

QÜESTIÓ DEL «QUÈ» I QÜESTIÓ DEL «QUI» EN L'EUTIDEM

Joan GONZÁLEZ

L'*Eutidem* platònic acostuma a classificar-se en el grup de diàlegs de «transició»¹. Aquesta classificació s'establia segons el criteri usual d'un suposat desenvolupament evolutiu de la teoria de les idees com a centralitat del platonisme. La introducció de nous factors i criteris més complexos no ha variat fonamentalment la ubicació de l'*Eutidem* entre els diàlegs transicionals. Aquest grup de diàlegs, en el qual acostumen a ser assidus a més de l'*Eutidem* (variant segons els autors), el *Menó*, el *Lisis* i els *Híppies*, representaria els primers indicis tímids cap a l'exposició de la teoria de les idees com a nucli del platonisme tal i com la trobaríem ja constituïda en els diàlegs «migs», com el *Fedó*, el *Convit* o *La república*. En el cas de l'*Eutidem*, els arguments més citats per la seva classificació en el grup «transicional» acostumen a ser: (a) una suposada breu referència a la teoria de les idees a 301a, (b) una difusa consideració sobre una convergència temàtica amb qüestions tractades més específicament en els diàlegs del darrer període i absents com a tals dels primers diàlegs socràtics, com l'anunci per primera vegada de forma explícita de la qüestió de la distinció entre el filòsof, el polític i el sofista², (c) la constatació vlastoniana de la detecció de l'abandó del «elenkhos» com en els casos del *Lisis* i *Híppies Major*, respecte als diàlegs socràtics³, i (d) la interpretació del misteriós «enigma de l'*Eutidem*» a 290e. El paper d'«entremig» de l'*Eutidem*, ja sigui un entremig «històric» en el desenvolupament biogràfic i filosòfic del propi Plató, ja un entremig «tematicosincrònic» segons una intencionalitat platònica, ha estat més reforçat que qüestionat pels darrers estudis sobre la qüestió. Cap a aquesta direcció, i no altra, apunten les darreres interpretacions del diàleg. Podem dir que els debats més actuals sobre la qüestió de la ubicació de l'*Eutidem* en els diàlegs platònics s'han condensat en gran part, en aquest sentit, en el problema de la interpretació del que ha esdevingut a anomenar-se l'«enig-

1. G.Vlastos, *Socrates: Ironist and moral philosopher*, Cambridge, 1991.

2. I.M. Crombie, *An examination of Plato's doctrines*, Routledge and Kegan Paul, 1963.

3. G.Vlastos, *The Socratic elenchus: method is all*; concretament l'apèndix, *The demise of the elenchus in the Euthydemus, Lysis, and Hippias Major*, a *Socratic Studies*, Cambridge, 1994. No disposem de l'anàlisi vlastonià de l'*Eutidem* més que unes notes introductòries, ja que en els inicis de la tasca el va sorprendre la mort.

ma de l'*Eutidem*»⁴ (290e). D'aquesta manera, s'han donat interpretacions «esotèriques» (Szlezák), «reconstructives» (Guthrie) o «prolèptiques» (Kahn) de l'enigma, segons l'orientació adoptada en qüestions com les doctrines no escrites o l'ordre cronològic dels diàlegs⁵. Aquí volem plantejar la possibilitat que una «estructura de problemes» massa solidificada se'ns hagi sobreposat a la comprensió del diàleg, *tal i com aquesta pogués haver estat captada en el marc de la seva pròpia situació*. Assenyalant això, volem almenys plantejar el dubte sobre una afirmació que s'ha repetit pràcticament amb unanimitat respecte a la interpretació de l'enigma de 290e: *la interpretació de l'enigma és impossible sense fer referència al desenvolupament dels problemes aquí plantejats tal i com trobaran la seva solució en La república*⁶. Per això és necessari fixar molt exactament quin és el plantejament de l'enigma en la seva concreció enfront el perill que reproduïm (de maneres més sofisticades i filològicament exactes) la tradicional separació entre la situació del diàleg i les «doctrines» com a principal vici en la interpretació del platonisme, sigui quina sigui la part que subratllem en detriment de l'altra.

L'enigma de 290e planteja la qüestió de qui ha estat, d'entre els interlocutors possibles, la persona que ha dit les paraules entre 290b7 i 290d8. Com veurem, pot ser essencial retenir aquesta formulació enfront a posteriors dissolucions d'aquesta en la seva barreja amb altres problemes dels estudis platònics que l'envolten. Però pot ser essencial retenir-la precisament a l'hora d'observar l'abast que aquesta formulació com a tal té des de la perspectiva del «tot» del diàleg. L'enigma de 290e se'ns planteja com una pregunta pel «qui». Aquesta formulació de la pregunta pel «qui» no és la primera vegada que ens apareix en el diàleg. Ens trobem el plantejament de la qüestió del «qui» en tres moments de l'*Eutidem*: obrint el diàleg com a interrogació de Critó (271a), cap a la seva meitat (l'enigma de 290e) i cap al seu final, amb l'altre «enigma», el del personatge misteriós (305b5). Aquests tres plantejaments de la qüestió del «qui» es donen tots ells en la conversa directa entre Sòcrates i Critó. Ens trobem doncs amb tres preguntes pel «qui» en tot el diàleg que ens l'estructuren en el seu inici, meitat

4. En expressió de Charles Kahn, per al qual el fragment de 290e «*is explicitly marked as a kind of riddle*»; a «Plato's Charmides and the proleptic reading of socratic dialogues», *The Journal of Philosophy*, pàg. 543, 1988.

5. La interpretació «esotèrica» de l'enigma per part de Szlezák és una extensió de la seva afirmació segons la qual el tema estructurant de l'*Eutidem* seria la qüestió de «l'ocultació del saber». Sense rebutjar la central presència del tema al diàleg com a fonamental, si rebutjarem que aquest sigui el «tema estructurant». Crec que la interpretació de Szlezák tindria massa pressa per emplaçar la resolució de l'enigma més enllà de la situació del diàleg. Quelcom semblant podria dir-se de la interpretació prolèptica de Charles Kahn. Respecte a l'intent de reconstrucció de com hauria haver estat la conversa «real» per part de Guthrie, crec que Guthrie no repararia en la contradicció de Sòcrates respecte a 272d8 que suposaria aquesta reconstrucció en la situació de la instauració de la «diègesis».

6. T.A.Szlezák: «No necesitamos andar adivinando mucho tiempo de qué voz se puede haber servido el dios desconocido... Platón no confía en la comprensibilidad de la pura alusión para el entendimiento de su teoría de la ciencia, sino que añade el medio dramático mucho más claro (??) de la interrupción del diálogo narrado para clarificar al lector sobre el hecho de que detrás del diálogo hay una riqueza filosófica no explicitada...»; Charles Kahn: «After this interruption the conversation with Kleinias is resumed, and we are given further clue as to the mystery... The solution is unavailable to the interlocutors in the Euthydemus, and presumably it was equally unavailable to the first readers of that dialogue».

i final, coincidint precisament amb les variacions formals entre escena directa i diègesi socràtica. El sentit total del diàleg pot quedar completament enfosquit si no observem la connexió existent entre les tres preguntes pel «qui» (separades pels llargs fragments de diègesi socràtica) i les variacions del diàleg entre la conversa directa i la diègesi socràtica. Només aquesta connexió entre els tres plantejaments de la qüestió del «qui» i les transicions entre escena directa i escena indirecta ens permet a la seva vegada la connexió més complexa entre els tres plantejaments de la qüestió del «qui» *entre si* com a estructura progressiva. Així, un estudi sobre el «tot» de l'*Entidem* ha d'explicitar: (a) la connexió entre el plantejament de la qüestió del «qui» i la transició formal, ja sigui la transició d'escena directa a diègesi socràtica (cas de la primera, a 272d5-8), ja la transició de la diègesi socràtica al restabliment de la conversa entre Sòcrates i Critó (en l'enigma de 290e), i (b) explicitar conseqüentment la connexió entre els plantejaments de la qüestió del «qui» tal i com la *continuitat* de la primera connexió mostra. L'explicitació d'aquestes connexions en la unitat de la situació del diàleg és impossible si, com fan la majoria d'interprets, aïllem l'«enigma de l'*Entidem*» de l'estructura de rebots de la qüestió del «qui». Si plantejem l'«enigma de l'*Entidem*» així, aïllat de l'estructura de rebots de la qüestió del «qui», és obvi que l'única instància de sentit en la qual l'enigma pot rebre la seva solució són les paraules del propi Clínia entre 290b7 i 290d8 com a formulació inacabada de la teoria de la ciència platònica tal i com serà presentada completament a *La república*. L'«enigma» es fa d'aquesta manera «interdiàlògic» i perd el seu pes i caràcter «intradialògic». En aquest article vull presentar una opció de lectura de l'enigma en clau «intradialògica». Per això, em dispenso a mostrar l'estructura de rebots de la qüestió del «qui» com a clau de sentit del diàleg⁷.

El bloqueig critonià i la pregunta que no arriba

L'*Entidem* és l'únic diàleg platònic en el qual la transició inicial entre escena directa i escena indirecta es dona sense que ningú hagi preguntat per la transmissió d'una conversació. Aquesta anomalia, lluny de ser una «curiositat», ens mostra de manera especial la peculiar instauració i situació de la diègesi que constitueix la major part de l'*Entidem*⁸. En els diàlegs «diegètics», l'estructura dels quals es compon d'introducció-desenvolupa-

7. No em proposo amb això entrar en polèmica amb lectures a l'alta o a la baixa respecte a la qüestió de la interdiàlogicitat dels diàlegs com a «qüestió general», sinó només analitzar un cas concret (el de l'«enigma de l'*Entidem*», sobre el qual es recolzen totes les afirmacions d'interdiàlogicitat del diàleg) com exemple possible d'una «des-situació» del diàleg. Però la nostra intenció no és la de plantejar litigi per a la comprensió entre camp interdiàlògic i camp intradiàlògic. Simplement plantejo que la possibilitat d'estructures «proleptiques» (en expressió de Charles Kahn) ha de ser analitzada en cada cas per separat i no pot anar en detriment de la comprensió filosòfica de la *situació* del diàleg. Volem «apuntar» la possibilitat de la lectura proleptica dels diàlegs; en cap moment rebutjar-la. Sigui dit de passada, la proposta ens sembla d'allò més interessant en els darrers estudis platònics.

8. Aquesta anomalia servia per argumentar, en els estudis platònics del segle passat, sobre una suposada separació compositiva entre la introducció i el diàleg (Schleiermacher, Stallbaum, Ast). D'aquesta manera, la «clau» del diàleg (les transicions entre escena directa i indirecta) s'eliminava des de criteris de composició filològicament dubtosos.

ment i el pas entre ambdós és una variació entre escena directa i escena indirecta, aquesta variació ve sempre precedida per una demanda de transmissió de la conversa d'un personatge a altre; així, els casos del *Protàgores* (301a), *Teetet* (142d), *Parmènides* (126c), *Convit* (173e), *Fedó* (59c), etc. Aquesta demanda no es dona en l'*Eutidem*. El tafaner Critó, apretat per la curiositat, només fa tres preguntes: (a) «Qui era?», (b) «D'on provenen?», i (c) «Quin és el seu saber?». És important establir molt bé l'ordre i el ritme d'aquestes tres preguntes tal i com es donen a l'hora de comprendre sota quina situació problemàtica s'ha instaurat la diègesi de Sòcrates que després serà interrompuda pel propi Critó a 290e. Veiem detingudament la situació d'aquestes tres preguntes.

a) «Qui era?»

«Qui era, Sòcrates?», és doncs l'inici del diàleg. La repetició de la pregunta remarca l'èmfasi impetuós d'un Critó preocupat. L'interès de Critó és gran, però, al dia següent. No va ser suficient, en el moment de la situació, per a passar entre la multitud, obrint-se pas, sinó que en aquell moment es va quedar en un tímid «posar-se de puntetes» (*hyperskípsas*) i observar (sense escoltar) per sobre dels caps dels oients. Strauss interpreta això adequadament com la presentació platònica d'un Critó «bloquejat» en el seu accés a la filosofia⁹. Critó tindria així un «bloqueig» cap a la conversació. Efectivament, pregunta insistentment sobre «qui era» en tant que ell no va poder accedir de primera mà a aquesta informació. La «multitud» va ser la que li ho va impedir.

A Critó li importa molt la multitud. Plató ens ha mostrat això anteriorment a *Critó* 44b, 44c, 45e, 46a. Una lectura ben detallada del *Critó* ens hauria de posar en alerta contra la tradicional interpretació d'un Critó «patidor» i un Sòcrates «impassible». Entre altres coses, perquè una lectura detallada (que no pot tenir lloc aquí) ens plantejaria el tema de fins a quin punt l'interès de Critó per la multitud està ja condicionant la seva relació amb Sòcrates, i fins a quin punt Plató ens mostra això de diverses maneres¹⁰. En la primera resposta socràtica de l'*Eutidem* a la interrogació inicial de Critó potser trobem una primera pista platònica respecte a aquesta qüestió.

La resposta diu: «*Per qui preguntes, Critó? Perquè no hi havia un, sinó dos*». A aquesta resposta trobem ja, com assenyala subtilment Cantosperber¹¹, un moviment ironicosocràtic orientat al fet que Critó restableixi l'exacta disposició de l'escena, enfront l'excessiva concreció inicial de les seves impulsives i tafaneres preguntes, a l'espera que Critó preguntí, com és habitual a l'inici d'altres diàlegs, per la qüestió que hauria de tenir vertader interès: la conversa. Amb tot, com veurem, Cantosperber no adverteix, en la nostra opinió, la càrrega epistemològica d'aquest moment, l'abast del

9. Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1983, pàg. 71.

10. Aquesta qüestió és tractada al nostre article sobre el *Critó*, inèdit.

11. Monique Cantosperber, *L'intrigue philosophique. Essai sur l'Euthydème de Platon*, Les Belles Lettres, 1987, pàg. 103. En la meua opinió, no extreu totes les conseqüències de la seva subtil lectura de la introducció.

qual com a instauració inicial de la situació, serà tot el diàleg, anant molt més enllà d'un mer «apunt irònic». Critó només veu a «un»¹², la situació espacial del qual està precisament molt lluny de ser aleatòria¹³. És «aquell del que s'està al costat» el que determina l'interès de Critó. A Critó no li interessaria tant el «status» de Sòcrates flanquejat per Dionisodor (regal de Dionís) com el de Clínia, que té la mateixa edat del seu Critobul, flanquejat per Eutidem (poble recte). Quan Sòcrates respon que hi havia dos, al·ludint al context i a la conversa que aquest implica com a qüestió de primer interès, Critó segueix preguntant pel mateix, que és l'únic que li interessa, sense prestar consideració a cap altre. «*El que jo dic...*» és la resposta de Critó, aprofundint en la pregunta inicial sense variar-la respecte a la matisació socràtica i persistent així en la seva fixació. Critó no pregunta només per Eutidem perquè tingui una mala contextualització de les situacions, sinó que la seva mala contextualització de les situacions és conseqüència de l'interès unívoc respecte l'Eutidem (poble recte) que flanqueja Clínia i del seu desinterès respecte al Dionisodor (regal de Dionís) que flanqueja Sòcrates. Sòcrates (la filosofia) segueix estant tan sol en l'*Eutidem* com en el *Critó* o en el *Fedó*.

Així, la perspectiva platònica, amb l'ampliació de les situacions del *Critó* i el *Fedó*, ens retrata ja «qui és» Critó, al mateix temps que la perspectiva socràtica inicia un moviment cap a una pregunta desitjada que no es dona. Aquesta dualitat segueix donant-se: a la resposta «nominal» de Sòcrates respecte a la identitat de l'home pel qual pregunta (i la del seu germà Dionisodor, que ha hagut d'afegir Sòcrates sense que Critó ho hagi demanat), Critó avança ja ell mateix la resposta que segurament esperava de Sòcrates ja la primera vegada: «*Ja deuen ser també alguna nova classe (kainoi) de sofistes*». La desconsideració per Dionisodor és desconsideració cap a Sòcrates, ens mostra Plató, mentre que l'èmfasi en la concreció de les preguntes de Critó vol ser reconduït per Sòcrates cap a una pregunta per la conversa (l'última paraula de la primera resposta nominal de Sòcrates és *logon*, conversa). L'observació de Cantosperber en la direcció que Sòcrates vol fixar a Critó el restabliment del «context» a les seves despullades i massa senzilles preguntes que requerien massa senzilles respostes com la que el propi Critó ja està avançant, és la línia d'interpretació adequada enfront el fet que Critó no pregunta per la conversa.

Critó dona aleshores ell mateix la resposta que s'esperava (*Ja deuen ser també alguna nova classe de sofistes*), i afegeix dues preguntes més: *D'on vénen? Quin és el seu saber?*

b) D'on vénen?

La segona pregunta de Critó precisa una resposta, com la donada la primera vegada, «nominal». Critó sempre planteja preguntes nominals esperant respostes nominals que confirmen tot això que ell ja sap. «Qui era»,

12. Possible al·lusió en aquesta resposta a la «teoria dels principis»?

13. Leo Strauss s'equivoca quan afirma simplement que Critó «had not seen Euthydemus' brother Dionisodoros, who had been sitting on Socrate's left» (Vid. nota 9, pàg. 71). En el diàleg no se'n diu en cap moment que Critó no hagi vist Dionisodor, cosa improbable si estaven asseguts tots junts linealment. L'únic que podem comprovar en el diàleg és que Critó no pregunta per ell, però no que no l'hagi vist.

«D'on vénen» i «Quin és el seu saber» tenen, en boca de Critó, el mateix sabor de les preguntes que aquelles mares que preguntaven espantades a les seves filles per la família dels seus amics, pel treball dels seus pares o pel seu catolicisme. Són preguntes destinades a confirmar i aprofundir en unes categories ja assumides i operants: l'únic que es recerca és una confirmació. En aquest sentit, la resposta seria probablement bastant escandalosa: Eutidem i Dionisodor venien de Quios, des de la qual es van desplaçar a Turis. De Turis els van exiliar, i ja fa molts anys que «van rodant per aquestes terres». La resposta socràtica dibuixa el recorregut geopolític de la saviesa d'Eutidem i Dionisodor que probablement escandalitzaria l'home de bé Critó: de l'aliada d'Atenes, Quios, a l'actual vida erràtica, passant per l'exili de la cosmopolita i desendregada Turis, que ja serà motiu de befa del mateix Aristòfanes¹⁴.

c) «Quin és el seu saber?»

El fet que aquesta pregunta sigui immediatament adjacent a la segona ha de ser entès en el sentit que no hi ha cap variació en la dinàmica interrogadora de Critó. Amb tot, el seu estatut no és el mateix. Aquí la resposta no pot ser ja nominal, sinó que precisa una definició. Però Critó no sembla copsar cap diferència entre les dues preguntes que està fent juntes. Critó iguala una pregunta nominal a una pregunta definicional, perquè Critó iguala una resposta nominal a una resposta definicional. No hi ha cap distinció, des de la immobilitat critoniana, entre una resposta que és un nom i una resposta que és una definició. La qüestió per Critó és que ell mateix pugui reduir la resposta a categories polítiques de la «multitud» que es puguin reconèixer. De la mateixa manera que els noms Quios i Turis seran interpretats per Critó segons una classificació, la definició de la saviesa dels dos estrangers seria identificada per Critó massa ràpidament per al gust de Sòcrates amb una categoria com la que ell, sense cap element de judici encara, ha utilitzat abans: «*sophistés*».

Aquesta precipitació critoniana, filla dels interessos de Critó respecte a la situació educativa del seu fill Critobul, és la que impedeix que Critó preguntï per la conversa. Critó està així sempre descontextualitzat en els seus judicis, perquè mai assisteix a les converses, ni pregunta per elles. Aquesta situació inicial de l'*Eutidem* necessita per a ser entesa en la seva dimensió epistemològica de la seva contrastació amb l'inici d'un altre diàleg platònic, el *Menó*. Si es llegeixen ambdós inicis conjuntament, es comprova que *la concreció que li falta a Menó en benefici de l'excés de contextualitats buides de la retòrica gorgiana és la concreció que li sobra a Critó en la seva absència de contextualitats dialògiques, però igualment negativa en tant que no discursiva, immobiliària i populista*. El moviment socràtic de l'inici de l'*Eutidem* s'entén en contraposició al moviment socràtic de l'inici del *Menó* en tant que Menó i Critó inicien les converses des d'interrogacions inadequades en la seva diametral contraposició¹⁵. La interrogació retòrica de Menó desplega tot un àmbit de contextualitats (les cinc opcions de la

14. Aristòfanes, *Els Núvols*, 330.

15. Per aquesta qüestió en relació a la lectura del *Menó*, vid. J. Sales, «*Eidos i skhema*», a *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i desplaçaments*, Anthopos, 1992, Barcelona.

seva pregunta inicial) que es legitimen des de l'absència d'unitat de la qual Menó pot disposar no havent fet prèviament la pregunta per l'*eidós* del seu objecte. La pregunta per l'*eidós* difumina aquestes contextualitats borroses i centra la interrogació en la concreció que li manca. La interrogació tafanera de Critó, per altra banda, està ja centrada en una concreció ja assegurada prèviament i de la qual no es dubta. L'exercici socràtic de rectificació de la pregunta inicial aniria orientat a atorgar una contextualitat a aquesta pregunta, fixada en la rigidesa d'allò que no es recerca, sinó que s'espera, esperant que la contextualització mostri la pregunta com a des-situada. El moviment de desplegament de Menó a l'inici del *Menó* és contrarestat per Sòcrates amb la pregunta per l'*eidós*, que el centra, mentre el moviment de concreció a l'inici de l'*Eutídem* és contrarestat per Sòcrates mitjançant respostes que preparen un desplegament cap a una narració. Ambdues interrogacions ens mostren Menó i Critó, i com el moviment de la filosofia ha de realitzar-se contra elles operant un desplaçament. Per això, en el cas de l'*Eutídem*, Sòcrates intenta conduir Critó al punt més allunyat possible de la concreció d'un nom o d'una definició que Critó massa ràpidament jutjaria cognoscitivament com si fos un nom: el moviment socràtic espera l'habitual pregunta per la conversa, que Critó en el seu desinterès no fa. El joc irònic de comparacions que Sòcrates farà a continuació recercant l'interès de Critó tan sols aconseguirà una reexposició de la tercera pregunta en una variant que haurà de ser llegida molt atentament, després que Sòcrates hagi demanat a Critó, en un moment central del diàleg, que vingui amb ell a aprendre d'Eutídem i Dionisodor. *Cal considerar aquesta petició perquè serà el sentit oblidat pel qual Sòcrates haurà de portar a terme efectivament una diègesi.*

La reexposició de la tercera pregunta i l'inici de la narració socràtica

Critó demana a Sòcrates una prèvia «diègesi» abans d'anar amb ell a veure Eutídem i Dionisodor; diègesi sobre la saviesa dels dos estrangers. «Diègesi» pot traduir-se tant per «narració» com per «exposició» o «explicació». Abans d'entendre massa ràpidament això com un desplaçament crítonià cap a la contextualització implicada en la narrativitat, fa falta comprovar que: (a) aquesta diègesi no és demanada encara respecte a la conversació, sinó respecte a la saviesa d'Eutídem i Dionisodor. S'ha d'entendre més com una reexposició de la tercera pregunta en una variant que com un desplaçament cap a la conversació que segueix no sent l'objecte de la pregunta de Critó. (b) L'efecte de les desconcertants respostes socràtiques, i no altre, ha estat la causa d'aquesta mínima variació entre demanda de definició i demanda de diègesi sobre la saviesa d'Eutídem i Dionisodor. La ironia socràtica ha promogut el desplaçament cap a una explicació des de la confusió de la comprensió de Critó. Aquesta explicació (diègesi) està essent demanada per Critó com una ampliació més exacta de la resposta de Sòcrates a la tercera pregunta, però Sòcrates començarà la seva narració com allò que per a ell és la diègesi verdadera de la saviesa d'Eutídem i Dionisodor: la narració de la conversa per la qual Critó no ha preguntat. *No hi ha diferència per a Sòcrates entre la diègesi de la saviesa d'Eutídem i Dionisodor i la narració de la conversa que van mantenir.* Almenys

Sòcrates ho entén així, des del moment que respon a la diègesi amb la narració de la conversació. La conversa mateixa (a la qual Critó no ha assistit) és la diègesi sobre l'objecte pel qual Critó pregunta (la saviesa). *Però si això és així, l'única manera de conèixer la resposta sobre la saviesa d'algué és assistir a les seves converses*. Per això, quan Critó pregunta per la diègesi sobre la saviesa d'Eutídem i Dionísodor, Sòcrates comença la narració de la conversa, com en qualsevol altre dels diàlegs es pregunta per la conversa. Sòcrates remarca d'aquesta manera l'ambivalència de la direcció de la pregunta, posant així en evidència (irònica) a un Critó que mai pregunta per les converses, ni assisteix a elles. A l'*Eutídem* se'ns posa de manifest la direcció «diègesi de la saviesa-conversació», mentre a altres diàlegs es posa de manifest habitualment la direcció «conversa-diègesi de la saviesa», que és la «normal». La direcció segona és la direcció genètica del coneixement habitual de les converses, que Critó en la seva inadequació i tafaneria ha invertit en la direcció primera. Això ha estat així perquè Critó ha començat demanant per noms, i confonent noms i definicions. Però la direcció correcta no va dels noms als fets, sinó dels fets als noms. D'aquesta manera, l'«enigma de l'*Eutídem*» no planteja cap problema, sinó que és la seva solució. L'«enigma de l'*Eutídem*» ha invertit el trajecte inicial de la qüestió del «qui» de Critó, corregint-la: La trajectòria correcta és d'(a) la conversa, a (b) la pregunta pel «qui», i no d'(a) la pregunta pel «qui» a (b) la conversa. El problema del coneixement a l'horitzó polític de la ciutat exigeix aquesta trajectòria respecte al perill evident de la primera que Critó ha presentat¹⁶.

L'«enigma» de 290e és així la resposta socràtica al plantejament inicial de Critó: el moment de 290e ens presenta la «inversió formal» de la situació inicial tal i com ha estat descrita aquí. O, si es prefereix, l'«enigma de l'*Eutídem*» no troba la seva resolució en la teoria de la ciència platònica, sinó en la interpretació adequada de la introducció del diàleg, en la qual es fixen les condicions en les quals s'ha instaurat la diègesi socràtica. Amb tot, la nostra interpretació resta encara incompleta. Abans hem decidit plantejar l'«enigma» en la concreció de la seva formulació com a pregunta pel «qui». Qui va dir, efectivament, les paraules entre 290b7 i 290d8? La clau cal recercar-la en la resposta tal i com resta definitivament: el «daimon». Aquesta paraula acostuma a traduir-se per «algun ser superior». Entrar ara a la qüestió sobre una possible distinció entre l'ús de «daimon» i el de «theós» ens portaria més d'un maldecap, i tampoc ens resultaria de massa ajuda¹⁷. Per tant, potser el més prudent sigui circumscriure el seu ús semàntic a l'aparició textualment més propera: el «daimon» de 273a. Aquestes dos són de fet les dues úniques aparicions de «daimon» en tot el present diàleg. El *daimon* de 273a ha estat la força o veu que ha atorgat a

16. Trobem així, en allò que entén Sòcrates com a «diègesi» d'una saviesa, una legitimació platònica de la forma del diàleg: la vertadera «explicació» d'una saviesa és la consideració de com aquesta «apareix» fenomenològicament des del diàleg, considerant qualsevol altra forma de diègesi distorsionadora des de la falta de contextualització. Es dona en l'*Eutídem* una curiosa situació: la conversa inicial entre Critó i Sòcrates tracta en el fons sobre allò que el mateix diàleg platònic ja està operant sobre el lector. El mateix Sòcrates està legitimant en ella el diàleg platònic com a forma de la filosofia.

17. Friedländer defensa l'ús indistint d'ambdues paraules (Platon I, «Daimon»). Però la qüestió no deixa de ser polèmica.

Sòcrates el «marc» d'una conversa filosòfica com un «regal» just en el moment que Sòcrates es disposava a tornar a casa seva. El «daimon» és la veu que aconsegueix les converses filosòfiques. Critó és precisament aquell que escapa d'aquestes converses per la pressió de la multitud. Però és evident que en la situació de 290b7-290d8 falta *algú* al qual atribuir aquelles paraules. El buit final d'aquest *daimon* assenyala precisament l'absència física d'aquest algú, que va haver de ser omplerta per la veu de Sòcrates. Sòcrates va sentir aquelles paraules (Sòcrates no menteix), però allò precisament decebedor és que allí *no hi havia ningú que les pogués haver dit*. Qui podria haver-les dit? Eutidem, o Clínia, o Ctèsip? Sòcrates no podia, perquè ell era el conductor de la conversa¹⁸. El *daimon* de l'«enigma» és abans l'explicitació d'un *buit* que no pas de l'absència d'una doctrina oculta. Refereix a un *buit físic*; al fet que els pares *marxen* dels sofistes però posen els seus fills sota la seva instrucció, cosa que implica la seva ofrena a la imatge pública del coneixement. Explicita la soledat socràtica en la seva tasca. La seva atribució a Clínia per part de Sòcrates té així la intenció d'un joc orientat a Critó. Critó s'entusiasma amb la resposta de Clínia, però després mai s'atreveria a dir-la quan està en joc l'educació del seu propi fill, per la pressió de la multitud. L'«enigma» no s'entén si no tenim en compte quin està sent l'«eix» de tot el diàleg, i el sentit de tota la diègesi socràtica: *la petició de Sòcrates a Critó que vingui amb ell a aprendre d'Eutidem i Dionísodor a 272d*. Podem dir que aquest és fonamentalment el «leit-motiv» de tot el diàleg. Per això tornarà a ser repetida al final, a l'espera que la diègesi hagi fet el seu efecte (304b6-304c5)¹⁹. Amb tot, es pot parlar d'un «fracàs» de la diègesi socràtica, explicitat en la forma d'un tercer plantejament encara de la qüestió del «qui»: l'«enigma» del «personatge misteriós» (305b5). No passarem aquí a analitzar aquest tercer plantejament, perquè la «clau» del diàleg ja ha passat un cop hem arribat aquí. El moment màxim del diàleg serà l'«enigma de l'Eutidem» observat en la seva continuïtat respecte a l'escena inicial: com un primer «descens» a la diègesi des de la inadequació critoniana i el continu «ascens» fins al retorn a la conversa directa des de la posició correcta de la pregunta pel «qui».

Conclusió: la relació entre la qüestió del «qui» i la qüestió del «què» i l'ordre dels diàlegs

Com hem dit, en els inicis del *Menó* i l'*Eutidem* se'ns mostra una problemàtica cognoscitiva. El *Menó* aprenent de retòric o el Critó tafaner tracen figures segons les quals la ciutat es mou cap allò que podríem anomenar el «coneixement». La dispersió terminològica suposadament presti-

18. L'opció de Guthrie segons la qual Sòcrates és el que les ha dit situa Sòcrates com un «mentider» o, en el millor dels casos, com un «mal transmissor» (un «sense memòria», un altre dels temes importants del diàleg), respecte a 272d8.

19. Poden ser citades aquí les paraules de Sòcrates a Critó en el *Fedó*, sobre la pregunta de què faran després de la seva mort amb l'educació dels seus fills (115b): «Si vosaltres us cuideu de vosaltres mateixos, fareu de bona gana —a favor meu, dels meus i de vosaltres mateixos— el que fessiu encara que no m'ho prometéssiu ara. Però si us descuideu de vosaltres i no voleu viure seguint fermament allò que hem dit fins ara i anteriorment, encara que em prometéssiu ara moltes coses i fermament, no fareu res».

giosa (Menó) o la confiança en les categories i distincions populars sobre el coneixement (Critó) són «desviacions del coneixement» que no cal descriure molt tècnicament des de la proximitat en la qual qualsevol de nosaltres podria viure-la quotidianament en el nostre present. *En principi, no tenim cap element sobre el qual fer distincions sobre un «estatut» més o menys filosòfic d'aquestes dues converses inicials des de la perspectiva d'un possible ensenyament platònic.* Plató ens col·loca dos inicis en els quals la filosofia es troba amb dues posicions inadequades al coneixement: això sembla l'únic que podríem afirmar amb certa fermesa de la lectura dels inicis dels dos diàlegs. Igualment, *no tenim cap indicatiu que ens permeti establir una jerarquia segons la qual una d'aquestes figures és, com a «desviació del coneixement», més determinant per a la «filosofia» que l'altra.* Això és així si prenem en consideració que el fet que la qüestió de l'«areté» estigui ja a la qüestió inicial de Menó no ens indica que Menó sigui més «cognoscent» que Critó, sinó que Menó és algú la inadequació cognoscitiva del qual suposa plantejaments en què el coneixement i la seva transmissió és quelcom explícitament plantejat. Per tant, no és que, des d'aquesta perspectiva, el Menó sigui un diàleg la problemàtica del qual sigui més «filosòfica» que la de l'*Eutídem*, o que representi un estadi més «avançat» d'un suposat programa platònic. Així, considerar que el Menó ens avança en el seu estadi «transicional» el que als diàlegs «migs» serà la teoria de les idees desplegada, mentre l'*Eutídem* ens avança en el seu estadi «transicional» el que als diàlegs «migs» serà una suposada «filosofia política» de Plató és no veure clar la situació d'aquests diàlegs. El mínim que podríem afirmar correctament és que Menó és algú la inadequació del qual dona més «joc» cognoscitiu a Sòcrates (a la filosofia) precisament perquè Menó ofereix una inadequació cognoscitiva en la qual la qüestió d'un possible redreçament ja està inclosa «temàticament». Precisament per la constatació d'aquest fet fa falta a vegades obrir una «diègesi» en les ocasions que el «problema del coneixement» que s'està donant es veu impossibilitat d'explicitació des de les coordenades de la situació en les quals es troba. Però la «figura» de Menó contra la que Sòcrates reacciona, la traça la «forma» de la pregunta inicial com a figura del flux, no el seu contingut concret. El problema no és que la pregunta sigui sobre l'«areté», el problema recau sobre la pregunta, que com la de Critó, és inadequada. *Normalment, tendim a invertir erròniament aquesta relació des de la nostra recepció, ja molt «assentada», d'un «problema del coneixement» massa «filosòficament» delimitat.* Per altra banda, cal constatar des d'aquesta perspectiva que *no podem mesurar l'indicador filosòfic (i diríem també metòdic) dels diàlegs des de les «teories» trobades o absents, perquè aquestes estan «dintre» d'un diàleg que s'ha obert ja des d'una delimitació filosòfica del problema de la seva situació.* És aquesta la que hauria, en tot cas, d'establir una classificació, i no les teories que en ella es basen.

La inadequació de Critó està mancada de l'explicitació del camp en el qual seria possible la seva resolució. I des d'aquesta mancança, la filosofia exampla el seu «mètode» cap a la recerca d'una exposició de contextos que podrien conduir-la a una tematització de les situacions d'aquestes inadequacions. L'escena de l'*Eutídem* ens mostra el procediment (per part de Sòcrates) d'explicitació d'una situació sense un desplaçament previ de la qual un redreçament cognoscitiu no és possible. Això és de fet el que fa la

pròpia forma del diàleg platònic amb els nostres problemes filosòfics «transportats». Així, la posició que referent al debat sobre la totalitat del platonisme com a filosofia i en concret sobre els problemes d'articulació entre ontologia i política (qüestió del «què» i qüestió del «qui»), ens sembla que presenta l'*Eutidem* en la seva totalitat, és la de l'efectiva impossibilitat de distinció real entre aquests dos estadis. Així, no succeiria tant que la qüestió del «què» estigués absent del diàleg (en l'absència de «moment definicional» en ell), sinó més aviat que en aquest diàleg se'ns presentaria el moment en el qual la qüestió del «què» se'ns manifesta concretament sota la inadequació del seu plantejament polític per part de Critó. Així, la qüestió del «qui» és la vessant política, en la inadequació de Critó, de la qüestió ontològica del «què».