanmateix, com ja passava a la primera part del diàleg, on des de la consideració d'allò segon –el saber– albiràvem ja l'horitzó primer heracliti des del qual s'entenia la definició del saber com a percepció, ara, en la segona part del diàleg, la reconsideració d'això segon –el saber– ens portarà, en la superació d'aquell intent de definició, a reconsiderar l'horitzó que fonamenta el nostre intent de definició

---

<sup>30</sup> Vegeu nota 27.

<sup>31</sup> Creiem haver mostrat, així doncs, que els motius de deixar córrer Parmènides no són externs al diàleg mateix –com ara que Plató havia decidit de tractar-lo en un altre diàleg– sinó que són intradialogals: el Sòcrates de la conversa té bons motius per no tractar-lo ara, i Plató ens ha donat totes les claus per entendre aquests motius. Creiem, doncs, amb Friedländer, que el diàleg no desatendrà *del tot* les qüestions parmenídees, però creiem també, matisant Friedländer, que aquestes qüestions tampoc no seran tractades *del tot*.

però ara, com veurem en el proper capítol, l'horitzó en qüestió serà més parmenidi que no pas heracliti<sup>32</sup>.

En suma, doncs, tot i que l'enquesta sobre la possibilitat del seu saber ha quedat inacabada, la investigació sobre Teodor ha conclòs. La imatge sencera del vell matemàtic, que el mostra mancat de *phrónesis*, explica de fet que la recerca sobre els fonaments del saber no pugui ser duta fins al seu terme amb ell. D'altra banda, per més ben dotat que estigui el seu millor deixeble, podem suposar que un noi d'uns setze anys no és tampoc el millor company de viatge per emprendre una recerca com aquesta<sup>33</sup>. El test sobre la possible *phrónesis* de l'ànima de Teetet haurà d'anar per uns altres camins.

Però, quins altres camins? Sòcrates ha considerat la possibilitat que Teetet pugui donar una millor definició de la percepció (183c3-4). Haurà estat prou atent el noi a les indicacions fetes sobre l'estabilitat pressuposada per la percepció i sobre la dimensió activa de la percepció mateixa? S'haurà alliberat del mestratge de Teodor, que fa homes imprudents, per créixer sota les atencions del savi parterot? Descartada la *phrónesis* en l'ànima del vell matemàtic, ara pertoca a Sòcrates de perseguir, i si convé d'activar!, la seva presència en la del seu millor deixeble.

---

<sup>32</sup> Volem dir: el que es farà problema no serà un excés de flux sinó, més aviat, un excés d'unitat. Vegeu *infra*.

<sup>33</sup> Cf. amb l'observació de DESCARTES a la primera plana de les seves *Meditacions metafísiques*: «Mais cette entreprise me semblant être fort grande, j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr, que je n'en pusse espérer d'autre après lui, auquel je fusse plus propre à l'exécuter.» (AT, IX, 13). Per l'empresa metafísica cal tenir ja una certa edat.