

Tesi doctoral de Xavier IBÁÑEZ PUIG *Lectura del Teetet: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, dirigida per Jordi Sales i Coderch.<sup>1</sup> Presentada a la Universitat de Barcelona el 7 de maig de 2004. Tribunal presidit pel Dr. Tomás Calvo, i format pels Drs. Josep Monserrat, Antoni Bosch-Veciana, Miguel Candel i Álvaro Vallejo Campo. Premi Extraordinari de Doctorat.

*1. Llegir Plató avui.* Justificar un treball d'investigació en qualsevol camp de la filosofia és, segurament, tant com justificar la bondat de la filosofia mateixa. No faré tant, però potser és bo dir-ne, breument, alguna cosa.

La filosofia, segons una fórmula que no és pas meua, és l'intent de pensar el Tot. Si volem pensar el Tot és perquè volem trobar-nos-hi com a casa, i si volem trobar-nos-hi com a casa és precisament perquè, en el moment mateix en què comencem a filosofar, no ens hi trobem *així*. L'empresa de pensar el Tot, o sigui la filosofia, troba d'entrada, aleshores, un escull important: el qui tracta de pensar-lo, el filòsof, forma part del mateix Tot que tracta de pensar. I encara hi ha una dificultat afegida: tot i que podem posar entre parèntesis el nostre judici sobre la veritat del món, la vida diària amb les seves urgències no ens deixa pas fer el mateix amb l'acció: no ens és possible posposar-la a l'espera d'un aclariment definitiu. De manera que el filòsof no només forma part del Tot que tracta de pensar, sinó que, a més, s'hi troba compromès perquè ja ha pres partit en un sentit o en un altre. No suposa aquesta situació irreductible de l'home en el món un impediment definitiu a l'empresa filosòfica?

La certificació de la defunció de la filosofia és, de fet, un lloc comú en el pensament contemporani. Els estudiants de les facultats de filosofia es troben en efecte, tot sovint, en una situació ben paradoxal i, per dir la veritat, molt còmica: assisteixen a unes classes en què alguns dels seus professors –ells mateixos professors «de filosofia»– els diuen que el

seu objecte d'estudi –la filosofia– ja no existeix –que potser no ha existit mai! És viable, així doncs, l'intent racional de pensar el Tot per tal de trobar-nos-hi com a casa?

\*

Quan, a finals dels anys 80, jo cursava el segon cicle de carrera, vaig tenir l'oportunitat d'assistir a les classes del Dr. Jordi Sales i Coderch i de conèixer de primera mà el seu treball d'investigació, que em semblava, com encara em sembla, una resposta robusta a la qüestió que acabava de formular en defensa de la filosofia. I la lectura de Plató jugava en la seva obra –i hi juga encara– un paper crucial: primer, perquè tota l'obra de Plató constitueix, pròpiament, una defensa de la filosofia; i segon, perquè la naturalesa peculiaríssima d'aquesta defensa la fa, al mateix temps, una proposta única per a pensar el Tot sense deixar-lo descompost o mal tratat.

El text platònic, com a mimesi de la vida, té, en efecte, la rara virtut de *mostrar unit el que es presenta unit*. No procedeix, com els tractats, a distingir en l'anàlisi les distintes dimensions de la vida humana per passar, després, a provar de refer-ne sintèticament la unitat. Sinó que, com les obres d'art, ens mostra el món tot sencer des d'una determinada perspectiva, i deixa al lector la tasca de distingir en l'anàlisi, i reveure en la seva unitat dins l'escena representada, allò que el drama en cada cas mostrat dona a la reflexió.

Això, que jo havia après del Dr. Sales, ho vaig veure confirmat per la lectura de l'obra del filòsof americà Stanley Rosen,

1. La trobareu editada en format informàtic a: <http://www.tdx.cesca.es/TDX-0309105-111137/>.

a la qual vaig dedicar la meua tesi de llicenciatura<sup>2</sup>, i és el que em va decidir a dedicar la meua vida d'estudi a la lectura de Plató. Concretament, primer de tot, al *Teetet*, diàleg que em semblava –i val a dir que no m'equivocava– especialment fecund si el que es tracta de pensar és precisament el conjunt de la vida humana i el paper que hi pot jugar, encara ara, la filosofia.

2. *Rellegir el Teetet*. La meua lectura del *Teetet* –la tesi que aquí presento no és altra cosa que això– és, òbviament, una relectura: no sóc pas el primer a llegir-lo. Si la relectura d'una obra pot ser presentada com un treball d'investigació és, òbviament, només en la mesura que pretén oferir-ne una millor comprensió. Què movia la meua esperança de trobar alguna cosa nova en aquest diàleg en el plantejament inicial de la meua investigació? Dues coses: una decepció i un model a seguir.

La *decepció* ho era davant la impressió que totes les lectures que consultava privilegiaven uns fragments de text (els dedicats a la definició del saber) en detriment d'uns altres i que, d'aquesta manera, es perdien, almenys en part, el sentit global del conjunt de l'obra. Entenia, doncs, per dir-ho en uns termes que ens dóna a pensar el mateix *Teetet*, que calia fer un esforç per rellegir *el tot* del diàleg i *les seves parts* per tal de provar de restituir-lo en la seva unitat orgànica. Trobava, en efecte, que el text produïa en el lector un efecte semblant al que produeixen a *Teetet* les preguntes de Sòcrates: esdevenia marejant perquè per tot arreu es fragmentava i feia perdre el fil a qui se'l llegia. Certament, tal com insinua en certa manera Guthrie, aquest fet podia tenir la seva causa en el fet que fos Plató

el qui en aquesta ocasió ens donava una composició *decebedora*<sup>3</sup>; i fins i tot podia ser que jo fos un lector *decebedor*.

Si, malgrat aquestes dues possibilitats, vaig decidir d'emprendre una relectura per mirar de guanyar una millor visió del conjunt de l'obra, era perquè, com he dit, a més d'una decepció em movia, també, un *model* a seguir. A través dels cursos del Dr. Sales, i a més de les seves pròpies lectures –començant per la de l'*Eutifró*–, vaig conèixer la lectura del *Fedre* de Charles Griswold, la de *El convit* d'Stanley Rosen, la del *Menó* de Jakob Klein<sup>4</sup>, i algunes altres que, seguint de prop o de lluny els passos de Leo Strauss, i ben respectuoses totes elles amb els mèrits parcials de tots els lectors que les precedien, oferien tanmateix *un nou mètode de lectura* que provava la seva fecunditat en els seus mateixos resultats. La bondat de totes elles consistia en el *respecte que guardaven per la unitat de forma i contingut* que és tot diàleg platònic; i el poder sorprenent que resultava tenir aquest respecte a l'hora d'il·luminar el text en el seu conjunt em va fer entendre que com més es tenien en compte les intencions comunicatives del Plató artista amb més profunditat es comprenia el contingut filosòfic de cadascuna de les obres considerades.

La meua tesi es proposava, aleshores, primer de tot, *posar a prova una determinada manera d'interpretar el text platònic* sobre la lectura del *Teetet*: la del comentari. En aquest sentit, la meua tesi és, en primer lloc, *un exercici de mètode*: prova de mostrar, amb l'exercici mateix de la lectura, la fecunditat d'una determinada manera de llegir el text. El mètode mostra la seva bondat, però, només en la mesura que aconsegueix donar una *millor*

2. IBÁÑEZ, X. (1992) *Stanley Rosen: Una proposta modesta de repensar la Il·lustració*, tesi de llicenciatura, Universitat de Barcelona.

3. GUTHRIE, W.K.C. (1978) *History of Greek Philosophy, V. The later Plato and the Academy*, p.61: «el *Fedre* està il·luminat pel mateix resplendor que el *Fedó* i el *Convit*, un resplendor que s'ha apagat en l'època del *Parmènides* i del *Teetet*».

4. SALES, J. (1992) *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i desplaçaments*, Barcelona; GRISWOLD, CH. (1986) *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven and London; ROSEN, S. (1968) *Plato's Symposium*, New Haven and London; KLEIN, J. (1965) *A commentary on Plato's Meno*, Chicago and London.

interpretació del text, o sigui, una interpretació més respectuosa amb la unitat orgànica de l'obra considerada en la seva integritat.

Com que, tanmateix, donar això només pot voler dir oferir de forma efectiva una interpretació nova que, en cert sentit, *integri en el seu lloc* les lectures precedents, l'experiment per posar a prova un mètode de lectura té un resultat material que es concreta en *una comprensió nova del contingut de l'obra*. De manera que, a més de l'aspecte purament formal, o potser fóra millor dir com a conseqüència d'aquest, *el treball es desdobra en una tesi referent a l'aspecte material o de contingut*, que és el que anuncia el subtítol del treball: «Saviesa i prudència en el tribunal del saber».

### 3. L'aspecte metodològic. Pensar unit el que es presenta unit.

(3.1.) *El comentari*. Permeti'm el lector endegar la meua breu caracterització del comentari (com a mètode de lectura) amb un breu comentari d'un petit fragment del *Teetet*.

En la recta final de la investigació sobre el saber, després que Sòcrates ha jugat amb la figura d'un tribunal per refutar, aparentment, la definició del saber com a opinió vertadera, de sobte Teetet recorda una cosa que ha sentit dir però que tenia oblidada: «que l'opinió vertadera *metà lógou* (per mediació del *lógos*) és el saber» (201d). Sòcrates respon d'entrada amb aquestes paraules: «Molt bé! Però diga'm (*lége*) com distingia [aquest a qui li vas sentir dir això] el que és objecte del saber del que no ho és, a veure si tu i jo hem sentit el mateix». I, com que Teetet no sap donar un *lógos* del *lógos* que acaba de donar, Sòcrates assumeix la responsabilitat d'interpretar correctament l'enunciat que Teetet acaba de proposar com a definició del saber; diu: «Escolta, doncs, un somni a canvi d'un somni» (201e).

Tots els intèrprets que comenten aquest passatge donen la seva interpretació de per què la teoria del tot i les parts, o dels simples i els compostos, que és el que Sòcrates formula a continuació, és

presentada com un somni. Però acostuma a passar totalment desapercebut que Sòcrates proposa aquest somni seu precisament com un intent d'interpretar correctament la definició que ha sentit dir Teetet a algú i que Sòcrates mateix qualifica de «somni». La darrera definició donada per Teetet és, en paraules de Sòcrates, un somni.

Aquest passatge, com tants al llarg del *Teetet*, ens parla de l'estatut que Plató confereix a la paraula. Teetet té una cosa a dir que ha sentit dir a un altre. Donat que la diu, té un *lógos* sobre el saber. Ara bé, Sòcrates li demana: *lége*, diga'm, dona'm un *lógos* sobre el que acabes de dir; i resulta que Teetet no sap donar un *lógos* respecte a l'opinió que acaba d'expressar referent al coneixement. Fins i tot si el que diu és una opinió vertadera, Teetet no sap això que diu perquè no ho diu per mediació de *lógos* sinó només com una cosa que ha sentit dir a un altre. L'enunciat de Teetet és un somni perquè, fins i tot si conté tots els elements que ens podrien revelar el seu sentit, Teetet no entén això que diu. Passa, doncs, com en els somnis: de vegades, un cop desperts, recordem tots els fets que passaven en el nostre somni però ja no sabem veure-hi cap sentit. Suposant que l'enunciat sigui una bona definició del saber, perquè la definició constitueixi saber encara cal que no la posseïm com un somni sinó que la compreguem des d'un pensament despert.

\*

Si he fet aquest petit exercici d'exegesi textual és perquè em sembla que, en el sentit que hem donat aquí a la paraula (en el sentit en què Sòcrates qualifica així la definició de Teetet i la seva pròpia teoria), tot diàleg platònic és això: un somni. La primera lectura, i la segona, i sovint unes quantes més, ens deixen sovint amb la impressió que entenem moltes coses de bona part del text i que, tanmateix, se'ns escapa el sentit global de l'obra (tal com Zenó diu que li passa a Sòcrates al principi del *Parmènides*). El sentit de cadascuna de les parts surt a la llum només a la vista del conjunt, i el comentari,

com a lectura que no té pressa a revelar el sentit del tot sinó que ressegueix cronològicament les parts i espera pacientment a desvetllar-ne el sentit en la consideració del conjunt, resulta ésser així el camí adequat per deixar enrere les ombres i comprendre el sentit a la llum del dia.

Que calgui esperar a veure el tot per copsar el sentit de les parts, i que el sentit de les paraules dites pels personatges en escena s'hagi d'interrogar atenent al context dramàtic i no només a la seva literalitat, aquests dos fets ens parlen, a més, de les limitacions del mètode analític. Els diàlegs contenen arguments però no constitueixen un argument sinó una narració. El que vulgui dir Plató està dit, no en les paraules d'aquest o d'aquell personatge sinó en el conjunt del drama representat, en la unitat de les accions que hi tenen lloc i de les paraules que hi són dites i fins i tot dels silencis. I és per això que no és possible trobar l'ensenyament d'un determinat diàleg simplement en la lògica dels arguments.

El mètode analític resulta, per tant, insuficient. Cosa que no significa en absolut un rebuig d'aquest mètode: allà on d'analitzar arguments es tracta, el comentari ha de recórrer a l'anàlisi. Qui llegeixi la nostra tesi podrà comprovar, en efecte, l'ús que n'hem fet, per exemple, en la consideració de la caracterització socràtica del pensament com a diàleg (vegeu 189e6-190a6 i la nostra anàlisi a les pàgines 389 i següents del nostre treball) o en l'estudi dels diferents sentits del terme «*lógos*» al final de la conversa entre Sòcrates i Teetet (vegeu 206c1-210b3 i la nostra anàlisi a les pàgines 426 i següents del nostre treball).

Aquesta observació ens permet, en tot cas, entendre que el mètode del comentari, tal com estem provant de caracteritzar-lo, no suposa l'adopció d'una determinada manera de llegir en detriment de totes les altres, sinó que advoca més aviat per l'ús del mètode de lectura adequat a cada qüestió examinada. El propi del diàleg platònic és que mostra unit el que es presenta unit en la realitat mateixa, les vides i els arguments, els sabers i les accions, les intencions i les circumstàncies, de tal

manera que l'interpret ha de fer ús en cada cas del mètode de lectura que escau a l'objecte sota consideració: l'anàlisi quan s'examinen arguments, la comprensió de la situació vital d'un personatge quan s'examinen determinades actituds, etc. *El comentari*, doncs, que està atent al context dramàtic tant com a la força lògica o retòrica dels discursos, *és més aviat l'art d'administrar amb prudència els mètodes de lectura que l'interpret té a la mà per barallar-se amb el text a la recerca del seu sentit*.

La ficció platònica ens situa com a espectadors-oïdors davant de personatges concrets, mai davant d'esperits abstractes, sempre encarnats en una situació en què cal orientar-se. No parlem igual a tothom, ni ens comportem igual amb tothom, ni unes mateixes paraules tenen el mateix sentit en boca d'un o d'altre. El comentari pretén estar atent a les generalitats que són mostrades i tractades en el diàleg, però també a les circumstàncies particulars que ens donen el context i, per tant, el sentit exacte del que es diu i del que passa en cada cas. El comentari pretén donar compte d'aquesta complexitat derivada del fet que allò general es tracta des d'una perspectiva singular, i per això tria en la comprensió del text la presentació lineal que va resseguint l'acció i els arguments respectant l'ordre i la disposició amb què es donen.

La dificultat del mètode resideix en què, com que, tal com hem dit, les parts d'un tot només es veuen en el seu sentit a la vista del tot, sovint el sentit d'un pasatge només es posa de manifest *després*, quan la visió de conjunt ens permet, com en un organisme, entendre la funció que cada part fa com a part del tot.

(3.2) *Principis de la nostra interpretació*. Del respecte al diàleg platònic en la seva naturalesa singular deriven els principis de lectura que hem fet nostres:

1r) Un diàleg platònic no és un tractat, sinó una representació mimètica, un drama, en què allò que s'hi diu ha de ser escoltat en el context dramàtic en què és dit i, per tant, en què allò que s'hi diu ha de ser entès tot atenent amb el mateix rigor a allò que hi passa i a allò que és

silenciats. Com en la vida de cada dia, el sentit de les paraules depèn de la situació. El text platònic situa mimèticament els problemes filosòfics en el context de la vida de cada dia on aquests problemes tenen el seu origen.

2n) Donat que Plató no és un personatge de Plató, donat que no és un personatge intradiàleg, no és lícit identificar un dels personatges com a portaveu platònic. Això fóra tan improcedent com pretendre extreure alguna lliçó sobre la psicologia de Shakespeare atenent al fet que el personatge principal d'una de les seves representacions es debat entre «to be or not to be».

3r) Com a mimesi del context preteòric en què té el seu origen la teoria, l'escena representada es presenta amb l'ambivalència pròpia de la vida, com la barreja de comèdia i tragèdia en què els homes fem papers al mateix temps que ens juguem la vida. La comprensió del sentit del text demana doncs atendre a aquest joc dramàtic que mostra ensems la tragèdia i la comèdia de la vida<sup>5</sup>.

4t) Donat el primer punt, *mirar* l'escena és condició necessària *per escoltar* adequadament el que hi passa i el que s'hi diu. Stanley Rosen ho expressa de forma contundent en aquests termes: «for Heidegger, 'thinking is a hearing that sees' [Der Satz vom Grund (Pfullingen: G. Neske Verlag, 1957) 86], whereas for Plato, it is a seeing that hears»<sup>6</sup>. Cal veure-hi per poder escoltar: el lector participa en la representació com a espectador, i la comprensió, o sigui el fer-se càrrec (*-pren-*

*sió*) de tot en el seu conjunt (*com-*), demana assistir amb atenció al conjunt del drama. Només el lector, «situat» fora d'escena –com si diguéssim en el punt de mira triat per Plató mateix–, veu el tot que li és donat com a drama a interpretar.

5è) En conseqüència, l'ensenyament a rebre no és una col·lecció de tesis filosòfiques endreçades en un sistema, sinó que té a veure amb la comprensió de situacions singulars i implica, doncs, almenys en part, un tipus de coneixement «no proposicional»<sup>7</sup>.

6è) Cada diàleg constitueix un tot orgànic de forma i contingut, i cal doncs respectar-lo en la seva entitat autònoma abans de pretendre integrar-lo en una visió del corpus platònic en el seu conjunt. De res serveixen les cites extretes d'un altre diàleg, perquè allò citat tindrà el seu propi context dialògic i, per tant, demanarà ulterior interpretació.

7è) A la llum de tot això, cal llegir el diàleg com si res no hi fos accidental, com si cada cosa que hi surt hagués estat posada en el seu lloc per part de Plató de forma totalment intencionada. «Tot el que seria accidental fora del diàleg –escriu Leo Strauss– esdevé significatiu dins del diàleg. En totes les converses reals l'atzar juga un paper considerable: tots els diàlegs platònics són radicalment ficticis. El diàleg platònic es basa en una falsedat fonamental, una falsedat bonica o que fa boniques les coses, a saber, en la negació de l'atzar»<sup>8</sup>. Que Plató sap perfectament el que està fent no és una tesi que es pugui confirmar o rebutjar atenent a la bio-

5. Vegeu *Fileb* 50b3: «...en tota la comèdia i la tragèdia de la vida...». Cf. *El convit* 223c6: «qui té l'art de fer tragèdia també té l'art de fer comèdia». Al *Teetet*, com veurem, la conversa amb Teetet serà qualificada explícitament com un joc i, en canvi, la conversa central amb Teodor serà tinguda per seriosa. El diàleg platònic és mimesi de «la comèdia i la tragèdia de la vida».

6. ROSEN, S. (1988) *The Quarrel Between Philosophy and Poetry*, New York and London, p.136.

7. L'expressió és de GONZALEZ, F.J. (1998) «Nonpropositional Knowledge in Plato», en *Apeiron* 32, pp. 235-284. Vegeu també: GONZALEZ, F.J. (1998) *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston i la nostra ressenya: IBAÑEZ, X. (1999) «Dialèctica i diàleg. La recerca filosòfica platònica. Ressenya de *Dialectic and Dialogue*», en *Comprendre* Any I 1999/2, pp. 228-237 (106-115).

8. STRAUSS, L. (1964) *City and Man*, Chicago, p. 60. Aquest poder del Plató artista sobre l'atzar ha fet dir a ROSEN, S. (1987) *Hermeneutics as Politics* (New Haven and London) que, en relació als seus diàlegs «Plató és seriós com un déu, no com un ontologista». I recordem l'observació de Chesterton: «el contrari de 'divertit' no és 'seriós', sinó 'avorrit'».

grafia de l'autor: es tracta simplement de la precondició hermenèutica segons la qual el text és coherent i posseeix un significat unitari. Assumpció que està justificada almenys per raons heurístiques, ja que és la condició per rebre l'ensenyament del text de la forma més fecunda possible.

8è) En aquest joc de representacions la distància de Plató respecte el text ens ha de fer distingir entre la ironia socràtica i la platònica. Que en un cert moment (162c1-6) Sòcrates tracti Teetet de savi i l'iguali a un déu és irònic: ironia intradiagonal, socràtica. Que Plató presenti l'escola megàrica, que afirma que només existeix l'U immòbil, posant en escena dos personatges (Euclides i Terpsió) que no paren de moure's (142a1-143c7) és irònic: ironia adreçada directament al lector, platònica.

En paraules de Rosen, «tot i que un diàleg no és un 'drama' en el sentit d'una obra poètica escrita per ser representada en un teatre, té manifestament una forma dramàtica. (...) Un diàleg és (...) una interpretació de la vida humana. En tant que producció poètica, endreça (...) les escenes de la vida humana per tal de proporcionar un comentari indirecte del significat dels discursos que tenen lloc dins d'aquestes escenes.»<sup>9</sup>. Que la darrera paraula de Plató sigui un comentari indirecte dona a la seva escriptura una força exhortativa: força al lector a fer el seu propi comentari directe, provant de portar a la llum pròpia de la vigília el que d'entrada es presenta amb les penombres pròpies d'un somni.

La nostra investigació en el seu conjunt pretén donar testimoni de la possible bondat d'aquests principis.

#### 4. Aspecte doctrinal. El Teetet com a investigació sobre què vol dir fer-se home

(4.1) Estat de la qüestió. La bibliografia secundària sobre el Teetet és, no cal dir-ho, abundantíssima, però en la seva major part consisteix només en anàlisis de fragments aïllats del text referents a qüestions considerades fora del context dramàtic en què Plató les va posar. En el moment d'endegar la nostra tesi doctoral, només les obres següents, que sapiguem, havien provat de donar compte del diàleg en el seu conjunt de forma seriosa:

—DIELS, H. ed. (1905) *Anonymer kommentar zu Platons Theaetet*, Berlin.

—BENARDETE, S. (1984) *The Being of the Beautiful: Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman*, Chicago and London.

—BOSTOCK, D. (1988) *Plato's Theaetetus*, Oxford.

—BURNYEAT, M. (1990) *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis and Cambridge.

—CAMPBELL, L. (1883) *The Theaetetus of Plato*, 2nd ed., Oxford.

—CASERTANO, G. ed. (2002) *Il «Teetet» di Platone: struttura e problematiche*, Napoli.

—COOPER, J.M. (1990) *Plato's Theaetetus*, New York, 1990.

—CORNFORD, F.M. (1935) *Plato's Theory of Knowledge*. London. [Traducció castellana a càrrec de Néstor Luis Cordero i María Dolores del Carmen Ligatto (1991), *La teoría platónica del conocimiento*, Madrid, 2a reimpressió de la del 1984].

—DESJARDINS, R. (1990) *The Rational Enterprise. Logos in Plato's Theaetetus*, Albany (New York).

—HARDY, J. (2001) *Platons Theorie des Wissens im «Theaitet»*, Göttingen.

—MCDOWELL, J. (1973) *Plato: Theaetetus*, Oxford.

—POLANSKY, R. (1992) *Philosophy and*

9. ROSEN, S. (1983) *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, New Haven and London, p. 12. Una explicació més detallada dels principis de lectura que fem nostres es pot trobar, per exemple, en qualsevol d'aquests llibres: KLEIN (1965) 3-31 i (1977) 1-6, ROSEN (1968, 1987) xxxix-lxvi i (1983) 1-16, BRAGUE (1978) 13-47, GRISWOLD (1986) 9-16 i (1988) esp. 143-167, SALES (1992) 23-42, GONZALEZ (1995) 1-22 i (1998) 1-16, i MILLER (1995). BRAGUE, SALES i MILLER assenyalen la importància de l'escola de Tubinga, i coincideixen a indicar que el tot de l'ensenyament platònic ha de ser pensat en l'enllaç entre els diàlegs i l'Acadèmia.

*Knowledge: A Commentary on Plato's Theaetetus*, Lewisburg.

A aquesta llista potser podríem afegir encara, segurament entre algun altre, els treballs de Friedländer, Klein, Guthrie, Dorter i Sedley:

—FRIEDLÄNDER, P. (1928[1960]) *Platon, III: Die platonischen Schriften Zweite und Dritte Periode*, Berlin (2a ed.). [Traducció anglesa a càrrec de Hans Meyerhoff (1969), *Plato*, New York].

—KLEIN, J. (1977) *Plato's Trilogy*, Chicago and London.

—GUTHRIE, W.K.C. (1978) *History of Greek Philosophy, V. The later Plato and the Academy*, Cambridge. [Traducció castellana a càrrec d'Alberto Medina González (1992) *Historia de la filosofía griega, V. Platón, segunda época y la Academia*, Madrid].

—DORTER, K. (1994) *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*, Berkeley/Los Angeles/London.

—SEADLEY, D. (1996) «Three Platonist interpretations of the *Theaetetus*», en GILL & McCABE eds.(1996) *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, pp. 79-103.

De la lectura de totes elles (amb la sola excepció de la de Benardete) se n'extreu els llocs comuns que, fins ara, han emmarcat tots els estudis sobre el Teetet. No és aquest el lloc d'entretenir-se en els detalls, sinó que, per als nostres propòsits, n'hi haurà prou amb constatar el següent. *El conjunt de tota la crítica que ens precedeix treballa i discuteix sobre la base de dos acords tàcits*: (1) el tema del Teetet és el saber (*epistémē*); i (2) el diàleg s'estructura en tres parts clarament diferenciades, al fil de les propostes de definició del saber fetes per Teetet. Notem, aleshores, dues coses: 1a) el primer acord fa referència al contingut i el segon a la forma; i 2a) els dos acords són solidaris l'un de l'altre, perquè el que fa dividir el Teetet al fil de les definicions

del saber és precisament el pressupòsit que el Teetet tracta com a tema central del saber.

Dues afirmacions del professor Sedley, que recollim de l'excel·lent article que acabem de citar, expressen de manera contundent el caràcter de tòpics d'aquests dos acords tàcits. En relació al contingut del diàleg, a la pàgina 79 diu: «Que el Teetet és un dels grans textos pioners en la història de l'epistemologia és reconegut per totes bandes»; i en relació a la seva forma, a la pàgina 80 afegeix: «seguiré la divisió *convencional* del Teetet en tres parts» (cursiva nostra). Malauradament, aquest «reconeixement per totes bandes» i aquesta «divisió convencional» ens semblen, totes dues coses, ben desafortunades.

La nostra malfiança sobre el prejudici que comparteixen els crítics que ens han precedit es deriva de la pretensió que mou la nostra presa de posició metodològica. Tal com hem explicat, pretenem donar compte del text en la seva unitat orgànica. El defecte més evident de la manera habitual de llegir el diàleg és que esdevé incapaç d'integrar la comprensió de totes les parts de l'obra en una visió coherent del conjunt. Concretament, tota la conversa entre Sòcrates i Teodor, que ocupa el centre del diàleg, i molt especialment el centre d'aquesta conversa, que se sol designar amb el nom de «la digressió del filòsof», apareix com un pegot, com un cos estrany en el curs general de la recerca. Burnyeat, per exemple, s'expressa en aquests termes: «Després d'una argumentació tan minuciosa, tot això pot semblar una estranya intrusió»<sup>10</sup>; una intrusió que per a Ryle és «filosòficament del tot gratuïta»<sup>11</sup>, que McDowell considera més pròpia d'una nota a peu de pàgina o d'un apèndix<sup>12</sup>, i que Guthrie veu com «una pura digressió introduïda amb el pretext més feble»<sup>13</sup>.

10. BURNYEAT, M. (1990) *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis and Cambridge, p. 55.

11. RYLE, G. (1966) *Plato's Progress*, Cambridge, p. 158.

12. McDOWELL, J. (1973) *Plato: Theaetetus*, Oxford, p.174.

13. GUTHRIE, W.K.C. (1978) *History of Greek Philosophy, V. The later Plato and the Academy*, Cambridge. [Traducció castellana a càrrec d'Alberto Medina González (1992) *Historia de la filosofía griega, V. Platón, segunda época y la Academia*, Madrid], p. 66.

És que Plató, tal com sembla suggerir Guthrie, ha perdut aquí el seu geni d'artista? Ha construït malament, en aquesta ocasió, la seva obra? Tot i que, en principi, aquesta és sens dubte una possibilitat a considerar, la nostra hipòtesi de treball ha estat, més aviat, que aquesta valoració de l'obra, i de la seva part central en particular, té el seu origen, no en la inaptitud del Plató escriptor, sinó en una certa distorsió produïda per la manera com la crítica en pes s'ha mirat l'obra. M'indueïa a treballar sobre aquesta hipòtesi una constatació ben simple de fer rellegint els índexs dels estudis existents sobre el *Teetet*: les primeres nou pàgines del diàleg (142a1-151d5) són gairebé ignorades del tot per tothom, per la simple raó que la primera proposta de definició del saber Teetet la fa a 151d6-e3. L'evidència és aquesta: en donar per suposat que el tema és el saber (*epistémē*), els lectors del diàleg s'estalvien de llegir amb cura les nou pàgines on es fa el plantejament del tema a examinar. La meua hipòtesi de treball era, aleshores, en principi, aquesta: ¿i si el saber no fos el tema del *Teetet* sinó només un tema circumscrit en una recerca d'un abast més ample?; en altres paraules: ¿i si la crítica estigués confonent una part pel tot?, ¿i si fos precisament per això que les lectures precedents han estat competents a l'hora de donar compte de moltes parts del *Teetet* però no a l'hora de donar compte del seu tot?

(4.2) *El tema del Teetet: què vol dir «fer-se home».* La primera decisió hermenèutica important a prendre davant d'un text és llegir-lo tot. Per sorprendent que això pugui sonar, el meu és, que jo sàpiga, gairebé el primer treball que llegí amb atenció les nou primeres pàgines del *Teetet* amb la intenció d'acabar donant una lectura del conjunt de l'obra. Com que lluitar contra els prejudicis habituals és una tasca difícil, per tenir alguna possibilitat de convèncer el lector del que diré prefereixo començar tot apuntant, simplement, les preguntes amb què Sòcrates formula el tema sota consideració. Abans d'apuntar-les, però, constatem ja el següent: el tema s'assenyala, no amb una

sola pregunta sinó amb unes quantes, i no en un sol moment de la conversa sinó al llarg de gairebé tot el primer terç del diàleg (concretament fins a 169d). La mateixa formulació del tema a investigar és, per tant, lenta i costosa, i aquest sol fet pot ser una primera indicació de la seva complexitat. Escoltem ja les preguntes socràtiques que estableixen la qüestió *sub judice*:

- 1) 143de: «Estic desitjós de saber quins dels nostres joves poden versemblantment arribar a ser famosos. Jo mateix examino això tant com puc, i pregunto tothom amb qui veig que, als joves, els agrada reunir-se. A tu [Teodor] se te n'acosten no pas pocs, i és just que ho facin, car no solament ets digne per moltes altres coses, sinó també per la geometria. De manera que si n'has trobat algun digne de parlar-ne, te'n sentiré parlar amb plaer».
- 2) 145bc: «Si [Teodor] ens lloés l'ànima d'un dels dos [Sòcrates i Teetet], dient que la té sàvia i virtuosa, no s'ho valdria que el qui ho escoltés s'afanyés a examinar el lloat, i que aquest, al seu torn, es mostrés interessat a mostrar-se tal com és?»; i com Teetet ho admet, Sòcrates afegeix: «Si és així, estimat Teetet, a tu et pertoca de mostrar-te i a mi d'examinar-te [perquè Teodor l'acaba de lloar]».
- 3) 146a: [Després que Sòcrates fa dir a Teetet que saber i saviesa són el mateix (145e), pregunta:] «Doncs aquí estrebava la meua dificultat, que no aconseguixo explicar-me a bastament *el saber*: què resulta ser?».
- 4) 169a: [Després que Sòcrates hagi mostrat la seva sorpresa pel fet que Protàgoras ens considera a tots *autosuficients* pel que fa a la saviesa, de tal manera que tots tenim la mateixa prudència (161de), Sòcrates fa parlar Teodor i planteja la recerca a fer amb ell amb aquesta pregunta:] «segueix una mica, només fins aquest punt: fins que veiem si al capdavant et cal ser la mesura pel que fa a les figures geomètriques o si, semblantment a tu, tots *es basten a si mateixos* en astronomia i en tota la resta en què sens dubte tens la reputació de distingir-te».



5) 169d: «Reprenem la qüestió on l'havíem deixada abans [Sòcrates es refereix al passatge 161ce] i mirem si ens irritàvem amb raó o sense en reprotxar el principi [defensat per Protàgoras] que ens fa, a cadascú de nosaltres, *autàrquics* pel que fa a la prudència».

La primera pregunta enceta el conjunt de la conversa amb Teetet i Teodor, les dues segones obren la conversa amb Teetet i les dues darreres obren la conversa amb Teodor que va de 168d a 183c i constitueix, per tant, el centre del diàleg. El prejudici que fa del saber l'únic tema del *Teetet*, i que implica un segon prejudici referent a l'estructura de l'obra, té orelles només per a la tercera d'aquestes cinc preguntes. Quina qüestió queda formulada en el conjunt de totes elles?

Considerem primer 1), que recull la primera intervenció de Sòcrates en el diàleg. La cita és explícita: allò que vol saber Sòcrates és, en aquesta mateixa seqüència, 1r) quins joves atenesos poden arribar a ser famosos i, en concret, 2n) quins dels joves atenesos que freqüenten la companyia de Teodor [poden arribar a ser dignes d'esment]. Què hem d'entendre per «famosos»? El terme grec, *epídoxoi*, es refereix a aquells que assoleixen anomenada, i és fàcil d'entendre que el que vol dir Sòcrates és quins dels joves atenesos poden arribar a ser coneguts per les seves qualitats o per les seves virtuts. La lloança que Teodor fa de l'ànima de Teetet a 143e i següents deixa ben clar que el mestre de matemàtiques ha entès la pregunta precisament en aquest sentit. Notem, però, que Sòcrates no demana pels joves que puguin arribar a ser famosos pel seu saber matemàtic, sinó que el seu interès pels deixebles de Teodor deriva de l'interès pels joves atenesos en general. L'excel·lència que interessa a Sòcrates és més aviat la que qualsevol jove pugui arribar a tenir com a home. Ara, dels joves atenesos n'hi ha molts que van amb Teodor: entre aquests, n'hi ha algun que es pugui preveure que arribarà a ser un home excel·lent?

Si 1) ens portava de l'interès pels joves atenesos a la consideració dels deixeb-

bles atenesos de Teodor, 2) concreta encara més la qüestió, i porta l'examen, no ja sobre els deixebles de Teodor en general, sinó sobre un en particular, aquell que Teodor ha assenyalat com el millor. La qüestió 2) és, per tant, la concreció de 1). De fet, que allò que es tracta és de la formació de Teetet, i de si arribarà o no a ser un home excel·lent, ja era anunciat en el pròleg del diàleg, en la conversa entre els dos megàrics, i de dues maneres: primer, perquè l'ocasió de la conversa és, precisament, la mort imminent de Teetet ja fet un home, de qui Euclides i Terpsió lloen, en efecte, la seva noblesa i el seu valor (142b); i segon, perquè és el mateix Euclides que anuncia que el tema de l'escrit que llegiran a continuació és l'anunci socràtic de la futura excel·lència del jove Teetet: «[Sòcrates, diu Euclides] va declarar que era absolutament segur que el noi arribaria a ser digne d'esment (*ellógimon*) si arribava a gran» (142d).

Aquests dos primers punts ens indiquen, per tant, que el tema principal del *Teetet* és la formació de Teetet, el creixement de Teetet com a home, amb el dubte sobre si arribarà a ser un bon home o no. Ara bé, Teetet és deixeble de Teodor, i és sota el mestratge de Teodor que Teetet s'està fent home. L'examen de la formació de Teetet demana, per tant, no només l'examen de Teetet, sinó també l'examen del magisteri de Teodor per tal de veure si és beneficiós o no en el creixement potencial del jove deixeble. Aquesta constatació tan senzilla ens dóna la clau per comprendre que la conversa central amb Teodor no només no és marginal sinó que constitueix un moment necessari per a dur a terme l'examen en curs.

La pregunta 3), escoltada en el context que estem provant d'evocar, ha de ser entesa aleshores de la manera següent. Teetet és deixeble de Teodor, de qui aprèn un saber (*epistème*). Ara bé, com deixa palesament clar el passatge dedicat a la consideració del filòsof corifeu al centre del diàleg, Teodor creu que el seu saber és ja la saviesa. Si el saber matemàtic impartit per Teodor fos ell mateix la saviesa, qui posseís aquest saber seria ja autosuficient per a excel·lir com a home. Això

és, en efecte, el que pensa Teetet, tal com Sòcrates li fa dir a 146e. Notem de passada que, un cop Teetet ha identificat el saber amb la saviesa, el tema del Teetet resulta ser la saviesa en la mateixa mesura que ho és el saber, ja que la pregunta «què és el saber?» esdevé perfectament intercanviable amb la pregunta «què és la saviesa?». El prejudici que fa del saber l'únic tema del diàleg dóna per suposat que en grec *epistème* i *sophía* són termes sinònims. Malauradament, si prenem al mateix Plató com a font per a verificar la sinonímia, el que trobarem és precisament que no es compleix; o, si més no, que «*sophía*» és, en l'època de Plató, una paraula polisèmica que admet significats diferents. És evident que per a Teodor els dos termes són sinònims. Per a Sòcrates, en canvi, és evident que no ho són. I no cal remetre als dos conceptes contraposats de «saviesa» que Sòcrates explica en el primer discurs de l'*Apologia* (¿és que podria fer distincions si, com fan la major part dels lectors del *Teetet*, donés per suposat un sentit pretesament obvi del terme?); és al mateix *Teetet* que Sòcrates diu que domina el mateix saber de Teodor (145d) i, tanmateix, que ell no és savi en absolut (150c)<sup>14</sup>.

Però deixem ja de banda aquesta qüestió i tornem a la pregunta pel saber. Si Sòcrates la formula, és perquè el creixement de Teetet com a ésser humà està condicionat pel prejudici segons el qual el saber que aprèn de Teodor és ja la saviesa. Aquest és un prejudici «teodòric» i, en la mesura que sigui fals, pot llastar i, per tant, perjudicar el potencial creixement del noi. La qüestió és aquesta: el

saber de Teodor, que és un saber de mesures, no sap de l'home (174a i següents). Pel que fa als afers humans, el saber de Teodor ha de callar i admetre que, en aquest terreny, tot és opinable: vet aquí per què l'examen del magisteri de Teodor porta un cop i un altre a la consideració de la saviesa de Protàgoras. Si Teetet continua pensant que saber i saviesa són el mateix, un noi dotat d'una qualitat natural extraordinària (143e-144b) pot fer-se malbé. Caldrà, doncs, fer-lo considerar dues coses: què és el saber, i això és el que investiga la conversa amb el mateix Teetet; i què és la saviesa, i això és el que investiga la conversa central amb Teodor.

Les preguntes 4) i 5) introdueixen, en efecte, la pregunta central del diàleg, que és la de quin tipus de saviesa ens fa homes de debò. Totes dues preguntes interroguen la saviesa dels mestres de Teetet: Teodor i Protàgoras (aquest segon, en efecte, és mestre seu ho sàpiga o no, en el sentit que el saber de Teodor, amb la seva confusió de saber i saviesa, és solidari a nivell dels afers humans de l'ambigu relativisme de Protàgoras). Totes dues fórmules pregunten per l'autosuficiència i per l'autarquia, 4) formulada sobre el model que ens dóna Teodor i 5) formulada sobre el model que ens dóna Protàgoras. No hi ha dubte, com Sòcrates estableix explícitament a 161de, que l'autosuficiència o autarquia és la característica pròpia de la saviesa, i no sorprèn, doncs, que la culminació d'aquesta part del diàleg, al centre mateix de l'obra, sigui precisament una caracterització de «la saviesa i la virtut vertadera» (176c) que ens ha de permetre distingir l'autèntica

14. La tranquil·litat amb què la crítica assumeix un sentit obvi del terme «saviesa» és realment sorprenent. Si una cosa deixa clara el Teetet és, precisament, que la cosa no és gens clara. Al diàleg hi apareixen els termes «geometries» (143e), «savieses» (157d) i «filosofies» (172c) en plural, únic cas en tot el corpus platònic: no ja la saviesa, aquí ni tan sols la filosofia no és clar de què es tracta. Al llarg del diàleg són molts els qui són qualificats de savis: les llevadores (149d), Sòcrates (150ab), Pròdic (151b), Protàgoras (152c, 160d, 166d, 171c), Parmènides, Heràclit, Empèdocles, Epicarme i Homer (152e), el cinocèfal i els cap-grossos de granota (161d), Teetet (162c), els erístics (165d), els qui freqüenten els tribunals (173b) i els oradors i advocats (201a). És que de debò el lector grec de l'època de Plató entenia «ciència» en el sentit del saber matemàtic cada cop que s'usava el terme «*sophía*»? Es pot creure que el terme tingui un sentit grec unívoc que el fa sinònim d'*epistème*? Pretén Plató que tots aquests «savis» ho són en el mateix sentit? La nostra lectura ens sembla més prudent que tot això i, per això mateix, més ajustada.

saviesa de les «savieses aparents» (176c). Donat que aquesta caracterització és precisament la resposta a la pregunta inicial del diàleg en la seva versió 3), tal com l'hem aclarida més amunt, és clar que aquest centre del centre del diàleg (en plena «digressió del filòsof») no només no és marginal en el sentit de superflu o independent de la investigació en curs sinó que constitueix pròpiament el desrollador que ens permet comprendre i comprendre el conjunt del *Teetet* en la seva unitat orgànica.

Mirem com. El que està sota examen és la formació com a home de Teetet. La saviesa és la plenitud humana. Preguntar per la saviesa és preguntar per l'excel·lència de l'home i, per tant, per la humanitat mateixa de l'home. Aquesta connexió l'estableix explícitament Sòcrates. En efecte, en el moment culminant de la conversa central entre Sòcrates i Teodor –que, com ja hem vist, es demana per la saviesa–, enmig de la «digressió del filòsof», en el mateix centre geomètric del diàleg, el que s'examina és precisament què vol dir ésser home: «és pel que fa a això, diu Sòcrates, que es mesura el caràcter de l'home o bé la seva nul·litat i l'absència en ell d'allò que el fa home» (176c). En un diàleg que té com a tema principal el fer-se home d'un noi, no hi ha dubte que aquest lloc del diàleg, contra la desconsideració que ha patit per part de tota la crítica, és, pròpiament, el nus del diàleg. I precisament el nus de la qüestió és que la saviesa, contra el parer de Teodor, no descansa en el saber matemàtic sinó en la prudència (*phrónesis*).

Així doncs, segons Sòcrates la saviesa humana no és la del qui posseeix una mena d'autosuficiència divina (com pretenen, cadascú a la seva manera, Protàgoras i Teodor) sinó la del qui és prudent. Això és el que aclareix la conversa central amb Teodor. I, un cop establert, d'aquesta manera, que ni Protàgoras ni Teodor no són autàrquics (184a) i, per tant, que no són savis tal com pretenen, la conversa amb Teetet, que recomença a 184b i ocupa la resta del diàleg, deixa córrer el tema de la saviesa i reprèn el del saber. De fet, marcada com estava tota la conversa per

la identificació inicial entre saber i saviesa, en cert sentit aquest tema no s'ha abandonat en cap moment. Però ara, precisament després del centre, es pot interrogar amb una llum nova. Si la prudència, com a mediació en virtut de la qual l'home, a semblança del déu, esdevé sant i just (176b), consisteix en la comprensió que atén al tot de la situació concreta que té en cada cas al davant a la llum del que és general, tota la recerca que Sòcrates realitza amb Teetet fins al final del diàleg és un esforç de la prudència socràtica que no acaba de reeixir per la manca de prudència de què fa gala el noi. Els successius intents de definició que va donant el noi són, tots ells, en part veritat. L'error que es repeteix cada vegada en les respostes successives de Teetet a les preguntes socràtiques és, sobretot, que confon, en cada cas, la part amb el tot. Només des de la saviesa pròpia de l'home, que des del centre del diàleg hem vist que és la prudència, podríem guanyar una visió sinòptica del saber. La incapacitat de Teetet per guanyar aquesta visió no és, per tant, per manca de saber (la seva definició dels incommensurables a 147c i següents demostra, més aviat, que és ja un bon matemàtic), sinó per manca de saviesa.

Per això no sorprèn que només al final, quan Teetet, que segurament continua tenint-se per un bon aprenent de matemàtiques, reconeix definitivament que no sap dir què és el saber, Sòcrates digui que a partir d'ara el noi serà millor (210bc). Sabent-se posseïdor d'un saber i, tanmateix, de cap manera autosuficient per a dir què és això que posseeix, el noi ara, implícitament, reconeix que la identificació entre saber i saviesa que ell ha après del mestre Teodor és falsa.

Insistim en què només ara, al final de la conversa i, doncs, només després de la mediació que Sòcrates com a llevadora ha fet sobre l'ànima del noi, Sòcrates diu que Teetet serà moderat. L'elogi del jove matemàtic que Teodor ha fet a l'inici de la conversa (143e4-144b6) ens feia pensar que Teetet ja és de natural moderat; però ara Sòcrates ens diu que només l'esforç realitzat, la peculiar educació que ell ma-

teix ha impartit al noi, el farà posseïdor d'aquesta virtut. Aquest sol fet ens confirma, com acabem d'apuntar, que Teodor té una noció equivocada del que és la moderació o la calma. *Sòcrates estableix de forma precisa què vol dir conduir-se amb moderació: és «no pretendre saber el que no se sap»* (210c). Curiosament, el mestre Teodor ens ha aparegut, precisament en aquest sentit de Sòcrates, com un home immoderat (perquè, en tenir-se per savi en el sentit d'autosuficient, pretén saber el que no sap) i, doncs, com un d'aquells homes que en la «digressió» central sobre el filòsof Sòcrates diu que «en la mesura que no es pretenen ser (*ouk oíontai*) tal com són, més són tal com no es pretenen (*oukhì oíontai*)» (176d5-6). En aquest mateix lloc Sòcrates, citant Homer, qualificava aquests homes que es pensen ser el que no són, de pesos morts sobre la terra, amb aquestes paraules: «Així doncs –deia–, aquells qui diuen o fan coses sacrílegues i injustes (*adikounti kai anhosia légonti è pràttonti*), el millor és de molt no concedir-los que és la seva murrieria (*panourgías*) que els fa temibles (*deino*); perquè aquest retret encara els honora, i el que els sembla sentir quan els renyes així no és que són una misèria, 'un pes mort sobre la terra'<sup>15</sup>, sinó que són els homes que cal que hi hagi a la ciutat –els capaços de sobreviure» (176d1-5). Aquests homes són clarament contraposats als homes realment justos i savis (176c1-5). *Que ara, al final, Sòcrates digui que Teetet serà menys pesat és una clara referència al centre del centre del diàleg. És evident que se'ns està dient que Teetet, al final, és més just, i més sant, i més savi.*

Notem, en fi, que «no pretendre saber el que no se sap» (210c) és precisament la fórmula proposada per Sòcrates a l'*Apologia de Sòcrates* 20d per caracteritzar la saviesa humana. En un diàleg que, com hem vist, el tema central és què vol dir fer-se home, hem estat testimonis,

com a oïdors-espectadors, a l'acció del mestratge socràtic que ha portat Teetet a ser millor home i, per tant, a «fer-se home». És, en efecte, la recerca conjunta amb Sòcrates que ha fet que Teetet sigui més virtuós, més savi, millor i, per tant, més bon home. De manera que no només de Teetet i Teodor, no només del saber i la saviesa, no només de l'home i el déu, sinó que la recerca en curs és també, al mateix temps, un examen (aquesta vegada platònic) de la saviesa de Sòcrates. Contra l'acusació que el fa un corruptor de menors, la memòria platònica del mestratge socràtic ens dóna, en fi, en el *Teetet*, un testimoni robust en defensa del mestre Sòcrates, que apareix, en fi, com a mestre d'humanitat.

(4.4) *Presa de posició respecte de les querelles contemporànies a l'entorn del Teetet.* En l'apartat 4.1. hem explicat els dos acords sobre els quals tenen lloc totes les querelles contemporànies a l'entorn del *Teetet*. La convenció, com hem vist, fa dir a la crítica en general que (1) el tema del *Teetet* és el saber i que (2) la seva estructura és tripartita al fil de les tres propostes de definició donades per Teetet. Situats en aquests dos llocs comuns, els lectors savis del nostre diàleg es barallen bàsicament sobre cinc qüestions escolars: (i) presència o absència de la teoria de les idees en el *Teetet*, (ii) caràcter «idealista» o empirista de la teoria del coneixement defensada pel *Teetet*, (iii) concepció heracliteana o no de la percepció en el *Teetet*, (iv) significat de l'*aporia* final del diàleg, i (v) importància del paradigma matemàtic.

Creiem haver ja mostrat, fins i tot en l'espai limitat d'aquest resum, que els dos acords principals no són pas legítims: (1) ni l'*epistème* és el sol tema del diàleg (2) ni l'estructura del diàleg s'articula ben bé en les tres propostes de Teetet sinó que és molt més rica i complexa (en particular, cal restituir les primeres nou pàgines i la conversa central amb Teodor, i molt

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

especialment la «digressió del filòsof», en el seu paper crucial en l'economia de tot el diàleg). Pel que fa a les polèmiques, la nostra lectura ens permet també prendre posició respecte de cadascuna d'elles. Com el lector comprendrà, no ens és possible justificar aquí tot el que ve a continuació, però ho deixem apuntat per si després vol anar a trobar aquesta justificació en la nostra tesi. De cadascuna de les querelles, pensem el següent:

- (i) El moment en què es parla dels comuns (*koinà*), Sòcrates diu que l'ànima els rep d'ella mateixa arran de la percepció del que rebem a través dels canals del cos (184d-186a), de manera que no queda clar si els *koinà* en qüestió són, com pretén la «teoria de les idees» dels manuals, separats o no de les coses sensibles: d'una banda, és evident que Sòcrates defensa que el coneixement pressuposa una dimensió més enllà del rebut pels sentits; d'altra banda, aquesta recepció es caracteritza en un procés cognoscitiu que comença amb la recepció sensible i, doncs, que no sembla que pugui prescindir-ne. Per dir la veritat, el *Teetet* no tematitza de forma explícita la naturalesa dels *koinà* i, per tant, no tenim elements per dir si s'han d'entendre com ho vol la «teoria de les idees» dels manuals o d'una altra manera; *la polèmica ens sembla, doncs, una falsa polèmica.*
- (ii) Que l'ànima sigui un canal del saber i, doncs, que no hi hagi saber sense transcendir l'àmbit de l'estrictament receptiu o sensible, deixa ben clar que el *Teetet* no defensa una teoria empirista del saber; d'altra banda, però, l'afirmació implícita d'una intuïció preanalítica, el tractament genètic del saber que mostra (ni que sigui en somnis) la seva emergència a partir de la percepció, i l'afirmació explícita que en la percepció mateixa hi ha més que percepció, tot això fa evident que tampoc no estem en una teoria «racionalista» del saber. Per dir la veritat, el fet que Plató mostri el quadre complet del saber com en un somni, i exhorti a veure la figura sencera, ens fa

pensar que *no hi ha cap teoria platònica del saber en el sentit d'un tractament discursiu autosuficient: altre cop, la polèmica ens sembla igualment una falsa polèmica.*

- (iii) No està clar què hem d'entendre per «teoria heracliteana» de la percepció però, en tot cas, podem dir el següent: el *Teetet* deixa clar que sense postular un àmbit no sensible (els *koinà*) no podem parlar ni de percepció i, per tant, la concepció de la percepció no és «heraclitea» si per això entenem una que afirma que el que es dona a percebre és simplement el flux imparabable de percepcions; amb tot, tampoc no pensem, a la manera de la «Lectura B» de què parla BURNEYAT (1990), que el tractament de la percepció de la primera part del diàleg sigui abandonat del tot: pensem més aviat, amb DESJARDINS (1990), que es tracta d'un moment de la caracterització global de la percepció, un moment que es mostra insuficient per parcial i no pas per completament equivocat.
- (iv) *Teetet*, certament, queda en l'aporia. Per a nosaltres els lectors, però, el problema plantejat queda ben resolt des de la consideració de la prudència tal com ha estat presentada al centre del diàleg. La solució se'n dona «en somnis», en el sentit que ja hem apuntat més amunt: demana un exercici *prudent* de lectura per tal que enllemem els elements que la mentalitat analítica de *Teetet* ha deixat deslligats al llarg de la conversa. Al mateix temps que fracassa a l'hora de fer que *Teetet* guanyi una bona caracterització del saber, la conversa reïx a fer que *Teetet* guanyi una millor autoconsciència que el fa més savi (en el sentit socràtic del terme) i, per tant, més bon home. Al final *Teetet* no sap més (fora d'una petitesa: ara sap que no sap), però és més bon home. Si de Teodor aprèn (amb èxit) matemàtiques, amb Sòcrates ha après (amb èxit) humanitat.
- (v) Una lectura atenta de la «teoria del somni» comparada amb el tractament que *Teetet* fa dels incommensu-

rables ens mostraria, al mateix temps, com la matemàtica ofereix efectivament un model reeixit sobre el qual pensar el saber però, també, com la matemàtica mateixa ha de ser pensada des d'un nivell de saber superior. Així doncs, ni irrellevància ni autosuficiència del paradigma matemàtic.

En suma, la nostra lectura del diàleg (I) desmenteix els dos acords generals, (II) troba que les polèmiques (i) i (ii) són falses polèmiques, i (III) des de la visió integrada i integradora de les parts del *Teetet* en el seu tot respon a les polèmiques (iii), (iv) i (v) reconeixent el paper de cadascuna de les parts en l'economia total de la recerca. Creiem que, essent més fidel al text *en el seu conjunt*, la nostra posició és en molts aspectes original. La relectura que hem fet, al nostre entendre, permet resoldre les querelles contemporànies a l'entorn del nostre diàleg i això segurament no és poca cosa. No cal dir que la defensa de la nostra posició és, tanmateix, el conjunt del nostre treball d'investigació i no pas aquest resum maldestre.

5. *Conclusions.* Altre cop, només la lectura completa del meu treball podria defensar bé cadascun dels punts que apunto a continuació. Alguns els he justificat en els apartats precedents, i d'altres els haig de deixar (vull dir, en aquest resum) sense justificació. Tanmateix, els apunto tots, altre cop, perquè el lector tingui una idea de com el meu treball aclareix el conjunt del *Teetet*. Al llarg de la meua tesi penso que ha quedat provat:

1. Que el tema de l'*epistème*, comunament acceptat com *el* tema del *Teetet*, és només un aspecte d'un tema molt més general, que és el de la saviesa o, el que és el mateix, el de la plenitud assolible per l'home i, per tant, *el fer-se home* dels homes. La pregunta es formula en relació a l'excel·lència com a home de Teetet.

2. Que la resposta a aquesta pregunta es troba en el mateix centre del diàleg. Contra la desatenció que acostuma a patir, resulta que el nus, tant estructural com doctrinal, del diàleg es troba al seu mateix centre, on el déu com a mesura del viure humà i la prudència com a mediació en

virtut de la qual ens fem homes apareixen com la resposta socràtica (o platònica) a la pregunta per l'ésser humà.

3. Que aquesta resposta constitueix una doble correcció a les posicions de Teodor i de Protàgoras. En efecte, en relació a aquesta qüestió, les posicions de Protàgoras i de Teodor, els dos mestres de Teetet (un de forma directa i un de forma indirecta), són insatisfactòries: la de Protàgoras perquè, fent de cada home mesura de si mateix, iguala l'home comú a les bèsties; la de Teodor perquè, incapaç (com es diu també de forma explícita al *Sofista*) de dir res amb coneixement referent a l'home des del seu saber, veu la vida humana com a quelcom sense mesura. Teodor, com es diu explícitament al *Teetet*, és deixeble de Protàgoras, no certament en relació a les matemàtiques o l'astronomia, sinó precisament en la comprensió (potser caldria dir la falta de comprensió) respecte la vida humana.

4. Que, en el cas de Teodor, i per tant també en el cas de Teetet mentre li sigui un deixeble obedient, la incomprensió de l'home té a veure amb una confusió entre la saviesa (com a plenitud humana) i el saber (com a saber d'ordres i mesures). L'home es pensa malament des del saber de Teodor, que és un saber d'ordres, perquè l'home té, constitutivament, un punt de desordre. L'home s'ordena en relació a quelcom que no és ell: Teodor té raó en veure que en l'home, considerat en ell mateix, no hi ha ordre, però no en té en creure que això el fa intel·ligible i fa necessària la mera persuasió; per la seva part, Protàgoras té raó en veure que en l'home hi ha mesura, però no en té en creure que la mesura que hi ha en l'home sigui l'home mateix. *L'home té en ell la capacitat d'ordenar-se a si mateix* (en això consisteix la *vida justa*), però *la mesura que li permet això no és ell mateix sinó el déu* (i en reconèixer això consisteix una *vida santa*). Contra Teodor, hi ha mesura de l'home; contra Protàgoras, la mesura és divina i no humana.

5. Contra la *immediatesa* amb què l'home és desmesurat en Teodor i mesurat en Protàgoras, l'antropologia platònica ens mostra que l'home es pot mesurar

només a través i en virtut d'una *mediació*. La construcció d'una vida justa i santa, o sigui fer-se pròpiament home, demana *la mediació de la prudència*, que és un saber que atén al mateix temps a allò general (com el saber de Teodor) i a allò particular (com la saviesa de Protàgoras) per orientar l'home a fer-se home. Si la pregunta inicial del diàleg és el fer-se home de Teetet, i la conclusió del diàleg és que Teetet ha esdevingut més savi (perquè ja no creu saber el que no sap) i, doncs, s'ha fet més home, aleshores és que *la prudència és el nus de l'home*, allò que permet a l'home integrar en la seva unitat totes les virtuts que ens fan ser precisament el que som, homes.

6. Des d'aquesta comprensió, el saber de Teodor que, en el judici indirecte que ens ofereix Plató, és mal defensat per Teodor mateix, és restituït al llarg del diàleg en la seva dignitat. Els excessos heraclitis a l'hora de pensar el saber i la realitat fan caure el saber de Teodor en l'erística; però els excessos parmenidis (megàrics) produeixen el mateix efecte. Tota la recerca referent al saber ens mostra: 1r) que en la percepció mateixa hi ha més que percepció; 2n) que això de més és el pensament pròpiament dit (la *diánoia* vertadera) el qual, per no degradar-se, ha de ser pensat des de la seva emergència a partir de la percepció; i 3r) que aquest pensament ho és de debò, i guanya així resultats vertaders, només quan guanya posicions (=opinions) per mediació del *lógos*. El *lógos* no és el punt d'arribada sinó la mediació que ens permet arribar a algun punt. Al final, com al principi, hi ha el silenci: si es vol dir així, el *lógos* és el camí que va de l'*aísthesis* a la *noesis*. Per més que Teetet, de mentalitat analítica, tracti aquests tres moments per separat i perdi, doncs, la seva unitat, Plató, tractant de forma explícita el problema del tot i les parts, exhorta el lector a reconstruir el tot del saber a partir de les parts que han estat presentades. El saber queda recollit en la figura del tribunal de justícia, per bé que en aquest tribunal només mereix el nom de jutge aquell que imparteix justícia per mediació del *lógos* (*metà lógou*). Així doncs, des de la

perspectiva superior que dóna el centre del diàleg, l'examen de les definicions successives proposades per Teetet apareixen com un exercici de prudència socràtica per *fer comparèixer* el saber en tota la seva complexitat i (contra les pretensions de Teodor) en la seva dependència en relació a la prudència-saviesa.

7. La prudència resulta ser, aleshores, la clau de volta tant de la teoria com del fer pràctic: resulta ser el nus de la vida humana. I el model d'home de coneixement resulta ser, així, el jutge o, millor, un cert tipus de jutge, aquell que, en paraules de Sòcrates (referint-se a ell mateix!), és capaç de jutjar (*krínein*) quins pensaments són vertaders i quins són meres imatges de pensament.

8. Contra la visió megàrica de Sòcrates com un erístic (així el veu Teodor), el conjunt del *Teetet* constitueix un exercici de la memòria platònica per restituir la dignitat del seu mestre. Perquè la dialèctica, tot i la seva aparença externa, no és pas erística: no busca, com aquesta, cancel·lar tot discurs referent al moviment; sinó que cerca, precisament, moure l'home a fer-se (home) a través i més enllà del discurs. El *Teetet* ens ensenya Sòcrates com a mestre d'humanitat. Contra la mort indigna que al final del diàleg Sòcrates és a punt de suportar, la digna mort de Teetet anunciada a l'inici del diàleg ens informa de la injustícia amb què Sòcrates serà condemnat: Sòcrates, repetim-ho, no és un corruptor de joves, sinó mestre d'humanitat. *El Teetet de Plató és, aleshores, de la forma indirecta pròpia de l'escriptura platònica, un judici de Plató contra els jutges que van condemnar el seu mestre.*

Des d'aquests resultats «materials», podem fer una darrera consideració sobre l'aposta metòdica del meu treball. Si, com creiem haver mostrat al llarg del nostre comentari, l'*epistème* d'ordres i mesures no té capacitat per pensar bé l'home; i si, com creiem igualment haver mostrat, el tema de la humanitat de l'home, el tema de la situació de l'home en el món i la seva possibilitat de fer-se home o de que-

dar avortat, és *el* tema del *Teetet* que articula tots els altres; aleshores crec que podem entendre bé per què Plató defuig el tractat: l'estil teodòric, la forma de tractat que volgués reduir l'home a definicions, trairia per això mateix l'objecte que pretenia pensar. La forma de diàleg, que

ens fa assistir a una escena per tal que l'anem a veure amb atenció, activa el *lógos* per tal que arribem *a veure* bé el que se'ns hi mostra. El *lógos* de Plató és la mediació que pretén fer-nos avançar de la primera visió del drama representat a una visió cada cop més desperta.

Xavier IBÁÑEZ PUIG  
xibanez@santgregori.org