

## **SOBRE EL *MENÓ* DE PLATÓ**

JORDI SALES I CODERCH

[Apunts de l'assignatura Lectures Platòniques del màster Pensament Contemporani i Tradició Clàssica, Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona, 2014. Revisió i edició a cura de Josep Monserrat Molas]

### *I/ La qüestió inicial de Menó i el tot del diàleg*

- §1. L'atenció a la situació dialogal de les doctrines i al tot del diàleg
- §2. L'estranya salutació inicial de Menó i la seva repetició
- §3. Menó: la mandra intel·lectual coercitiva d'un senyor del discurs
- §4. *Pro-logos, Epi-logos: entre Tessàlia i l'Hades?*

### *II/ La possibilitat de dir: el desert atenès i l'excepció «lògica» de l'excel·lència*

- §5. La textura d'un diàleg: La repetició de la fórmula inicial
- §6. Menó dins la facilitat tessàlia i Sòcrates dins el desert atenès
- §7. L'excepció «lògica» de l'excel·lència

### *III/ L'esforç per definir i la pluralitat de models de definició*

- §8. La situació dialogal de la teoria socràtica de la definició
- §9. L'esforç per definir i la passivitat de l'acontentament
- §10. La pluralitat de models de definició
  - a) La primera definició de figura. La refutació de Menó. «*Euéthēs*»
  - b) La segona definició de *figura*
  - c) La definició del color
- §11. La millor definició i la iniciació (Dos problemes d'hermenèutica platònica)

### *IV/ Del silenci de Menó a l'episodi de l'esclau com a exhibició socràtica*

- §12. La possibilitat de dir i la figura del logos
- §13. *Aporia*. El silenci de Menó
- §14. La paradoxa de Menó i la recerca conjunta
- §15. La fortalesa socràtica: el mite de la memòria total com a situació dialògica

## II/ La qüestió inicial de Menó i el tot del diàleg

### §1. L'atenció a la situació dialogal de les doctrines i al tot del diàleg

La varietat del que hi ha als diàlegs platònics és ben considerable i sovint pot ser viscuda com un obstacle a vèncer per tal d'extreure la filosofia que està inscrita a la lletra o literatura de Plató, l'anomenat *corpus platonicum*. En els diàlegs de Plató hi ha coses molt diverses: salutacions, caminades, interrogatoris socràtics, intents de definició, mites, doctrines, discursos, al·legories, etimologies, atenesos, forasters, juraments, gent que s'enfada, mestres i deixebles, amants i estimats, pares i fills, amos i esclaus, nois, joves i vells, presons, palestres i pòrtics, i fins arbres i rius alguna vegada. Sembla, però, que en els diàlegs de Plató hi hauríem de buscar, si és que ens dediquem als estudis filosòfics, sobretot doctrines o teories *filosòfiques*. Ho podem fer perquè nosaltres ja hem arribat a la lectura dels diàlegs platònics des d'una comprensió prèvia de la filosofia com a realitat escolar o acadèmica. Ben aviat, just a l'iniciar-nos en els estudis filosòfics, ja sabem quines són les doctrines platòniques que ens cal buscar en els escrits platònics: l'amor, la ciutat ideal, la reminiscència, la teoria de les idees, la teoria de la virtut, de la bellesa, del bé, la ignorància socràtica, la immortalitat de l'ànima i la funció propedèutica de la geometria són algunes de les més famoses. Avançar en l'estudi de Plató sembla que és saber bé *els llocs* del *corpus* on es troba cada doctrina. Si progressem en l'estudi sempre guiats per un afany de *recollir* doctrines, partirem des del nom de cada doctrina i ens assabentarem ben aviat dels millors llocs on es troba i les seves relacions i compatibilitats. Sigui, per exemple, la teoria de la reminiscència: podem saber que es tracta sobretot a *Menó*, *Fedó* i *Fedre*. Un parell més d'exemples hi són la teoria platònica de l'amor, que trobaríem a *Lisis*, *Convit* i *Fedre*, o la de l'ànima, que localitzaríem a *Fedó*, *República* i *Fedre*.

Si resulta que el nostre interès està determinat gairebé totalment per un enquadrament en els marcs actuals de la divisió dels estudis filosòfics en lògiques, ètiques, sociologies, psicologies, filosofies polítiques, teories del coneixement i altres coses encara com metafísiques, antropologies i estètiques, anirem ben possiblement cap a la corresponent doctrina platònica com a precedent o exemplar d'una posició determinada entre diverses, d'un *-isme* entre els seus oposats o complementaris. Si procedim d'aquesta manera el tot-Plató-*corpus platonicum* queda apressat en interessos classificatoris del que he anomenat de vegades *el joc dels -ismes* i que té el valor que té en cada cas en elaborar els estats de les qüestions debatudes en les actuals comunitats d'estudi.<sup>1</sup>

En el cas de l'anomenada doctrina de la reminiscència, és molt probable que únicament ens il·lustri la *dualitat* entre racionalismes i empirismes en

1. [Vegeu la darrera reflexió sobre la qüestió: Jordi Sales, *El joc dels -ismes*, Cabrera: Galera-da, 2023.]

teoria del coneixement, Plató fora com un avi o patriarca de tots els innatismes o apriorismes epistemològics. Resulta, però, que en els tres casos majors en què trobem la doctrina platònica de la reminiscència o memòria, *està dialògicament situada*: com a *resposta* a la mandra que comporta l'afirmació de la impossibilitat de la recerca que té un jove tessali al diàleg *Menó*; com a resposta a la por a la dispersió de Cebes, un jove tebà al diàleg *Fedó*, o dins l'elogi de la follia enfront de l'erotisme viscut en el càlcul en el discurs escrit de Lísias que sedueix el sempre inquiet Fedre al diàleg *Fedre*.<sup>2</sup>

Les doctrines es troben situades dialògicament. Hi ha una situació dialògica de les doctrines fonamentalment perquè en un diàleg platònic s'hi diu el que s'hi diu (*logos*), perquè s'hi tracta el que s'hi tracta en unes converses (*diatribé*) entre personatges i perquè s'hi fa el que s'hi fa en una acció (*ergon*) o en diverses accions determinades. Hi ha un tot dramàtic del diàleg com a diàleg i nosaltres podem triar restar-hi atents. Si llegim Plató des d'una atenció preferent als tots dels diàlegs, estarem mutant la nostra atenció de filòsofs a la de crítics literaris? La relació entre filosofia i literatura és un terreny molt llaminer per als partidaris de les anomenades *filosofies febles*: per una part, hi hauria intents sospitosos de comprendre la realitat i voluntats d'imposar-nos aquesta comprensió; per una altra part, hi ha també intents més benèfics de distreure's mitjançant la narració i tornar-nos potser més bondadosos sense tanta comprensió i sobretot sense cap autoritat. La distinció entre *logos* i *ergon*, entre el que s'hi diu i el que s'hi fa en l'atenció a un diàleg platònic, està clarament exigida per l'hermenèutica gadameriana. Hans-Georg Gadamer (1900-2002) és, en filologia, deixeble de Paül Friedländer (1882-1963) que volia enderrocar el mur entre doctrina i literatura en l'hermenèutica del platonisme.<sup>3</sup> Certament, si triem de fer repetidament aquest camí potser tenim alguna, o molta, sensibilitat per tal de contextualitzar en el seu entorn un autor estudiat, i així podem obrir tot l'estudi dels filòsofs als mètodes d'historiadors i filòlegs. A diferència del lector primer dels diàlegs platònics, nosaltres disposem de l'existència d'una tradició filosòfica multisecular, això és, les persones que han excel·lit a través dels temps, segons el dictamen de la tradició que ens arriba, en l'exercici filosòfic. Perdríem així un mètode propi i exclusiu, el mètode més dur de la reflexió filosòfica, però guanyaríem un mètode més lleuger i més suau. És una temptació de la nostra actualitat. Pensem, però, que és amb tota rotunditat que cal atendre la radicació

2. [Jordi Sales, «Tres situacions platòniques del record», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* XXIII, 2012: 211-238 (Conferència de Cloenda del II Congrés Internacional de la Societat Ibèrica de Filosofia Grega, Palma, 21 d'abril de 2012)].

3. [Jordi Sales, «El jove ric i el mur: orientacions per batallar l'hermenèutica de l'ensenyament platònic», apunts de 2008, presentats al Meeting of the Mediterranean Area International Plato's Society: «Estructures formals i formes literàries en *Teetet*, *Sofista* i *Polític*», Barcelona, 27, 28, 29/10/2008 (=Sales 2010)]

de l'exercici filosòfic en una situació, perquè així és viscut i perquè així és exposat: és des de la naturalesa pròpia de l'*exercici* filosòfic que hi ha una relació molt estreta entre coneixement i situació, relació centrada sobretot en el concepte o noció i la realitat de l'*orientació* com una efectiva possibilitat dels vivents socials [Sales 2014 (1990)]. Que aquestes orientacions hagin anat engendrant una materialitat que ens ha estat conservada no vol pas dir que aquesta materialitat no demani constantment ésser de nou interpretada com el que és: un instrument d'orientació en una situació donada. Radicar l'exercici filosòfic en la situació en què fou realitzat no equival a afeblir la intenció de validesa amb què fou realitzat, ni limitar-se a classificar doctrines com a productes socials.

Des de la perspectiva dibuixada, el nostre accés al *Menó* vindrà primerament determinat per la següent qüestió: *on* i *com* es troba tot el que s'hi troba? Examinarem primerament tres coses: (i) l'*exacta situació* de la qüestió inicial en el tot del diàleg; (ii) l'actitud de Menó com a *senyor del discurs*, i (iii) el moment inicial i final del diàleg com a possibles principi i final d'un *trajecte lineal de lectura*.

En el cas del *Menó*, contra el que pot semblar a primera vista, el tot del diàleg no està pas clarament determinat pel tractament del problema sobre les diverses possibilitats de *transmissió i origen de la virtut-areté*, que és el que vol imposar el jove tessali des de la seva estranya salutació inicial i que força en la seva també estranya repetició de la qüestió inicial (§2).

Ens caldrà determinar des d'una fenomenologia de les actituds dels personatges que ocupen l'escena platònica quines són les que corresponen a Menó, quines característiques específiques té com a interlocutor de Sòcrates un jove tessali, deixeble de Gòrgies (§3).

Després descriurem el *pro-logos* i l'*epi-logos* del diàleg sobretot sensibilitzant-nos en les *condicions* que envolten l'efectivitat de la conclusió final i en el joc enigmàtic entre els tres llocs que la situació del diàleg comporta, *entre* Atenes, Tessàlia i l'Hades, i entre Ànitos, Menó i el possible Tirèsias mestre de «polítics» (§4).

## §2. L'estranya salutació inicial de Menó i la seva repetició

Gairebé tots els comentaristes del *Menó* insisteixen a indicar el comentament abrupte del diàleg. *Abrupte* és la paraula que repeteixen.<sup>4</sup> Què és el que vol dir exactament «abrupte»? Abrupte vol dir espatat, molt rost, que fa

4. Taylor 1926: 180; Hoerber, 1960: 99; Bluck 1961a: 199; Klein 1965: 38; Sharples 1985: 123; Nehamas 1985: 3; Sales 1990: 96n.4; Sales 1992: 68-70; Arieti 1991: 202-205 i 1995: 126; Sallis 1996: 65; Gonzalez 1998: 154; Weiss 2001: 18 i 2006: 149; Dancy 2004: 210; Scott 2006: 11-12; Ionescu 2007: 1; Thesleff 2009: 310n.477; Zuckert 2009: 566; Wians 2012.

molta pendent, que presenta transicions sobtades o brusques. El rocam sobre el qual hi ha l'acròpolis de Farsàlia, ciutat on va néixer Menó, és abrupte. Què és el que és abrupte a l'escena inicial del *Menó*?

La qüestió que el jove Menó sense cap mena de salutació prèvia planteja a Sòcrates com un repte (70a1-4): «Podries dir-me, Sòcrates, si és ensenyable l'excel·lència? Si no és ensenyable <és exercitable? Si no és exercitable>, ni comprensible, advé als homes naturalment o d'alguna altra manera?» [= *Qüestió inicial del 'Menó'*]. S'ha indicat que cal emparentar aquest fet amb la introducció també abrupta d'Ànitos (89e8) i amb la fi del diàleg (100e): foren senyals «sobre el pla dramàtic de la brutalitat, o el caràcter sobtat, que s'experimenta en el punt culminant d'un verdader aprenentatge» (Hoerber 1960: 100). Estàriem en l'acció del diàleg en el «de sobte» que sempre acompanya el sorgir de la *phrónesis* i el *nous* a la carta setena (341cd)?<sup>5</sup> El bon resultat de la recepció d'un possible ensenyament platònic és sempre una *autoalimentació de l'ànima*.

Tot diàleg té un lloc, un temps, un *moment* particular. Amb més lentitud o menys, segons els casos, la trobada inicial dels personatges porta a un moment d'intercanvi i de reciprocitat més intens o menys. L'acció inicial de Menó marca un terreny de domini; *malgrat* aquest marcatge, i no gràcies a ell, s'establirà mínimament una situació dialogal *fràgil*. La salutació inicial fa molt de pendent, és abrupta, certament; molt menys clar és que comenci alguna cosa; més aviat la prioritat escolar que li és atorgada pel tessali deixeble de Gòrgies no deixarà començar res i donarà un caràcter de *fragilitat* al que es vol obrir pas per la mediació socràtica. El motiu de la *fragilitat del dir* travessa tot el diàleg. El dir rebut en l'escoltar és evanescent si la captació i el record no assegurin l'alimentació de l'ànima per ella mateixa i donen vida a la qüestió-*pragma*. Saber un catàleg de qüestions és una cosa; viure sòlidament el *com* del tractament d'una qüestió és tota una altra.

«Podries dir-me...» (ἔχεις μοι εἰπεῖν..) és, si ho pensem bé, una manera ben estranya de saludar a algú, si no és que allò que es pregunta és molt i molt important per a la persona preguntada. No sembla pas el cas, perquè tal com està formulada la qüestió no comporta pas cap referència a la *situació* del personatge Sòcrates. La trobada que dona lloc a la possibilitat d'un diàleg platònic, la seva escena inicial, està descrita en cada cas d'una manera volgudament diferent.

5. *Carta VII*, 341d: «No es tracta, de cap manera, d'un saber que es pugui expressar (*reîon*), com les altres matèries d'ensenyament (*mathémata*), sinó que després de freqüentar llargament la matèria (*ek pollês synousías perî tò prágma*) i de conviure-hi (*suzen*), d'una manera sobtada (*exaîphnes*), com una flama encesa per una espurna que salta (*purôs pedésantos exaîfihen*), sorgeix en l'ànima (*en te psikhê genómenon*) i aleshores es nodreix a si mateix (*autò eautò edetrépheî*)» (traducció de Raül Garrigasait a Plató, *Cartes*, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2010).

La situació dialogal més senzilla, això és, els diàlegs directes més breus en extensió entre Sòcrates i un sol interlocutor presenten diferències en el seu moment inicial. Sòcrates saluda Ió, Critó i Menexè; és saludat per Eutifró, i és «renyat» per Èudic a l'*Hípies minor* perquè calla després de l'«*epideixis*» o exhibició d'Hípies. El fet indubtable és que Plató *varia* la forma del trobament inicial en l'escena dels seus diàlegs i que aquesta variació és significativa. Hi ha una activitat inicial socràtica en la salutació a un rapsode que retorna triomfant d'Epidaure i a qui, entre els elogis que li fa, Sòcrates li comunica la seva enveja dels rapsodes per la seva «cosmicitat» en el vestir (530b6) i el tracte amb el pensament (*dianoia*) dels poetes (530b10 i c4). També és un moviment socràtic el moviment de sorpresa de Sòcrates quan es desperta a la presó per una visita de Critó fora de l'horari que s'ha fet habitual i la delicadesa de l'amic de no interrompre ni el seu tranquil dormir ni el seu estrany somniar. O la curiositat d'un Sòcrates, «retornat» estranyament d'entre els morts, sobre d'on surt exactament el jove Menexè que ve de l'àgora. Són inverses, en la direcció del moviment, la sorpresa d'Eutifró per trobar Sòcrates fora dels seus llocs de costum o la d'Èudic d'observar en el silenci de Sòcrates una conducta diferent de la de la resta dels assistents. *En uns casos l'acció s'origina en Sòcrates, en d'altres Sòcrates la rep*. Les situacions de la resta dels diàlegs directes més extensos permeten també seguir aquesta dicotomia: un Sòcrates actiu saluda Alcibiades, Fedre i Fileb, i es dirigeix als homes d'Atenes a l'*Apologia de Sòcrates*. Al *Fedre* Sòcrates saluda Fedre amb un *estimat* (ὦ φίλε Φαῖδρε, 227a1) que serà simètric a un de central (ὦ φίλε Ἐρω, 257a1) i a un de final (ὦ φίλε Πάν, 279b8). Al *Fileb* és Sòcrates *qui promou* la conversa indicant el relleu necessari entre Fileb i Protarc; al *Timeu* Sòcrates fa el recompte inicial dels presents, com Timeu al *Crítias* dona pas al seu successor en el logos. En tots aquests casos assistim a una *espontaneïtat socràtica*. En d'altres, la situació inicial és distinta. Hermògenes al *Cràtil* parla a Cràtil i li proposa *fer entrar* Sòcrates a la conversa. A l'escena inicial del *Laques*, tot es munta primerament sense Sòcrates, que és introduït després pel consell de Laques (180bc-181d). A *Gòrgies*, Càl·icles «renya» Sòcrates perquè ha arribat *tard* i s'ha perdut l'exhibició del de Leontini. A *Re-pública*, Sòcrates és forçat a la conversa. Ens interessa, doncs, interpretar com l'escriptura platònica de la memòria de Sòcrates marca *una diferència entre les situacions cap on Sòcrates va i les situacions on Sòcrates és dut o s'hi troba*.

Al *Menó*, Sòcrates es *troba* en una situació que no està gens descrita. ¿Per què hi ha diàlegs en què la situació està descrita fins i tot en una gran lentitud i d'altres que està amb prou feines indicada? El *Menó* és un diàleg en què inicialment Sòcrates no saluda pas a ningú, no sabem pas qui troba a qui, ni on són, ni d'on venen, ni on van. S'ha suposat que s'estan al pati de la casa d'Ànitos sense que sigui possible cap conclusió. Menó, l'interlocutor de Sòcrates en aquest diàleg, no el saluda pas, sinó que l'interroga amb una qüestió que, com veurem, la resposta socràtica bloquejarà tot seguit.

L'inicial aire tan decidit del personatge Menó s'ha imposat massa als comentadors (que potser sovint són persones tímides). Si el tema del diàleg és el com problemàtic de la transmissió o origen de l'*areté* entre diverses possibilitats, el diàleg ha començat quan Menó ha volgut i, certament, de forma abrupta. S'ha indicat menys el que *fa* aquest començament del diàleg: Menó marca el terreny i vol desafiar, comprometre Sòcrates a un exercici o una actuació a la manera sofística, retòrica, o rapsòdica. Al *Menó* ronda des de l'inici el fantasma de l'actuació, de l'exhibició que el jove tessali vol que li facin o fer-la ell. Les expectatives d'un públic estan per les actuacions; les situacions dels diàlegs n'estan bastant al marge. Sòcrates arriba tard a la de Gòrgies al començament del *Gòrgies* o després de la d'Hípies es manté en silenci en comptes de lloar-lo o interrogar-lo a l'*Hípies menor*. Si convé discernir, i sovint convé discernir, entre sofística (Protàgoras, Hípies, Pròdic) i retòrica (Gòrgies), cal recordar que el que han après els tessalis de Gòrgies és la retòrica. L'aspecte *agònic*, lluitador, polèmic que un dominador del discurs indica a un seu oponent o al públic possible, imposant el seu tema o la seva qüestió, no és pas la mateixa cosa que una demanda d'orientació d'un deixeble a un mestre. Alguns comentadors recents (Weiss 2001; Scott 2006; Zuckert 2009; Wians 2012) suposen, pensen que massa òbviament, com a marc dels seus comentaris, una curiositat del jove Menó pel problema classificat per ells com a «moral», el de la transmissió de l'*areté*, i un judici *platònic* sobre la possibilitat *socràtica* de satisfer-la. Hom suposa que a Menó el preocupava una *qüestió d'ètica*. El principi de la constància de les qüestions i la projecció anacrònica dels marcs dels nostres estudis perjudica la comprensió de l'escena dels diàlegs. El comentari de Jacob Klein parla més adequadament d'un repte tessàlic (*tessalian challenge*, Klein 1965: 40). Klein diu, també, que la situació és a la vegada còmica i seriosa. El que és còmic és la pressa que mostra el personatge Menó per tal d'exhibir el seu domini de la qüestió: s'afanya a plantejar un repte al seu interlocutor perquè ha *adquirit*, pensem nosaltres, un saber *social* de quines són les qüestions a tractar [Sales 1992: 69]. Saber sobre què cal parlar no és encara saber bé allò del que *hom* diu que cal parlar i sobretot les virtualitats d'orientació que té fer-ho el millor possible. També podem sospitar que Menó sap com desbaratar de la disjunció plantejada qualsevol de les afirmacions disjunctes en profit d'una opció rival, tal com mostra la seva refutació de la primera definició de *figura* (71c) o la paradoxa sobre la recerca (80d). Indicis del to antilògic, contradictori, del domini que Menó té del discurs són alguns moments del diàleg que l'emparenten amb l'*Eutídem*. Tràsil situa el *Menó* com el darrer diàleg de la sisena tetralogia formada per *Eutídem*, *Protàgoras*, *Gòrgies* i *Menó*.

Si ho mirem prou bé, haurem de dir que aquesta qüestió inicial no guiarà el diàleg com un trajecte, sinó només a partir de la seva *repetició*: «Ja ho crec. Però més que això, Sòcrates, em plauria més examinar la qüestió que plantejava al principi i escoltaria de tu si cal abordar l'excel·lència com

ensenyable, o si és un do natural, o si la podem adquirir els homes d'alguna manera?» (86c7-d2). Entre la *qüestió inicial* (70a) i la seva *repetició* hi ha unes diferències que ja comentarem detalladament. S'han perdut dues de les cinc possibilitats inicials: l'esforç i la comprensió. Aquesta repetició resulta ben *decebedora* pels esforços que Sòcrates ha fet per tal d'*exercitar* amb Menó una *recerca comuna*. La seva formulació ens ajuda a entendre el que Menó recorda que ha guanyat des de la trobada inicial: ell és qui marca l'agenda perquè és ell qui, havent rebut ensenyaments de Gòrgies, està connectat amb el discurs públic. Tot això és, i Sòcrates ho explicita, un exercici de dominació sobre Sòcrates. L'examen d'aquesta qüestió s'emprèn en una ben diferenciada segona part del diàleg *únicament* perquè Sòcrates no té cap autoritat, poder o govern sobre Menó. És el moment que denota una feblesa socràtica com a marc d'una segona part del diàleg: «Si tingués alguna autoritat, no solament sobre mi mateix, sinó sobre tu, jo, Menó, no examinaria si l'excel·lència és ensenyable o no ensenyable, abans de cercar què és. Però ja que no proves d'exercir cap autoritat sobre tu mateix, probablement per mantenir-te lliure, i en canvi intentes exercir-la sobre mi i te'n surts, cediré, com podria fer altrament?» (86d2-7). El problema de l'autoritat socràtica com a *fermesa* és correlatiu al de la *feblesa* socràtica com a manca d'autoritat.

La qüestió necessària per tal d'explorar la dimensió conversacional dels diàlegs és demanar-nos en cada cas: qui són els que parlen? Són personatges d'una *acció* dramàtica en què es *lliguen* converses successives en un *ritme* que determina una *totalitat*. El problema d'una possible autoritat socràtica no és pas fàcilment el problema general d'una autoritat filosòfica, ni de la autoritat filosòfica o de la concepció *platònica* de l'autoritat filosòfica llevat que establim clarament com *cada* relació conversacional és més o menys filosòfica, cosa no gens fàcil. Sòcrates diu que *cedeix* davant Menó perquè el deixeble gorgià ha fet un intent reeixit de domini sobre Sòcrates i Sòcrates hi consent. Esbrinar en les interpretacions sobre el *Menó* si el mètode per la hipòtesi és un moment platònic no socràtic va lligat a com interpretem filosòficament el moviment que el genera. Què són aquestes *dominacions* i aquestes *cessions*? Som en un moment semblant al que demana la interpretació del *Clitofont*, quan un *potencial* «deixeble» de Sòcrates ha dit que ho deixa de ser i que es fa deixeble de Trasímac; nosaltres assistim com a lectors a les explicacions que aquest *personatge* dona a Sòcrates justificant el seu trajecte. Qui és aquest personatge?<sup>6</sup> El tot del diàleg no se'n obre si no captem la funció del caràcter dels personatges. No es tracta pas d'entrar en subtiletes caracterològiques, ben difícils de fixar amb els pocs elements segurs que tenim. Es tracta més

6. [Traducció del *Clitofont* a Josep Monserrat (ed.), «Butlletí platònic III», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XVII (2006): 203-208.] Cf. (projecte): «Ara mateix i el temps de l'acció filosòfica».

senzillament, però també més difícilment, de saber quina posició tenen tots els personatges en el diàleg davant el que en el tot del diàleg se'ns mostra com *exercici filosòfic*.

### §3. *Menó: la mandra intel·lectual coercitiva d'un senyor del discurs*

Exactament davant *qui* no aconsegueix tenir autoritat l'*examen* socràtic? Davant un jove tessali, deixeble de Gòrgies, dominat pel seu gust o plaer i aspirant al domini polític. La significació de la joventut del personatge, el seu origen tessali, el fet de l'ostentació que fa d'haver rebut ensenyament de Gòrgies, el seu hedonisme, que es manifesta, per exemple a la seva repetició de la qüestió inicial, el seu refús de l'esforç i la seva aspiració al domini (*arkhé*) determinen l'acció del personatge en la conversa. Ell vol manar, la seva família mana des de fa generacions. El que ens cal és reconstruir tant com podrem la complicitat que l'escriptura platònica estableix amb el que el lector sabia del personatge, amb el que podia circular sobre ell entre els lectors del diàleg platònic. La historicitat del personatge és ferma, però les relacions entre el retrat de Menó que fa Xenofont i el personatge del diàleg platònic no són gens fàcils d'establir (Canto-Sperber 1991a: 17-26; Weiss 2001: 17s; Scott 2006: 65). Segons com, tant és, però només fins a cert punt, sobretot si és el comentarista el que es projecta operant la reconstrucció de la mediació platònica entre Sòcrates i Menó. La significació plena de la resposta que avancem en els seus trets més significatius s'ha d'obtenir mitjançant la captura del *tot del diàleg*, amb atenció a l'estructura dramàtica, però també cal fer-ho mitjançant l'examen, en el tot del *corpus platonicum*, de la situació del diàleg. *L'examen de diverses situacions possibles en la totalitat de la tradició ens allibera de la pressió excessiva d'alguns tics de l'erudició més contemporània*. Ens cal, amb una certa urgència, moure'ns entre més coses per tal de sentir-nos més lliures de la pressió ambiental de l'antologia de textos platònics determinades per la sempre confusa i variant actualitat filosòfica.

L'edició de Stephanus col·loca el *Menó* entre el *Fileb* i els dos *Alcibiades*: el diàleg sobre el plaer *provocat* per la «mandra» de qui estima els joves (*Philebus*) i els diàlegs amb Alcibiades, prototip del jove polític ambiciós i sense lligams. El principi de l'associació que s'està utilitzant són els *joves*, els joves ambiciosos de poder i de plaer com a interlocutors de Sòcrates. Aquest és l'ordre que domina les citacions del text grec segons l'edició renaixentista de Stephanus. Ordre en veritat ben poc considerat en els estudis platònics. Tràsil situa el *Menó* a la sisena tetralogia formada per *Eutidem*, *Protàgores*, *Gòrgies* i el *Menó*. El principi de l'associació de Tràsil és, en aquesta tetralogia, l'atenció als *mestres* dels joves, la discussió socràtica del magisteri dels discutidors, sofistes i retòrics. Les agrupacions de Tràsil són l'ordre de l'edició d'Oxford del text grec. Quan el que únicament domina en el paradigma evolucionista dels estudis platònics és l'atenció a la data de composició per tal de determinar el lloc del diàleg en el *corpus platonicum* (Vlastos 1991; Irwin 1995;

Scott 2006), el *Menó* és gairebé exclusivament un diàleg de *transició*, és el diàleg de transició per excel·lència. És com l'aurora del platonisme després que l'escriptura platònica hagués transcrit el socratismes en uns primers escrits o escrits de joventut. Aquesta tercera situació del *Menó* al *corpus* és el criteri que domina les edicions en llengües modernes (Fundació Bernat Metge, col·leccions Budé o Gredos, traducció de Robin *et alia*). La influència d'aquesta manera de tenir situat el *Menó* és molt potent i ben sovint poc perceptible. El diàleg és el senyal d'una *transició* entre un socratismes reconstruït com una lleugera filosofia moral i un platonisme inicial que s'afirma com una filosofia més densa (Vlastos 1991). L'ordenació per la data dramàtica (402-401) el situa *entre* el *Gòrgies* i el *Teetet* (Munk 1837, Zuckert 2009 sota la rúbrica potser un poc imprecisa d'una *Socratic Practice*). Una lectura morfològica el pot descriure com un diàleg *directe* de 30 pàgines a l'edició de Stephanus, o sigui, amb una extensió doble dels més llargs dels diàlegs més senzills i breus. Aquesta major extensió s'obté enriquint el cara a cara entre Menó i Sòcrates amb una dimensió vertical (un esclau criat a casa de Menó) i una extensió horitzontal (l'hoste atenès de Menó).

El jove Menó, d'uns vint anys, visita Atenes amb un seguici nombrós d'esclaus i servidors, fa estada a casa d'Ànitos com a hoste (*xenos*), segons té costum de fer la seva família des de fa molt de temps. Aquest Menó és el tercer Menó de Farsàlia. Farsàlia és una ciutat de Tessàlia. Tessàlia està situada entre Macedònia al nord i la resta de Grècia. Farsàlia està situada a l'extrem sud-est d'una plana i es recolza contra les muntanyes. Un majestuós rocam amb una doble cresta en forma de sella s'aixeca *abrupte* des de la plana i li proporciona una acrópoli de la qual s'ha pogut dir (H. D. Westlake, *Thessaly in the fourth Century*, Londres 1912) que era tan temible que, si *l'engany* no hagués anorreat sovint la seva força natural, s'hauria mantingut sempre impenetrable (citada per Canto-Sperber 1991a: 329). A l'est, la vall cau sobre Feres. La ruta que ve del sud passa sota l'acròpoli i sobre la plana cap a Larissa i Macedònia. És el camí que sortirà com a exemple a 97a (vegeu Canto-Sperber 1991a: 328-329). El setembre del 404, un any després de la derrota d'Atenes davant d'Esparta, Licofró, senyor de Feres, ciutat costanera situada en una posició estratègica, intentava dominar tota la Tessàlia. Licofró comptava amb l'ajut dels espartíades que dominaven Heraclea i amenaçava els senyors de Larissa, la família dels aleutiades. Un dels caps d'aquesta família era Aristip, el protector del jove Menó, que estava proposant ajudar Cir en les seves pretensions al tron de Pèrsia a canvi de la seva ajuda contra Licofró. La situació de Farsàlia era decisiva en l'equilibri de la balança perquè el seu domini assegurava les comunicacions entre Heraclea, la base dels espartíades, i Feres el centre del domini de Licofró. Els senyors de Farsàlia, la família de Menó, recompensada pels seus serveis amb la ciutadania atenesa des de feia molts anys, es trobaven amenaçats i pensaren que podien reforçar-se en el joc d'aliances que es dibuixava amb l'ajut dels atenesos. Enviaren Menó a

reviscolar els llaços d'amistat tradicionals. Excel·lir, actuar a la ciutat fent bé als amics i mal als enemics és l'*andros areté* a què Menó està abocat per *l·linatge*. Al·lusions al seu llinatge ho són, ultra la seva primera immersió en el ser tessali, la menció del seu pare en el moment que Sòcrates comenta la preferència del jove per una definició del color com inadequada (76e) i el comentari a la seva final concepció de l'excel·lència com a procurar-se or i plata (78d). Menó sap el que és, ho sap dir bé, ho ha après de Gòrgies i n'ha parlat moltes vegades davant de molts (80b). El que potser sap menys és qui són els seus amics i qui són els seus enemics: està *entre* els atenesos i els perses, *entre* uns perses i uns altres perses.

Un comentarista assenyala que Menó és *a bad pupil* (Thompson 1901). El problema si Menó és més bon minyó o menys, si és *polite* o no és *polite* ha preocupat molt la crítica.<sup>7</sup> La qüestió, de tota manera, pensem, no és, com és, o com era aquest Menó que surt a l'acció del diàleg, sinó aquesta altra: com està Menó en l'acció del diàleg. No ens interessa pas gaire saber si és un mal alumne, sinó si és que *vol ser* alumne de Sòcrates i exactament *com* ho vol ser. Sobretot ens interessa observar si la situació dialogal entre Menó i Sòcrates podria esdevenir en algun moment una situació de mestre i deixeble i *com* ho podria ser. Res no ho fa suposar gaire; li agrada, però, que li expliquin històries i Sòcrates, que ho sap, li n'explica, per exemple, en el moment subseqüent al seu plantejament de l'anomenada paradoxa de Menó. La *qüestió inicial* no és pas una qüestió de què Menó esperi una resposta per tal *d'orientar-se* en la seva vida, és una qüestió que planteja per tal de poder fer ell *discursos* sobre les respostes. Si Menó perd la paciència i la cortesia en un moment del diàleg és perquè ha perdut aquella qualitat reconeguda amb què *ell ha començat l'acció* del diàleg. Pensem, a l'inrevés d'alguna comentarista, que la posició inicial de Menó no és una *naively optimistic expectation* (Weiss 2001: 21) sobre una saviesa de Sòcrates que fora massa teòrica enfront d'una expectativa pràctica o una recerca moral. La categoria que està preterida en gran part de la crítica, i en concret en tot el comentari de Roslyn Weiss, és la *retòrica*, terme que ni tan sols figura en l'índex del seu llibre, mentre que *moral* hi surt abundantment, pensem que *massa* abundantment [Sales 2009]. El que s'oblida fàcilment en la caracterització d'alguns comentaristes és que el jove tessali està molt content de ser deixeble de Gòrgies, perquè el que ensenya Gòrgies li és ben suficient. És, certament, molt difícil fer suposicions que identifiquin el *corpus* un personatge per un altre personatge; però si darrere d'algú que ha après lliçons de retòrica de Gòrgies a Tessàlia hi pot haver algú altre, aquest no podria ser sinó Isòcrates.

7. Grote 1888; Klein 1965; Anastaplo 1975; Allen 1984; Nehamas 1985 i 1999. Més recentment Weiss 2001: 20-21 pren una posició intermèdia entre els que segueixen Xenofont, que en fa un pèrfid, i els que com Allen 1984 el consideren sempre molt educat.

Com actua Menó com a interlocutor? Podem combinar les dues característiques que indica Scott en una de sola: el fer de Menó en l'acció del diàleg es manifesta com *una mandra intel·lectual coercitiva* (Scott 2006: cap. 5). Aquesta mandra lligada a la coerció es mostra molt bé en *el sistema de les tres respostes* que dona sobre què és l'excel·lència. Les veurem amb més detall. Ara només ens interessa en tant que caracteritzen el personatge. Ens serveixen per captar els trets del personatge en la seva actuació dialogal no únicament pel fet ben observat que totes les respostes són tretes d'algú altre, sinó també perquè l'esforç en la seva apropiació correcta és ben mínim o no està fet. La primera resposta de Menó (el que és *fàcil de dir*, 71e1), és una enumeració indefnida d'excel·lències en classes d'individus segons la seva funció (*ergon*) (72a3). D'aquestes funcions, però, Menó únicament en descriu antitèticament *dues*: la de l'home i la de la dona. L'una *es fa a* la ciutat, l'altra *té per objecte* la casa. A la ciutat s'actua entre iguals, la casa s'administra, és administrada; ell vol actuar a la ciutat i vol que li administrin bé la casa. L'excel·lència de l'home és una capacitat que és té; l'excel·lència de la dona és el que d'ella s'espera que faci. El principi que, segons Weiss, regeix la resposta de Menó (*as different roles entail different virtues*, Weiss 2001: 25) és un principi gorgià i aristotèlic (llibre primer de la *Política*). Menó no el *realitza* pas com una guia d'un treball complet de descripció, al contrari del que sí que farà Aristòtil.<sup>8</sup> Si ens fixem bé en l'omissió d'una tasca específica per a nois, vells, lliures i esclaus, ens trobem davant una enumeració que focalitza el primer terme des d'una atenció gairebé *exclusiva* i deixa de banda la resta. No és gens estrany, doncs, que la segona resposta es centri a explicitar aquest primer terme de la primera resposta: la *capacitat de manar els homes* (73c). Menó de primer respon i després diu a què respon. La segona resposta de Menó és clarament allò que anava implícit en la *preferència* del jove tessali deixeble de Gòrgies per l'*andros areté* com l'acció en la ciutat: és el *manar sobre* els homes. L'habilitat per manar és el senyal de l'*aristos*, del millor. Menó no pensa ni en els nois, ni en les dones, ni en els vells, ni en els esclaus de la «llista» anterior. Tenim un factor de sorpresa, o de salt, en el respondre de Menó, no tant en el que diu, com en el caràcter d'aquest dir com a *resposta*. El que diu Menó que és l'excel·lència expressa un ideal d'ambició política compartit una mica arreu a les ciutats gregues per la joventut més ambiciosa a finals del segle cinquè. Aquests joves són *els clients* dels retors i dels sofistes. És el que diu Gòrgies que ell ensenya (*Gòrgies*, 452d) i que ha transmès a Pol, el seu deixeble com a retor, que afirma que els millors homes són els *més potents* (Gorg.466b). Els joves Càl·icles i Trasímac entenen la justícia com

8. [J. Sales, & J. Monserrat, «La excepcionalidad de la *areté* gorgiana», *Pensamiento*, 66, 247, (2010): 35-54, en què es mostra com una fenomenologia de l'excepcionalitat de la noció d'*areté* resulta una bona introducció a la política aristotèlica.]

el domini del *fort* sobre el feble (*Gòrgies*, 483d; *República*, I, 344a). El que és sorprenent, el que hauria de sorprendre'ns, és que això es doni com una resposta *al que cerca* Sòcrates. Què cerca Sòcrates? Per què Menó no entra en una *recerca comuna*? Els comentaristes han estat normalment més atents al moviment del diàleg com a exemple de lògica socràtica cap al concepte i poc al *trajecte del tessali cap a la seva singularitat*. El sistema de les tres respostes de Menó fa un moviment *invers* al de les respostes de Càrmides al diàleg del seu nom (158d, 160e, 161b). Càrmides va des d'*ell mateix* a Crítias, mentre que Menó va de Gòrgies cap a *ell mateix*.<sup>9</sup>

Roslyn Weiss diu que Sòcrates *democratizes arete*, una expressió vaga que ens pot confondre. De tota manera, si la virtut és la mateixa per a tothom, la virtut no pot ser res que depengui de la *posició* social. A més, si la virtut és la mateixa per a tothom, tothom pot ser virtuós, a tothom li cal, doncs, ser just i moderat. Aquest raonament ens fa veure que som en un d'aquells moments en què la traducció d'*areté* per virtut ens està jugant una mala passada. En efecte, és més fàcil assentir que tothom pot ser virtuós que assentir que tothom pot ser excel·lent, perquè per tal d'excel·lir cal excel·lir per sobre d'altres que no ho fan. Weiss oposa la democratització socràtica de l'*areté* al *Menó's elitism* (Weiss 2001: 32-33, 41). L'elitisme, però, si el pensem bé, implica alguna cosa com *un grup* i Menó va com molt *per lliure*, en el sentit de deslligat (86d), de manera que se'ns fa molt difícil discernir el que en ell és *prepotència* o *coerció*, del que és simplement *desinterès* o *mandra*. Scott parla d'immoralisme, diferent, però, del de Càl·icles o Trasímac i proper al de Pol. Com el Pol del *Gòrgies*, Menó eventualment mostra escrúpols o expressa alguna vacil·lació moral com quan per tres vegades concedeix a Sòcrates la inclusió de la justícia com a condició de l'excel·lència. Scott també pensa, com Weiss, que Sòcrates intenta la reforma de l'aspecte *coercitiu* del caràcter de Menó i que té un èxit molt limitat (Scott 2006: cap. 5). Com en el cas d'altres comentadors recents, la lògica i la moral no deixen lloc en el comentari a la *situació retòrica* que està feta de *vergonyes* davant d'un públic i del predomini d'estratègies de convenciment i de persuasió. La vergonya té, com mostra bé el *Gòrgies*, una funció important en la *situació* retòrica. Si és que tractem, o volem tractar, la ciutat com un terreny de caça i l'exercici de la política com enriqueïment, *ho podem dir*? Com fa Gòrgies, i li retreu Pol, s'ha de dir «per vergonya» que ensenyarem la justícia al que vol aprendre a persuadir o convèncer. Seguint McKim en el nostre estudi sobre el *Gòrgies* («Eficacitat gorgiana i endreçament socràtic», Sales 1992: 111-139),<sup>10</sup> varem insistir en

9. Sobre *Carmides*, 159b, 160d, 161b: Hyland 1973; Bruell 1977; Benardete 1986; Hazebrucq 1997; Schmid 1998; Schmid 1998; Stern 1999 (rev. Hyland 1973).

10. L'assaig comentari que està escrivint Jordi Ramírez sobre el *Gòrgies* insistirà més en la noció de *vergonya* entre les retòriques efectives i les seves presentacions actuals en els *media*.

la funció de la vergonya tant en la situació retòrica com en la presentació que aquesta fa d'ella mateixa com a habilitat superior. La recomanació final de Sòcrates a Menó respecte a Ànitos, en emparellar-los quan anuncia la seva partida, és que l'intenti «convèncer (*peithein*) del que està convençut». De què està convençut Menó? En l'absència socràtica, únicament resta com a possible l'horitzó retòric entre gorgians i Ànitos. Quina viabilitat podria tenir? El nom grec *Ànitos* es relaciona amb el verb *anutein* (o *anuein*), que vol dir 'acabar, portar al seu terme, realitzar' en el doble sentit de 'fer créixer, fer sorgir' i de 'fer perir'. Tot lector del *Menó* sabia que Menó havia mort en la seva aventura persa en circumstàncies ben tràgiques, en una xarxa complicada de traïcions.<sup>11</sup>

#### §4. *Pro-logos, Epi-logos: entre Tessàlia i l'Hades?*

«Podries dir-me, Sòcrates, si és ensenyable l'excel·lència? Si no és ensenyable <és exercitable? Si no és exercitable>, ni comprensible, advé als homes naturalment o d'alguna altra manera?» (*Menó*, 70a1-4). Aquestes quatre ratlles són la introducció del diàleg, el seu *pro-logos* (Hoerber 1960), allò previ al discurs o relat. Simètricament, és un *epi-logos*, un discurs posterior, la menció d'un Tirèsias entre els vius perquè ell és l'únic savi i tots els altres són ombres errants (100a, cf. *Odissea* X, 495).

El pròleg, doncs, planteja una qüestió que és *escolar* i tradicional, objecte de debats dels polítics sobre els sofistes del segle v, també entre els socràtics; és una qüestió erística, de combat verbal, com una qüestió més o menys «apresa» per Menó en els ensenyaments de Gòrgies. La manera retòrica de plantejar-se-la marca els límits de la curiositat i de l'afició de Menó per les qüestions. La qüestió planteja el *com*, la manera com es transmet l'*areté*. Com cal traduir *areté*? Si finalment ens hem decidit a traduir *areté* per 'excel·lència' en comptes del tradicional 'virtut', o deixar-lo sense traduir com fa Bernard Suzanne (2000), és perquè, malgrat els inconvenients (*strikes me as too weak and vague*, diu Nehamas 1992: 299), aquesta traducció facilita sobretot un tractament del text més *aporètic* i també més proper a la problemàtica grega. 'Virtut' ens porta a un compartiment dels nostres estudis filosòfics, a l'ètica i, dintre d'aquesta darrera, a una etapa històrica o a una opció entre diverses que deixa sense problematitzar el plural: «Ètica de les virtuts». ¿*Areté* com a 'excel·lència' ens obliga a un moviment d'*interioritzar* el que és exterior, de *determinar* el que potser és atzarós? Convé, per tal de renovar comprensions bàsiques, desencasellar el que està

11. Xenofont a l'*Anàbasi* el dibuixa molt desfavorablement, però no diu mai que hagués traït els seus companys. La traïció està testimoniada pel llibre XXI de les *Persica* de Ctèsias que coneixem per la *Biblioteca* de Photius cod.72, per Plutarc, *Vida d'Artaxerxes* i per la *Biblioteca* de Diodor Sicul, XIV, 27 (Canto-Sperber 1991: 23).

massa classificat i estranyar-nos davant el que pot resultar massa familiar. Una excel·lent nota d'Olives explica *el complement* que cal fer sobre 'virtut': «perquè 'virtut' correspongui al terme *areté*, a més del contingut ètic en l'ordre social o polític, cal associar-hi la idea d'excel·lència, de mèrit i àdhuc de 'capacitat' o 'habilitat'» (Olives 1956: 38 n. 1). La nota del plorat amic Santiago González Escudero (1945-2008), degà de la facultat de Filosofia d'Oviedo, a la traducció castellana del primer volum del *Plató* de Paul Friedländer (1989: 26), també és molt aclaridora: «El concepto griego de *areté* se refiere a los ideales comunes y generales en cada época y por lo tanto su significación es variable. Respondería más a nuestra idea de 'modelo' o 'arquetipo' que a la de 'virtud'».

Els adjectius grecs en *-tós* (com els nostres en *-ble*) indiquen la realitat efectiva o bé la possibilitat sense que en puguem discernir. «Amable» o «terrible» *no decideix* entre el que és realment estimat o temut o el que pot ser estimat o temut. Per tal de mantenir aquesta indecisió hem corregit la versió d'Olives en les tres primeres opcions. L'opció *didaktós*, aïllada de les restants, és en el conjunt del debat *la novetat* «sofística» (*Protàgoras*, 349a). Serà conservada a la repetició de 86c9. Hem traduït *asketon* per 'exercitable'. *Askesis* vol dir exercici. El seu significat primer és el d'exercici físic, el seu trasllat a la moral es realitzarà mitjançant l'acció de les escoles filosòfiques. En el moment de l'escriptura del *Menó*, som molt al principi de la formació del tema. Malgrat les diferències entre les ascesis platònica, cínica, estoica, pirrònica, epicúria i neoplatònica, totes tenen en comú un «cert desdoblament mitjançant el qual el jo es nega a confondre's amb els seus desitjos» (Hadot 1995, 1998: 209). *Asketon* desapareix en la repetició de la qüestió inicial. S'ha argumentat que cal seguir el manuscrit F *Vindonobensis* 55 i suprimir-ne la primera aparició (Scott 2006: 16-18). No ho creiem gaire. El fet que algunes paraules no siguin en algun manuscrit sempre pot ser un error del copista, sobretot si està en una enumeració d'estructures semblants. El cos del diàleg té un moment suficient tant per explicar la seva presència com la seva desaparició en la repetició de la qüestió inicial.

Si volem guardar en la traducció la simetria del text grec entre les diferents opcions, llavors ens cal rendir *mathéton* per «x-ble»: «aprendible», que és equivalent al «pot aprendre» d'Olives, fora una possibilitat si fos sempre necessari inventar paraules; *comprendible* se'ns ha imposat com més natural i suficient. El problema ens resta lligat a com traduir bé *mathesis*. La *qüestió inicial* confon *mathesis* i *didaskein*. Alguns comentaristes (per exemple Hoerber 1960) pensen que el sentit del diàleg els oposa; mentre que d'altres (Bluck 1961) els tracta com a sinònims, que és el que fa Menó. Em penso que una bona lectura del diàleg ha de trobar clarament aquesta oposició. La posició bona és la de Hoerber i la qüestió serà decisiva en la transició entre la recerca amb Menó i la recerca amb Ànitos. Hom no pot saber si l'excel·lència deriva de l'ensenyament didàctic més que fent l'experiència *fàctica* del joc de

mestres i deixebles en excel·lència, mentre que en el nivell de la comprensió, hom pot constatar en un mateix que s'aprèn en recordar allò sempre disponible en un mateix. Un comentari del *Menó* ha de restar obert al joc de confusió i contrast entre aquestes dues dimensions. *Mathéton* també desapareix en la *repetició de la qüestió inicial*.

L'oposició entre els sofistes que afirmen donar un ensenyament de l'excel·lència i la classe política atenesa era *ben coneguda* del públic lector del *Menó*. La qüestió que Menó planteja fou debatuda també entre els socràtics: Antístenes considera ensenyable l'*areté* (DL VI, 10), i tenim notícia d'uns diàlegs de Critó d'Atenes i Simó d'Atenes que raonaven la negativa (DL II, 121-122). Hi ha qui pensa que al *Menó* la qüestió es planteja en abstracte sense la indicació dels seus motius a diferència d'uns altres diàlegs sobre l'*areté* que vindrien motivats per una situació concreta, com ara el desig d'Hipòcrates d'aprendre l'excel·lència juntament amb Protàgoras, la reputació de Càrmides sobre la *sophrosyné*, o l'amor d'Hipòtales per Lisis (Gonzalez 1998: 154). Pensem, però, que la situació que es reflecteix en aquest moment inicial del *Menó* és una situació ben concreta: que estigui despersonalitzada, si hom vol, no vol dir pas que sigui abstracta; és ben concreta amb la concreció de qui viu les qüestions com qüestions apreses i possibilitats repetides de múltiples actuacions davant molts (80b 2-3). Fa més de vint anys l'havíem referit a la frivolitat: «Els rostres de l'aparença cognoscitiva són molt distints en els diferents interlocutors dels diàlegs platònics: l'ambició d'Alcibiades, l'estratègia il·lustrada de Nícies, el rude coratge de Laques, la pietat d'Eutífró, l'enciclopedisme d'Hípies, la sofística de Protàgoras, la retòrica de Gòrgies, el tradicionalisme d'Ànitos, la frivolitat de Menó» (Sales 1990: 74). La frivolitat de l'escolar estimat que viu sense cap altre més gruix que la seva escolaritat, el seu llinatge i l'atenció del seus protectors. La qüestió *retòricament* apresada es viu *concretament* com a font possible d'una habilitat a mostrar *repetidament* davant de públics. Menó *espera* de Sòcrates una resposta d'entre les diverses que ha ofert formalment disjunctes per tal de *repetir* la seva habilitat; aquesta resposta esperada, però, no l'obtindrà. La situació de l'escena inicial ha estat ben vista per Arieti en analogia a un estudiant acabat de graduar que coneix totes les respostes i que confia en la seva habilitat de brillantor en qualsevol tipus de debat: *The question Plato gives to Meno is no an earnest request for understanding, it is a challenge to a fight* (Arieti 1995: 126). No estem en una situació inicial de recerca, sinó en una situació de *combat*. L'autoritat socràtica postulant la dialèctica com a mètode elimina certament aquesta dimensió agònica o erística i exigeix la dimensió de recerca comuna, la qual, però, és refusada tant pel foraster tessali Menó com pel seu hoste, l'atenès Ànitos. El que és fonamental és demanar-se: *Què podria fer* Menó amb una resposta? Discutir-la erísticament com es fa a l'*Eutídem*? Orientar-se en la vida? Què és el que el preocupa d'aquesta qüestió? El diàleg comença no perquè la qüestió de Menó esperi una respos-

ta, sinó perquè la resposta socràtica ajorna, en *la sorpresa*, el que Menó està preparat per fer amb qualsevol resposta: discutir-la.

L'epíleg situa tot el treball obtingut per *la feblesa socràtica* fins a la conclusió lineal del diàleg sota la restricció d'una possibilitat vehiculada mitjançant la figura mítica de Tirèsias. Canto-Sperber anomena aquest moment «una perspectiva d'esperança» (Canto-Sperber 1991a: 54); *sed contra* Scott (1995: 48-50; 2006: 217-218) que parla de *pessimisme*. Són dues lectures. Certament, el que Menó troba esplèndidament dit (100b1) restringeix la validesa d'una conclusió *lineal* de la segona part del diàleg. Les cinc possibilitats inicials de com es transmet l'excel·lència (ensenyament, exercici, comprensió, naturalesa o qualsevol altra manera) han estat reduïdes en la seva repetició a tres (ensenyament, naturalesa o qualsevol altra manera). Com que no s'han trobat mestres d'excel·lència o *areté*, i s'ha descartat una transmissió natural, *l'altra manera* resulta determinada finalment com *theia moira* (favor, repartiment o sort divina), que fora el que regeix de fet la vida política. L'esperança d'un nou Tirèsias, el polític que fa polítics els altres, va lligada, també, al record de l'exigència socràtica respecte a la qual la *fortalesa* de l'examen socràtic s'ha afeblit per tal d'*acontegar* Menó. Enigmàticament, Sòcrates encarrega una missió al tessali en profit dels atenesos en el moment d'anar-se'n a un altre lloc. Aquest final situa de nou, canviant-les, les posicions entre Sòcrates, els atenesos, Ànitos i Menó. Tenim, doncs, quatre elements a interpretar a la darrera plana del diàleg, la qual cosa no fa gens fàcil la tasca que ens hem proposat de captar el diàleg com un tot. Caldrà intentar-ho, però, com fan sempre els valents amb les dificultats. Una lectura atenta del moment final i un registre precís del vocabulari que s'hi utilitza ens poden ajudar. És la interpretació del que es fa (*l'ergon*) el que és més projectiu ja començant en les traduccions. Els elements a interpretar són: *i*) la validesa de la conclusió lineal; *ii*) la funció del polític-Tirèsias; *iii*) la prioritat socràtica sobre el què és l'*areté*, i *iv*) una nova situació dels personatges respecte a Atenes.

*i) La validesa de la conclusió lineal.* Un del problemes, potser el més principal, que s'ha de plantejar tota interpretació del *Menó* és si el que s'hi diu al final com a conclusió aparent del diàleg ha quedat prou ben establert. Hi ha o no hi ha un moviment que restringeix la forta densitat de la recerca socràtica de coneixement en favor de la noció d'opinió vertadera que regeix l'ordre de la vida política? La conclusió s'estableix mitjançant una condició: εἰ δὲ νῦν ἡμεῖς ἐν παντὶ τῷ λόγῳ τούτῳ καλῶς ἐζητήσαμεν τε καὶ ἐλέγομεν («Si ara nosaltres durant tot el *logos* hem investigat i hem parlat *kalos*» 99e6-7). La qual cosa ens obliga com a lectors a un sí o a un no: el sí fa que *theia moira* sigui la causa *real* d'una excel·lència *existent*; el no ens obliga a fer marxa enrere i a esbrinar on el *logos* com a recerca i paraula no s'ha fet bé.

ii) *La figura del polític-Tirèsiades serveix per restringir encara més l'abast de la conclusió lineal.* Condicionada a la bondat de tot el trajecte, la conclusió lineal pot encara modificar-se per un nou condicionament: εἰ μὴ τις εἴη τοιοῦτος τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν οἷος καὶ ἄλλον ποιῆσαι πολιτικόν... ταῦτόν ἂν καὶ ἐνθάδε ὁ τοιοῦτος ὥσπερ παρὰ σκιάς ἀληθὲς ἂν πρᾶγμα εἴη πρὸς ἀρετήν («Llevat que entre els homes polítics, n'hi hagués un capaç de fer-ne polític un altre... Un home així fora aquí per la seva excel·lència el que és una realitat (*pragma*) enfront d'una ombra (*skias*)» 100a1-2, 6-7).

iii) *La prioritat socràtica de la recerca sobre el que és l'areté està justificada o no està justificada?* τὸ δὲ σαφὲς περὶ αὐτοῦ εἰσόμεθα τότε, ὅταν πρὶν ᾧτινι τρόπῳ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται ἀρετή, πρότερον ἐπιχειρήσωμεν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ζητεῖν τί ποτ' ἔστιν ἀρετή («Ara que només sabrem alguna cosa segura sobre això si, abans de preguntar de quina manera advé l'excel·lència als homes, no intentem cercar què és l'excel·lència en ella mateixa» 100b4-6). Aquest és el focus de l'atenció al *Menó* de les lectures d'orientació analítica: des de l'article de Peter Geach sobre l'*Eutifró* de l'any 1966 es denuncia com a *socratic fallacy* el que amb anterioritat d'una manera descriptiva Robinson (1941) havia denominat «principi de prioritat de la definició». El debat ha estat amplíssim i encara dona el marc de moltes lectures del *Menó*. Les trobarem esbrinant alguns racons del diàleg.

iv) *Un enigmàtic benefici dels atenesos.* El motiu que fa possible *el diàleg* és la sorpresa de Menó davant la ignorància socràtica vehiculada com una situació col·lectiva de tots els atenesos. Assistirem a una construcció d'una dualitat entre l'abundància tessàlia, i gorgiana, i la sequera socràtica i atenesa. El final *abrupte* del diàleg inverteix aquesta situació de partida i deixa Menó amb l'encàrrec d'apaivagar el seu hoste (*xenos*) en benefici, servei o profit (*onêseis*) dels atenesos (100c1).

## II/ La possibilitat de dir: el desert atenès i l'excepció «lògica» de l'excel·lència

### §5. La textura d'un diàleg. La repetició de la fórmula inicial

Una de les pistes per tal de trobar ben viva la textura d'un diàleg platònic és l'estudi dels «rebots» dels mots inicials al llarg del diàleg. La *textura* és la disposició i ordre dels fils i les passades en un teixit. L'atenció a la textura ens obre la perspectiva de l'escriptura platònica com una invitació a la pràctica de l'exercici filosòfic i a la seva comunicació (Montserrat 1999 i 2012). El *Menó* comença per les paraules del jove tessali dirigides a Sòcrates: ἔχεις μοι εἰπεῖν (70a1). Prendrem com a fil conductor l'estudi de la repetició en moments successius de la fórmula inicial del diàleg.

## [Quadre dels apunts del seminari de 2009]

|   |      | <i>veu</i> | <i>nom /guia pel comentari</i>                                                                              | <i>significació pel diàleg / temes</i>                                                                                                                                                  | <i>termes associats</i>                                                                                      |
|---|------|------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 | 70a1 | Menó       | repte tessali (Klein 1965)<br><i>a challenge to a fight</i> (Arieti)<br><i>eristic trap</i> (González 1998) | Qüestió inicial del <i>Menó</i><br>Marca com un <i>entre</i> erística i agonística, i la dialèctica (75cd)                                                                              | <i>areté</i><br><i>didakton</i>                                                                              |
| 2 | 71c7 | Sòcrates   | negativa del desmemoriat                                                                                    | Ironia, ignorància socràtica, CQS                                                                                                                                                       | <i>mnemon</i>                                                                                                |
| 3 | 72c4 | Sòcrates   | el dir sobre les abelles                                                                                    | L'excepció de l'excel·lència entre les qualitats.                                                                                                                                       | <i>ousia</i> ,<br><i>eidos</i>                                                                               |
| 4 | 75a5 | Sòcrates   | cap a la <i>sinousia</i> ?                                                                                  | <i>askhesis</i> i dialèctica                                                                                                                                                            | <i>peiro</i><br><i>melete</i>                                                                                |
| 5 | 76d9 | Sòcrates   | <i>tragiké</i> -flux                                                                                        | El fluir del discurs.<br>Erística / Dialèctica                                                                                                                                          | <i>paradigma</i><br><i>skhema</i><br><i>khroma</i> /<br><i>khroa</i>                                         |
| 6 | 80b4 | Menó       | el silenci de Menó                                                                                          | El trobament amb Sòcrates ha fet perdre a Menó el seu ser senyor del discurs                                                                                                            | <i>aporia</i> ,<br><i>goèteuein-goan</i> ,<br><i>pharmattein</i> ,<br><i>katepa(i)dein</i> ,<br><i>narke</i> |
| 7 | 81a4 | Menó       | repetició del repte (!?)                                                                                    | Paradoxa de Menó.<br>Després de la paradoxa (sarcasme) de Menó i la reformulació socràtica: pots dir per què no és <i>kalos</i> el logos erístic sobre la impossibilitat de la recerca? |                                                                                                              |
| 8 | 81e4 | Menó       | repte 3                                                                                                     | Demanda d'ensenyament sobre el contingut del "mite de la reminiscència"                                                                                                                 | <i>didaxai</i>                                                                                               |
| 9 | 82a4 | Menó       | repte 4                                                                                                     | Demanda de mostració                                                                                                                                                                    | <i>deixis</i>                                                                                                |

Les quatre primeres vegades, la fórmula sobre la possibilitat de dir la reprenen Sòcrates; les quatre finals, Menó. La negació socràtica a seguir el que Menó vol *obre* unes possibilitats que *tanca* la feblesa socràtica indicada pel συγχωρέω («cediré») de 86d8. El *Menó* és la successió d'un Sòcrates *ferm* i d'un Sòcrates *feble*. El moviment total del diàleg és un trànsit, des d'una situació inicial on Sòcrates se situa voluntàriament al desert atenès enfront de l'abundància tessàlia, fins a una situació final en què Sòcrates marxa i el foraster Menó («Restant»/«*Mneme*», Brague 1978) hauria de calmar l'atenès Ànitos (mot que sona com *Terminator*: ἀνύω vol dir «acabar, portar al seu terme», vegeu Suzanne 2000, introducció) en profit (ὄνησις) dels atenesos. Aquesta noció d'un profit possible dels atenesos en la signatura del diàleg ens alerta d'un possible joc entre els extrems que són Menó i Ànitos com un joc diferent del que s'havia efectuat; és un moment semblant al del final del *Convit* entre la comèdia i la tragèdia. Aquest horitzó d'interpretació ara convé allunyar-lo, ja hi haurem de tornar.

Els *discursos* del deixeble de Gòrgies han estat paralitzats (80ab), la possibilitat de la *recerca* combatuda (80d), el camí cap al *coneixement* suspès (86d), la noció d'*opinió* descrita. La figura de Tirèsias entre les «ombres» (100a) és un senyal d'esperança (Canto-Sperber 1991a: 315-16) o de bé de pessimisme (Scott 1995: 48-50; 2006: 217-18)? Com decidir? Cal decidir? Si un home polític pot transmetre per ell mateix el seu ésser polític a un altre home fent-lo polític, hi ha una esperança pel fet que l'experiència humana en fer-se com acumulativa en el temps s'obre a alguna cosa així com a una protecció contra l'atzar o fortuna de l'anar i venir de reputacions: la successió de mestres i deixebles, de pares i fills, d'amants i estimats. Al *Gòrgies* el personatge Sòcrates diu sobre ell mateix que és l'únic home polític d'Atenes (521d). Al *Menexen*, un Sòcrates que ve de l'Hades ensenya des de la ironia, certament, com deixeble d'Aspàsia, a un jove la manera de parlar als atenesos dels atenesos. O bé hi ha un pessimisme perquè Tirèsias és sempre un índex a la tragèdia grega de la insuficiència de l'ordre polític i no és pas cap altra cosa. Des d'aquesta perspectiva són els antagonismes de Tirèsias amb Èdip (Sòfocles, *Èdip rei*, 316-462), amb Creont (Sòfocles, *Antígona*, 987-1090) i amb Penteu (Eurípides, *Bacants* 266-369) els que Dominic Scott convoca per tal d'invocar un pessimisme a l'entorn de la viabilitat de la ruptura socràtica. Quan s'està davant una complexitat és bona cosa aclarir-la; no sempre, però, a costa d'una simplificació que elimini, mitjançant un resum doctrinal fàcil (com fora el refugi en la noció de *doxa*), la intensitat del que es debat *entre* l'esperança i el pessimisme. Les interpretacions lineals del diàleg mostren les seves limitacions: si en el moment final del diàleg ens pot caldre decidir sobre tot el seu trajecte, bé en termes d'esperança o bé en termes de pessimisme, com ho mostren les interpretacions que hem ressenyat, vol dir que la mateixa densitat que l'escriptura platònica ha volgut donar-se ens convida a una relectura repetida. Una relectura comporta passar almenys dues vegades sobre

el mateix amb la nova possibilitat que se'ns obri allò que, en haver-hi passat una sola vegada, romanía tancat, desapercbut o empetitit.

Holger Thesleff pensa que el *Menó* fou escrit per a l'ús intern de l'*Akademia* com una eina per a un treball (Thesleff 2009: 310; 1982: 163). És ben possible. Hoerber (1960) és molt escèptic davant els intents d'establir una cronologia entre els escrits platònics i el caràcter de la circulació de cada un dels escrits entre públics diversos que suposa Thesleff. És únicament una hipòtesi enraonada, certament, que té el benefici per a nosaltres d'apartar-nos de la perspectiva de la *sola scriptura* schleiermacheriana que ha desviat durant massa temps l'hermenèutica platònica. De tota manera, cal explorar *sempre* per tal de captar *el tot del diàleg*: la seva estructura centrada des d'un *eix de simetria*. Com el que té, per exemple, el frontó occidental del Partenó, que mostra la lluita entre Atena i Posidó pel domini de l'Àtica, tal com mostra la il·lustració adjunta.



[Tilemahos Efthimiadis, «Reconstruction of the east pediment of the Parthenon according to drawing by K. Schwerzek», CC BY-SA 2.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=7513485>]

Cercar el tot del diàleg des d'un eix de simetria central és un moviment d'interpretació rival al de les lectures lineals que cerquen la conclusió, aporètica o no, com la clau del tot del diàleg en el seu moment final. La *repetició de la qüestió inicial* divideix el tot del *Menó* en *dues parts*. És el que també fa Klein (1965), que parla d'una primera part com *Amathia* i una segona part com a *Doxa*. Nosaltres pensem que la justificació de la divisió en dues parts demana l'aclariment de la *dualitat* entre un debat sobre «la possibilitat del dir», que marca tota una primera part del diàleg, i uns exercicis sobre «la possibilitat de la recerca conjunta», que des de 80d4 anuncia una segona part: ὁμως δὲ ἐθέλω μετὰ σοῦ σκέψασθαι καὶ συζητῆσαι ὅτι ποτὲ ἐστὶν («Però, ho vull indagar amb tu i cercar plegats el que pot ésser l'*areté*», 80d4). La paraula clau és el συζητῆσαι, que denota la recerca conjunta: està formada per la preposició σύν- que té en grec ('simpatia', 'simfonia', 'síntesi', 'simposi') les funcions que en llatí el *cum*- ('convivència', 'companyia', 'conjunció'), i ζητέω, 'indagar, investigar, cercar'. El terme té molt pocs usos al *corpus platonicum*. Surt a *Cràtil*, 384c i *Hípias Major* 295b. Al *Menó* surt només dues vegades, que són ben significatives: aquesta, que obre la possibilitat d'una recerca conjunta entre Sòcrates i Menó, possibilitat que tot seguit en el diàleg serà discutida, i una altra vegada adreçant-se a Ànitos: «Tu, Ànitos,

cerca conjuntament (συζήτησον) amb mi i el teu hoste Menó aquí present, sobre aquesta qüestió (περὶ τούτου τοῦ πράγματος) quins en són mestres (διδάσκαλοι)» (90b4-6).

La primera part (70a-86c), centrada en la possibilitat de dir, és la que ara ens ocuparà: mobilitza les figures del discurs públic, el silenci, la resposta, la lluita, l'amistat dialèctica, la recerca conjunta, la saviesa del mite, la possibilitat i origen del coneixement, l'afirmació o opinió (*doxa*), i les de guia i fragilitat i feblesa. La revisió, o repetició necessària de la lectura lineal del diàleg ha de fer d'aquest problema inicial de la possibilitat de dir, l'eix de la nostra atenció al diàleg mitjançant l'exploració del teixit del diàleg que manifesta les repeticions de la seva fórmula inicial.

«Pots...» (ἔχεις...) és la primera paraula de Menó. La primera repetició de la fórmula inicial és negativa. Sòcrates no pot *dir*, perquè no ho *recorda*, si Gòrgies deia o no deia *què* era l'excel·lència. Aquesta repetició està situada en el dispositiu pel qual el *silenci socràtic* motiva l'exposició de la *facilitat tessàlia*. Sòcrates *fa* respondre a qui l'interroga. [<§6. Menó *dins* la facilitat tessàlia i Sòcrates *dins* el desert atenès>]. L'examen socràtic de la *facil* resposta de Menó porta a una interrogació sobre el que ell *pot dir* de les abelles indiferenciades entre si i el seu ésser *el mateix en totes*, que és on hi ha la segona repetició de la fórmula inicial.

### §6. Menó dins la facilitat tessàlia i Sòcrates dins el desert atenès

Alguna cosa així com un diàleg o conversa en el sentit d'un intercanvi d'afirmacions sobre una qüestió comença al *Menó* molt *lentament*. Sòcrates no *fa* el que pot semblar que Menó *espera* d'ell. Sòcrates *fa*, en el seu moviment de negació de la resposta que Menó vol, *una inclusió*: qui li està demanant una resposta, *dins la fama* (εὐδόκιμος) *tessàlia*. Els tessalis tenen mala fama. Com la Tràcia al *Càrmides* o la cort dels perses al primer *Alcibiades*, Tessàlia és, en la variació platònica de la conversa socràtica, un mirall *burleta* de la crisi d'Atenes arran del procés i de la mort de Sòcrates, d'un Sòcrates que se'n va al final del diàleg i deixa els interlocutors en una difícil relació entre ells. El jove tessali Menó de Farsàlia, d'uns vint anys, s'ha presentat a Atenes amb un seguici nombrós de servents entre els quals figura l'esclau del famós interrogatori (82ab) i és l'hoste d'Ànitos (90b, 92d, 100b). La mateixa paraula serveix per designar el foraster i qui l'acull. En comptar els personatges del diàleg, s'ha de tenir en compte que són quatre, certament, però a més de Sòcrates i Menó, són un esclau *de* Menó (un de qualsevol), i l'hoste *de* Menó a Atenes. Els personatges afegits en el moviment del diàleg són una extensió de dependència i una relació de reciprocitat respecte a l'interlocutor que comença l'acció del diàleg amb la *seva* qüestió. La data dramàtica (ca. 403-402) se situa uns trenta anys després de la del *Protàgoras*. Els tessalis, en general, i la família dels aleuades, més en particular, estan lligats als perses

i a la dinastia persa (78d2). També hi ha lligams entre famílies tessàlies i ateneses: Critó hi té amics que acollirien un Sòcrates escapat de la presó; la reputació de Tessàlia, però, segons la veu de les lleis d'Atenes al *Critó* és la d'una terra de «desordre i intemperància» (ἀταξία καὶ ἀκολασία, *Critó*, 45e, 53d-54b). Els motius de la fama tessàlia són tres, dos d'antics i un de nou, inventat ara per la broma del personatge Sòcrates. Els dos motius antics de fama són la cavalleria i la riquesa. De la cavalleria tessàlia en parlen Homer, Heròdot, Isòcrates i l'*Hípies major* 284a. De la riquesa en parla Isòcrates i sembla que aquesta riquesa feu una crisi sobtada lligada a les circumstàncies polítiques. El nou motiu de la fama tessàlia és la saviesa proporcionada per Gòrgies. Per què els tessalis són associats a Gòrgies? Cap a l'any 415, Gòrgies deixa Atenes per Larissa, on funda una escola de retòrica que va tenir Isòcrates (436-338) com a deixeble. Isòcrates és el cap d'escola rival de la que Plató intenta amb la fundació de l'*Akademia*. Filòstrat explica a la *Vida dels sofistes* que els tessalis admiraren molt Gòrgies fins al punt que «gorgianitzar» esdevingué sinònim de parlar en *públic*.

De la ironia socràtica cal parlar-ne menys i sobretot *deixar-se sorprendre* per ella: Sòcrates lloa l'habilitat a *respondre* de qui l'ha *interrogat*! La resposta de Sòcrates com un elogi burleta ens pot fer sospitar d'entrada que la qüestió inicial no està prou ben posada, perquè està plantejada per un que no ha estat ensenyat a preguntar, sinó a respondre. Trobem repetidament dit, en les escenes dels trobaments de savis reputats amb Sòcrates, que el sofista és capaç de respondre qualsevol qüestió a qualsevol persona: ho diu Hípies de si mateix a l'*Hípies minor* (363d1-4), Càl·icles ho diu de Gòrgies al *Gòrgies* (447c6-8), Sòcrates de Gòrgies al *Menó* (70c1-4). Les qüestions que sempre poden respondre els savis venen dels llocs on el sofista, que es desplaça per tot arreu, té públics en les seves exhibicions; venen de tota l'amplada del món grec, sempre, però, venen de fora, des del seu exterior, des d'un públic que viu com a públic, de gent amuntegada com a públic que reflecteix una curiositat ja molt socialitzada i, per tant, sempre molt previsible. Rémi Brague, en el seu llibre sobre el *Menó* (1978: 128-129), observa agudament que, davant això, la dialèctica platònica és també, certament, una habilitat de respondre, però també de preguntar, interrogar, qüestionar des d'un interior del seu procedir. En aquest primer moment del diàleg, la broma fa un senyal a què ens cal restar ben atents: *La question de l'apprentissage doit être posée à partir d'une réflexion plus profonde entre l'interrogation et la réponse*. L'exterioritat de la qüestió de Menó ens marca una alerta precisament indicada per la mateixa naturalesa de la seva recepció per Sòcrates. La resposta de Sòcrates *embolica* Menó. Amb tota seguretat, a l'acció socràtica li manca cortesia. Sempre li manca cortesia, a l'*eironeia* socràtica; del contrari, si fos més afable, es veuria embolicada en el mateix joc que vol transcendir, superar, esquivar, que és el joc que sempre té disponible el seu interlocutor. Arieti també se sap sorprendre d'aquest aspecte de les respostes socràtiques tan proper al joc satíric, a la diversió, a

la broma, a la burla, sovint al sarcasme (Arieti, a Gonzalez 1998: 126). Per tal de poder-nos *sorprendre* també nosaltres, ens convé parlar sempre en els nostres comentaris amb algun terme o més fort o menys convencional que el d'*ironia*, que està desgastat pel seu ús repetit fins a la rutina i la trivialitat.

La resposta de Sòcrates *embolica* Menó. L'*abundància* tessàlia de cavalls, riqueses i paraules està confrontada a la *sequera* atenesa (70c3). Aquesta broma consisteix sobretot a igualar la seguretat d'Ànitos i la ignorància socràtica en un *únic desert de saviesa* que determina un *nosaltres* que s'oposa al *vosaltres* dels tessalis i de Gòrgies. El possible discurs davant de *molts* que potser Menó es preparava a fer com tantes vegades (80b), allò que té sempre disponible, aquesta vegada no el farà. Sòcrates imitarà tot seguit *la veu sobria, seca*, d'un qualsevol atenès, que és dels *seus*. Aquesta veu d'un anònim atenès primer se'n riu i després *respon* a Menó, que és dels *altres*, dient-li que *no li sap respondre*. La broma marca terrenys dels *uns* i terrenys dels *altres*: els marca com a terrenys de l'*excés* tessali i terrenys del *defecte* atenès. El terme αἰχμός designa la sequera i les seves conseqüències. El sentit obvi del passatge és que el saber ja no prospera a Atenes. L'oposició guanya en intensitat si recordem que αἰχμός i μεγαλοπρεπῶς «són dos termes que poden servir també per caracteritzar un estil sec i pobre, en un cas, pompós i inflat en l'altre cas» (Canto-Sperber 1991: 214 n.12). El debat de la memòria platònica de Sòcrates respecte a la retòrica gorgiana i els seus efectes en gent com Menó és, també, un debat sobre *la manera o estil* del dir. Magnificència tessàlia, sequera atenesa són un contrast de situacions respecte al saber i un contrast d'estils respecte a la manera del discurs.

Cal restar molt atents a *com* el Sòcrates de l'escena del *Menó* bloqueja l'exercici de l'habilitat *habitual* de Menó: «He pronunciat deu mil vegades (μυριάκις) moltíssims discursos (παμπόλλους λόγους) sobre l'excel·lència davant de molts (καὶ πρὸς πολλούς)» (80b2-3). Menó s'ha fet ben bé un tip de discursejar sobre el que ara té dificultats; dir moltes vegades davant de molts és dir que ho fa sempre, que en té el costum. A l'*Eutifró*, Sòcrates bloqueja l'habilitat d'Eutifró, que és narrar històries dels déus (6c4-5) de què sap molt més que ningú («El jove que no es desplaça. Estudi sobre l'*Eutifró*», Sales 1992: 43-65); a l'*Ió* (536d5), Sòcrates no deixa que el rapsode premiat reciti Homer (Sales 2002); a l'*Hípies menor* (3369cd), el sofista no pot repetir en cap moment malgrat els seus intents la seva *epideixis*, o exhibició de què està ben content, que és el comentari també sobre Homer (Sales 2007). En cada un d'aquests casos, la figura de l'interlocutor socràtic està desplaçada dels seus costums i expressa la seva incomoditat davant aquest desplaçament. A l'escena dels diàlegs platònics els interlocutors de Sòcrates estan malament amb Sòcrates perquè no poden continuar fent el que fan sempre. Massa sovint, la comprensió prèvia del que s'espera del diàleg socràtic és, d'entrada, una comunitat entre Sòcrates i els seus interlocutors, que compartirien fàcilment una curiositat comuna sobre l'aspecte que tractaran en la conversa. Si això

no es produeix és perquè els interlocutors han exhibit amb anterioritat a la primera acció socràtica sobre ells una habitual habilitat de la qual estan ben cofois. *Sòcrates desmunta la situació confortable dels seus interlocutors mitjançant unes maneres sovint ben complexes*. Des d'aquestes consideracions, ens cal demanar-nos sobre aquest moment inicial de l'intercanvi entre Sòcrates i Menó: i per què la ignorància socràtica està *col·lectivitzada* en el *tot* d'una *situació* atenesa? Certament, ens trobem amb un dels procediments del que Livio Rossetti ha estudiat magistralment com *retòrica socràtica*. Segons Rossetti, es tracta de *posar molta cura a assegurar-se que l'impacte inicial funcioni* i no desporti ni sospites ni desconfiances durant la trobada (Rossetti 2001: 72). Encara cal saber, però, la funció d'aquesta immersió «platònica» del personatge Sòcrates en *el tot* d'Atenes. Una *immersió* que serà regirada *abruptament* en el moment final del diàleg (100bc), quan Sòcrates demana a Menó que tregui Ànitos del seu capteniment contrari a Sòcrates.

El que la veu anònima de l'atenès diu a Menó tractant-lo de *xenos* és: «Foraster (ὄ ξένε), sembla que em tens per un home ben feliç (μακάριος) que sabia si l'excel·lència certament és ensenyable o bé si neix d'alguna altra manera. De fet, jo mateix em trobo tan lluny de saber si és ensenyable o no ho és, que no sé ni poc ni gaire (τὸ παράπαν) què és això de l'excel·lència». Menó és un foraster, un foraster de Tessàlia, fora *diví* com el foraster d'Elea (*Sofista*, 216a) si amagués en la seva estrangeria un saber de l'excel·lència. L'atenès anònim fora feliç de saber què és l'excel·lència, però no ho sap pas. El *Menó* es realitza tant o més sobre el model del foraster que visita, *la proximitat de la diferència* (Monserrat 1999: 26, 288-89; 2004; 2007: 50), que sobre el company d'una convivència (*sinousia*) o d'un convit (*symposium*). Menó és el foraster de Tessàlia que *visita* Atenes, una figura semblant, certament menys densa, que la del foraster d'Elea al *Sofista* i el *Polític* o el foraster d'Atenes a les *Lleis*.

Si anem comptant les veus que *sonen* al diàleg, haurem d'afegir, als quatre protagonistes, almenys de moment, *una cinquena veu*, fingida o representada per Sòcrates, la d'aquest imaginari atenès portaveu de la ignorància de *tota* la ciutat. Segons l'ordre de l'aparició en escena, aquesta és la *tercera* veu que sentim. Tercer és sempre, en terreny platònic, la possibilitat de la mediació, la mediació sempre necessària per tal que un diàleg es *realitzi*. S'ha parlat d'una *considerable irony* en posar la primera confessió d'absoluta ignorància (71a6) en boca d'un imaginari atenès, essent com és que Ànitos no té cap dubte que qualsevol ciutadà d'Atenes pot fer millor un altre (92e) (Nehamas 1985, a Benson 1992: 314 n.15). Cal sempre diferenciar la ironia socràtica, que és a la que trobem realitzada en el diàleg, com les bromes, burles o sarcasmes que es fan els personatges del diàleg, de la ironia platònica, la broma que Plató està fent amb el lector. L'una és intradialogal, l'altra decideix la captura o no del joc del diàleg. *La ironia platònica és en aquest moment situar-nos com a lectors davant un buit atenès respecte al qual un discurs atenès es considerava*

*ben ple d'exemples.* Som, certament, davant el tema de la ignorància socràtica, però anunciada en un primer moment en boca d'un anònim atenès i en un segon moment compartida per Sòcrates: συμπένομαι τοῖς πολίταις τούτου τοῦ πράγματος («comparteixo la misèria dels meus conciutadans sobre aquesta qüestió», 71b1-2). Συμπένομαι és un *hàpax legómenon*, una expressió singular; és una paraula bonica com tantes forjades per Plató. Tot Atenes és un desert, que la nova riquesa tessàlia i gorgiana hauria de regar amb les seves respostes magnífiques que el foraster ha après de Gòrgies. La vinguda del foraster, allunyat de la situació del que és sec com l'aigua del foc, és un benefici per als assedegats. Es pot veure aquesta pobresa atenesa com una ressonància de *la verificació de l'oracle dèlfic* que des de l'*Apologia de Sòcrates* és, en la memòria de l'escriptura platònica, el primer programa de l'acció socràtica respecte a la ciutat d'Atenes. Al seu termini, en el seu balanç, en la seva recepció platònica en vistes al treball de l'*Akademia*, la ciutat apareix com un desert de saviesa. El *Menó* és un moment de la *verificació de l'oracle dèlfic*? O ja encara una situació *posterior* d'una Atenes *sense* Sòcrates? És un examen dels polítics, poetes, o artesans? Certament, com vol Rosslyn Weiss, el programa de l'*Apologia de Sòcrates* s'estén als estrangers, però no és pas mai el programa de *tots* els atenesos, sinó el programa de Sòcrates *entre* els atenesos. En efecte, la ignorància total respecte de l'excel·lència està afirmada de *tots* els atenesos, de Sòcrates *compartint* aquesta ignorància i, finalment, la ignorància total respecte a Menó està exemplificada per establir un enllaç entre la situació del desert atenès respecte a l'excel·lència i la impossibilitat de respondre a la *qüestió inicial* del Menó. La possibilitat de respondre hi és present i s'hi renuncia mitjançant un artefacte de la ben peculiar retòrica socràtica perquè hi ha un joc de discursos que es vol *aturar*.

En l'actualitat dels estudis platònics, l'atenció a la naturalesa d'aquest artefacte està molt sobredeterminada pel pes de la imatge del platonisme com un gruix filosòfic excessiu en moltes qüestions, i en particular pel que ara tractem a l'entorn dels conceptes d'*areté* i *eidos* i la problemàtica de la *definició*.

Hi hauria en aquest moment inicial del Menó dos moments carregats de conseqüències posteriors en els debats sobre aquestes qüestions des de la segona meitat del segle passat. El primer és l'observació socràtica a Menó: ὁ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστίν, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην (71b3-4). El segon, que en el text del diàleg el segueix immediatament, és la comparança entre el coneixement de Menó i el coneixement de l'*areté*. La primera observació no ocupa ben bé ni una línia sencera a l'edició de Stephanus i ha aixecat molta polseguera, com anirem veient. El problema comença amb les traduccions. Cal llegir aquesta frase platònica de la manera més senzilla possible, per exemple: «Ara, del que no sé què és, com en sabria com és». Si examinem unes quantes traduccions d'aquesta ratlla del *Menó*, ens trobarem amb «coses», «possibilitats», «qualitats», «naturalesa», «essència» i molt de vocabulari lògic posterior, sigui des de la lògica clàssica o de la literatura analítica de

la segona meitat del passat segle, en traduir-la i comentar-la. La situació dels comentaristes propers a la «tradició analítica» és complicada. Respecte al primer moment, la breu frase de Sòcrates («ara, del que no sé què és, com en sabria com és»), ens trobem que per una part hi ha en el text del *Menó* una evidència: ni Sòcrates ni Menó consideren que cap principi de prioritat demani cap defensa. Per un altra part, el pes de la qüestió històrica dins de la tradició analítica sobre la *socratic fallacy* porta els comentaristes a la repetida consideració que la qüestió sobre si la «qualitat» gaudeix d'alguna prioritat per la seva facilitat sobre l'ambigua i aparentment buida qüestió sobre «el què és». De manera que es veuen obligats a fer notar tot seguit que la posició socràtica possiblement és *excessiva* i a explicar-ne amb millor o pitjor fortuna el perquè. «Fal·làcia» és sinònim de sofisma o paralogisme. És un mot d'origen llatí i el seu significat més directe és *engany*. La «fal·làcia socràtica» consistiria a exigir dialècticament que no és possible reconèixer un exemple de  $x$ , o emprar el terme  $x$  correctament, si no es pot definir  $x$ . Amb l'agressivitat pròpia de l'anàlisi d'aquells anys, es parlava d'un estil de pensament erroni, d'una actitud menyspreadora (*contemptuous*, Geach 1966) respecte *al cas particular*, i es deia que tota l'empresa socràtica era moralment nociva perquè fora *moralment dishonest* persuadir algú que diu que una estafada és injusta de que ha de suspendre el judici si hom no posseeix definicions clares d'estafada i d'injustícia. Per tal de comprendre la història de les dificultats i els malentesos posteriors, cal recordar que es raonava exclusivament sobre un únic passatge de l'*Eutifró* 6d9-e6 i es llegia l'escandalosa «tesi» socràtica d'aquesta manera: «Si Eutifró no coneix la definició de pietat no pot conèixer que cap acció sigui pia». L'expressió «fal·làcia socràtica» fou forjada per Peter Geach (1916-2013), el marit d'Elisabeth Anscombe (1919-2001), una dels marmessors literaris de Ludwig Wittgenstein, traductora a l'anglès de les *Philosophischen Untersuchungen* i la seva successora a la Universitat de Cambridge. Després que John Haldane encunyés, a la dècada dels 1990, l'expressió «tomisme analític», s'acostuma a inscriure en aquest corrent tant Geach com la seva dona, Elisabeth Anscombe, juntament amb Anthony Kenny, Alasdair MacIntyre, Philippe Foot i d'altres. L'article de Peter Geach fou publicat a *Monist* l'any 1966 i l'origen de la qüestió sobre la *socratic fallacy* es referia a l'*Eutifró*. Geach combat l'afirmació socràtica que saber què és  $x$  equival a donar un criteri general pel qual una cosa és  $x$ , en contraposició a posar exemples de coses que són  $x$ . Fent-se ressò de Wittgenstein, Geach objecta: «Sabem un munt de coses sense ser capaços de definir els termes en què expressem el nostre coneixement» (Geach (1966) 2004: 25), la qual cosa és ben certa sempre que ens entenguem prou sobre un joc no sempre fàcil entre el que és explícit i el que és implícit, sobreentès o tàcit, en les nostres conductes orientades i des d'aquestes distincions interpretem el caràcter de l'exigència socràtica de definició. A l'entorn de la «fal·làcia socràtica» s'ha produït una abundant literatura en favor de la primera denúncia, el que ano-

menarem «atac Geach», com en contra, amb diferents línies de defensa de l'exigència socràtica de definició. Una línia de defensa opera sobretot mitjançant la distinció entre coneixement i opinió o creença (*belief*) des de l'article de Gerasimos Santas de 1972. Anirem veient les vicissituds de la qüestió i els refinaments en l'elaboració de distincions en tant que han influït en els estudis sobre el *Menó*.

Respecte al segon moment, Klein observa agudament que Menó no fa cap cas a l'exemple de Sòcrates perquè està dominat per la sorpresa davant la confessió socràtica d'ignorància (Klein 1966: 42-43). Una visita, o la visita, de Gòrgies a Atenes la feu l'any 427 quan presidia una ambaixada de Leontine, la seva pàtria, demanant ajuda contra Siracusa. La sorpresa de Menó creix quan Sòcrates diu que no ha trobat ningú que ho sàpiga, ni Gòrgies, el mestre de Menó. Cal observar que no som pas entre coneixements forts o febles. Aquesta sorpresa de Menó és *el motiu que possibilita el diàleg*. És molt important adonar-se que, a l'escena d'un diàleg platònic, la dialogicitat entre els personatges no se suposa pas, com està suposada normalment en la ment dels comentaristes, sinó que és una dialogicitat que es guanya. Què és el que han de tractar plegats el foraster tessali i Sòcrates? Què és el que han de tractar plegats l'estrany personatge que és Eutifró i Sòcrates? Què hi ha de comú entre el rapsode premiat que és Ió i l'home comú o privat (*idiota*, 532e1) que és, o que fingeix ser, Sòcrates? El que motiva el diàleg de la presó al *Fedó* com un trajecte durable és l'estranyesa dels tebans pel consell que Sòcrates dona per a ser transmès a Evèn.

La possibilitat d'un intercanvi dialogal o conversa se'ns està obrint perquè la falla del desert de saviesa ha *sorprès* el jove Menó. Observi's el doble lligam de la saviesa de Menó amb la fama o renom i amb la fascinació per Gòrgies que a continuació Sòcrates desconnectarà. Menó està tan astorat davant la confessió socràtica, que li demana confirmació i si vol que això és el que se sàpiga d'ell: «Així, Sòcrates, que de veritat (ἀληθῶς) no saps què és l'excel·lència, és el que un cop a casa (οἶκαδε) hauré d'informar (ἀπαγγέλλωμεν) sobre tu?» (71b9-c2). Menó pensa que el tracte de Sòcrates amb Gòrgies hauria d'haver donat al primer el coneixement sobre què és l'excel·lència. Paradoxalment, el *motiu possibilitador del diàleg* no va pas lligat a la figura d'un Sòcrates mestre, sinó, ben a l'inrevés, a la possibilitat d'un Sòcrates *deixeble* que escolti de Menó els coneixements de Gòrgies. Una característica poc observada, i que cal que guiï la interpretació, és que el trobament que hi ha hagut no ha de portar a cap situació dialogal ni a cap recerca comuna: com aquesta situació es guanya i es perd va lligat a la figura de saviesa que, en cada cas, l'interlocutor mostra o manifesta com a saviesa aparent (*doxosofia*, cf. Sales 1992: 23-42). Klein parla a propòsit d'aquest lloc del «codi de la ignorància socràtica», en què la desmemòria estaria al costat d'expressions com *smikron ti, isos, ouden*. Cal estar ben atents a com funciona aquest vocabulari de la ignorància socràtica i quina situació d'intercanvi provoca en cada cas.

En aquest moment, que és el de la negativa socràtica a entrar en el terreny que sembla que Menó ha triat per a l'encontre entre ells dos, Sòcrates empra la mateixa construcció que Menó en el desafiament inicial del diàleg: «No tinc gaire bona memòria, Menó. No puc dir-te avui el que em semblava llavors» (72c4). Per tal d'entendre *la tensió* que travessa el diàleg, que tot just s'està obrint mitjançant aquesta estranya i sorprenent no resposta socràtica, cal *retenir* la negativa de Sòcrates al desafiament inicial de Menó. Negar-se a respondre és el que Trasímac al primer llibre de la *República* qualifica d'*eiōthūia eironeia*: «Per Hèracles! Ja tenim aquella ironia habitual (εἰωθυῖα εἰρωνεία) de Sòcrates; jo ja me la sabia, i he vaticinat a aquests que et negaries a respondre (ἀποκρίνασθαι), que et faries el desentès, i que passaries per tot abans de respondre a algú que t'adrecés una pregunta» (*República* I, 337a, traducció Balasch). Gregory Vlastos protesta de la traducció d'*eironeia* per 'ironia' en aquest lloc; prefereix *shaming* o *feignig*, 'avergonyir' o 'fingir', perquè pensa que la nostra ironia afebleix el sentit grec del terme (Vlastos 1991: 24-25). Segur que sí. Aquest lloc té un clar paral·lel en una rèplica d'Hípies al Sòcrates de Xenofont: «Per Zeus, no em sentiràs fins que tu mateix no manifestis (ἀποφῆνῃ) el que consideres que és la justícia. Ja n'hi ha prou de burlar-te dels altres interrogant i refutant a tothom (ἐλέγχων πάντας), sense que tu mateix vulguis explicar res o manifestar el teu parer sobre res» (*Memorabilia* 4, 4, 9). Certament, la inhibició del dir socràtic *violenta* els seus interlocutors. S'oblida sovint, però, que els interlocutors, i no Sòcrates, són els senyors del discurs. Sòcrates és senyor del seu silenci, molt senyor del seu silenci (vegeu *Hípies Minor*, cf. Sales 2007), tan senyor del seu silenci que, quan el trenca, el trenca amb la complicitat del *públic* dels discursos dels «altres» (vegeu *Ió*, cf. Sales 2002) com ara ha fet en compartir la pobresa de tots els seus conciutadans.

Si l'exercici filosòfic és avui encara alguna cosa, i em penso que sí que ho és, si l'exercici filosòfic es pot repetir també ara i aquí, estic ben segur que comença per la qualitat dels nostres silencis, de les nostres desconnexions respecte d'algunes xerrameques a identificar. Quan una qüestió és transmesa i rebuda sense la comprensió del que es qüestiona, quan es viu en la ben minsa seguretat de la cobertura del nom del nostre mestre, en aquest cas Gòrgies, cal un artefacte per tal de desmuntar aquesta situació. Estem mostrant que estem davant una situació en què les qüestions estan capturades i emmagatzemades en la trivialitat. Aquest artefacte és fill del silenci; el silenci, de la *distància* respecte d'un foraster; la *proximitat* amb ell des de la recepció en l'hospitalitat i l'*acol·liment* obren la possibilitat d'un trajecte en comú. Fent tan lentament una recepció complexa s'aconsegueix *no formar part d'un públic*, del públic habitual de les exhibicions habituals. Únicament des de la qualitat i el gruix del silenci es construeix la possibilitat de l'examen. Hom parla molt fàcilment de l'examen socràtic sense sorprendre's gairebé mai de la seva possibilitat: com és que Sòcrates pot examinar? Com s'ho fa? Com

ho aconseguir? En aquest començament del *Menó* hi ha dues accions consecutives: *a)* primer, la doble construcció d'una identitat tessàlia, en la qual se situa Menó, i un desert atenès en què se situa el mateix Sòcrates i els conciutadans en una mateixa pobresa; *b)* tot seguit, l'oblit del que podia haver dit Gòrgies encara allunya més Sòcrates de la situació imaginada per Menó, i Sòcrates intenta separar Menó de Gòrgies.

[2008: *El desert actua sobre la facilitat tessàlia* (72c4):] El tessali Menó diu per quatre vegades que el que atabala el desert atenès és molt fàcil de resoldre: «No és pas difícil de dir...» (71e1), «resulta prou fàcil dir que...» (71e2), «no és pas difícil d'explicar...» (71e6), «no hi cap dificultat a dir...» (72a1-2). S'ha parlat de la «inconsciència de la dificultat pròpia de la qüestió socràtica, què és X?» (Canto-Sperber 1991: 217n.21). El general Laques utilitza la mateixa fórmula que el mercenari Menó a 71e quan respon a què és el coratge (*Laques*, 190e4). Paul Friedländer esmenta endemés el *Trasímac*, o sigui el primer llibre de *la República*, i l'*Eutífró* per tal de comentar que «el primer moviment cap a la definició és aquell en el qual l'interlocutor canvia alguns elements agafats a l'atzar de la seva experiència personal per l'essència de la cosa a definir» (Friedländer 1964: II, 258). Convé aclarir molt bé, molt lentament, però, el joc de facilitats i dificultats a l'entorn de l'*examen* socràtic, en el doble sentit de la seva aparició primera i el dels seus desplaçaments que marquen els temps, ritme o moviment del diàleg.

### §7. L'excepció «lògica» de l'excel·lència

És fàcil explicitar com el consens sobre el *model* o *arquetip* d'excel·lència està *operant* en una circumstància donada: són famosos els que són famosos, excel·leixen els que sobresurten. El que serà *difícil* és el treball socràtic sobre les respostes. La dificultat viu en el gruix de determinacions contràries, no en alguna superficialitat del que fora accessori, com sembla que pensa Friedländer. Formalment, la primera resposta de Menó és una llista d'excel·lències: la de l'home, la dona, el noi, el vell, l'esclau. Segons cada funció o obra (ἔργον, 72a3), existeix una excel·lència, afirma Menó. No dona pas, però, a una tipologia o descripció de tot un conjunt de funcions que determinin *una xarxa com un tot*. Això és el que farà Aristòtil quan, al primer llibre de la *Política* prengui aquesta teoria gorgiana com a model: πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαρτιμοῦντες τὰς ἀρετάς, ὥσπερ Γοργίας, τῶν οὕτως ὀριζομένων («Molt millor parlen els qui enumeren les excel·lències com Gòrgies, que els qui les defineixen», 1260 a27). Friedländer pensa que potser Aristòtil endueix el contrast entre Gòrgies i Sòcrates (o Plató). La qüestió és complexa i té a veure amb la manera com nosaltres fixem una interpretació de la viabilitat del que demana o cerca la «definició» socràtica. Una dicotomia tinguda ella mateixa per «realista» entre enumeració i definició de l'excel·lència o excel·lències s'ha de manejar amb molta cura. En tot cas, el que ara ens interessa és

únicament demanar-nos per *com* aquesta primera resposta del «deixeble» de Gòrgies *enumera excel·lències*. S'afirma que, segons les ocupacions, les edats, segons cada acció o funció (ἔργον) (72e3) existeix una excel·lència. Tocaria, doncs, enumerar les funcions d'una manera satisfactòria i fer correspondre a cada funció, una excel·lència. És el que Menó diu que s'ha de fer. Ja hem vist com la mandra intel·lectual (Scott) no li permet de fer-ho. En realitat, si ens hi fixem, la resposta del tessali descriu polarment *dues* formes d'excel·lència, la de l'home i la de la dona, des de la dualitat ciutat / casa. L'activitat (πράττειν, ποιεῖν) que exclou la passivitat (παθεῖν, 71e3-5) caracteritza l'acció dels senyors a la polis. Pel contrari, l'excel·lència de la dona a la casa és conservació i obediència (71e6-7). El que diu Menó de l'*areté* de l'home s'assembla molt al que Polemarc diu de la justícia al primer llibre de la *República* (334b7: «De tota manera, em continua semblant que la justícia (δικαιοσύνη) és afavorir els amics (ὠφελεῖν μὲν τοὺς φίλους) i danyar els enemics (βλάπτειν δὲ τοὺς ἐχθρούς)»). El metec fabricant d'escuts al Pireu precisa com ὠφελεῖν / βλάπτειν 'ajudar' / 'danyar' el que pel foraster Menó és simplement 'fer bé' / 'fer mal' (πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς ἐχθρούς κακῶς). En ambdós casos, però, l'excel·lència ve dominada per la dualitat amic/enemic com un eix que en possibilita la seva adquisició. Com es veu pel que el tessali dona com a segona resposta (73d), no hi ha en realitat un afany descriptiu en la recepció d'una possible «doctrina gorgiana» que *enumerés* excel·lències fins a descriure *un tot*.

La reducció de la pluralitat que habita la primera resposta de Menó la intenta Sòcrates mitjançant la imatge (εἰκόνα) de l'eixam d'abelles. «Eixam» surt aquí dues vegades a 72a6 i a 72a8: la primera fa una comparança sobre la resposta de Menó; l'altra explicita la figura o icona com a tal per treballar-hi («segons aquesta imatge de l'eixam»: κατὰ ταύτην τὴν εἰκόνα τὴν περὶ τὰ σμήνη). A aquest treball socràtic sobre la figura ens cal restar-hi particularment atents. Preferim parlar de 'figura' que d'imatge' o 'metàfora', per tal evitar interioritzacions psíquiques o epistemològiques o moure'ns massa exclusivament en els problemes de l'expressió literària. La distinció que es vol fer camí, que se'ns obre com a possible sobre l'*areté*, és la distinció que es fa *nítida* (Kant, *Logik* §5) entre l'eixam i les abelles. L'eixam és una colla nombrosa d'abelles amb una mare que *surten sobtadament* d'un rusc per cercar un estatge *comú*. El treball sobre la figura proporciona la difícil formulació de la *contraqüestió socràtica*. La figura de l'eixam vehicula aspectes molt diversos: el caràcter *sobtat* del moviment de *sortida* d'una *multitud* que es trasllada (*a*), la unitat d'una pluralitat d'iguals (*b*), el sorgiment d'una abella reina que jerarquitzava naturalment la multitud (*c*) i d'altres característiques (*d*).

En els usos que en fa Plató, el que trobem més vegades és (*a*), que correspon al sentit de 72a6: al desert atenès buscaven *una excel·lència*, Menó n'ha fet sorgir de sobte un munt, un eixam. Al *Cràtil*, Sòcrates diu a Hermògenes que se li acudeix *un eixam de saviesa* (401e6) poc abans d'enfilat un seguit

d'etimologies que il·lustren amb els noms divins la doctrina heraclitiana del flux. Al cinquè llibre de la *República*, quan Sòcrates rep la petició conjunta d'Adimant, Glauco i Trasímac d'aclarir el tema de la comunitat de dones i fills que ha estat deixat enrere per la seva dificultat, parla de «l'enorme *eixam de paraules que burxeu*» (450b1). Al llibre nou es parla d'un «*eixam de plaers*» que habita en el fill de temperament tirànic (574d1). Al *Polític*, el foraster d'Elea està lloant la ciutat regida per governants dotats d'un saber autèntic i enumera, entre les coses que aquests poden fer, disminuir o augmentar la població: les maneres de disminuir-la són fer matar o expulsar alguns ciutadans o enviar arreu colons *semblants* als eixams d'abelles (*Polític*, 293d6). L'eixam fa figura d'una pluralitat d'iguals que fan una unitat com els molts iguals de la ciutat fan la unitat d'aquesta, aspecte que es recull al *Polític* com a figura del pastor d'un ramat (Monserrat 1999: 208-209). Cal restar atents, però, al joc de la figura, als seus desplaçaments. (b) Al llibre quart de les *Lleis*, l'eixam és un model d'estabilitat per a la comunitat d'origen que tindria una nova ciutat, certament quan se'ns indica la dificultat que té sempre una ciutat *nova*. (*Lleis*, IV, 708 b2). (c) La figura de l'abella reina (en grec és rei) surt al llibre setè de la *República* per tal de figurar la radicació del filòsof rei en la comunitat que l'ha engendrat (520b5). Al *Polític*, en canvi, el foraster d'Elea afirma (301e1) que a les ciutats no hi ha cap rei així «tal com creix en els eixams d'abelles, en els quals la reina es distingeix de les altres en cos i ànima». El treball del dir platònic explora direccions diverses que la figura conté. (d) Encara el llibre vuitè de *República* farà servir un altre component de la figura de l'eixam, la de l'abegot, que és l'oligarca que ha dilapidat tots els seus béns i viu dels altres (552c).

Amb aquesta explicitació que la figura de l'eixam fa de guia (72a8), se'ns obre com un camí *la dificultat* del treball socràtic sobre la primera resposta de Menó. Menó - Gòrgies ha fet sorgir un eixam d'excel·lències que corresponen a supòsits diferents que formen confusament un tot des d'una diversitat de funcions poc aclarides; és sobre aquesta distinció *insuficient* que és possible un treball d'aclariment, el treball que determina la *contraqüestió socràtica* com un treball *possible*. Anomenem *contraqüestió socràtica* aquell moment en què la interrogació socràtica aconsegueix operar sobre les respostes que s'han manifestat com a saviesa dels seus interlocutors.

El terme grec οὐσία traduït pel terme llatí *substantia* és, per dir-ho així, un terme *gruixut*, o excessiu, de la tradició filosòfica metafísica. No passa pas res, en principi, si se'l tradueix, d'una manera ingènuament més feble, aparentment menys «ontològica», per 'realitat'. Οὐσία vol dir, en el grec del segle v, la propietat o hisenda o les rendes que aquesta propietat proporcionava. D'aquí fa un trasllat cap a l'existència real d'una cosa quan entre els noms i les coses sospitem que hi ha problemes de desajust: «la saviesa, el seny, el coratge, la justícia i la pietat, són cinc noms per a una sola cosa o cadascun d'aquests noms correspon a una realitat i a una cosa (οὐσία καὶ

πρᾶγμα) distinta?» (*Protàgoras*, 349b2). S'ha parlat de la introducció de *an unusual, a non-colloquial meaning* (Klein 1965: 47-50). En general, als comentaristes més recents els agrada retardar tant com poden la tecnicitat del llenguatge filosòfic, de vegades un xic exageradament. Certament, no és gens fàcil dirimir entre *el que fa* el *Menó* o el que es fa *sobre* el *Menó* en aquesta expressió i en d'altres. O entre el que *potser ja* es feia a l'*Akademia* i que el *Menó* transcriuria.<sup>12</sup> En tot cas, convé alertar-se contra la visió corrent que pensa que aquest vocabulari, tècnic o no, es mobilitza per tal de fer passar a l'interlocutor del cassos particulars a l'universal. En aquest sentit, l'article d'Alexander Nehamas (1975) és contundent i definitiu. Menó no ha respost amb particulars perquè home, dona, noi, vell, esclau no són singularitats sensibles, sinó funcions categoritzades, les nostres «classes» lògiques. Així com l'eixam amuntega abelles, la resposta de Menó amuntega excel·lències des de la varietat dels seus supòsits (de l'home, de la dona, de...). El conjunt dels supòsits es *descriu* únicament si la realitat una està ben diversificada en funcions distintes, cosa que no és el cas perquè Menó la desatén.

[2008: «*Sens dubte m'ho pots dir?*»] Amb aquesta demanda interrogativa, doncs, Sòcrates aconsegueix invertir la situació del desafiament inicial *ajornat*. Ara és a Menó a qui li cal respondre *novament sobre* la seva primera resposta *fàcil*. Corregint mínimament l'abundància tessàlia mitjançant els primers exemples de l'eixam i de l'abella, *el desert actua sobre la riquesa* (com Penia sobre Poros en el mite de la gènesi d'Eros al *Convit*, vegeu Sales 1996 i 2007). Quan Sòcrates li diu que vol el mateix de la virtut que de l'abella, es dirigeix a Menó amb aquests termes: «O no *comprends* el que dic?». El vocabulari de la comprensió (de la μαθήσις) travessa el tot del diàleg perquè, en la polaritat entre l'abundància tessàlia i el desert atenès, la facilitat de la primera resposta reposa sobre el fet de la recepció per Menó com a tessali, company d'Aristip, de *l'ensenyament* de Gòrgies, i la presumpció del jove que Gòrgies sí que sabia què era l'excel·lència i ell ho ha *rebut*. Si hi ha un ensenyament reeixit —el de Gòrgies sobre Menó—, hi ha una *facticitat* de l'aprendre: això és el que està essent *examinat*. La resposta de Menó fa una distinció entre *μανθάνειν* i *κατέχειν* que bé podem traduir per captar: «Em sembla que ho entenc; no capto, però, com voldria el que em preguntes» (δοκῶ γέ μοι μανθάνειν: οὐ μέντοι ὥς βούλομαι γέ πω κατέχω τὸ ἐρωτώμενον, 72d3). Aquesta és la primera de *les tres* aparicions d'aquest verb al diàleg. Les altres dues són a 74d8 i 99d3. *Κατέχειν* és un verb que vol dir «retenir, contenir, detenir o impedir un moviment, captar». *A judicious answer!*, comenta Klein (1965: 51). Ens pot semblar que l'esforç de Menó per comprendre correspon a l'esforç de Sòcrates per fer-se entendre. Cal atendre, però, el desajust d'aquests dos esforços.

12. Fragment d'Epicarm (Gaiser 1964).

[2008: *La distribució de les qualitats i la possible excepció de l'excel·lència*] Mitjançant els exemples de l'eixam i l'obertura de la qüestió sobre la realitat de l'abella en la seva forma (*eidos*) única en tots els supòsits (individus) que són el mateix malgrat les seves diferències, es prepara la possibilitat de trobar identitat de «qualitats» residents en diferents supòsits (home, dona, infant, vell, esclau) tals com són la salut, la grandària i la força. Aquest reconeixement fora preparatori per tal de captar la forma *excel·lència* realitzada de la mateixa manera en classes distintes d'individus. Entre els individus i el que ells són operen en tot el trajecte *dues* mediacions lògiques: les *classes* (home, dona, infant, vell, esclau) i les *qualitats* (salut, grandària, força, excel·lència). Si un individu *x*, que és home, és fort, i un altre individu *y*, que és dona, és forta, tenim la presència *dues* vegades de la mateixa forma de força i no dues forces distintes com a força de l'home i com a força de la dona.

La resposta de Menó: «Em sembla que aquest ja no és un cas com els altres» (ἔμοιγέ πως δοκεῖ, τοῦτο οὐκ ἐστὶ ὁμοιον εἶναι τοῖς ἄλλοις τούτοις, 73a4-5) conté un moviment de *sorpresa* per al lector: l'*areté* és una *excepció gorgiana* al joc que la, diguem-ne, «lògica» socràtica ha anat teixint sobre la primera resposta de Menó. Observi's, primerament, que la interrogació sobre la forma-*eidos* no és pas judicada com a estranya, sinó que ha estat seguida com a *trivial*! Certament, com ha estat ben observat, «l'esforç metodològic de Sòcrates s'ha fet en va» (Klein 1965: 51). Encara ens cal, però, saber-ne el perquè. Com és *excepcional areté* respecte a «salut», «grandària» o «força»? Els comentaris *oscil·len* entre que Menó és curt o immoral, o les dues coses, o bé que la qüestió socràtica és molt *complicada*, massa *densa*, i els exemples, potser *inadequats* (Canto-Sperber 1991: 58 i 222 n.31). Alain de Libera parla de la «violència feta a Menó» com a «causa del problema dels universals» (De Libera 1996: 51-65). També seria *immoral* la qüestió socràtica pels wittgensteinians en general i pels representants del tomisme analític més en particular, com ja hem vist. La qüestió se'n complica si recordem que Aristòtil valora positivament l'enumeració gorgiana de les virtuts i negativament l'intent socràtic (Aristòtil, *Política*, I, 13,1260a22). Ruiz de Elvira, en la seva edició i traducció del *Menó*, arriba fins a dir en una sana ingenuïtat de bon lector que «Aristóteles es aquí aún menos despejado que Menón» (Ruiz de Elvira 1958: 6). Paul Friedländer és més pacient amb el mestre del Liceu quan s'interroga sobre com és possible que Aristòtil simplifiqui tan excessivament la qüestió (Friedländer 1964: II, 259). El problema de fons és entre la descripció empírica d'una pluralitat de màxims identificables en conductes diverses i els llenguatges sobre elles i les condicions de possibilitat que hi hagi realment com un màxim en l'obrar humà sense identificar-ne una forma d'aparició regular com a tal màxim. Com tants d'altres, aquest és un problema *tossut*. Anomenem «problema tossut» aquelles qüestions que en diferents formulacions són les mateixes i que tornen a sortir en contextos de pensament molt diversos. A una existència tan immediatament socialitzada com és la de Menó, i a

estones les nostres, la noció d'excel·lència com a posició relativa, *standing* o *status* no està pas *distribuída entre tots*, sinó sempre *reservada* a uns «quants» (Sales 1992: 74). «No és pas un cas com els altres». Qui són aquests quants? Quina és la *universalitat* o generalitat dels màxims?<sup>13</sup> Potser cal algun esforç per contenir l'ús dominador del discurs i l'impuls discursiu del domini? En aquest esforç, Sòcrates oferirà un model (*paradeigma*) per respondre.

### III/ L'esforç per definir i la pluralitat de models de definició

#### §8. La situació dialogal de la teoria socràtica de la definició

Quan el *Menó* es classifica com un diàleg de *transició* entre una fase de l'escriptura platònica socràtica i una filosofia platònica posterior, la primera part del diàleg és allò socràtic, i la doctrina de la reminiscència, les mencions de la geometria i el «mètode per la hipòtesi» són les «novetats» platòniques. Plató arrencaria com a Plató des d'algunes insuficiències de la «filosofia» socràtica. Una d'aquestes seria la teoria socràtica de la definició. Algunes de les maneres recents de la lectura del *Menó* accentuen molt aquesta manera de veure, sobretot pel prestigi del llibre de Gregory Vlastos de l'any 1991, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, que plantejava com a marc dels estudis platònics la tasca de diferenciar clarament dues filosofies al text del *corpus platonicum*. Ambdues filosofies estarien cobertes pel personatge Sòcrates tot diferenciant un Sòcrates refutador que seria un ironista i filòsof moral, i un Sòcrates corresponent al període mitjà de la producció platònica, endreçada cronològicament segons les suposicions del paradigma evolutiu als estudis platònics, que seria un filòsof complet, de densitat metafísica elevada amb una teoria de les idees ja ben desplegada. La intenció de Vlastos, com ha estat ben observat, és salvar així un bon filòsof, el Sòcrates *ironist*, dels retrets de la crítica nietzscheana de la metafísica (Rowe 1999). Potser sí, però estem, precisament per aquesta intenció de salvament, davant una operació constructiva que té uns perfils poc clars entre hermenèutica i proposta ideològica. El treball interpretatiu és, des d'aquesta manera vlastoniana de fer, primerament sintetitzar des d'*uns* diàlegs una teoria socràtica de la definició i veure com, en uns *altres*, Plató s'hi oposa. Com que Plató no parla mai amb veu pròpia als diàlegs, cal saber veure en el joc del diàleg la veu platònica distanciant-se d'un llegat socràtic, per exemple, segons Vlastos, tot parlant de geometria al *Menó*.

Dominic Scott, al seu volum *Plato's Meno* de la sèrie *Cambridge Studies in the Dialogues of Plato*, tracta el *Menó* com un judici filosòfic sobre Sòcrates en què Plató gestiona un *compromís* (2006: 215) entre els personatges. El

13. Sobre la qüestió en tant que és descriptiva amb una voluntat de completesa, la tracta Aristòtil al primer llibre de la *Política*; vegeu Sales & Monserrat 2009.

*Butlletí d'estudis platònics*, que és publica cada any dins l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, corresponent a l'any 2009, conté una recensió meua d'aquest llibre (Sales 2009). La idea d'una mediació platònica entre Sòcrates i Menó al *Menó* és, si ho pensem bé, una noció semblant a una mediació shakespeariana entre Shylock i Antonio al *Mercader de Venècia*, per tal de posar un exemple del que té sempre únicament un tractament clarament dramàtic: per una part, és obvi que l'autor *fa de mitjancer* en tots els conflictes que una obra dramàtica *presenta* (ho podem dir perquè ell construeix la obra); per altra part, però, l'autor mai no és un personatge o mai no ho és fàcilment d'una manera clara si no ho establim mitjançant una interpretació sovint ben difícil i agosarada que s'omple molt fàcilment de les nostres projeccions. En el cas que ara ens ocupa, les projeccions són derivades dels tics de la situació filosòfica actual. Segons Scott, el conflicte que Plató gestiona al *Menó* ho és entre dues *metodologies*. Pensem, un cop ben examinada, que aquesta *projecció* és una font de problemes. Dominic Scott intenta explicitar la continuïtat del diàleg des de dos *relats* de la interpretació que ell construeix: l'un és el caràcter de Menó i les seves variacions al llarg del diàleg, i l'altre, el que anomena «Sòcrates on trial». En efecte, Scott *imagina*, tal com dèiem, com a fons del seu comentari, un judici *filosòfic* fet per Plató al Sòcrates *històric*. Un dels punts d'aquest judici és la «teoria de la definició». En aquest judici, el jove tessali té una funció difícil de captar: per una part, el planteja i el sosté i, per altra, se'n diu que «no s'adona de la seva veritat». Convé una manera de fer més sòbria i no voler donar tan sovint lliçons al text que, en principi, semblaria que cal explicar tal com se'n mostra en *el tot* dels seus *trajectes* efectius.

Cal veure que si Sòcrates s'esforça a obtenir de Menó una definició d'excel·lència, és sobretot perquè, com hem vist, el personatge Menó s'ha mogut en l'acció del diàleg com si ell sí que tingués el que Sòcrates i el desert atenès no tenen. En conseqüència, el que Sòcrates demana a Menó és considerat pel jove deixeble de Gòrgies com ben fàcil: ell creu que ho té des de l'ensenyament rebut de Gòrgies i actua des d'aquesta confiança. Ell viu la tercera i nova característica de la fama tessàlia, juntament amb els cavalls i les riqueses, perquè posseeix un saber de l'*areté* des d'una facilitat (§6). Després de l'afirmació de Menó de l'excel·lència –diguem-ne lògica– de l'excel·lència (§7), Sòcrates condueix un esforç per arrencar de Menó una definició. A aquest esforç convé assistir-hi amb cura, perspicàcia i sobrietat. La *mandra* de Menó *per esforçar-se* és patent. El que demana Sòcrates és *excessiu*? L'ajut que Sòcrates ofereix al foraster per tal que ell compleixi el que li toca fer des de la facilitat és allargat fins a fer sorgir una pluralitat de models. Aquest allargament i multiplicació s'efectua per l'acció del personatge Menó en la conversa mitjançant una barreja de passivitat, curiositat i coqueteria que dona al diàleg una gràcia especial. Per al que volem fer, que és *descriure acuradament la situació dialogal de la teoria socràtica de la definició*, tal com hem tractat en parlar de situació dialogal de les doctrines (§1), tractarem

avui tres coses avançant en els *trajectes* del text del diàleg: el contrast entre esforç i passivitat, entre contenir i accontentar-se (§9); el procés pel qual un model ofert com terreny per l'esforç es converteix en la presència d'una pluralitat de models de definició (§10); i, finalment, una pluralitat que fa de les relacions entre els seus components segons els interlocutors una de les tasques interpretatives que li cal afrontar a tota lectura d'aquest diàleg (§11).

### §9. *L'esforç per definir i la passivitat de l'accontentament*

«Què, doncs? No deies que l'excel·lència d'un home era governar bé la seva ciutat, la de la dona la seva casa?» (73a6-7). ΔΙΟΙΚΕῖΝ és 'administrar, governar, atendre, proveir'. Cal triar 'governar bé' per traduir εὖ ΔΙΟΙΚΕῖΝ (73a6), com l'anterior εὖ ΟΙΚΕῖΝ (71e6-7) quan Menó descriu l'acció de la dona sobre la casa, i no cal acceptar la possible traducció de ΠΡΑΤΤΕΙΝ a 71e3 per 'administrar' quan descriu l'acció de l'home a la ciutat per tal de defugir el triple 'administrar' de les traduccions d'Olives (1956) i Ruiz Elvira (1958) que perden així el sentit del que està fent Sòcrates. Ja està prou ben traduït ΠΡΑΤΤΕΙΝ pel francès 'agir' o per «actuar»; és el verb que correspon al substantiu *praxis*, que ha arribat al nostre llenguatge: no cal, com fa Olivieri (1993), un 'manejar' que accentua l'ambició de Menó, quan en aquest punt no fa pas cap falta. També cal evitar diferenciar en un 'gérer' l'acció de la dona a la casa i un 'dirigir' l'acció que ara és dona com la mateixa referida a àmbits distints com fa Monique Canto-Sperber (1991). Si no estem prou atents, es perd la força del *subtil desplaçament* socràtic en aquest moment: un desplaçament des de l'*actuar* que interessa Menó fins al *governar* que podria donar beneficis per a la ciutat. En realitat, Menó no ha fet servir com li fa fer Sòcrates el mateix verb per descriure l'acció de l'home a la ciutat que correspon a la ἀνδρὸς ἀρετὴ i la de la dona a la casa que correspon a la γυναικὸς ἀρετήν. Com ha estat observat, Menó no ha usat pas εὖ, 'bé', més que per qualificar l'acció de la dona (Klein 1965: 52; Weiss 2001: 25; Ionescu 2007: 14). No ho ha dit pas, però potser, per vergonya, *no pot dir* que no ho hagi dit. El personatge Sòcrates, tant al *Gòrgies* com al *Menó*, és molt subtil respecte als gorgians. Potser sempre cal ésser molt subtil respecte als gorgians de cada moment. El que ens cal ara és que, com a lectors, ens adonem d'aquesta subtileza. En efecte, *actuar a la ciutat* produint bé als *amics* i mals als *enemics* no és ben bé el mateix que *governar-la bé*. L'*actuació a...* té com a termes de l'actuació el produir bé i produir mal, i la dualitat declarada entre amics i enemics com a receptors ben diferenciats de l'una i l'altra cosa. En canvi, és ben clar que governar la ciutat i governar la casa té com a terme d'una acció de govern: *la ciutat i la casa*. Dèiem, en parlar de com la retòrica socràtica de la interrogació construïa la seva posició mitjançant la falla del desert atenès (§6), que els oblits de Sòcrates són estratègics: són maniobres sobre el *com* del diàleg, com pot obrir-se o com pot mantenir-se. Els seus

records sovint també són ben estratègics: ara assistim, després de la *rotunda* negativa tessàlia al moviment conclusiu que estava embolicant el jove, a la introducció d'un punt de partida que s'ha fet ara *comú* de la manera que estem descrivint. Formalment correspon al que Livio Rossetti anomena «cura de *l'impacte inicial*», allò que justament fa que una conversa distinta de les exhibicions habituals dels interlocutors comenci i es mantingui. El contingut material de la subtilesa socràtica que ara comentem és un «feminitzar» l'acció de *l'areté masculina* de la primera resposta prenent-la *com bon govern* de la polis. Utilitzant com a punt de partida la mateixa afirmació del jove, però transformada, el diàleg segueix i la situació dialògica és manté.

Sembla molt clar, si ens ajustem a l'acció dramàtica del diàleg en la seva escriptura, que la resposta de Menó marcant com a heterogènies la força, la salut i la grandària respecte a l'excel·lència, ha produït *una inflexió* en el procés de la interrogació o examen socràtic. Una inflexió entre què i què? No estariem gens segurs que s'hagi vist tot el que cal veure si anomenen «lògica» o «teoria de la definició» el que està operant primerament al treball socràtic. Ni és gens fàcil anomenar com a disjunt de la lògica la segona regió o zona on s'entraria. És molt digne de ser considerada molt atentament l'observació de Charles Kahn que *to speak of the logic of definition is slightly anachronistic* (Kahn 1996: 171). Lleugerament anacrònica, una mica fora del temps, perquè, certament, no estem en una disciplina lògica ja construïda, sinó, com també recorda el professor de la Universitat de Pensilvània, en una «lògica» *in statu nascendi*. Plató mai empra el terme aristotèlic ὁρισμός per 'definició' i quan ocasionalment utilitza ὅρος manté *el gust* del sentit literal de 'fita, terme, frontera, delimitació' (Kahn 1996: 171-172n.28). De tota manera, potser convé entendre també aquest «una mica fora del temps» en la constància sincrònica del que opera la *mediació* lògica en totes les *situacions*. Exactament què és el que es fa en definir? A què s'obeeix i on cal respectar les definicions? A què és desobeeix en no interessar-se per definir?

Els tessalis potser fan anar els *logoi* igual com les riqueses i els cavalls: sense senyals de *contenció*. El comentari de Klein (1965: 52) diu que Sòcrates, després del moment crític indicat, abandona la línia *metòdica* d'atac i opta per un nivell habitual i familiar, un nivell de *models* i punts de vista *acceptats*. Aquesta qualificació de Klein de l'operació socràtica com alguna cosa «extra-lògica» o «extrametòdica» ens fa problema perquè restringeix i desarrela el sentit operatiu de les lògiques i els mètodes. S'ha parlat també de *la dimensió moral* com el que *introduiria* la noció de bon govern.<sup>14</sup> Segons Terence Irwin,

14. Irwin es confon d'una manera que ens resultarà molt aclaridora quan diu: «Menón no está seguro de que la afirmación paralela sea cierta en este caso, pero Sócrates le convence de que tal explicación de la virtud debe ser posible. Menón ha supuesto que todas las personas virtuosas desempeñan bien su función (73a6-7) y ahora conviene en que el buen desempeño de la función de una persona implica justicia y templanza, de suerte que las

Menó vol salvar la llista gorgiana, però el preu socràtic és com massa alt. Estem, dins el territori de la *socratic fallacy*, o *principi de prioritat de la definició* entre els salvadors d'un Sòcrates *exageradament* definidor, variant *sufficiency of true belief* (G. Santas, T. Irwin *et alia*); l'estratègia salvadora és afeblir el que Sòcrates aparentment demana «si Sòcrates imposés exigències menys estrictes a les definicions, potser fora més fàcil formular-les» (Irwin (1995) 2000: 220). La qual cosa serà sempre evident: si es demana menys és més fàcil obtenir el que es demana. Cal, encara, però, saber què vol dir obtenir «rebaixes» i com es poden donar. La qüestió, però, sobretot per tal de seguir els comentaristes sense perdre'ns gaire, és exactament aquesta: on s'*entra* quan s'*ha sortit* de la «lògica»? Malgrat les suposicions de Terence Irwin, l'acció del diàleg mostra, en el contingut de la seva segona resposta ja concentrada en el domini polític al que ell aspira, el desinterès del tessali per la sort de la llista de la primera resposta. El que ens interessa mostrar és com s'opera, com es treballa dialògicament des del que Klein anomena «nivell habitual de models».

Per tal de revisar quina cosa pot ser un acord dialogal com *un trajecte* entre «socràtics» i «gorgians», que és el que la situació de l'escena ens mostra, ens caldrà anar entrant en les relacions entre la retòrica i el sistema de «vergonyes» que surt explícitament al *Gòrgies* (McKinn 1988; Sales 1992: 131-133). En aquell diàleg assistim al fet que la plena explicitació de l'estratègia retòrica està *continguda* pel «sistema de vergonyes» que li cal respectar a qui parla a un públic. Respecte que és sempre la clau de la qualitat d'una possible seducció a un públic. Aquesta contenció està com graduada en la narrativa platònica dels personatges gorgians: Gòrgies en té més que Pol, i Menó encara menys que Pol. Les distincions entre retòrics gorgians, sofistes protagonitzats, els altres sofistes i els polítics no són sempre prou clares en parlar dels interlocutors de Sòcrates. Les figures gorgianes són el mateix Gòrgies, Pol i Menó. L'escena del *Gòrgies* i la del primer llibre de la *República* tenen

---

que las mismas condiciones deben ser satisfechas en cada caso (73a6-c5) ... Al sugerir que los distintos tipos de virtudes poseen "una misma forma idéntica"... Sócrates indica que podemos reconocer una misma cosa que explica por qué consideramos todos los puntos de la lista de Menón como genuinas variedades de la virtud. En cuanto Menón concede esto, está admitiendo que la definición socrática es pertinente para la previa exigencia de conocimiento. Pues la clase de confianza que exhibió, imitando a Gorgias, al enumerar los tipos de virtudes quedaría recusada si es incapaz de señalar por qué un punto particular pertenece realmente a la lista, de manera que es necesario ser capaz de responder esa pregunta para manifestar la justificada confianza que Menón relaciona con el conocimiento». El que s'acaba d'aconseguir com a punt de partida *comú*, «el bon govern de...», es reforça mitjançant aquests dos adverbis que modifiquen l'acció de governar. S'ha dit que introdueixen «la dimensió moral de la virtut, pues hasta aquí Menón la describe como gestión prácticamente administrativa» (Divenosa 2008: 194n.20). No és gens segur que es pugui dir que Menó hagi realitzat una descripció i que ara la moralitat substitueixi un punt de vista unilateral de la gestió. És ben possible que més que cap altra cosa estiguem en el llenguatge de l'acció socialment respectada.

una construcció inversa. Al *Gòrgies* estem en una estructura de transmissió entre un mestre i uns deixebles retòrics i un moviment de contrast amb un polític com Càl·icles. Al primer llibre de *República*, anomenat de vegades *Trasímac* per diferenciar-lo de la resta de llibres, estan parlant de la justícia un pare i un fill metecs i finalment polítics, Cèfal i Polemarc, i el moviment de contrast el fa un retòric, Trasímac de Calcedònia. Els personatges dels diàlegs platònics es relacionen entre si en estructures de derivació o transmissió (pares-fills, amants-estimats, mestres-deixebles), i estructures de contrast entre excés i defecte respecte a alguna posició determinada (Laques i Nícies al *Laques* com a exemple).

[2008: «*Tampoc podries dir si et preguntava*». *La negativa de Menó*] Per tal de corregir l'excepcionalitat de l'excel·lència respecte a les qualitats en l'examen socràtic, l'exemple de la figura (σχῆμα) succeeix al treball d'εἶδος (72c, 72d, 72e) i el de justícia (δικαιοσύνη) (73c) («*Eidos* i *skhema*», Sales 1992: 73-74). Es pot dir que Menó no aconsegueix reduir la pluralitat perquè habita la *dispersió* (Sales 1992: 74-75). Però això que es veu des d'una mirada sobre el diàleg, es pot mostrar millor encara en la transcripció del moviment del diàleg mitjançant l'estudi de les variacions de la possibilitat de dir com a motiu inicial. El «repte tessali» determina com a «resposta» la falla del desert i l'abundància que justifica la negativa socràtica com a desmemòria. És la sorpresa de Menó la que promou la *facilitat* de la primera resposta. L'examen socràtic de la fàcil resposta porta a una interrogació sobre el que pot dir Menó de les abelles indiferenciades entre si i el seu ésser *el mateix en totes*, en què apareix la segona repetició de la fórmula inicial. La tercera variació sobre la fórmula inicial s'efectua sobre el *paradigma de la figura i el color* respecte a les figures i els colors. La demanda està rodejada de la presència del vocabulari de l'esforç: Sòcrates vol fer respondre Menó en la recerca de la unitat. Menó es *negarà* a respondre. La qüestió presentada en tota la seva senzillesa està elaborada per tal d'obtenir una viabilitat del tractament de la qüestió inicial que de moment no està oferta: «O tampoc podries dir si algú et preguntava així: “Què és el mateix en el rodó, en el rectilini i en tot el que anomenes figura?”». La presència del vocabulari de l'esforç en aquest moment en què la possibilitat del diàleg està en joc utilitza el verb *πειράω* i el substantiu *μελέτη* que es poden traduir per ‘intentar’ o ‘provar’ i ‘exercitar’: «Intenta respondre i t'exercitaràs»; *πειράω* és ‘fer la prova, intentar, provar, esforçar-se’; *μελέτη* vol dir ‘cura, atenció, el tractament mèdic, l'exercici o entrenament de la preparació militar i la de l'orador’. La presència en el joc del diàleg del vocabulari de l'esforç és molt congruent amb la presència de *ἀσκητόν* a la qüestió inicial, i els esdeveniments o accions que es fan al diàleg expliquen la seva desaparició a la repetició de la qüestió inicial. Si estem atents al trajecte o moviment que com a acció es mostra en el diàleg, assistim com a lectors a la desaparició de l'esforç en la qüestió de Menó: en el seu joc interrogatiu, la seva memòria perd el que ell en la seva situació refusa.

Klein (1966: 58) fa notar que la reacció de Menó és vertaderament *sorprenent*: «No, Sòcrates, digues tu» (75ab: ἀλλὰ σύ, ὦ Σώκρατες, εἰπέ). L'ús de les formes imperatives caracteritza el dir del personatge Menó. Ja era sorprenent, si ho mirem bé, l'afirmació de l'excepcionalitat de l'*areté* respecte de les altres qualitats feta com una resposta *sense cap justificació*. El trajecte del moviment del diàleg va de la negativa inicial de Sòcrates a la negativa actual de Menó. *A què no vol respondre Sòcrates? A què no vol respondre Menó?* Sòcrates no vol tractar sobre les opcions disjuntives de la gènesi de l'*areté* sense un aclariment previ del que s'entén per excel·lència o virtut. Menó es nega a exercitar-se, vol ser complagut (75b), no vol tractar sobre la unitat de l'*areté*. Amb la qual cosa se'ns indica que ell abandona l'adquisició de l'excel·lència mitjançant l'esforç (ἀσκητόν, 70a2) per la passivitat de la χάρις, 'favor, gràcia, complaença, acontentament': «Vols que et complagui?» (χάρις torna a sortir a 76c). En la seva primera aparició (75b), Menó deixa d'esforçar-se a cercar la definició de la figura, el que podria ser un exercici o entrenament per respondre. A 76c introdueix, demanant la definició del color, un nou ajornament i una nova dimissió del seu esforç. S'ha de considerar molt que la definició del color no es produiria si Menó no ajornés, diferint el seu compromís, donar una resposta sobre l'εἶδος o forma de l'excel·lència sobre els models anteriors. Χάρις torna a estar present finalment en el vers, possiblement de Simònides, que inspira la tercera i darrera definició que dona Menó d'excel·lència: χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι («fruir del que és bell i tenir poder», 77b3). Sòcrates és molt sec i tallant sobre la primera part de la fórmula com una resposta sobre el que és l'excel·lència: «el voler (βούλεσθαι) és comú a tothom i no és per ell que ningú és millor que ningú (οὐδὲν ὁ ἕτερος τοῦ ἑτέρου βελτίων)» (78b5-6). És ben propi de la unilateralitat possessiva recobrir-se de la proclamació d'una superioritat de gust. Menó es determina des de la passivitat de la χάρις i la transmuta en poder de procurar-se coses mitjançant les riqueses. Menó habita el domini passiu i escorredís de la complaença i el desig de gaudi i fruïció. Podem recordar la presència d'aquest terme χάρις al *Gòrgies* (462c), on Pol veu un elogi en el fet que la retòrica sigui productora d'acontentament, gaudi o fruïció. Tenint ben present la negativa de Menó a exercitar-se en una definició de *figura*, podem resumir el hiat que ha obert Menó com el treball de la dispersió i l'ajornament de l'esforç per respondre. El diàleg perd, així, la dimensió de l'esforç en el seu joc possible sobre la qüestió inicial. Menó representa un passiu «ser estimat» davant un actiu «estimar», un passiu «respondre» oposat a un actiu «qüestionar», un passiu «sofrir un διδάσκειν» (que és un «rebre ensenyaments») respecte a un actiu «comprendre» (μανθάνειν) (Brague 1978: 130; Sales 1992: 77). Em penso que el que l'*acció* del diàleg mostra a un lector és la *pèrdua de l'esforç i del comprendre* com una dimensió de la manera o costum que té Menó de moure's entre coneixements *rebut*s en el seu fàcil fer molts discursos a multituds, és a dir, a gent sempre amuntegada.

### §10. La pluralitat de models de definició<sup>15</sup>

Al *Menó* apareixen tres definicions donades com a model (παράδειγμα). Abans de tractar-les com tres exemples des d'alguna reconstruïda «teoria de la definició», convé preguntar-nos tres coses: Com es produeixen? Quin joc de preferències dels personatges es dona sobre elles? Quin sentit tenen aquestes preferències?

#### a/ La primera definició de la figura. La refutació de Menó. «Euèthes»

Com que Menó no vol esforçar-se, la definició de σχῆμα (figura) l'ha de donar Sòcrates per tal d'aconterar el jove tessali i compensar la seva mandra: «Per mi figura (σχῆμα) és, del que és allò únic (ὁ μόνον τῶν ὄντων) que sempre acompanya el color (χρῶμα τι ἀεὶ ἐπόμενον)» (75b9-11). Traduint Plató, convé evitar les coses que només surten de traduir neutres plurals grecs. La traducció més tradicional de σχῆμα per «figura» rivalitza amb la de «superfície», ja proposada per Friedländer (1964: 279). Klein (1965: 59) parla de *shaped surface*. «Superfície» és un mot derivat del llatí i compost de dos termes: «*super*» («sobre») i «*facies*» («cara»); literalment «superfície» vol dir «la cara superior», «la cara que està sobre». Més recentment, «figura» ha estat rebutada molt àmpliament per Scott (2006), que també proposa «superfície». La referència a Euclides no resol res, perquè Euclides d'Alexandria (ca. 300aC) és posterior a Plató (427-347aC). Les disquisicions d'aquest estil no poden fer avançar gaire la comprensió del llenguatge platònic perquè és molt difícil, atès l'estat de les nostres fonts, il·luminar-lo des de moments d'alguna tecnicitat geomètrica contrastada com clarament anterior. Hom suposa contínuament el que precisament està en qüestió: que Plató té una cultura geomètrica superior a la socràtica que li ve d'una font *nova* i que motiva la gènesi de posicions filosòfiques diferents de les que han estat reconstruïdes en la interpretació com a merament socràtiques. Bernard Suzanne deixa σχῆμα sense traduir, com també fa amb ἀρετή, i nosaltres tenim cada cop més ganes de fer-ho amb λόγος. Sempre és un recurs que cal que sigui molt excepcional. Sigui com sigui, el significat de l'afirmació socràtica és molt clar: el fenomen del «color» i el fenomen de la «figura» són mútuament complementaris, van sempre junts perquè s'impliquen necessàriament (Klein 1966: 59). En tant que és una lliçó que ajuda el jove per respondre el que sigui l'excel·lència, segons li ensenyà Gòrgies, Sòcrates ja en té prou perquè una resposta semblant per la part de Menó ja fora suficient (ικανῶς). Així, si la figura i el color és donen sempre a la vegada, amb què va sempre junta l'excel·lència? O què amb què es reuneix sempre en l'excel·lència? Algun principi de

15. [Llegir en paral·lel amb «Eidos i skhema» (*Menó*, 70a-76d), a Sales (1992, cap. 3)]

realitat complementari a la manera de la figura i un altre principi de realitat complementari a la manera del color?

Dèiem que al diàleg platònic hi ha logos (conversa) i acció. La reacció del receptor al logos que defineix figura com un model (παράδειγμα) per a la resposta que s'està esperant ens dibuixa els personatges del diàleg com a participants en una conversació. Menó troba εὔηθες el logos de Sòcrates sobre la figura (75c2). El mot εὔηθες indica 'simplicitat, senzillesa, bondat, de bon cor, de cor obert, ximpleria'.<sup>16</sup> El sentit de l'ús de Menó d'aquest adjectiu és ben fàcil de captar: ho troba massa fàcil, massa comú per tal de poder presumir amb ell com a ensenyament *rebut*, i l'acusa que la definició comet *un cercle*: «Segons el teu logos (λόγον), si ho entenc bé, figura és allò que segueix (ἔπεται) sempre el color. D'acord. I si algú deia que ignora què és acolorit (χρόαν) i es trobava tan perplex (ἀποροῖ) com per la figura, què pensaries haver respost (ἀποκεκρίσθαι)?» (75c4-7). S'ha observat que Menó, en repetir la definició de Sòcrates, oblida «ὁ μόνον τῶν ὄντων» i canvia χρώμα per χροιά; χρώμα és 'color de la pell' i també 'adorn d'estil' i 'modulació musical', mentre que χροιά és 'pell', 'cutis' i també 'carn' i 'cos'. Per tal de marcar la diferència el millor és traduir χροιά per 'acolorit'. És possible que hi hagi un canvi molt fonamental sobre la proposta socràtica en aquesta recepció de Menó: el mutu complementar-se de σχῆμα i χρώμα fa senyal del Bé-U que el mitjança. La substitució de χρώμα en χροιά és una pèrdua de la tensió que dona el límit en el sentit d'una degradació, una pèrdua de grau, com fan les realitats en descompondre's, els volums en superfícies en ensorrar-se, les superfícies com a teixits en línies en esfilagarsar-se. *Estem en presència de la teoria de les dimensions*, que és un dels eixos dels ensenyaments no escrits. És un instrument d'una «ontologia» de la descomposició i de la gènesi regular. Estem, en aquest joc sobre el respondre, tocant el nervi de l'ensenyament platònic.

La rèplica socràtica a l'observació de Menó és ben ferma. És un moment ben clar *de la fermesa socràtica*: «Jo? La veritat. I si el meu interlocutor era un d'aquests savis combatius (ἐριστικῶν) i lluitadors (ἀγωνιστικῶν), li diria: "Aquesta és la meua resposta; si no és correcta (ὀρθῶς), és la teua tasca (ἔργον) prendre la paraula i refutar-me (ἐλέγχειν)". Però quan són dos amics, com ara tu i jo, que volen dialogar, cal respondre amb més suavitat (πραότερόν) i més d'acord amb la dialèctica» (75c8-d4). Ens cal retenir com aquesta *frontera* entre erística i dialèctica, entre combat i recerca conjunta, juga alguna funció en la resta del diàleg. El joc entre fermesa i feblesa socràtiques guiarà el nostre comentari al diàleg com un dels seus eixos perquè

16. Robin 1950 «sotte»; Olives 1956 «beneita»; Ruiz Elvira 1958 «ingenuo»; Klein 1965 «naïve»; Lamb 1967 «silly»; Olivieri 1983 «simple»; Canto-Sperber 1991 «naïve»; Weiss 2001 i Scott 2006 «silly», «simple-minded»; Devenosa 2008 «tonto».

indica la tonalitat de fons de diferents moments del diàleg.<sup>17</sup> La fermesa socràtica ara discrimina amb força sobre la qualitat de la confrontació o xoc entre posicions i la seva possible conjunció o no en un esforç comú.

### *b/ La segona definició de figura*

Les regles de la conversa dialèctica, a diferència del combat verbal, demanen «no solament respondre la veritat, sinó emprar en la resposta el que reconeix (προσομολογῆ) entendre el que interroga...» (75d5-7). Sòcrates procedeix d'aquesta manera en els preàmbuls d'una nova definició de *figura*: «Jo també intentaré (πειράσομαι) de respondre't així. Digues: hi alguna cosa que anomenis 'final' (τελευτήν)? Entenc el mot com a límit (πέρας) i extrem (ἔσχατον) que venen a significar el mateix» (75d7-75e2). Cal observar abans que cap altra cosa l'ús intencionat de *πειράσομαι* com a 75a, quan Sòcrates sol·licitava a Menó un esforç a què Menó s'ha negat.

Ens trobem amb tres paraules que funcionen de la mateixa manera i que determinen allò que és *σχῆμα*: i) *τελευτή* traduït per 'final', també per 'terme', és un mot derivat de *τέλος* que té un sentit més general i més comú, vol dir 'acabament, terme, realització, compliment, finalitat'. Té un sentit més estret que *τέλος* i designa sobretot el final, particularment el final de la vida, que és la mort. La paraula surt abundantment al *Fedó*. ii) *πέρας* traduït per «límit», el trobem en els nostres «perímetre», «perifèria» i s'oposa a *ἄπειρον*, 'indefinit', 'il·limitat' o 'infinit' (aquesta darrera significació cal usar-la amb algunes precaucions si hom dialoga amb el pensament posterior). La parella *πέρας* - *ἄπειρον* es troba, certament, segons el testimoni d'Aristòtil, com una de les deu parelles de les quals alguns pitagòrics feien els principis de totes les coses (*Metafísica*, A, 986a 22-26). Convé, però, controlar la imaginació i no caure en el reflex condicionat de massa estudiosos que parlen del pitagorisme de Plató cada vegada que troben «matemàtica» i «ànima» al *corpus platonium*. iii) *ἔσχατον*, traduït per 'extrem', que significa 'el que està o ve en darrer lloc'. D'aquesta paraula grega deriva la nostra 'escatologia' per tal de parlar dels moments finals de l'home i del món. Ens trobem també, en la lenta introducció a la definició, dues paraules que se'ns presenten com a derivades de la geometria: iv) *ἐπίπεδος* traduït per 'pla', millor que 'superfície', vol dir literalment 'el que reposa sobre terra', i *στερεόν* traduït per 'sòlid'. El terme és geomètric, però pot voler dir també 'robust' i 'vigorós' al parlar de les persones, com també fem nosaltres, i també 'cabut' i 'obstinat'. El sentit geomètric i el sentit psicològic, si hom vol, estan junts com passa també amb *στρογγυλόν* com a 'rodó', i *τετράγωνον* 'quadrat' com «perfectament acabat», com veurem amb més deteniment.

17. El terme *πρῶτος* només tornarà a sortir al final del diàleg 100c1 indicant el que li convé obtenir a Menó d'Ànitos tot persuadint-lo per al benefici dels atenesos.

Assentades parsimoniosament aquestes condicions, Sòcrates dona la segona definició de σχῆμα com a «límit d'un sòlid»: «Doncs ara amb aquests mots comprendràs (μάθοις) què anomeno figura. De tota figura, en efecte, jo dic que és el que limita un sòlid, o més succintament, que és el límit d'un sòlid (στερεοῦ πέρας)» (76a4 -7). [2008: Observi's que Sòcrates empra el vocabulari de la *mathesis* en el moment de lliurar-la com a paradigma per a la resposta que espera de Menó sobre l'excel·lència.]

### c) La definició del color

Menó retarda el compliment del seu, diguem-ne, contracte dialogal i demana: «I del color, Sòcrates què me'n dius?» (76a8). És un d'aquells moments en què opera la mandra intel·lectual coercitiva que hem vist que retrata el personatge (§3). Sòcrates li explicitarà el seu caràcter d'*estimat*: «quan parles només fas que donar ordres, com els nens aviciats (οἱ τρυφῶντες) que tiranitzen mentre són joves. Altrament, potser ja has advertit que soc sensible a la bellesa. Et complauré i respondré» (76b7-c2). Estem en una nova presència de l'acontentament sense esforç en el qual Menó habita. Si ens hi fixem bé, el nen aviciat, mimat, el jove tessali ric, deixeble de Gòrgies, s'està sortint amb la seva, està *realitzant* el que ell donava com a resposta, la segona, del que era l'excel·lència: el manar els homes s'efectua en l'acció del diàleg pel sol fet que Sòcrates digui què és el color abans de respondre ell sobre l'excel·lència. Sòcrates accentua aquesta submissió en els preparatius de la seva resposta: «vols que et respongui a la manera de Gòrgies perquè em puguis seguir millor [...] no parreu segons Empèdocles d'uns efluvís, d'uns porrus...». La definició de color està donada d'aquesta manera submissa, amical i dialèctica: «Doncs, d'aquestes coses, comprèn el que dic com diu Píndar: el color és un efluvi de les figures (ἀπορροή σχημάτων), proporcionat a la vista i que aquesta pot percebre» (76d3-5). Aquesta definició sí que agrada a Menó: li sembla ἄριστά (76d6). La quarta variació, la darrera socràtica consecutiva, sobre el «poder dir» inicial de Menó, comenta el gust que ha expressat Menó per la definició del color com a «ἀπορροή σχημάτων» en el sentit que el model *li permet dir* moltes coses com el color. El dir de la retòrica és un dir modelat sobre l'emanació, el fluir del discurs. El desert obsequia l'abundància abundantament i li comenta i li obre les raons del seu acontentament total: «potser perquè respon a la *teva* manera» (76d8). El que Olives tradueix per 'manera' (συνήθεια) és la *consuetudo* llatina, 'el costum', 'l'hàbit'; aquesta és l'única aparició del terme en tot el diàleg. Quina és la manera o el costum d'aquell a qui li agrada que el color sigui un efluvi de figures i no li agrada que sempre acompanyi la figura? No és pas un sentir que rep i enllaça, sinó un sentir que *llisca*. L'altra raó que Sòcrates revela, des de l'acontentament amb què està obsequiant Menó, és que «podries dir què és la veu, l'olor, i moltes coses semblants». Observem, sobretot, que qui diu a Menó quin és el seu goig, perquè ell pot dir-ho, és Sòcrates en la seva feblesa

submisa. Observem també que la definició de color conté una referència a σχῆμα, tal com la primera definició feia respecte a color. El problema es juga, doncs, entre acompanyar i lliscar. Quin problema exactament hi ha en l'entre que podria relacionar un acompanyar i un lliscar? Sòcrates ha donat una primera definició de figura, li ha estat refutada per simple, per ingènua; ha discernit entre el combat verbal i l'amistat dialèctica; ha preparat una nova definició de *figura* (στερεοῦ πῆρας), una definició de *color* i ha explicat a Menó les raons del seu goig o preferència per la definició de *color* (ἀπορροή σχημάτων).

§11. *La millor definició i la iniciació. (Dos problemes d'hermenèutica platònica)*

Ens trobarem ara davant una d'aquelles qüestions que obliguen a la interpretació. La millor manera de comprendre què és pròpiament la tasca de l'hermenèutica o interpretació és exercitar-se en els lloc d'interpretació *obligada*. El text diu: «La meua resposta és tràgica (τραγική) i això fa que t'agradi més que no pas la de la figura [...] I tanmateix, noi d'Alexidem, estic convençut (πείθω), que no és pas aquesta la millor (βελτίων), sinó l'altra» (76e3-6). El passatge ha cridat, com és ben natural, l'atenció dels comentaristes, perquè ens trobem amb un nou adjectiu a una resposta o definició i perquè Sòcrates inverteix l'ordre de preferències en el gust de Menó sobre els models que li són donats per al seu respondre o definir. Què vol dir τραγική de 76e3? La millor traducció és 'tràgica', sobretot perquè no s'aventura en la versió d'una interpretació del seu sentit. Si es vol evitar la connotació d'un conflicte inevitable que sovint és per a nosaltres la connotació de *tràgic*, un bon substitut fora 'teatral' en el sentit d'efectista'. El lloc ha donat peu a uns quants estudis particulars<sup>18</sup> i està tractat en alguns comentaris al diàleg.<sup>19</sup> Com en tants casos, la qüestió està ben centrada en l'erudició més antiga: en aquesta ocasió, ja al segle XVI, en l'humanista Guillaume Budé, que cita un passatge de la *Historia plantarum* de Teofrast: *tragice aliquid narrare, hoc est, cum amplificationes et commiseratione*.<sup>20</sup> *Tragikè* és el contrari d'un estil planer. Correspon al que és propi de la tragèdia d'Agatò, el poeta premiat en honor del qual se celebra la festa del *Convit*. «Teatral», com ja hem dit, reflecteix bé el que Sòcrates vol dir.<sup>21</sup> 'Florit', en el sentit de pretensions i inflat, concorda bé en aquest gust pel que és ornamental, que es propi de Menó, i en general dels gorgians (Scott 2006: 43).

18. Whrigh 1920; Grimal 1942; Rosemeyer 1955; Bluck 1961; Sansone 1996,...

19. Thompson 1901: 97, Hoerber 1960: 95; Klein 1966: 70n.47; Brague 1978: 189; Weiss 2001: 28s, Scott 2006: 43-44, Ionescu 2007: n.36.

20. G. Budé, *Comentarii linguae graecae*, Colonia, 1530, p. 440 que cita Teofrast, *Historia plantarum*, IX, 8, 5 (citats per Klein 1966: 70n.47).

21. És la proposta de Cristina Ionescu (2007: n.36).

Quina de les dues definicions de *figura* és la millor? El text parla per dues vegades (76e4; 76e7) com si només hi hagués una definició de *figura*. També posteriorment: «quan jo t'he respost sobre la figura, hem rebutjat una resposta d'aquesta mena que emprava termes encara en curs d'indagació i fins aleshores no admesos» (79d1-4), la qual cosa ha fet pensar a Harold Tarrant (1993: 185-188) que la definició geomètrica està mal situada i que ha estat interpolada per un platònic tardà que considerava la primera definició impròpia de Plató. El recurs a les hipòtesis d'interpolacions posteriors en el text agrada als filòlegs. En alguns casos, se'ns fa sospitós de ser un expedient per tal de fer fora el que destorba, sobretot si l'interpret manté una posició doctrinalment molt determinada. En d'altres casos, podem valorar la seva versemblança més gran o menys. En aquest cas, tota la força és en els singulars esmentats. Basant-se en aquest mateix fet, Scott (2006) raona que el més natural és la referència a la segona definició, perquè és més natural referir-se a la definició immediatament anterior. La qual cosa no és tan clara com sembla pel fet que la primera definició de la figura és la que ha estat qualificada per Menó i és la que ha mostrat que no és del seu gust. La segona no ha estat qualificada de cap manera. Estaríem, doncs, en un contrast de gustos dels models que l'examen socràtic treballa enfront de la mandra tessàlica. A Menó li *disgusta* la primera definició de la figura i li agrada la definició del color. Sòcrates troba millor *una* de les dues definicions de figura que no pas la definició de color que agrada a Menó. Com és que hi ha dues definicions de *figura*? Què és ben bé això del gust de les definicions? Sempre és més adequat parlar de «resposta» per tal de descriure l'acció dialogal que no pas de «definició». Respecte, doncs, als models de *resposta* (que pot ser amical o combativa) que ara s'estan proposant, podem enumerar fins a set factors que es relacionen en el text i que li donen una gran dificultat sovint no ben prou especificada. Tenim *i*) un menyspreu de Menó, *ii*) una resposta socràtica que diferencia entre erística i dialèctica, *iii*) una definició dialèctica o geomètrica de *figura*, *iv*) una definició dialèctica i física de color *v*) un entusiasme de Menó per la definició de *color*, *vi*) la inversió d'aquest entusiasme per Sòcrates i *vii*) l'al·lusió a una possible *iniciació* de Menó: «Em penso que tu afirmaries el mateix si, com ahir deies, no et calgués marxar abans dels misteris i et poguessis quedar per rebre la teva iniciació?» (76e). La qüestió que se'ns fa central en la dialògica platònica oferta a un lector és la qüestió següent i està lligada a tot el conjunt: i cap a on portaria Menó una iniciació «filosòfica»?

Què menysprea Menó de la primera definició de *figura*? La seva simplicitat. Com ha judicat Sòcrates la resposta que donava? Com a suficient (ικανώς) (75b10): «jo em quedaria ben satisfet (ἄγαπῶν) si em parles així de l'excel·lència?» (75 b11–c1). Estem davant una simplicitat noètica lligada a la teoria dels principis o d'un error fet intencionadament (Friedländer 1964: II, 261; 2004: 701) que revela una o altra forma de resposta insuficient o primitiva? La simplicitat és exemplar o és un moment primitiu que caldria

perfeccionar ? Les interpretacions del tot del diàleg divergeixen des d'aquest punt.

En els comentaris sobre la preferència socràtica entre la primera i la segona definició de *figura* pensem que no s'ha notat prou el fet que l'una està donada *abans* de la distinció entre erística i dialèctica, i l'altra, *després*. La qüestió és important perquè determina *la situació* de la dialèctica. Si Sòcrates està pensant en la primera definició (l'única en la hipòtesi de Tarrant 1993), el xoc o dissens entre gustos, estaria entre el que és senzill i el que és ornamental: a aprendre senzillesa és on Menó hauria d'anar per ser iniciat, hauria de ser iniciat en el gust per la senzillesa. Si Sòcrates està pensant en la segona, el xoc és entre el que és geomètric i el que és físic, i es fa totalment a l'interior de la dialèctica entre geometria «racional» i física «empírica»: en aquest cas, Menó hauria de ser iniciat, doncs, en la geometria com a propedèutica.

Charles Kahn és un dels estudiosos que afirma que Sòcrates prefereix la segona definició de *figura*.<sup>22</sup> Les seves raons mereixen molta atenció per tal de comprendre com les projeccions epistemològiques actuen en les lectures dels diàlegs. Afirma que, segons Plató, la segona definició de *figura* representa *a genuinely scientific account* en contrast amb la *pseudo-scientific formula* derivada de la física d'Empèdocles. La preferència de Sòcrates al Menó per la definició matemàtica anticipa la seva crítica a la física presocràtica a la darrera secció del *Fedó*. Kahn pensa que la menció com a precedent del refús de la primera definició (79d2) l'ha anul·lada per defectes *metòdics*.

John Sallis, amb d'altres com Hoerber i Klein, prefereix la primera definició de *figura*.<sup>23</sup> Atendre les seves raons ens servirà de contrast metodològic amb les de Kahn. Sallis està atent al diàleg com un tot, i troba que el que unifica tot el treball de l'examen socràtic sobre les dues primeres respostes de Menó és la qüestió del tot i les parts. En conseqüència, li sembla molt natural que la preferència de Sòcrates sigui per la primera definició, perquè estableix la correlació entre figura i color com a *senyal* de la correlació entre excel·lència i coneixement. Sallis afirma la implicació del problema del tot i les parts en la qüestió de la definició perquè pensa que el Sòcrates del Menó no considera que la genuïna definició consisteixi en un regressar indefinidament cap a nous termes sense establir-ne un límit, que és el que d'una manera o altra el deixeble de Gòrgies desatén en les seves respostes sobre l'excel·lència.

Estem en un moment «lògicament primitiu»? El contrast entre una «filosofia socràtica» i una de «platònica» domina bona part de la crítica actual en el que hem anomenat *vlastosianisme* (Sales 2007). La figura de Menó és

22. Taylor 1926: 135. Bluck 1961: 254; Guthrie 1975: 249 n1; Thomas 1980: 99-101; Sharples 1985: 136-137; Vlastos 1988: 376s.; Canto-Sperber 1991: 60-61; Kahn 1996: 177 n.33; Scott 2006: 44.

23. Hoerber 1960: 94-97; Klein 1965: 70; Brague 1978: 96-97; Sales 1992: 77; Seeskin 1993: 40; Tarrant 1993: 187-188; Sallis 1996: 73; Weiss 2001: 30-31; Ionescu 2007.

la que permet corregir els defectes de la pràctica socràtica de la refutació de manera que la correcció es considera com una lliçó de lògica. Àdhuc Weiss, que afirma que la preferida per Sòcrates és la primera, fa èmfasi en l'entusiasme platònic per la geometria de manera que diu que aquesta no és ni l'única, ni una especialment bona *definició* de figura, encara que sigui suficient *for his present purposes* (Weiss 2001: 28). Ionescu, que es mostra indecisa entre les dues posicions, tracta la primera com una caracterització preliminar i no com una definició final (Ionescu 2007: 19). Scott, que pensa que Sòcrates es refereix com a millor a la segona definició, reconeix, però, que la primera té un *rank particularly high in Socrates' estimation* (Scott 2006: 44). És possible que *simplement* sigui la millor resposta des de la *fermesa* socràtica: «aquesta és la meua resposta» (75c).

Estem en un moment que es perd? El menyspreu de Menó ens desvia sense remei d'una simplicitat noètica que hauria de *regir* tot moment dialèctic posterior? Figura i Color estan junts com unitat i multiplicitat, com límit i indefinició tal com diu *Fileb* 16d: «Els antics, que ens eren superiors i que vivien més prop dels déus, ens han transmès, com una revelació, aquesta veritat: tot el que es diu que és està fet d'un i de molts, participa conjuntament del límit i de l'indefinit. Ens cal, doncs, ja que tot està així organitzat, admetre sempre per a cada realitat una única forma i cercar-la sense respir perquè, en efecte, es trobarà allí present...». La possibilitat de la recerca depèn de la teoria dels principis, això és el que ensenya una iniciació filosòfica.<sup>24</sup>

#### IV/ Del silenci de Menó a l'episodi de l'esclau com a exhibició socràtica

##### §12. La possibilitat de dir i la figura del logos

Estudiarem l'entreteixit de les quatre últimes ocurrències de la repetició de la fórmula inicial amb què comença el *Menó*. Totes són formulades per Menó.

La primera («Ara no puc ni poc ni molt dir el que és l'*areté*», 80b4) ens planteja la necessitat de diferenciar entre el silenci de Menó i el primitiu silenci de Sòcrates que la formulació del jove imita. Estem en l'*aporia*, la dificultat o problema que marca *el silenci de Menó*, el seu emmudir respecte a la seva facilitat de dir i respondre anterior (§13).

La segona («Em pots dir per què?», 81a4) és una interrogació de Menó davant l'afirmació socràtica que ell no troba *kalós*. El logos sobre la impossibilitat de la recerca que ha expressat a Menó, i que Sòcrates ha formulat de nou com un logos erístic, és el que s'anomena la «paradoxa de Menó» o «del *Menó*». Com a resposta a aquest nou repte tessali, Sòcrates hi oposa el que

24. Aquí acabaven els apunts de 2008.

es coneix com a doctrina de la reminiscència. Preferirem parlar de «Paradoxa del Menó» precisament perquè la seva formulació per Menó està reformulada i identificada com un logos erístic per Sòcrates (§14).

A la tercera («Em pots ensenyar que és així», 81e5), el «poder» no regeix «dir», sinó «ensenyar». Ve immediatament després que Sòcrates ha tancat el relat sobre la memòria o reminiscència amb una invitació a una recerca conjunta amb Menó sobre el què és l'*areté* (§15).

A la quarta («si pots mostrar (ἐνδείξασθαι) d'alguna manera que és com tu dius, mostra-m'ho (ἔνδειξαι)», 82a5-6), Sòcrates respondrà amb el que és conegut com «l'episodi de l'esclau» [cf. «*Aporia i diametros*: la degradació del diàleg i la reminiscència», Sales 1992: 83-100)].

Tenim, doncs, que aquestes repeticions de la fórmula inicial *enllacen* moments importants del diàleg: l'*aporia* com a silenci de Menó, la «paradoxa del Menó», la «doctrina de la reminiscència» i l'«episodi de l'esclau». És aquest *enllaç* el que els situa en el tot del diàleg.

\*

Aquestes primeres lliçons es volien fixar sobretot en com tota una primera part del *Menó* (70a-86c) està puntejada per *variacions* sobre les paraules inicials. Les hem estudiat com a tractament de la possibilitat de dir (discurs, recerca, coneixement, opinió, mite). El que s'està jugant és *un aclariment de les actituds de l'home respecte al logos*. No s'hi val, certament, a posar-se massa solemne al mencionar *logos* (amb majúscules o minúscules) com *allò en què la situació de l'exercici filosòfic es decideix*; tampoc s'hi val, però, no posar-se gens solemne o gens seriós.

Amb solemnitat o sense, la possibilitat de dir que està viscuda en la retòrica gorgiana com a facilitat del dir té, quan se'ns trenca en la dificultat, bloqueig o problema (en l'*aporia*), una relació possible amb el *logos* en *la figura de la recerca conjunta*. La impossibilitat de la recerca conjunta és la posició de Menó en aquest moment del diàleg; la seva antítesi, des de la fortalesa, és la posició socràtica d'afirmació de possibilitat de la recerca conjunta. El que anima l'examen socràtic lluita per la seva afirmació com a possibilitat de la dialèctica en l'amistat discriminada de la figura rival de l'erística, la consideració del discurs com a lluita.

### *§13. Aporia. El silenci de Menó*

Aquesta és la primera vegada que Menó reprèn la seva fórmula inicial [«Ara no puc ni poc ni molt dir el què és l'*areté*», 80b4]. El contacte amb Sòcrates ha fet emmudir el dir abundant de Menó. La fermesa socràtica *sosté* la resposta senzilla si el seu interlocutor és erístic, lluitador. La qual cosa és, si ho mirem bé, un repte de Sòcrates a Menó. *Fa*, en canvi, respostes dialèctiques si els interlocutors són *amics*. Aquesta alternativa ens situa la seqüència lineal del diàleg: *o som en moments de combat o som en moments d'amistat*. Per

així dir-ho, la progressió del diàleg va unida a un exercici de discerniment, o de discriminació, mitjançant el qual ens cal adonar-nos *de què és el que exactament passa entre Menó i Sòcrates*. La facilitat amb què Menó ha donat la primera i encara la segona resposta al que és l'excel·lència, ha estat després *auxiliada* pels models que el «desert» ha ofert a l'«abundància». El que és aquest auxili com a moviment és com una primera insinuació de Penia a Poros, el moviment del terreny del defecte sobre el terreny de l'excés, una condició prèvia a l'engendrament d'alguna tensió, a la gènesi d'eros. El com de la recepció d'aquest auxili determina que alguna cosa avanci o no avanci en l'escena del diàleg. Malgrat l'advertiment socràtic, però, la tercera resposta de Menó a què és l'excel·lència segueix unilateralment i exclusivament el model de la resposta sobre el color amb el predomini del flux, del lliscar. Posada en dificultats la tercera resposta de Menó, Sòcrates el convida per tres vegades a reprendre la qüestió. Una, dues, tres... si és que Menó dona de la seva conversa amb Sòcrates una interpretació erística, Menó ha perdut tres assalts, ha estat derrotat, ha estat humiliat.

*Ara*, en la seva derrota, únicament si així ell ho interpreta, *i no abans*, Menó recorda la fama socràtica com a aporètic, com a problematitzador, com a bloquejador, com a sembrador de confusions o dubtes: «Sòcrates, ja havia sentit abans de trobar-me amb tu, que no fas res més que problematitzar-te (ἀπορεῖς) i problematitzar (ἀπορεῖν) els altres» (79e6-80a2). Ens cal recordar el vocabulari de la facilitat tessàlia que és la que ha estat examinada fins ara en el seu desplegar-se com a tal facilitat en *el sistema de respostes* de Menó. Tot arrencava d'un «No és pas difícil» (οὐ χαλεπόν, 71e1; 71e6), i sobretot el «no hi cap problema» (οὐκ ἀπορία, 72a1-2). Negatiu tots ells, ens permeten establir el contrast entre el principi i el final d'un *trajecte*. En traduir Plató cal traduir totes les aparicions d'un mateix terme de la mateixa manera tant com sigui possible o, si més no, indicar les repeticions d'un mateix terme per allunyades que estiguin: únicament així marquem bé els *trajectes* i els *contrastos*. En el nostre cas present, cal assenyalar de la mateixa manera el *no* de 72a1 i el *sí* de 80a1-2. No hi havia cap dificultat o problema (72a1), i ara Menó és ple de dificultats o problemes (80a1-2). [2009: El trajecte que va de la facilitat en respondre i recordar a la dificultat de respondre que comporta el silenci ens atorga un episodi que és, certament, *la refutació socràtica* del tessali. També és, però, *la recepció que Menó fa de l'auxili socràtic* per poder respondre. Convé interessar-nos per la relació entre les dues realitats dramàtiques que l'episodi conté.]

S'ha dit que Menó confessa d'una manera bastant ingènua que no pot respondre a la qüestió (Nehamas 1999: 6; Sales 2008). No pot o no vol? *És cert que la confessió d'ignorància de Menó és ingènua?* Se'n pot dubtar [2009: a diferència dels lectors actuals de la tradició analítica, el personatge del diàleg no està cobert per l'ombra de l'article de Peter Geach (1996) sobre la possible inconveniència de la interrogació socràtica sobre el que és l'*aretè*], i ens convé

fer-ho com a lectors perquè la frontera entre erística i dialèctica *fluctua* des de l'acollida de Menó a la primera definició de *figura*. Llegir bé és enllaçar bé. Convé atendre a poc a poc com descriu Menó el seu estat *abans* de la comparança que seguirà amb el peix tremolosa. La brillantor de la figura de la tremolosa ha eclipsat el que li és previ en l'atenció dels comentaristes, mentre que el retrat que Menó fa de Sòcrates té clarament dues parts.

En la primera part, Sòcrates ja és associat amb la bruixeria i la màgia; en la segona, es compara amb la tremolosa. El que és comú a tot aquest moviment és que la mancança que ha causat en Menó la perplexitat o aporia no està situada ni per un moment en ell mateix, sinó en Sòcrates. Aquest és el senyal decisiu de l'aporia de Menó (Ionescu 2007: 30). El tu socràtic actua sobre el deixeble de Gòrgies i el desposseeix del que li «pertany». Però nosaltres, com podem formular la qüestió «què és en veritat el que pertany a Menó i per què?». Menó retreu a Sòcrates «tu m'embruixes (γοητεύεις) i em drogues (φαρμάττεις) i senzillament m'encantes (κατεπάδεις)» (80 a2-4). El que tenen en comú aquestes tres accions és suspendre una relació habitual per mitjà d'un agent exterior.

i) Les bruixes de Tessàlia, precisament de Tessàlia, que surten al *Gòrgies* eren capaces, es deia, de fer baixar la lluna del cel, o sigui, trasbalsar l'ordre normal de la realitat. Als *Núvols* d'Aristòfanes aquest fet es contempla com a aprofitable per tal que Estrepsíades no pagui els seus deutes. L'ordre normal de la realitat sembla que és que els que aprenen a fer discursos en llocs ben considerats per a aquesta tasca els vagin fent indefinidament, que per això n'han après. [2009: Jon Moline (1969) indica que Menó no diu que sigui capaç de dir el que sigui l'*areté*, sinó que ha estat capaç de parlar-ne, de fer-ne discursos. El *fer* del «fer discursos» és un equivalent al que actualment s'entén per *performance*. En el que s'ha anomenat la diferència entre el vell i el nou paradigma en els estudis sobre la democràcia atenesa (Farenga 2006), la noció de *performance* realitza una funció important. Certament, Menó és un foraster, un foraster de Tessàlia; està actuant, però, en el moment de l'acció del diàleg com d'ambaixador del seu país prop dels atenesos i és l'hoste del ciutadà Anitos. Simon Goldhill (1999) ha parlat d'una dinàmica de l'autopresentació o autopromoció del ciutadà: un ciutadà d'Atenes parla a l'assemblea, s'exercita al gimnàs, beu al convit, festeja el seu estimat; cadascuna d'aquestes activitats té la seva regulació i el seu conjunt és l'exercici de la ciutadania. Aquesta ciutadania es realitza en quatre grans accions de la vida social grega: l'*agon* o competició, l'*epideixis* o actuació (*display*), l'*skhema* o figura (*look*), la *theoria*, espectacle. El que es faria mitjançant la *performance* en la vida grega és el que avui anomenem *the construction of the self*. Podem pensar que el nou paradigma dels estudis de la democràcia atenesa està projectant un munt dels nostres tics a la vida dels grecs. El problema de repintar les estàtues, que certament no eren blanques, és que fem servir amb facilitat els nostres colors, sobretot perquè són més barats d'obtenir que els originals,

si és que els coneixem. Sigui com sigui, la ciutadania es realitza en els *logoi* que Menó ja ha *efectuat* i Menó no vol perdre el que suposa la seva possibilitat. Si ja sap discurssejar sobre l'*areté*, perquè redimonis s'ha d'aturar a saber què és? Què pensa Menó que li ha *fet* Sòcrates?]

«M'embruixes (γοητεύεις)», segona persona del singular del present d'indicatiu del verb γοητεύειν derivat del verb γοᾶν «fer crits de dolor, lamentacions». El nom de l'actor és γόης que embruixa llençant crits i encantacions lúgubres, el bruixot, el mag, el xarlatà. [2009: Nicolas Grimaldi ha dedicat un llibre a la figura de Sòcrates bruixot (*Socrate le sorcier*, París: PUF, 2004). El problema amb què es baralla l'amic Grimaldi és com és que sembla irracional com a bruixot, el campió del racionalisme? Sembla irracional, certament, perquè se li atribueix un sistema de crits, fàrmacs, i cants. La qüestió és una qüestió de fons si la considerem des del seu sentit més fort, l'aposta socràtica és que la raó ha de dirigir de dret la vida dels homes, i per fer-ho s'ha d'obrir pas a crits? No és gens fàcil fer de la mosca socràtica enfront del cavall de la ciutat el senyal de la raó. El preu del combat és alt. Alguna cosa hi guanyarem si perfilem quina és la veu tessàlia i gorgiana que tracta Sòcrates com a bruixot, què més diu d'ell i quina performance retòrica s'està defensant com a racional enfront d'aquesta racionalitat que sona com un crit a unes orelles determinades.]

ii) «*Em drogues* (φαρμάττεις)» del verb φαρμακάω, derivat del nom φάρμακον, que dona els nostres 'farmac', 'farmàcia'... *Pharmakon* designa en el seu sentit primer una planta medicinal qualsevol, sigui benèfica o nociva, o millor en la indistinció dels seus possibles efectes com a remei o verí. És el mot que designa la cicuta al *Fedó*.<sup>25</sup> [2009: És la paraula que qualifica l'escriptura al *Fedre*. Jacques Derrida té un escrit sobre la farmàcia de Plató (1969): «El *phármakon* no és ni el remei, ni el verí, ni el bé, ni el mal, ni el dins, ni el fora, ni la veu, ni l'escriptura, el suplement no és ni un més, menys, ni un enfora, ni el complement d'un interior, ni un accident, ni una absència, etc.» Peñalver, el traductor al castellà del text de Derrida comenta: «El intento de Platón de fijar los opuestos es el intento de fijar la filosofía. Pero la filosofía no tiene una solución fácil para los indecibles». Segons Derrida, Plató i l'entera filosofia occidental es basen en oposicions binàries. No n'estàriem gens segurs. Ara mateix, ben a prop nostre hi ha qui vol explicar tercets al *Fileb*. Aquest simplicitat, en el mal sentit de la paraula, que es reclama en el cas de Peñalver, de Derrida, Nietzsche i Heidegger, té com a meta «desestabilitzar el binarismo [...] desfijar la metafísica». La nostra qüestió ara és molt més senzilla i es manté en l'acció del diàleg: Quin farmac li

25. Jacques Derrida, «La farmacia de Platón», en *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975, p. 91-261. [Cf. S. Rosen, *Hermenèutica i platonisme*, traducció de Xavier Ibáñez Puig, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1992.]

ha fet prendre Sòcrates a Menó? Deixar-lo o fer-lo actuar com a abundància des de la facilitat que exhibia? En tot cas, és la performativitat discursiva la que es pensava que dominava l'essència. La facilitat d'explicar exhibida com derivada de Gòrgies era induïda per algun fàrmac socràtic?]

iii) «*M'encantes* (κατεπάδεις)». El verb κατεπάδειν està construït del prefix κατα-, que expressa a una idea de completesa i acabament (catàleg), i del verb ἐπάδειν, compost a la seva vegada de prefix επι- 'sobre' i del verb αἰδεῖν, que vol dir 'cantar'; ἐπάδειν vol dir 'acompanyar cantant' i per extensió 'deixar sentir encantaments'. Aquest verb està acompanyat de l'adverbi ἄτεχνως, que es pot traduir per 'senzillament'; literalment és un negatiu de τεχνως, 'habilitat', 'artifici', 'perícia', 'ofici', i té un sentit que oscil·la entre un positiu 'simple i natural' enfront del que és artificiós i rebuscat, i un negatiu 'groller, inexpert, tosc'. Aquesta composició és gairebé exclusivament una composició de la llengua de Plató i té dues *úniques aparicions*, aquesta que estem comentant i una altra al *Gòrgies* en boca de Càl·licles. Aquest paral·lel és molt instructiu per tal de tenir una pista per entendre com experimenta Menó la música socràtica. Càl·licles diu que els millors i els més forts entre «nosaltres» són manipulats des de la infància com lleons esclavitzats per encantaments i sortilegis aprenent que el deure és la igualtat i que això és el que és bell i el que és just! (*Gòrgies*, 483e4 - 484a2 traducció de Manuel Balasch a la FBM). Menó se sent desposseït d'alguna cosa que li correspon en l'ordre regular del món on els lleons fan de lleons *lliurement*? El paral·lel ben natural entre el text del *Menó* i el del *Gòrgies* està mobilitzat ben diferentment en els comentaris de Brague (1973) i de Scott (2006).

Segons Rémi Brague, la màgia fora desbordar els seus límits o mantenir-se fora d'aquests límits; ser o fer de bruixot és sortir de la seva forma i expandir-se en una pluralitat de formes. La bruixeria és escapar-se a la limitació. La dialèctica, la recerca *conjunta* en l'amistat, podria obrir Menó a una recerca *possible* paralitzant l'expressiva discursivitat gorgiana posseïda en la facilitat de dir.

Segons Dominic Scott, la referència a l'esclavatge indica que una part utilitza l'altra per als seus fins, la qual cosa implica la noció de *manipulació*. Scott parla d'«inactivitat intel·lectual» i «mort cognitiva» com l'estat en què Sòcrates deixaria les seves «víctimes» i afirma que la refutació socràtica erradica tant el mal com el bé.

És ben cert que Menó es queixa a Sòcrates perquè ha estat desposseït de la seva habilitat habitual i reduït al silenci. El que cal veure és el valor d'aquesta habilitat perduda per tal de judicar no únicament *el com* s'ha produït aquesta pèrdua, sinó el sentit que es produeixi. Fer emmudir el tessali, portar Menó al silenci és, de veres, un fruit d'una *inhabilitat* socràtica? Què hi ha d'intel·lectual i de cognitiu en el sistema de respostes de Menó? Què ha naufragat? Quina bondat ha erradicat Sòcrates respecte a Menó? El fet cert a què assistim és que el silenci de Menó és atribuït per ell enterament a una

acció socràtica d'encantament. Goldschmidt (1971) observa que el *Menó* té l'estructura dels primers diàlegs fins a la primera aporia. Però l'aporia s'arrisca fins gairebé conduir *Menó* vers l'odi pels raonaments i situar-lo en aquesta forma de l'escepticisme que Plató anomena *misologia*. Hi ha al *Menó* una misologia respecte al logos socràtic, en nom, dels «milers de vegades innumera-bles discursos davant de moltes persones» (80b2-3). Des d'aquests discursos enyorats es refusa l'aporia.

Dues discursivitats distintes es combaten o s'amistancen? L'horitzó de la progressió del diàleg és l'erística o la dialèctica? O és la seva indistinció en què està *situat* el lector? [2009: Un fer confiat amb ell mateix ha estat entrebancat per un fer examinador en un xoc a què assistim. Moltes lectures filo-actives desconfien d'aquest entrebanc que el dinamisme autopresentador de l'individu a la ciutat troba en les escenes platòniques. La naturalesa d'aquest desconfiança no és sempre clara. Una queixa, les arrels de la qual haurem de descriure, es formula més o menys clarament contra el fet que l'espontaneïtat sigui frenada, aturada; en definitiva, paralitzada en el seu exercici per crits, fàrmacs i cants. Si el sistema performatiu de ciutadania és tan sòlid en el seu esdevenir, tan fort en la força de la seva proposta, tan dinàmic en el fluir que l'instaura, com és que resta vulnerable fins al silenci en el xoc amb aquest altre de si què l'amoïna? En els termes de la interpretació de Scott, si l'examen socràtic és *manipulador*, com és que les seves «víctimes» són manipulables.]

Gòrgies diu al seu *Elogi d'Hel·lena* que quan les paraules encanten creen plaer, eliminen tristesses i *mouen* l'ànima. *Menó* no *rep* pas la discursivitat interrogativa socràtica de la manera com Gòrgies diu que actua el discurs quan encanta. *Menó* roman quiet, es troba paralitzat sota uns efectes que ell compara a l'efecte que imagina com el de la tremolosa sobre la seva ànima i la seva boca. *Menó* diu: «Em trobo de veritat estabornit d'ànima i de boca, i no sé què respondre't». A Eutifró les paraules li giren en rodó i ell es mareja, potser perquè encara les paraules són seves i les voldria salvar fixant-les (*Eutifró* 11b, cf. Sales 1992: 52-53).

Moltes coses passen en l'escena del diàleg a l'entorn d'aquesta comparança que el tessali fa de Sòcrates. La tremolosa és un peix del gènere *Torpedo*, de la família dels torpedínids, amb un potent òrgan elèctric a cada costat del cos entre el crani i la part anterior de les aletes pectorals. *Menó* introdueix la comparança amb el mateix verb que abans ha fet servir Sòcrates quan li ha dit que respongués «deixant de fer moltes coses d'una de sola», com es diu per riure's dels qui trenquen un objecte (77a). Ara, *Menó*, també des del *riure*, afirma: «Gosaria dir que t'assembles moltíssim per la forma (εἶδος) i tot el restant a la tremolosa» (80a). Des del *riure* s'han dit «trencador» i «paralitzador» l'un a l'altre. Així és com és veuen els interlocutors de l'*acció* a què assistim. Sòcrates ha dit a *Menó* que, en les seves respostes *fàcils*, trenca el que està unit, el que forma un tot. *Menó* està dient a Sòcrates que en posar en *dificultat* el seu dir detura el que es mou. Dèiem, en parlar de la facilitat

de les respostes de Menó, que convenia aclarir el joc de facilitats i dificultats a l'entorn de l'*examen* socràtic (§8). La hipòstasi de l'*elenkhos* com a *mètode* socràtic emmandreix moltes lectures dels diàlegs platònics. En tant que se suposa que un dispositiu metòdic de refutació està llest per ser aplicat en circumstàncies diverses en un examen de les opinions que proposaria d'antuvi l'interlocutor, l'atenció a la relació que s'ha establert *en cada cas* entre l'interlocutor i Sòcrates i la mobilitat o no d'aquesta relació són ben sovint desateses. Atendre aquesta relació ens fa veure que el que es dona com a discurs de Menó en el seu sistema de respostes és immodificable, o es dona o no es dona, flueix o no flueix com un resultat possible entre d'altres. Sòcrates li ha tret el discurs a Menó i Menó calla. El silenci de Menó és, segons Menó, el resultat de l'acció de Sòcrates sobre ell.

Sòcrates és com la tremolosa perquè *també ella* estaborneix *el que se li acosta i la toca*. En el grec de Plató, el nom del peix (νάρκη) i l'acció del peix (el verb ναρκάω) coincideixen. Sòcrates dirà després que accepta la comparança si queda clar que ell està en el mateix estat en què posa els altres: fora *nárke* si ell està *narcotitzat* a *narcotitzar* els altres. La traducció castellana de Ruiz Elvira amb «torpedo» i «entorpecer» mira de sonar com el text grec. En català no sabem veure com podríem conservar el mateix ritme. El peix *tremola* i la seva acció *estaborneix*: es marca una diferència que la interpretació ha d'anul·lar, però és molt difícil imaginar com un estabornit pot encara estabornir, o com la descàrrega o el tremolar de qui tremola manté els altres tremolant. O l'acció socràtica no té distinció com a autoconsciència de la seva eficàcia, o el seu resultat iguala la situació inicial de Sòcrates amb la del seu interlocutor, en aquest cas amb Menó. *Narké*, mot grec de qui deriven els nostres narcòtics, és la mateixa paraula que el narcís dels nostres narcisismes [Sales 1996: apèndix II]. [2009: Un narcisisme performatiu diferent d'un narcisisme museístic? Podem entendre millor com viu l'aporia el personatge Menó si ho comparem com la viu el personatge Eutifró. Benson (1989) pensa que Menó admet no conèixer, a diferència d'Eutifró (597-598). Weiss li ho discuteix perquè Menó també es pensa conèixer, el que passa és que *no distinguish between the ability to think and the ability to speak* (Weiss 2001: 50n3). Menó es troba «estabornit d'ànima i de boca» (80b2). S'ha observat que podríem tenir la impressió que, segons Menó, en comptes que l'ànima faci parlar la boca, només parla la boca (Brague 1978: 154). A Eutifró les paraules li giren en rodó i ell es mareja (Eutifró 11b), Menó defensa una habilitat; Eutifró, un patrimoni. Menó, una *performance*, que pot repetir un munt de vegades; Eutifró, un *corpus*, que ell domina, la seva col·lecció d'«històries dels déus» de què sap més que ningú i pot aplicar a tots els casos, Eutifró vol salvar les paraules perquè encara són *seves* i les voldria «salvar» *fixant-les*. Menó ja no pot dir paraules i vol poder moure la boca. El silenci de Menó és el silenci del *senyor* del discurs. La figura de Menó s'està *entre* Pol i Fedre? // Discurs, recerca, coneixement, opinió, mite són *possibilitats diverses*

del dir. Sòcrates ha “tret” el discurs a Menó i Menó calla. El silenci de Menó és, segons Menó, el resultat de l'acció de Sòcrates sobre ell. Si a Menó *se li mogués l'ànima* podria passar a una altra possibilitat del dir? §14. *La paradoxa del Menó i la recerca conjunta*.<sup>26</sup>

#### §14. *La paradoxa de Menó i la recerca conjunta*

En un sentit ampli, l'anomenada paradoxa del *Menó* ocupa nou ratlles de l'edició de Stephanus. Es poden dividir aquestes nou ratlles en les quatre primeres que corresponen a l'enunciat de Menó de la paradoxa (80d5-9), i les cinc restants, que són la reformulació socràtica en forma de dilema (80e1-e5). Normalment, aquest passatge és conegut com «la paradoxa de Menó» o «del *Menó*», no sense algunes reserves de part de la crítica sobre la bondat d'aquesta denominació. S'ha preferit «sarcasme» (Moline 1969) o «challenge» (Scott 2006) i es pot parlar també d'un «enigma escèptic» (Ho-

26. [1994= Tractarem sobre la paradoxa de Menó. Introduïrem la qüestió enumerant molt breument el ressò del *Menó* en tota la tradició posterior (a); com a segona introducció, em referiré a un ús relativament recent de motius platònics per tal de plantejar problemes filosòfics en la nostra actualitat (b). Emmarcarem l'atenció al text platònic del *Menó* de la paradoxa sobre la recerca entre el motiu immediatament anterior de l'*aporia* (c) i l'immediatament posterior de l'anamnesi, record o reminiscència (d). El cos de la nostra atenció, ultra els possibles antecedents de la qüestió (d), es dirigirà a comparar la formulació de Menó (e) i la reformulació socràtica (f). En el transcurs d'aquest tractament, veurem els problemes amb què es topa l'anomenada Escola d'Oxford en il·lustrar amb el platonisme els problemes lògics i epistemològics contemporanis.

a/ *El 'Menó' i els problemes filosòfics sobre la dimensió 'interior' del coneixement*. Del *Menó* n'han parlat Aristòtil (An. Pr. II, 21, 67a; An. Post. I, 1, 71a), Agustí (*De Magistro*), Montaigne (*Essais* III, 13: «De l'expérience»), Descartes (Lletra a Voetius (1643), AT VIII, 2, p. 167: «però de què les veritats géométriques siguin innates no podem concloure que tothom conegui els Elements d'Euclides»), Leibniz («Sur l'Essai de l'entendement humain de Monsieur Locke», Gerhardt, V, 16: «Dans ce que Platon appelle Reminiscence il y a quelque chose de solide et même plus, car nous n'avons pas seulement une conscience de toutes nos pensées passées, mais encore un pressentiment de toutes nos pensées futures», cf. *Discurs de metafísica*, XXVI), Hegel (*Leçons sur Platon 1825-1826*, Paris: Aubier Montaigne, 1976, p. 87), Kierkegaard (*Engrunes filosòfiques*, cap. I, prop. Ia) i Nietzsche (*Introduction à la lecture des Dialogues de Platon*, Paris: Éclat, 1991, p. 73). Alguna cosa a l'entorn del tema de la reminiscència o, segons l'expressió de Hegel, a la interiorització del saber ha fixat la significació d'aquest diàleg en la tradició filosòfica. Des de Schleiermacher, la filologia platònica s'ha ocupat dels problemes que planteja el text platònic. Àdhuc Giovanni Reale ha pogut dir que totes les possibilitats hermenèutiques que s'han plantejat han fet les seves primeres armes sobre el text platònic. Stanley Rosen, en el seu llibre importantíssim *Hermenèutica com a política*, dedica tot un capítol al que anomena «Reconstrucció platònica», en què discuteix molt brillantment les posicions de Derrida sobre la possibilitat del discurs filosòfic (traducció catalana de Xavier Ibáñez, Barcelona: Barcelonasa d'Edicions, 1992). Semblaria, doncs, que hi ha en el moment platònic de plantejar problemes filosòfics una fecunditat, que és la nostra tradició filosòfica en un sentit molt ampli i, també, que respecte al *Menó*, això té a veure amb alguna cosa així com una dimensió «interior» en parlar del saber o coneixement. (...)]

erber 1960: 86). Malgrat la bona motivació d'aquests escrúpols, cada cop és menys fàcil desarrelar el costum de parlar de «la paradoxa de Menó» a què ha estat dedicada una particular atenció per bona part de la crítica, sobretot la que sobrevalora l'atenció als aspectes «epistemològics» del platonisme. Estudiarem per separat les dues formulacions, la seva relació i l'examen de les interpretacions del sentit de l'episodi.

L'enunciat, sarcasme, repte o enigma de Menó diu: «I de quina manera cercaràs, Sòcrates, el que no saps ni poc ni gaire què és? Quin, com que no saps, avantposant-lo cercaràs? I suposant que tens la sort de trobar-lo, com podràs saber que és aquest el que tu no sabies?» (80d5-8).

La interpel·lació de Menó a Sòcrates està *situada* en el diàleg de tal manera que la seva significació primera és ser una resposta *negativa* a una invitació socràtica. Per tal de comprendre la *situació* de l'enunciat de Menó, doncs, és bona cosa fixar l'atenció a *què* és una resposta, a com està formulada la demanda de Sòcrates a què Menó respon. Sòcrates declara que *comparteix amb* Menó una situació aporètica i el convida a una recerca conjunta sobre el que sigui l'*areté*. Ho fa amb els següents termes: «Amb tot ho vull indagar (σκέψασθαι) amb tu i cercar plegats (σζητῆσαι) el que pot ésser» (80d3-4). *Sképsis* i *zétesis* necessiten dues traduccions diferents en totes les seves aparicions distintes, com fa Olives amb «indagar» i «cercar». Fixem-nos en σζητῆσαι, un compost de συν- i ζητῆσαι, molt rar en grec: té quatre aparicions a Plató, de les quals dues al *Menó*, una al *Cràtil* i una a l'*Hípies Major*. L'altra aparició al *Menó* és a 90b5 quan s'associa Ànitos a la recerca dels mestres d'excel·lència: «Tu, Ànitos cerca amb mi i el teu hoste Menó, aquí present, aquesta qüestió relativa a l'excel·lència de saber quins en són mestres». Les dues aparicions restants al *Cràtil* i a l'*Hípies major* tenen també la intenció de *promoure una recerca conjunta*. La naturalesa de la invitació socràtica és molt *peculiar* i convé atendre-la. Es tracta d'una exhortació a la *conjunció* amb algú que viu una qüestió des d'una o altra versió del «narcissisme» (Menó, Ànitos, Cràtil, Hípies). Ens hauria de sorprendre tant com sorprèn els seus interlocutors el fet que Sòcrates proposi la recerca conjunta com a forma possible del dir. Una invitació socràtica a compartir una recerca provoca una negativitat en la resposta perquè ha cancel·lat prèviament la viabilitat de la repetició d'un discurs segur d'ell mateix davant d'un públic convingut. Ens cal assistir a l'escena ἐβῆν què estan arrengrats aquests ídols escolars, com són «la paradoxa de Menó», «la *doctrina* de l'anamnesi» i «l'episodi de l'esclau», avisats que ens podem trobar amb dificultats no només en la possibilitat de la recerca, sinó també, i sobretot, en la possibilitat o voluntat de *compartir-la*. Certament, com s'ha dit, la intervenció de Menó és un *atac* contra Sòcrates (Weiss 2001: 52); convé, però, esbrinar bé la naturalesa d'aquest atac, que és, sobretot en aquest moment del diàleg, una reacció davant la pèrdua de la superioritat gorgiana en la possessió del discurs com a exhibició competitiva.

La dualitat senzill-tècnic, el que és de tothom o el que pertany a la gent d'ofici, fa una funció important en l'establiment de l'acció socràtica i la seva memòria en el diàleg platònic i la institució de l'*Akademia*. Si volem trobar el to, el nivell o el grau de dificultat del llenguatge platònic, és per mostrar que el camí de l'exercici filosòfic desfa una certa tecnicitat postissa dels oficis i aprenentatges excessivament autovalorats; i si després construeix sobre aquesta demolició un llenguatge propi, ho fa des d'un esforç de naturalesa diferent. Són les relacions entre el que podríem dir l'home comú i l'home filosòfic el que se'ns pot regirar mitjançant una atenta lectura de Plató. En temps com els nostres, en què circula tanta pedanteria d'experts de totes classes, aquesta empresa es pot fins i tot adjectivar d'urgent. Un dels problemes de la interpretació de Plató, per exemple de l'anomenada teoria de les idees o formes, és detectar quan els termes *eidos*, *idea* apareixen únicament en un sentit col·loquial i quan els hi advé, i com els hi advé, un sentit tècnic. La millor manera de preparar-se a obtenir un bon sentit de discerniment en els temes més doctrinals del platonisme és acomodar-se en tots els casos a *mantenir el mateix nivell de llenguatge en la comprensió i traducció que el que mostra el text platònic*. També ens cal fer el mateix per tal de controlar una projecció epistemològica excessiva contra un mètode socràtic com el que passa en la reacció del personatge Menó enfront del personatge Sòcrates en l'acció del diàleg platònic.

Una altra estratègia per familiaritzar-se amb la densitat del text platònic és el principi de respectar les repeticions dels termes. La intervenció de Menó (80d5-9) té tres interrogants successius: «I de quina manera cercaràs, Sòcrates, el que no saps ni poc ni gaire què és? (καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν;) Quin com que no saps, avantposant-lo cercaràs? (ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις;) I suposant que tens la sort de trobar-lo, com podràs saber que és aquest el que tu no sabies? (ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα;)). En el primer i segon interrogant, el text grec repeteix el mateix verb en forma negativa. Certament, en l'ús culte, encara que sigui mínimament, de les nostres llengües actuals l'elegància en el llenguatge ens ensenya, o recomana, evitar aquestes repeticions. La llengua de Plató de vegades ho fa, d'altres no ho fa. El criteri que ens cal mantenir és respectar les repeticions, i en el cas, que hauria de ser mínim, que ens resulti molt violent mantenir aquest criteri i ens decidim per introduir un sinònim, indicar la repetició platònica. L'estil «platònic» satura determinats passatges amb la repetició d'un mateix terme o termes; ens cal captar aquesta saturació com a significativa, com un missatge expressiu. Així és bo modificar la traducció d'Olives (1956): «I de quina manera cercaràs Sòcrates, el que no saps ni poc ni gaire què és? De les qualitats que no saps pas...?» Un altre cas del mateix en els textos que avui estudiem és la repetició de ζητέω («cercar», [que Olives manté]), la qual repetició sovint queda enfosquida en les traduccions.

La dualitat «paradoxa del Menó» - «doctrina de l'anamnesi» és, abans que cap altra cosa, una resposta com a «no» i una resposta com a «sí» a la possibilitat de la recerca conjunta, recerca conjunta en l'amistat que ha estat indicada com a pròpia de la dialèctica (75d) en el xoc entre la preferència de Menó pel model del color enfront del model de la figura com allò que acompanya sempre el color. Convé captar el teixit d'al·lusions que conté el text platònic, detectar les projeccions que fan altres moments sobre el text acotat i del text acotat sobre altres llocs del diàleg o altres diàlegs. Més familiarment, podem descriure aquesta tasca necessària per a la interpretació com *detectar «rebots»*. Aquests rebots són signes de fils que construeixen el tot d'un diàleg com un lligam entre motius diversos que massa sovint una idolatria escolar dels llocs filosòficament més densos ha desplaçat com a significatius amb més o menys gràcia. Els anomenàvem textura (§5). Recordem el que ens deia Àngel Pascual a la sessió de treball del 23 de febrer de 2010 del Grup Hermenèutica i Platonisme sobre el que explicava Leo Strauss de Paul Natorp llegint el *Fedre* quan, saltant-se les primeres vint pàgines del *Fedre*, assenyalava amb el dit la primera frase sobre la prova de la immortalitat de l'ànima (*Fedre* 245c) i deia: «Aquí Plató comença a filosofar». Potser sí, no discutirem pas la major densitat filosòfica d'alguns passatges respecte a la resta del *corpus platonicum*. Normalment l'antologia de llocs més densos decantada per la tradició filosòfica és, si volem, prou encertada; el que volia fer el nostre programa de *Coneixement i situació* de 1982 (Sales 2014) no era *invertir* l'atenció al que és més fort respecte al que és més feble, sinó *interpretar unit el que es presenta unit*. La radicació dels moments teòrics allí on estan radicats en l'escriptura platònica, en les situacions dialogals, és una lliçó a rebre en la nostra recepció de l'ensenyament platònic.

En la resposta que és el sarcasme, repte, o formulació per Menó de la «paradoxa», el jove tessali fa servir l'expressió τὸ παράπαν (80d6, «ni poc ni gaire» tradueix Olives). Aquesta expressió és la que Sòcrates usa tres vegades: fent la veu d'un atenès qualsevol al començament del diàleg: «De fet, jo mateix em trobo tan lluny de saber si és ensenyable o no ho és, que no sé ni poc ni gaire (τὸ παράπαν) què és això de l'excel·lència» (71a7); l'ha fet servir repetidament, de manera que tenim un nou exemple del que acabem de dir sobre la conveniència de respectar la repetició dels termes en la comprensió del text platònic: «Pateixo del mateix mal que els meus conciutadans, pel que fa aquesta qüestió, i em faig retret de no saber, ni poc ni gaire (τὸ παράπαν), què és això de l'excel·lència» (71b3; traducció d'Olives modificada); i, finalment: «Creus que és possible per al qui no coneix ni poc ni gaire (τὸ παράπαν) qui és Menó, de saber si es bell, si és ric, i si també és noble o tot el contrari» (71b5, traducció Olives). La traducció d'Olives no respecta la transparència de la repetició platònica com tampoc no ho fan Divenosa (2008) ni Monique Canto-Sperber (1991a). Aquesta és també la paraula que fa servir Menó per tal de descriure l'estat en què l'ha posat el contacte socràtic: «Ara no sé ni poc ni gaire (τὸ παράπαν) dir el que és» (80b4). El

ποῖον de 80d6 és també un rebot del ποῖον de 75b4: «Si no sé una cosa què és, com en sabria les qualitats». La traducció d'Olives de ποῖον per 'qualitat' ens planteja un problema difícil entre l'*abans* i el *després* del vocabulari filosòfic. És Aristòtil qui, sobre la seva lectura atenta del *Menó*, fixa termes, no pas Plató, que aquí parla en català com si hagués llegit Aristòtil. Bernard Suzanne (2000) observa: «Il est difficile de traduire ces expressions sans tirer avec la traduction des siècles d'élaborations commencées avec Aristote. Le grec *poion* correspond au latin *qualis* dont vient *qualitas* (ce qui réponds à la question *Qualis?*, tout comme *poiotès* en grec vient de *poion*, et désigne ce qui répond à la question *Poion?*), qui a donné le français 'qualité'. Le *poion* s'intéresse à l'aspect 'qualitatif' d'une chose, par opposition au *poson*, qui s'intéresse à l'aspect 'quantitatif'». El problema que cal que ens ocupi és que no podem assistir d'una bona manera al naixement de la tècnica filosòfica en el vocabulari que tracta qüestions catalogades si ja les projectem en els moments del seu origen com a tals. Suzanne comenta un parell de traduccions franceses: «Aussi, traduire par “*essayer de découvrir la qualité d'une chose dont nous ignorons la nature*”, comme le font A. Croiset (Budé) et E. Chambry (Garnier), traduisant *poion ti estin* par “*la qualité*” alors que le Bailly donne comme traduction de *poion* “quel?, de quelle nature?, de quelle espèce?”, et *ho ti estin* par “la nature”, ce qui préjuge du type de réponse attendue, me semble aller un peu vite en besogne. Je préfère donc en rester à des particules interrogatives plus proches du grec, même si le “comment” que j'ai utilisé pour rendre *poion* est peut-être encore plus vague que le grec qu'il traduit».<sup>27</sup>

El que mimetitza, allò que ara imita Menó en l'escena del diàleg, no és tant una ignorància socràtica, sinó una ignorància completa de tots els atenesos de què Sòcrates es fa representant (§6). Al meu entendre, s'ha donat poca importància, en la interpretació del diàleg, a aquest tret del *Menó* que obliga a insistir en el caràcter de Menó com a foraster, com a visitant, com a *xenos*, com a foraster de Tessàlia. La ignorància socràtica com a figura es realitza com a reactiu davant la saviesa dels atenesos. Som en una variació platònica peculiar d'un tema anterior, cosa que dificulta moltíssim la interpretació de Scott (2006), per a qui estariem en un judici de Plató sobre el mètode socràtic de l'*elenkhos* o refutació. L'assistència al diàleg (Sales 1999), *ser-hi*, ens permet lligar la ignorància atenesa i socràtica de la fauna del desert amb el silenci de Menó: és en aquest lligam que neix com a acció dialogal socràtica la possibilitat d'una recerca conjunta. El jove tessali la refusa recordant els termes amb què abans Sòcrates ha refusat entrar en el joc inicial que obriria

27. Bernard Suzanne manté un lloc platònic de qualitat a la xarxa en francès i en anglès [<http://plato-dialogues.org/plato.htm>] que és útil com a auxiliar en el treball personal de lectura del CP. Algunes de les seves ordenacions en noves tetralogies són molt personals, però la manera com raona els problemes de traducció és molt clarivident en molts casos com el que hem comentat.

des de la perspectiva de Menó el joc del diàleg o la trobada. Hi ha un joc inicial ajornat pel silenci atenès a tractar la qüestió gorgiana. Menó se'n recorda tant que, quan ens pot semblar com a lectors que la lliçó de l'esclau ha habilitat Menó per tal de recercar conjuntament amb Sòcrates què és l'*areté*, Menó li recorda la seva qüestió inicial desatesa (*repetició de la qüestió inicial*). És sobre aquest lloc que proposem la divisió en *dues* parts del tot del diàleg. Dues parts que s'oposen com un «no» i un «sí» socràtics a tractar la qüestió que Menó li vol fer tractar d'entrada. Pensem, com una clau d'interpretació, que el «no» és un senyal de *fortalesa* socràtica i que el «sí» és, com ell mateix declara, senyal de *feblesa*, de manca d'autoritat.

El text de la intervenció de Menó (80d5-8) s'articula clarament en els *tres* interrogants. En l'anàlisi del text s'han diferenciat dues paradoxes: la de la recerca (*inquiry*) que correspondria als dos primers interrogants, i una altra, que correspondria al tercer, qualificada com la paradoxa «de la descoberta (*discovery*)» per Scott (1995 i 2006: 83-87) i «del coneixement» per Weiss (2001: 53). El que és primerament decisiu de la reformulació socràtica és el nivell en què se situa: «Comprens què vols dir, Menó, ves quin logos combatiu desembarques! (μανθάνω οἷον βούλει λέγειν, ὃ Μένων. ὁρᾷς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατὰγεις)». L'acció socràtica (el μανθάνω, 80e1, inicial) és una comprensió del que *vol dir* Menó; des d'aquesta comprensió, el dir de Menó com a resposta a la invitació d'una recerca conjunta està *identificat* com un ὡς ἐριστικὸν λόγον κατὰγεις. La paraula clau és κατὰγεις. És la paraula clau perquè és aquella que fa de l'examen socràtic un *examen*. Olives (1956) la tradueix per «addueixes»; Ruiz Elvira (1958), per «traes»; Devenosa (2008), per «introdueix»; Canto-Sperber (1991a), «débités», etc. El verb κατὰγνυμι vol dir primerament 'conduir de dalt a baix'; el seu ús corrent està lligat al treball de filar i amb la pesca.

La primera qüestió crítica sobre aquest tot de nou ratlles és si les dues formulacions són equivalents o no. Recordem el dilema socràtic: «Comprens què vols dir, Menó, ves quin logos combatiu desembarques. L'home no pot cercar ni el que sap ni el que no sap, perquè el que sap, poc ho cercaria si ja ho sap, i no li cal fer-ne la recerca; ni tampoc el que no sap, si no sap què ha de cercar» (80e1-5). Les diferències que es poden observar entre les dues formulacions són les següents: *i*) Menó utilitza la segona persona; Sòcrates, la tercera. Moline (1969: 155-57) emfasitza aquesta diferència que donaria a les paraules de Menó una sospita de mala fe; també hi ha qui prefereix parlar d'«exasperació desconcertada» (Sharples 1985: 114). Sigui quin sigui el grau d'intensitat que calgui atribuir-li, Menó ha formulat les seves paraules com una queixa a la pràctica socràtica, que l'ha tret de la seva seguretat habitual. El pas socràtic a la tercera persona indica, primerament, que Sòcrates ha identificat la font de què Menó ha tret el que ara diu: Menó sempre parla per boca d'altres persones. Sòcrates, sobretot, ha formulat la dificultat com una dificultat de *tota* recerca, generalització que s'assenyala mitjançant l'ús ἀνθρώπος a 80e3. *ii*) τὸ

παράπαν («ni poc ni gaire») és present en l'enunciat de Menó, i absent en la reformulació socràtica. L'omissió de τὸ παράπαν és significativa exactament de què? Hi ha qui diu que no ho és pas (Fine 1992: 222n.29). Les diferents significacions que li han estat donades no resulten gaire convinents. *iii*) La formulació socràtica en forma de dilema és més elegant (Phillips (1948) 1965: 77; White 1975: 290n.4; Seeskin 1987: 113n1). Weiss (2001: 50) considera que la major o menor elegància de la formulació no dona cap joc filosòfic. [1994: Julius Moravcsik (1971: 53-69) cridà l'atenció sobre el τὸ παράπαν present en l'argumentació de Menó i absent en la reformulació socràtica: «En la versió de Menó, la paradoxa tracta sobre una recerca d'allò de què nosaltres som *absolutament* ignorants. La reformulació de Sòcrates omet aquesta qualificació forta (*parápan*)». Aquest fet ha estat comentat diferentment per la crítica: Nicholas White (1974) pensa que no hi ha cap diferència important entre la formulació de la paradoxa per Menó i la reformulació socràtica en forma de dilema: «Sòcrates es limita a mostrar el fet que la dificultat de Menó es pot posar en forma de dilema». En canvi, Scolnicov (1976) seguiria la indicació de Moravcsik fins a afirmar que Sòcrates refuta Menó tot canviant la formulació de les paraules de l'argument i que no podria suposar, tal com ho fa mitjançant l'argument de la reminiscència, que sempre tenim algun coneixement si s'atengués a la primitiva formulació de Menó. També Thomas (1980: 125), en la seva edició del *Menó*, pensa que l'omissió anorrea de cop la força de la dificultat inicial perquè ara la premissa decisiva esdevé «si un home no té coneixement...», substituint el primitiu «si un home no té absolutament cap coneixement...». El dilema així reformulat és compatible amb la possessió d'algun coneixement. Hugh H. Benson (1990: 131n14) afirma que la versió de Sòcrates «no és significativament diferent»; Dominic Scott (1991: 628-629) diu que les diferències són mínimes i han estat exagerades; segons O'Brien (1991: 646-648), les dues formes de la paradoxa tenen una mateixa finalitat: establir la impossibilitat de qualsevol recerca, però els mitjans adoptats són diferents; Monique Canto-Sperber (1991: 74) diu que la reformulació socràtica és un desenvolupament que explicita el fet que coneixement i ignorància s'oposen sense intermediari.]

La distinció entre «paradoxa de la recerca», «paradoxa del descobriment» i «paradoxa del coneixement» dona als estudis sobre aquest moment del diàleg un creixent grau de sofisticació i subtilitat. Entre el munt d'interpretacions que circulen, existeix una polaritat entre les interpretacions que consideren tot l'episodi com l'excusa del personatge Menó per tal de no esforçar-se i que comparen l'argument al que sobre la mateixa qüestió surt a l'*Eutidem* (277e5-278a7), i les que consideren que transcriu una dificultat a què ha de respondre l'exercici socràtic de l'examen concebut *metòdicament* com a *elenkhos*. Phillips (1948: 88) pensa que conté en embrió una de les objeccions centrals del «nominalisme» sofistic a la posició *filosòfica i opina* que Plató se separaria del Sòcrates històric. Calvert (1974) l'interpreta com un problema d'origen eleàtic. Nehamas (1985) la limita a l'absència de mestres d'*areté*. Vlastos (1994) creu

que està basada en el «principi de prioritat de la definició» i les seves dificultats. Des de la posició de Vlastos i similars, el joc de les interpretacions està molt afectat per la consideració del *Menó* com a diàleg de «transició».<sup>28</sup>

§15. *La fortalesa socràtica: el mite de la memòria total com a situació dialògica*

Si Menó, per tal d'escapolir-se de la invitació socràtica a la recerca conjunta, se serveix de la veu d'altri (la dels autors de l'argument que Sòcrates qualifica de «combatiu» [erístic]), Sòcrates fa el mateix per tal de donar a Menó una resposta perquè no troba sòlid el que a ell, al jove, li agrada. Sòcrates comença a respondre i s'atura: «Ja ho crec. He sentit d'homes i dones savis en coses divines...». Les llargues aturades d'un Sòcrates entotsolat són famoses quan les narren els testimonis d'Aristodem i Alcibiades al *Convit*. Tot parlant, Sòcrates s'atura poques vegades, Fedó explica que ho fa abans de posar-se a respondre a l'objecció de Cebes sobre la causa de la generació i la corrupció: «En aquest punt Sòcrates s'aturà un bon moment <guardant> per a ell el que cercava» (*Fedó*, 95e7). Més que el caràcter o tret de la reflexivitat del personatge històric, que ha estat emparentat sociològicament al xamans amb algun entusiasme de comentadors tirant a sociòlegs, el que a nosaltres ens interessa és com l'escriptura platònica marca amb aquestes pauses senyals d'inicis de *trajectes* diferents els uns dels altres en el tot del diàleg. El breu silenci de Sòcrates el trenca la curiositat de Menó, com la de Fedre al *Fedre* parlant de l'escriptura o Protarc al *Fileb* (*Fedre*, 277d4; *Fileb*, 57d), o les de Teetet i el jove Sòcrates al *Sofista* i *Polític* respectivament amb el foraster d'Elea (*Sofista*, 265e; *Polític*, 277e). La curiositat de Menó és l'*efecte dramàtic decisiu* per tal d'enllaçar la paradoxa «epistemològica» i el mite sobre l'ànima. *El gran escàndol dels escepticismes són les tafaneries*. La «possibilitat del dir com a discurs» es podria canviar o perllongar en «possibilitat de recerca» des d'aquesta curiositat que contradiu per ella mateixa la *misologia* reflectida en el refús del moment aporètic i la paradoxa o sarcasme del logos combatiu. El problema constant de les conclusions escèptiques és la seva difícil lluita amb la tafaneria personal dels argumentadors. El que tenen en comú tots els que Sòcrates ha escoltat és que són «savis en les qüestions divines (περὶ τὰ θεῖα πράγματα)» (81a6). Ells saben «donar raó del que practiquen, professen o administren (περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷοις τ'εῖναι)» (81a11-b1). És un món diferent del dels oradors i disputadors gorgians, i els cavalls, riqueses i ambaixades tessàlies, és un món més dens o amb afirmacions més gruixudes i agosarades. La identificació més precisa d'aquest referent com a òrfics, pitagòrics, Empèdocles, Píndar i altres poetes divins, s'ha efectuat en

28. Un estat de la qüestió s'obté de Weiss (cap. 2: «Impasse, Paradox, and the Myth of Learning by Recollection», 49-76), i Scott (2006: cap. 7: «Meno's paradox: 80d-81a 75-91»). [vegeu les recensions fetes per Jordi Sales 2008, 2009a, 2009b.]

els estudis platònics des de fa temps, amb més acords o menys dels estudiosos entre diferents accents possibles. És molt digna de ser considerada molt definitivament l'observació de Monique Canto-Sperber (1991: 78): *Mais toute tentative pour restituer les idées religieuses qui ont pu inspirer la conception platonicienne de la Reminiscence est conjecturale*. Ara bé, el problema de les interpretacions és el de saber exactament per què aquesta conjectura s'ha d'efectuar i quina funció precisa té en la captació del moviment i l'ensenyament del diàleg. Convé efectuar la conjectura com a conjectura *per tal de captar el moviment que va des del personatge de l'acció del diàleg a les fonts externes de les seves afirmacions*. L'origen extern del que ara es diu al diàleg el mostra el mateix joc del diàleg; que nosaltres puguem fer millor o pitjor la seva identificació en el tot de la cultura grega és desitjable. Les notes ben documentades de Canto-Sperber són suficients per fer-se una idea dels diferents accents possibles en les identifications de les «fonts» del testimoni socràtic. A tot això, l'article de Luc Brisson (2003) és una alerta molt ben raonada per tal de no sobrevalorar el pitagorisme en parlar de l'ànima o matemàtica com una determinant de posicions platòniques. Walter Burkert (1997) sosté amb una bona argumentació la possibilitat de l'orfisme com una professió lligada a la cura mèdica més que com una secta. Quant a l'orfisme, convé molta prudència i no disparar la imaginació il·luminant qüestions fosques amb dades encara més fosques. El poema que acompanya el testimoni de Sòcrates fou identificat com un dels *Threnoi* o cants fúnebres de Píndar. Plató cita Píndar també al *Gòrgies* 484b, en què el personatge Càl·licles recita un fragment d'un poema perdut que també és esmentat a *Lleis* III 690b i IV 714e; un altre fragment d'un poema perdut el diu Cèfal a *República* I 331. En d'altres llocs, Plató cita només algunes paraules o parafraseja uns versos: *Menó* 76d, *Fedre* 227b, *República* II 365b i III 408b, *Eutidem* 304b, *Teetet* 173e. Bernabé (2011: 222) explica molt bé per què en tot cas en aquest moment del *Menó* Plató filtra l'orfisme a través de Píndar.<sup>29</sup> És una manera de veure coincident

29. «Parece claro que Platón halló en la poesía atribuida a Orfeo y en un treno de una teoría sobre el alma que estaba dispuesto a aceptar: la de que era algo divino y preexistente, que penetra en los cuerpos y cuando estos mueren se libera, vuelve al Hades y de allí penetra en otro cuerpo, hasta un determinado momento en que Perséfone acepta la compensación y, tras una última reencarnación en una existencia terrena de rango superior, se pasa a un estado divino o semidivino en el Hades. Una teoría de la salvación del alma a través de la palingenesia, en suma. Pero cabe que nos preguntemos por qué Platón cita a Píndaro y no a un poema órfico como fuente de ideas órficas. Pienso que Platón lee en Píndaro un orfismo “filtrado”, “moralizado”, lejos de sus variantes más groseras. La versión literal órfica es siempre para el filósofo insuficiente, aunque bien encaminada. No la ve con la pulcritud del historiador de la religión o del filólogo, sino con el ánimo de quien aprovecha materiales ajenos y los ahorma para configurar su propio edificio. De forma que los acepta mejor si ya vienen previamente ahormados en una fuente anterior. Más aún, si es de la solvencia de Píndaro».

amb Radcliffe G. Edmonds III (2004) que, parlant del mite cosmològic del *Fedó*, afirma que Plató coopta les tradicions de la mitologia grega escatològica per a un propòsit filosòfic nou, explota la riquesa heretada d'imatges i motius relacionats amb el tema d'un viatge subterrani, però al mateix temps que intenta tornar a canalitzar el poder de la tradició en una nova direcció. Ja era el que pensava Conrado Eggers i sembla la posició més assenyada.

L'afirmació dels sacerdots i sacerdotesses, Píndar i altres poetes divins és: «L'ànima de l'home és immortal (ἄθανατον), i tan aviat assoleix un terme, que anomenem mort, com torna a néixer (τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι), sens quedar mai destruïda (ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε)» (81b5-6). L'afirmació de la immortalitat de l'ànima està lligada aquí, com al *Fedó*, al que cal anomenar «mite de la palingenèsia», que és el mot que es diu (mot, doncs, preferible al de 'reencarnació', 'metempsicosi', o 'transmigració de les ànimes'). D'aquesta afirmació se'n desprèn primerament una exigència de la manera de viure (βίος): «Per aquesta raó cal viure com més santament (ὁσιώτατα) es pugui» (81b6-7). Les traduccions de ὅσιος corrents són 'sant' (Robin 1950, Olives 1956, Ruiz Elvira 1958, Lamb 1987, Olivieri 1983) o 'pietós' (Canto-Sperber 1991a, Divenosa 2008). Paul Woodruff aventura *reverend* en un llibre, *Reverence*, (2001) dedicat tot a una, diguem-ne, rehabilitació d'una actitud fonamental en la totalitat de la vida humana. La qüestió és important perquè no ho podem entendre en un sentit ni sectorial, ni optatiu, ni arcaic, ni estrafolari, a la manera com és viscut per Eutífró al diàleg del seu nom (Sales 1992: 43-65). Canto Sperber (1991a: 253) anota el contrast entre ὅσιος i ἱερός. El terme ἱερός té el sentit de 'santificat, consagrat'. El terme *sacerdot*, *sacerdotessa* de les traduccions ve del llatí *sacerdos*, de *sacer*, 'sagrat'. El sacerdot és, certament el que presenta les ofrenes del sacrifici ritual. També és, però, sagrada, la persona del suplicant que està, com el sacerdot, sota protecció divina, el suplicant. El que tenen en comú les dues figures és que tenen un deute amb la divinitat perquè una té un deute per expiar per la falta comesa i l'altra perquè la seva vida depèn del culte. La renovació d'aquesta categoria, d'una manera paral·lela al cas de Woodruff amb la reverència, ha estat feta per Giorgio Agamben sobretot a *Homo sacer* (1993).

(Immortalitat → santedat (reverència) de vida)

Segonament, de l'ànima immortal i reascuda se n'afirma la visió *total* font de la capacitat de recordar-ho tot. *L'anamnesis*, pròpiament dita, té, doncs, clarament tres antecedents en la seva afirmació: immortalitat, palingenèsia i sinopsi: «Com que l'ànima és immortal i reneix moltes vegades i ha vist (καὶ ἐώρακυῖα) tant el d'aquí (καὶ τὰ ἐνθάδε) com el de l'Hades (καὶ ἐν ᾿Αϊδου) i tota la realitat (καὶ πάντα χρήμματα), no hi ha res que no tingui après (οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν)» (81c5-7).

(Immortalitat → santedat → visió total → record)

No és gens fàcil diferenciar què és mite, què cita del personatge Sòcrates, del que recorda i és el seu testimoni per tal de satisfer la curiositat o tafaneria de Menó («qui són, què deien»), i de les conseqüències que Sòcrates en treu de cara a la qüestió debatuda (la possibilitat de la recerca conjunta). D'una manera molt clara, el moment final a l'entorn de la qüestió té aquest caràcter: hi ha un «sí», el de Sòcrates, i un «no», el de Menó. El «no» de Menó se sustentava en el logos combatiu, que Sòcrates emparenta amb la mandra, mentre que deriva del logos dels savis «sobre qüestions divines (περί τὰ θεῖα πράγματα)» (81a6) l'activitat de la recerca possible al voltant de la qüestió.

recordar=aprendre → activitat → recerca possible ||Q|| recerca impossible ←  
mandra ← logos combatiu

Tenim el testimoni d'una afirmació dels «divins» i la seva aplicació a la situació del diàleg. El problema és el moment intermedi: fins a quin punt està derivat de les «fonts»? Fins a quin punt és una «doctrina»? Quin és el contingut de la «doctrina» i quin el de les seves justificacions? Hi ha clarament dues afirmacions que són l'antecedent d'una tercera, que té, a més, una condició supletòria. L'afinitat de tota la naturalesa, el parentiu entre les seves «parts» és el primer antecedent: «Perquè, estan emparentades totes les parts de la natura (ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης)» (89c9-d1). L'aprenentatge o comprensió total és un segon antecedent: «i tenint-ho l'ànima tot après (καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα)» (81 d1). La conclusió d'aquests antecedents és el logos de la reminiscència: *aprendre és recordar* (tal com retreu Cebes també a *Fedó* 72e): «Res no impedeix que, recordant una sola cosa (els homes en diuen aprendre), trobi totes les altres (οὐδὲν κωλύει ἔν μόνον ἀναμνησθέντα -ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι- τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν)» (81d2-3). La condició perquè això és doni és el coratge i l'esforç continuat: «Si és coratjós i no es cansa de cercar (ἐάν τις ἀνδρείος ᾗ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν)» (81d3-4). La xarxa a l'entorn de la memòria total té, doncs, la seva complexitat de motius, de manera que, com s'ha observat, cal l'exercici d'una de les *aretai*, el coratge, per tal de cercar què és l'*areté*, excel·lència o virtut (Klein 1965: 96-97).

naturalesa enllaçada → memòria total → *anamnesi* ← coratge i persistència  
en l'esforç

El problema de crítica textual és: *fins on dura el logos dels sacerdots i sacerdotesses?* Aquest problema no té possiblement una solució clara. Malgrat això, però, sí que sembla clar que hi ha un ritme successiu entre les fonts, la «doctrina» més especulativa i les conseqüències dialogals. En el nucli especulatiu

hi ha dos moments antecedents de la doctrina de l'anamnesi: *l'afinitat de la naturalesa i la memòria total*. Les dues «novetats» del diàleg, l'anamnesi i el mètode de la hipòtesi estan situades *diversament*. L'anamnesi està situada *entre* el mite i l'*epideixis* de l'episodi de l'esclau, encara en la *fortalesa* socràtica.<sup>30</sup>

## Bibliografia

- AGAMBEN, GIORGIO (1993) *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torí: Einaudi.
- ARIETI, J. A. (1991) *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*. Savage: Rowman & Littlefield.
- BENSON, H. H. (1989) «A Note on Eristic and the Socratic Elenchus», *Journal of the History of Philosophy* 27: pp. 591-99.
- BENSON, H. H. (1990) «Meno, the Slave Boy and the Elenchos», *Phronesis*, 35(1): pp. 128-158.
- BENSON, H. H. (ed.) (1992) *Essays on the philosophy of Socrates*, Nova York: Oxford University Press.
- BERNABÉ, A. (2011) «Platón y el orfismo», *Díálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada.
- BLUCK, R. S. (1961a) *Plato's Meno*, Cambridge University Press.
- BLUCK, R. S. (1961b) «On *tragiké*, Plato, *Meno* 76e» *Mnemosyne* 14, pp. 289-295.
- BRAGUE, R. (1973) «En marge de *La Pharmacie de Platon* de Jacques Derrida», *Revue philosophique de Louvain*, (1973): pp. 271-276.
- BRAGUE, R. (1978) *Le Restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon*. París.
- BRISSON, L. (2003) «Platon, Pythagore et les pythagoriciens», a *Platon, source des Présocratiques*, ed. de M. Dixsaut y A. Brancacci, París: Vrin, 21-46.
- BURKERT, W. (1997) «Profesión frente a secta: el problema de los órficos y los pitagóricos», *Taula: quaderns de pensament*, 1997, 27.
- CALVERT, B. (1974) «Meno's Paradox Reconsidered», *Journal of the History of Philosophy* 12, 2, 143-152.
- CALVERT, B. (1984) «The Politicians of Athens in the Georgias and Meno», *History of Political Thought* 5, 1-16.
- CANTO-SPERBER, M. (1991) *Les Paradoxes de la connaissance: essais sur le 'Ménon' de Platon*, París: Éditions O. Jacob.
- CANTO-SPERBER, M. (1991a) *Platon: Menón*, traducción inédita, introducción et notes par Monique Canto-Sperber, París: GF-Flammarion.
- DANCY, R.M. (2004) *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge.
- DERRIDA, J. (1972) «La pharmacie de Platon», *La dissémination*, Seuil, París, 1972.
- DESJARDINS, R. (1985) «Knowledge and virtue: paradox in Plato's *Meno*», *Review of Metaphysics*, 39: pp. 161-181.
- EDMONDS, R. G. (2004) *Myths of the Underworld Journey: Plato Aristophanes and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge University Press.

30. [Seguir amb «Aporia i diametres (*Menó*, 80a-86c)», a Sales (1992, cap. 4)].

- FARENGA, V. (2006) *Citizen and Self in Ancient Greece. Individuals Performing Justice and the Law*. University of Southern California.
- FRIEDLÄNDER, P. (1964). *Platon* ( Vols. 1-2) Berlin/New York.
- FRIEDLÄNDER, P. (1975) *Platon* ( Vol.3) Berlin/ New York.
- FRIEDLÄNDER, P. (2004) *Platone*. Milano.
- GAISER, K. (1964) «*Platons Menon und die Akademie*», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 46(3): pp. 241-292.
- GEACH, P. T. (1966) «Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary», *Monist*, 50: pp. 369-82. Reimprès a *Logic Matters*, Oxford, 1972, pp. 31-44. Reimprès Rachana Kamtekar, *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito: Critical Essays*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2004.
- GOLDHILL, S. (1999) «Programme Notes» a *Performance Culture and Athenian Democracy*, Edited by Simon Goldhill and Robin Osborne. Cambridge University Press.
- GONZALEZ, F.J. (1998) *Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry* Evanston (Illinois): Northwestern University Press
- GOLDSCHMIDT, V. (1971) *Les dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*. París: PUF.
- GRIMAL, P. (1942) «À propos d'un passage du *Ménon* : une définition "tragique" de la couleur», *RÉG* 55 pp. 1-13.
- GRIMALDI, N. (2004). *Socrate, le sorcier*, París: PUF.
- HADOT, P. (1995) *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris: Gallimard.
- HADOT, P. (1998) *Études de philosophie ancienne*. Paris: Les Belles Lettres.
- HOERBER, R.G. (1960) «Plato's *Meno*», *Phronesis* 5, pp. 78-102.
- KAHN, CH. (1996) *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge.
- KLEIN, J. (1965) *A Commentary of Plato's Meno*, Chicago: Chicago Univ. Press.
- IONESCU, C. (2007) *Plato's Meno: An Interpretation*. Lanham: Lexington Books.
- MOLINE, J. (1969) «*Meno's paradox?*», *Phronesis* 14, 153-161.
- MOLINE, J. (1981) *Plato's Theory of Understanding*, Madison: University of Wisconsin Press.
- MONSERRAT MOLAS, J. (1999) *El 'Polític' de Plató. La gràcia de la mesura*. Barcelona: Barcelonasa d'Edicions.
- MONSERRAT MOLAS, J. (2002a) (ed.) *Hermenèutica i Platonisme*. Barcelona: Barcelonasa d'Edicions.
- MONSERRAT MOLAS, J. (2002b) «Actualitat dels estudis platònics» a Monserrat (ed.) (2002) 7-25
- MORAVCSIK, J. (1971) «Learning as Recollection», *Plato I: Metaphysics and Epistemology, a collection of critical Essays ed. by G. Vlastos*, Garden City: Anchor Books, p. 53-69.
- NEHAMAS, A. (1985) «*Meno's Paradox and Socrates as a teacher*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3: pp. 1-30.
- NEHAMAS, A. (1999) *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*. Princeton: Princeton University Press.
- NARCY, M. (1969) «Enseignement et dialectique dans le *Ménon*», *Revue internationale de philosophie*, 90, 474-494. reeditat a (= *Les Paradoxes de la connaissance. Essais sur le 'Ménon' de Platon*, recueillis et présentés par M. Canto-Sperber, Paris, Éditions Odile Jacob, 1991, pp. 175-191).

- O'BRIEN, D. (1991) «Le paradoxe de Ménon et l'École d'Oxford», *Révue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 4 : pp. 646-648.
- OLIVES, J. (1956) *Plató. Diàlegs V: Menó. Alcibiades*. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- PHILLIPS, B. (1948) «The Significance of Meno's Paradox», *Classical Weekly* 42, pp. 87-91.
- POLITIS, V. (2006). «Aporia and Searching in the Early Plato» in JUDSON, L. & KARAMASNIS, V. (eds). *Remembering Socrates*. Oxford: Oxford University Press
- ROHATYN, D. (1980) «Reflections on Meno's Paradox», *Apeiron* 14, 2 pp. 69-73.
- ROSSETTI, L. (2001) «Le dialogue socratique in statu nascendi», *Philosophie Antique* 1, pp- 11-35 [ara a *La rhétorique de Socrate*, París: Les Belles Lettres, 2011.] [https://www.academia.edu/10456587/La\\_rh%C3%A9torique\\_de\\_Socrate\\_2001\\_](https://www.academia.edu/10456587/La_rh%C3%A9torique_de_Socrate_2001_)
- ROWE, CH. (1999) *Plato and the Art of Philosophical Writing* Cambridge: Cambridge University Press
- SALES CODERCH, JORDI (1990) *Coneixement i situació*. Barcelona: PPU.
- SALES CODERCH, JORDI (1992) *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i desplaçaments*. Barcelona.
- SALES CODERCH, JORDI (1996) *A la flama del vi. El 'Convit' platònic, filosofia de la transmissió (Estudis sobre l'ensenyament platònic II)*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- SALES CODERCH, JORDI (1999) «Assistir al diàleg, assistir el diàleg», presentació de Monserrat (1999), p. xv-xxiv.
- SALES CODERCH, JORDI (2007) «Mites platònics sobre l'amor: entre Aristòfanes i Diotima», a Aula Carles Riba, *Del Mite als mites*, a cura de Jordi Malé, Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum, pp. 49-62.
- SALES CODERCH, JORDI (2008) «Ressenya de Nehamas, A. (1999) *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*. Princeton», a «Butlletí Platònic V», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 2008: pp. 141-146.
- SALES CODERCH, JORDI (2009a) «Dominic Scott, *Plato's 'Meno'*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006», a «Butlletí Platònic VI», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XX: pp. 221-226.
- SALES CODERCH, JORDI (2009b) «Roslyn Weiss, *Virtue in the Cave. Moral Inquiry in Plato's 'Meno'*, Oxford University Press, 2001; Rowman & Littlefield Pub Inc, 2008», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XX (2009): pp. 227-232.
- SALES CODERCH, JORDI (2012), «Tres situacions platòniques del record» [conferència de clausura del II Congrés de la Societat Ibèrica de Filosofia Grega, Mallorca, abril de 2012], *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, (23): pp. 211-238.
- SALES CODERCH, JORDI Sales Coderch, J. (2010) «Two Figures of Platonic Hermeneutics: The Wealthy Young Man and the Wall», BOSCH VECIANA, A. & MONSERRAT MOLAS, J. (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*, vol. I, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, pp. 15- 28.
- SALES CODERCH, JORDI (2010) «La excepcionalidad de la *areté* gorgiana», *Pensamiento*, 66, 247, (2010): pp. 35-54.
- SALLIS, J. (1996) «Tragic Definition of Color (Pl. *Meno* 76d-e)», *Being and Logos. Reading the Platonic Dialogues*. *Classical Philology*, Indianapolis: Sansone D. 91, 4, pp. 339-345.
- SCHMID, W. THOMAS (1998), *Plato's 'Charmides' and the Socratic Ideal of Rationality*, Albany: State University of New York Press.

- SCOLNICOV, S. (1976) «Three aspects of Plato's philosophy of learning and instruction», *Paideia*, 5, Buffalo: State University College.
- SCOTT, D. (1991) «Socrate prend-il au sérieux le paradoxe de Ménon?», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 4: pp. 628-629.
- SCOTT, D. (1995) *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and Its Successors*. New York: Cambridge University Press.
- SCOTT, D. (2006) *Plato's Meno*, New York: Cambridge University Press.
- SEESKIN, K. (1993) «Vlastos on Elenchus and Mathematics», *Ancient Philosophy*, 13, pp. 37-53.
- SHARPLES, R. (1985) *Plato's 'Meno'*. Warminster: Aris & Phillips.
- SUZANNE, B. (2000) *Menon Platon*. Introduction, traduction et notes Bernard Suzanne. [vegeu <http://plato-dialogues.org/>].
- TARRANT, H. (1993) *Thrasyllan Platonism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- TARRANT, H. (2005) *Recollecting Plato's 'Meno'*. London: Bloomsbury Publishing.
- TAYLOR, A. E. (1926) *Plato, the Man and his Work*. (reedició, Londres: Dover, 2001).
- THESLEFF, H. (1982) *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- THESLEFF, H. (2009) *Platonic Patterns*, Las Vegas: Parmenides Publishing.
- THOMAS, J. E. (1980) *Musings on the 'Meno'*, a new translation and commentary, The Hague: Martinus Nijhoff.
- THOMPSON, E. (1901) *The «Meno» of Plato*. Londres. (Reprint New York: Kessinger Publishing, 1980).
- VLASTOS, G. (1988) «Elenchus and Mathematics» *American Journal of Philology*, 1988, pp. 362-96.
- WEISS, R. (2001) *Virtue in the Cave: Moral Inquiry in Plato's 'Meno'*, Oxford: Oxford University Press.
- WHITE, N. (1974) «Inquiry», *The Review of Metaphysics*, 28 (2): pp. 289-310.
- WOODRUF, P. (2001) *Reverence: Renewing a Forgotten Virtue*, Oxford: Oxford University Press.