

## INTRODUCCIÓ

### CINC QUERELLES I DOS ACORDS: L'ESTAT DE LA QÜESTIÓ DE LES INTERPRETACIONS DEL *TEETET*

«...entre el que en podríem dir vessant epistemològic i el vessant sapiencial sobre el que és el coneixement humà, cal establir-ne uns lligams molt i molt circumstanciats en una filosofia de l'orientació que expliqui unit el que es presenta unit»

Jordi Sales

#### 1. Cinc querelles i dos acords: l'estat de la qüestió de les interpretacions del *Teetet*

És una dita pitagòrica que «l'inici és al bell mig»<sup>1</sup>. Això és ben exacte quan es tracta de la lectura d'un diàleg platònic. El lector que emprèn la seva lectura duu amb ell tot un llegat de precompresions que ha rebut de la tradició d'interpretacions precedents: com més inconscient és de la força d'aquest llegat, més corre el perill d'acabar trobant en el text allò que ja duia amb ell abans d'haver-ne llegit una sola línia<sup>2</sup>. Entre el lector i el text hi ha en efecte una xarxa de *mediacions* que fa que l'inici de la lectura es trobi ja al *mig*. A l'inici, doncs, ens convé esfilagarsar aquesta xarxa i tornar-la a trenar, per tal de prendre consciència dels fils que la componen i el seu lligam.

<sup>1</sup> Vegeu MATTÉI (1993) 3. La font que utilitza és especificada en la nota 1 d'aquesta mateixa pàgina 3: «Timeu, citat per Jàmblic, *Vita Pitagorica*, 162. Cf. Plató *Lleis* VI 753e-754a i Hesíode *Els treballs i els dies* 40.»

<sup>2</sup> Cf. SALES (1996) ix: «Estem molt convençuts que, per tal de captar la globalitat de la significació filosòfica del platonisme, les presses per cercar-li un centre o nucli enterboleixen la claredat de la nostra aproximació. Com es deia dels 'mesones' o 'posadas' espanyoles, on un hi troba el que ja porta. O, com s'ha dit més recentment en moltíssims escrits, Plató fa una figura com la de les taques del test de Rorschach: s'hi troba art, ciència, lògica, mística, literatura o el que sigui perquè això és el que preocupa al comentarista. Del tot, aquesta manera d'apropar-se als clàssics deu ser irreductible, i, segons com, en tant que procura com un mirall l'autoconeixement del comentarista, té, fins i tot, efectes benèfics: en veure'ns reflectits podem tenir una visió més clara dels nostres interessos. Però també té aspectes no tan

Començaré, doncs, atenent a l'estat actual de les interpretacions del *Teetet*, i ho faré tot mostrant en primer lloc els cinc eixos entorn els quals gira la història d'aquestes interpretacions. Partint d'una convenció sobre el lloc que ocupa el *Teetet* dins la producció platònica (1.a.), els comentadors d'aquest diàleg polemitzen sobre aquests cinc motius (1.b.): presència/absència de la teoria de les idees (1.b.1.); empirisme/racionalisme de la teoria del coneixement que defensa el diàleg (1.b.2.); assumpció/rebuig per part de Plató de la teoria «heracliteoprotagòrica» de la percepció formulada a la «primera» part del diàleg (1.b.3.); sentit de l'*aporia* final (1.b.4.); i importància/irrellevància del model matemàtic presentat a la definició dels incommensurables (1.b.5.).

L'explicació d'aquestes cinc polèmiques ens permetrà constatar un acord quasi general (1.c.) en relació al tema del diàleg (1.c.1.) i a la seva estructura (1.c.2.), un acord que fa problemàtica la «digressió» central del *Teetet* (1.c.3.) i que té molt a veure amb la desconsideració de les nou primeres pàgines del diàleg (1.c.4.). Per fi, l'explicitació de l'estratègia hermenèutica que prendrem per fer-nos càrrec d'aquesta xarxa de mediacions serà l'ocasió per establir els nostres propis principis interpretatius (2), amb el qual ens podrem situar ja sobre la lletra platònica amb una certa prevenció de com ens cal endegar el nostre comentari (3).

#### a) *Posició del Teetet en la producció platònica*

Com en el cas d'altres diàlegs, el paradigma evolutiu de tractament de l'obra platònica no ha pogut fixar de forma concloent la posició que ocupa el nostre diàleg en l'ordre de la producció platònica. El criteri estilomètric ha donat resultats contradictoris. Per Von Arnim (1914), Robinson (1969) i De Vries (1969) el *Teetet* hauria estat compost abans del *Fedre*; per Campbell (1883) estaria situat entre el *Fedre* i la *República*. Avui se sol admetre que és un dels primers diàlegs de l'etapa de vellesa<sup>3</sup>, i que és, doncs, posterior tant al *Fedre* com a la *República* –tots dos diàlegs de maduresa.

---

beneficiosos: en no ensenyar-nos a mirar cap a un altre lloc, la nostra situació és com la de Narcís i, com ell, podem restar en la inanició d'un emmirallament constant.»

<sup>3</sup> A l'any 1924 ja ho defensava Auguste Diès: DIÈS (1967 [1924]) 149

En darrer terme la decisió respon sempre a una certa interpretació del contingut d'aquests diàlegs<sup>4</sup>. Així, per exemple, una de les raons per creure que el *Teetet* és anterior al *Fedre* és l'absència en el primer diàleg del mètode de les divisions i les reunions formulat en el segon, que tindrà tanta importància al *Sofista* i al *Polític*. Davant d'aquest argument, Guthrie arriba a reconèixer que la decisió final sobre la qüestió només pot ser una impressió personal: «ja he expressat la meva opinió que s'ha exagerat la novetat d'aquest mètode, i només puc deixar constància de la meva impressió personal que el *Fedre* està il·luminat pel mateix resplendor que el *Fedó* i *El Convit*, un resplendor que s'ha apagat en l'època del *Parmènides* i del *Teetet* i que no es recupera ni tan sols al *Timeu*»<sup>5</sup>.

Cal advertir, encara, que el dictamen sobre l'estil del *Teetet* es complica encara més pel fet que el diàleg canvia clarament de to a la seva «segona» part: essent la seva primera meitat formalment «socràtica», trobem en la segona meitat una via d'investigació que anuncia de forma ben clara la sobrietat tècnica del *Sofista* i el *Polític*<sup>6</sup>. Això ha dut a conjecturar que el diàleg va ser escrit durant un període de temps molt llarg<sup>7</sup>, conjectura sobre la qual, naturalment, no ens és possible pronunciar-nos<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Posem dos exemples clars. Per VOEGELIN (1957, 2000) 195-203, la digressió central del filòsof, en què (segons ell) s'estableix que hi ha una distància abismal entre el ciutadà (un home corrupte) i el filòsof (un home lliure de debò) mostra que Plató ha abandonat l'«idealisme» de *La república* i ha pres una perspectiva més «realista», que el duu a defensar que realitzar la Idea en la realitat política és pràcticament impossible; entre *La república* i el *Teetet*, la classificació de les ànimes del *Fedre* ja mostraven que la figura del filòsof-rei del primer s'havia trencat en dues figures –la del filòsof, superior, i la del polític, encara noble però en un grau més baix. En el *Teetet* la distància entre tots dos és tan gran que la segona figura és mostrada ja com un personatge innoble; i això explica el tall dins el pensament polític platònic que suposen (segons l'autor) el *Polític* i *Les lleis*. Segons això, les desgràcies de la vida política dels temps de Plató portarien el filòsof a la decepció, i d'ací el seu gir «realista». Tot plegat ve a ser una prova que el *Teetet* és posterior a *La república*. Per POPPER (1950 [1945]) I.320n50, en canvi, tot recollint una idea que ja trobem en WILAMOWITZ (1920) II.235, el *Teetet* ha d'haver estat elaborat en un període de temps molt llarg, de tal manera que algunes de les seves parts –com ara la digressió– han de ser forçosament anteriors a *La república*. El seu argument fa així: *La república* defensa un estat totalitari propi d'una societat tancada i, per tant, es tracta d'una obra pròpiament «platònica» i no ja «socràtica». En la digressió central del *Teetet*, en canvi, quan Sòcrates se'n riu dels qui es vanaglorien dels seus avantpassats (174b8-175b7), defensa clarament una posició liberal i, per tant, «socràtica». Resultat: algunes parts del *Teetet* han de ser forçosament anteriors a *La república*.

<sup>5</sup> GUTHRIE (1978 [1992]) 61. La cursiva és meua.

<sup>6</sup> DIÈS (1967) 148-149. Vegeu a la nota 4 què diu POPPER (1950) sobre aquesta constatació.

<sup>7</sup> Vegeu els dos botons de mostra citats a la nota 4: WILAMOWITZ (1920) II.235 i POPPER (1950) I.320n50.

<sup>8</sup> BLONDELL (2002) 251-252, que pensa l'evolució del pensament platònic en els termes del seu mestre VLASTOS (1983), ens dona una altra versió del problema de la ubicació del *Teetet* dins la producció platònica: la temàtica del parteratge i el final aporètic del diàleg ens fan pensar que estem davant d'una obra en què Plató encara reflecteix el mètode elèntic de Sòcrates; però la discussió de la segona part del diàleg, farcida de continguts positius proposats pel mateix Sòcrates, i el fet que Sòcrates no es conforma mai amb l'acord de *Teetet* sobre el que (en cada cas) s'ha dit, ens mostren ja clarament una superació del mètode elèntic. Com cal, doncs, avaluar aquesta duplicitat del diàleg? Vet aquí el problema.

Sigui com sigui, dues coses són segures. Primera: atesa l'al·lusió a la batalla de Corint en el pròleg del diàleg, és segur que el diàleg, o almenys una part seva, va ser escrit amb posterioritat al 369, o sigui trenta anys després de la mort de Sòcrates<sup>9</sup>. I segona: sigui quina sigui la cronologia en l'ordre de producció, és ben clar que Plató ha establert una *cronologia dramàtica*: al *Teetet* hi ha dues clares al·lusions al *Parmènides* (implícita en la definició del fang de 147ass., explícita a 183e6-184a1); el *Sofista* (que també fa una al·lusió al *Parmènides* a 217c) és de forma evident la conversa que es comprometen a mantenir «a l'endemà» de la conversa del *Teetet*; i, per fi, el *Polític* és de forma incontestable la continuació de la conversa del *Sofista*. No importa, doncs, en quin ordre produís les quatre obres. Com en el cinema, el muntatge final no respon necessàriament a l'ordre de filmació de les escenes; el que compta és això: Plató les ha muntades, les quatre escenes, de tal manera que demana l'ordre de lectura següent: *Parmènides-Teetet-Sofista-Polític*. Per descomptat, cadascun d'aquests diàlegs pot ser llegit de forma autònoma, puix que Plató n'ha escrit quatre i no un de sol. Però, posats a establir famílies de diàlegs, és ben clar que aquesta és explícitament suggerida per la dramàtica platònica mateixa<sup>10</sup>.

Ara: Que el *Teetet* sigui el primer diàleg d'una trilogia, i que comenci com una conversa «socràtica» i acabi en una investigació quasi dierètica, fa que aquest diàleg hagi pogut ser considerat com la porta d'entrada a l'etapa de vellesa. Si assumíssim aquesta visió evolutiva del pensament de Plató (i que el lector adverteixi el condicional!), veuríem les coses d'aquesta manera.

---

<sup>9</sup> VALLEJO CAMPOS (1992) 141.

<sup>10</sup> Convé destacar que en aquest joc d'autoreferències d'uns diàlegs als altres hi ha una seqüència dramàtica que ens dona una heptalogia sobre el judici i la mort de Sòcrates: *Teetet*, *Eutifró*, *Sofista*, *Polític*, *Apologia*, *Critó*, *Fedó*. Tracta la qüestió amb claredat analítica i profunditat sintètica MONSERRAT (1997) 32ss, on aclareix que «si estem tractant de trobar una certa unitat als diàlegs platònics no hem de descartar la que ens proporciona el conjunt de referències que es fan uns diàlegs als altres, i en aquest cas especialment en allò que es refereix als temps dramàtics. El conjunt ens proporciona un retaule complet del judici i la mort de Sòcrates» (p. 33). Vegeu també MONSERRAT (2002b). Cf. igualment ROSEN (1988) 56 i BERNARDETE (1984) I.87. Benardete fa la suggerent observació següent sobre el *Teetet*: «com el primer dels set diàlegs que presenten els darrers dies de Sòcrates, es troba en el pol oposat de l'últim de tots ells, que en la seva afirmació de la immortalitat de l'ànima apareix com el més dogmàtic» (*loc. cit.*). No sé què cal dir sobre aquesta observació en concret, però em sembla prou clar que hi ha aquí una via d'investigació possible que podria ser ben fecunda.

Si en els diàlegs de maduresa es dona la formulació positiva de la teoria de l'ànima i de la teoria de les idees, i si en el *Parmènides* es problematitzen aquestes teories, amb el *Teetet* i en la trilogia que aquest diàleg enceta hi hauria la via de resposta als problemes que les teories precedents comportaven<sup>11</sup>. La trilogia seria llavors un lloc clau per pensar l'evolució del pensament de Plató en el seu esforç autocorrectiu.

Dit això, cal anotar immediatament que en el quadre que acabem de dibuixar hi ha, òbviament, un munt de precomprensions que no podem assumir sense revisió prèvia. S'hi dona per suposat que el nucli de l'ensenyament platònic és la teoria de les idees –que al seu torn exigiria una determinada concepció de l'ànima<sup>12</sup>–, i que en la seva vellesa Plató la problematitza per tal de reforçar-la o de rebutjar-la. Sigui com sigui, l'esquema esbossat és tan extensament admès, que ha determinat la història de les querelles modernes i contemporànies a l'entorn dels diàlegs en general i del *Teetet* en particular.

Abans de sotmetre a crítica aquestes precomprensions, assumim-les doncs *provisionalment* per tal d'entendre la tradició d'interprets que ens precedeixen, i deixem la discussió de l'esquema per a l'apartat 2 d'aquesta introducció<sup>13</sup>.

## b) *Cinc querelles modernes i contemporànies a l'entorn del Teetet*

### b.1. Sobre la presència o absència de la teoria de les idees

Després de l'atac que al *Parmènides* Plató fa a la seva pròpia teoria de les idees, podem donar per fet que el nostre filòsof l'ha rebutjada definitivament? O en tot cas: juga aquesta teoria encara algun paper en els diàlegs immediatament posteriors? Segons si responem afirmativament o negativament a les preguntes precedents, el tòpic diu que serem *unitaristes* o *revisionistes*<sup>14</sup> respecte de la qüestió de l'evolució del pensament platònic. Pel que fa al *Teetet*, podem il·lustrar la *posició unitarista* atenent al que ens en diuen Guthrie i Cornford.

<sup>11</sup> Una formulació clàssica i especialment clara és la de CORNFORD (1935).

<sup>12</sup> CORNFORD (1935) 18ss. argumenta a favor de la coimplicació de les dues teories.

<sup>13</sup> Vegeu nota 56 d'aquesta Introducció.

<sup>14</sup> Manllevem la terminologia de DORTER (1994) 11-12.

Per Guthrie (1978) el *Teetet* és clarament un diàleg aporètic. Seguint en això Friedländer (1960) i Cornford (1935), i amb un plantejament que més tard compartirà Klein (1977), la incapacitat socràtica de donar una definició del saber al *Teetet* vindria a exigir un canvi de plantejament que al *Sofista* proporcionaria el Foraster d'Elea. L'aporia del *Teetet* trobaria la seva solució al *Sofista*, que apareix així com un diàleg didàctic. D'aquesta manera, tot i que el *Teetet* se'ns mostra formalment com un diàleg de definició socràtica, en la seva intenció –plantejament d'un problema a ser resolt tot seguit– ja no és pròpiament socràtic. Per a Guthrie aquesta distància respecte als diàlegs socràtics es veu també en la tria del tema: ja no es tracta d'una qüestió moral, sinó que – com començava a passar tímidament al *Menó* amb el passatge de la reminiscència, o al *Càrmides* amb el passatge dedicat al «saber sobre el saber»– ara el tema és el coneixement mateix. Convé recordar –ens diu Guthrie– que a *La república* Plató estableix que la possibilitat de distingir el coneixement de la mera opinió depèn de l'afirmació de les idees. En aparença, el *Teetet* desconsidera totalment el tema. Per Guthrie, però, això no significa que hi hagi cap ruptura respecte de les posicions precedents: «En un cert punt Plató fins i tot es desvia del discurs principal, en el que formalment és una pura digressió introduïda amb el pretext més feble, per tal de recordar als seus lectors que ni l'atac contra l'èxit mundà al *Gòrgies*, ni les creences escatològiques del *Fedó*, ni les formes divines d'aquest diàleg i de *La república*, no han de ser bandejades»<sup>15</sup>.

Però si, com vol Guthrie, quan Plató escriu el *Teetet* encara creu en la teoria de les idees que tanta rellevància té a la *La república* per caracteritzar el coneixement, com és que ara Sòcrates no hi remet per tal de provar de definir el saber? Per a Guthrie, l'aporia del *Teetet* es resol al *Sofista* precisament mitjançant la recuperació de les Formes. En la mateixa línia, Cornford (1935) veu el conjunt del *Teetet* com una prova per reducció a l'absurd de la necessitat de les idees per donar compte del coneixement: segons això, el diàleg no només no abandona aquesta teoria, sinó que constitueix un moment demostratiu fort de la seva necessitat. Plató estaria així articulant una demostració d'aquest tipus. «Suposem que no hi ha idees. En aquest cas, (...) no hi ha coneixement. Però això és absurd (el saber dels interlocutors de Sòcrates al *Teetet*, que

---

<sup>15</sup> GUTHRIE (1978 [1992]) 65-66.

són matemàtics, és el *Faktum* innegable de l'existència d'un coneixement segur). Per tant: hi ha idees». Òbviament, la conclusió es deixa al lector filosòfic. En tot cas, l'absència de la teoria al nostre diàleg seria una exigència de l'estratègia demostrativa, i Plató dóna dos senyals al lector per tal que entengui que s'està afirmant la necessitat de les idees: en primer lloc, la digressió central «obre una finestra al món de l'ésser vertader», per bé que «la visió ha de romandre tancada»<sup>16</sup> per tal de no espatllar la prova per *reductio ad absurdum*; i en segon lloc, el fracàs de l'intent de definició prescindint de les idees és per si sol l'índex de l'afirmació de les idees teoritzades en els diàlegs de maduresa: com que la tercera definició del saber com a opinió vertadera acompanyada de *lógos* està limitada pel pressupòsit que marca tot el diàleg segons el qual parlem tothora del coneixement «de coses individuals i concretes», l'intent final és infructuós: «aquesta limitació –conclou Cornford– s'adiu amb *el propòsit del diàleg en la seva totalitat*: els tres significats de *lógos* considerats estan determinats per aquests supòsits, *en els quals està absent el punt de vista del mateix Plató*, segons el qual els objectes de què el coneixement ha de donar raó no són individuals i concretes, sinó objectes de pensament, i segons el qual els termes més simples en què s'ha de basar aquesta raó no són parts materials, sinó conceptes més alts»<sup>17</sup>.

Defensen aquesta mateixa *visió unitarista*, o sigui, *que el Teetet ha de ser llegit a la llum de la teoria de les idees*, tots aquests intèrprets: Wilamowitz-Moellendorf (1920), Cornford (1935), Cherniss (1936), Ross (1951), Bluck (1956), Hicken (1957), Hackforth (1957), Gulley (1962), Capelle (1960), Sprute (1968) Guthrie (1978) i Klein (1977).

Contra aquesta visió, els *revisionistes* sostenen que les dificultats que la teoria de les idees ha mostrat tenir al *Parmènides* fan que ja en el *Teetet* Plató provi de formular una nova teoria del coneixement prescindint d'aquestes entitats suprasensibles. Així per exemple Robinson (1950) sosté que el «to empirista i subjectivista» del diàleg és de forma ben clara quelcom «definitivament contrari a la teoria de les idees»<sup>18</sup>. Per a Robinson, en l'últim Plató trobem l'esbós d'una teoria del coneixement empirista, que

<sup>16</sup> CORNFORD (1935) 92.

<sup>17</sup> CORNFORD (1935) 147. La cursiva és meua.

<sup>18</sup> ROBINSON (1950) 42.

anunciaria el caràcter naturalista de la filosofia d'aquest deixeble de l'últim Plató que és Aristòtil.

Amb divergències, sobretot en relació a la naturalesa d'aquesta teoria del coneixement novella, però perfectament *d'acord amb la tesi de la ruptura*, tenim, entre d'altres<sup>19</sup>, tots aquests autors: Burnet (1892), Ryle (1939), Robinson (1950), Cross (1954), Hamlyn (1955), A.O.Rorty (1968), Bondenson (1969), Brown (1969), Leshner (1969), Cooper (1970), Burnyeat (1990) i Vegas (2003)<sup>20</sup>. Si atenem a les divergències entre aquests autors, podem donar compte de la segona querella moderna i contemporània a l'entorn del *Teetet*:

## b.2. Sobre la teoria del coneixement defensada al *Teetet*

Hi ha una cosa ben sorprenent en la història de les interpretacions del nostre diàleg, prou sorprenent com perquè un autor tan sobri com és Guthrie hagi arribat a parlar de «l'enigma del *Teetet*»: «L'enigma del *Teetet* es pot il·lustrar mitjançant dues cites. A Stoelzel li semblava una obra que podia haver estat escrita a la seva pròpia època (1908) 'com una arma en la lluita contra el materialisme, l'empirisme i el positivisme'. Richard

---

<sup>19</sup> Per descomptat, no pretenem que les dues llistes donades siguin exhaustives. Donada l'abundància de literatura especialitzada sobre el tema, no acabariem mai. En tot cas, creiem que aquestes llistes donen notícia de forma suficient del caràcter de lloc comú de la polèmica.

<sup>20</sup> Assumint els termes de la polèmica, hi ha aparentment una tercera opció en la postura de LAFRANCE (1981) 303: «Ens caldria, per tenir certesa, poder llegir el diàleg no escrit sobre el *Filòsof*. Potser aquest diàleg ens hauria aportat alguna llum sobre els lligams entre els problemes plantejats en el *Teetet* i la teoria de les idees de la maduresa. A falta d'aquest diàleg, l'explicació de Cornford no passa de la simple conjectura. Fariem el mateix judici sobre la inferència de Ryle segons la qual Plató criticaria la seva pròpia teoria de les idees a la tercera part del *Teetet*. En realitat, la teoria de les idees és absent del *Teetet*: Plató no vol confirmar-la ni criticar-la»; per bé que la conclusió del passatge ens sembla perfectament revisionista: «després de la crítica del *Parmènides*, Plató vol ignorar-la metodològicament [la teoria de les idees] per tal de ser capaç de jutjar les conseqüències epistemològiques d'aquesta posta entre parèntesis».

Sí que ens sembla, en canvi, un plantejament lúcid que supera en el bon camí els termes de la polèmica el de DORTER (1994) 12: «La interpretació a la qual condueixen les presents investigacions rebutjant l'opinió revisionista extrema que els diàlegs eleàtics [*Parmènides-Teetet-Sofista-Polític*] són una retractació d'alguns dels trets més distintius de la teoria de les formes, salvant el que en resta. Però també rebutjant l'opinió diametralment oposada, que Plató no és del tot seriós en relació als problemes que planteja als diàlegs eleàtics sobre la teoria de les formes, i que les objeccions es mantenen des d'un punt de vista que no és el propi de Plató. Argumentarà més aviat que en el *Parmènides* Plató està plantejant seriosos problemes sobre la teoria de les formes del període central, però que els problemes són tals que no poden ser resolts per una revisió de la teoria. Els problemes són simptomàtics de serioses limitacions en la teoria, però no és possible cap altra teoria que pugui evitar les limitacions fonamentals d'un tipus o d'un altre. Pel contrari, els diàlegs després del *Parmènides* mostren per què la teoria ha de ser exposada malgrat les seves limitacions» (la cursiva és meua). Això és el que l'autor prova de mostrar en el seu excel·lent llibre sobre els quatre diàlegs que ell anomena «eleàtics». És una conclusió ben



Robinson, per la seva part, cita el seu ‘to empirista i subjectivista’ com quelcom ‘definitivament contrari a la teoria de les formes’<sup>21</sup>. El misteri és llavors com un mateix text resulta ser un aliat per a rivals de signe contrari en la seva lluita per tal de decidir quin resulta ser l’origen del coneixement: al mateix temps que Berkeley (1744) creu que en el *Teetet* Plató anticipa i aprova els principis essencials de la seva pròpia teoria del coneixement, Price (1758) afirma que el *Teetet* refuta les epistemologies empiristes fetes populars per Berkeley i Hume. I aquesta polèmica entre racionalisme i empirisme amb el *Teetet* com a camp de batalla no exhaurix ni de bon tros les possibilitats de recerca arqueològica en el nostre text d’epistemologies modernes i contemporànies.

La polèmica empirisme/racionalisme reflecteix bàsicament una divergència sobre la «primera» part del diàleg (151e-187a), que tractaria de la tesi segons la qual el saber és la percepció. Però altres seccions del diàleg sonen igualment a rebots retroactius de diferents concepcions epistemològiques del nostre temps. Així Schiller veu a 166a i ss. una versió de la seva pròpia concepció pragmatista de la veritat (l’autor afegeix que Sòcrates refuta a continuació aquesta teoria de forma totalment injusta). I la discussió sobre les lletres i les síl·labes a 201d-202b sembla a Wittgenstein una formulació de l’atomisme lògic defensat per ell mateix i Russell en algun moment de les seves carreres, i fa dir a Leibniz que el *Teetet* «és d’una gran importància si un l’entén bé»<sup>22</sup>.

Sobre aquestes apreciacions, cal destacar dues coses. Primera, que els debats entre escoles epistemològiques rivals tenen lloc *sobre fragments aïllats del text i no sobre el conjunt del diàleg en la seva globalitat*: és en la desmembració de l’obra que la consideració de certes parts separades del tot sembla nodrir les querelles epistemològiques contemporànies. I segona, que *la querella mateixa és d’interès per a*

---

remarcable, que convida a una reflexió sobre l’estatut del discurs (de la «teoria» en el sentit actual del terme) en Plató. Sobre aquest tema vegeu ROSEN (1987) 50-86, de fet gairebé totes les seves obres.

<sup>21</sup> GUTHRIE (1978 [1992]) 66.

<sup>22</sup> Les referències: BERKELEY (1744) 347-349, PRICE (1758) 53-56, SHILLER (1907) cap. 2, WITTGENSTEIN (1953) §46 i, per a LEIBNIZ, FOUCHER DE CAREIL, *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Paris, 1857, p. 138, n.1. Sobre «el somni de Sòcrates» de la «segona» part del diàleg té lloc encara una darrera polèmica, sobre si els elements de què parla són materials (BURNET 1892), matemàtics (MORROW 1970, pp. 327-330), lògics (RUNCIMAN 1962, pp. 44-46), o si es tracta d’un esquema que pot suportar una pluralitat de teories diferents (TAYLOR 1949, 346).

*l'estudi de la producció filosòfica contemporània, però no tant per a la comprensió del sentit de l'obra platònica en la seva intenció pròpia.*

### b.3. Sobre l'assumpció o el rebuig de la teoria «heracliteoprotagòrica» de la percepció

En la seva *Introducció al Teetet de Plató*<sup>23</sup>, Burnyeat planteja una estratègia d'explicació del text diferent al comentari. Segons l'autor, sobre aquest diàleg es donen bàsicament dos tipus de lectures. El que fa l'autor és presentar d'entrada l'alternativa, i examinar després cadascuna de les seccions del diàleg tot distingint el sentit que cada secció té per a l'una o l'altra de les dues lectures possibles. Pretén, per aquest camí, tot allargant la funció protrèptica que per a ell té el *Teetet* platònic, exhortar el lector a continuar pel seu compte la investigació sobre el problema del coneixement.

La primera alternativa, que l'autor anomena «Lectura A», faria així: per tal d'aclarir la primera definició que dona Teetet del saber com a percepció, Sòcrates fa una combinació dialèctica de la doctrina protagòrica de l'home-mesura i la doctrina heraclitea del flux, i elabora a partir d'això una teoria de la percepció. Per tal que puguem parlar de coneixement, s'han de complir dues condicions: 1) el saber ha de ser infal·lible; i 2) s'ha de referir a la realitat. Doncs bé: la interrogació socràtica mostrarà que tot i que la percepció tal com ha estat caracteritzada és infal·lible (1), tanmateix no es refereix al ser sinó al no-ésser (-2), amb el qual no és el coneixement cercat. Segons això, Plató assumiria com a pròpia la caracterització «heracliteoprotagòrica» de la percepció, amb la concepció ontològica del sensible com a flux permanent que se'n deriva, per bé que no admet que això sigui el coneixement.

---

<sup>23</sup> BURNYEAT (1990). És un llibre excel·lent per guanyar una visió panoràmica de l'estat actual dels estudis del *Teetet* dins la tradició analítica, i té la virtut que tracta el diàleg platònic com a tal diàleg i no com un tractat, de manera que està atent al seu caràcter al·lusiú i prova de respectar-lo en la seva integritat. L'atenció al drama es malbarata força, malauradament, precisament a causa d'un prejudici molt propi de la tradició analítica, el de la preeminència dels arguments sobre les accions: «Es tracta també – diu Burnyeat referint-se al diàleg–, literàriament, d'una obra d'art, però amb una diferència en relació a molts dels diàlegs platònics: en el *Teetet*, la imaginació artística de Plató està menys excitada per les interaccions entre els tres personatges que es disposen a discutir, que per les idees filosòfiques mateixes i el vaivé de l'argumentació dialèctica» (p. 14). Aquest prejudici desvia l'atenció de les relacions entre els personatges, de crucial importància per tal d'entendre el sentit de la discussió en curs; de manera que la lectura oferta, volent-se omnicomprendiva, acaba seguint només un fil de la conversa representada. Amb tot, compartim el judici de lloança que fa del llibre un autor no analític com és DORTER (1994), per a qui «ningú podria tractar Plató amb més respecte que Myles Burnyeat (...) en el seu comentari curosament analític del *Teetet*» (p. 11).

Davant d'això, la «Lectura B» argumentaria de la manera següent. L'afirmació de Teetet implica la doctrina de la mesura de Protàgores (pel costat del subjecte), la qual implica la doctrina del flux d'Heràclit (pel costat de l'objecte). Aquí Plató no assumeix cap part de l'ensenyament d'aquests autors: es limita a constatar quines són les implicacions de l'afirmació de Teetet. Per a la «Lectura B» no només passa que de l'afirmació de Teetet se segueixen *necessàriament* les doctrines de Protàgores i Heràclit (Teetet→Protàgores→Heràclit), sinó que a més aquestes doctrines són condicions *suficients* de la tesi de Teetet (Heràclit→Protàgores→Teetet) i aleshores, doncs, no pot ser que quedi refutada una part sense que caigui el tot. Dit altrament: si acabem negant la tesi de Teetet, haurem de rebutjar igualment les de Protàgores i Heràclit en el seu conjunt: Plató no se n'apropia res. Doncs bé, segons la «Lectura B» el que trobem al text és una prova per reducció a l'absurd de la inadequació de la resposta de Teetet. La prova fa així. Suposem que el coneixement és la percepció. En aquest cas, és certa la doctrina de Protàgores. En aquest cas, és certa la doctrina d'Heràclit. Però la doctrina d'Heràclit implica la destrucció del llenguatge. Absurd! –per tant: no és cert que el coneixement sigui la percepció. Notem que aquí les doctrines de Protàgores i d'Heràclit depenen d'un supòsit. Donat que la conclusió és la destrucció del supòsit, no tenim cap motiu per suposar que Plató es queda com a propi cap aspecte d'aquestes dues doctrines. L'argument, en suma, faria així:

$[(\text{Teetet} \rightarrow \text{Protàgores} \rightarrow \text{Heràclit} \rightarrow \text{destrucció del llenguatge}) \wedge \text{llenguatge}] \rightarrow \neg \text{Teetet}$

Un cas paradigmàtic de la «Lectura A» és Cornford (1935), per bé que «per ser honestos, cal dir que, en una versió o una altra, aquesta lectura és la que trobem més correntment en la literatura especialitzada sobre Plató»<sup>24</sup>. La «Lectura B» és la que defensa Burnyeat, i té el seu origen –segons ens explica l'autor– en la tesi que el professor Bernard Williams va defensar en una conferència a l'University College de Londres l'any 1964.

El llibre de Burnyeat mostra pas a pas com canvia la interpretació de cada passatge si assumim una opció o l'altra, i aquí no ens hi entretindrem. El que potser val la pena de notar és que la qüestió resulta important per a la visió evolutiva de Plató,

---

<sup>24</sup> BURNYEAT (1990) 22 n.2.

perquè el que es discuteix en la polèmica és la concepció platònica de l'àmbit sensible a l'època del *Teetet*, amb el dubte sobre si conserva o no una dimensió heraclitea. No cal dir que l'assumpció de la «Lectura B» implica una posició revisionista en relació a la querella explicada al punt b.1. (la «Lectura A», en canvi, suporta versions unitaristes i versions revisionistes). Sigui com sigui, la fecunditat d'aquesta disputa radica en el fet que és per ella mateixa una exhortació a considerar el diàleg en la seva globalitat. La limitació es troba en els pressupòsits que el seu mateix plantejament conté, i que potser inhabiliten a qui els assumeix per a veure lectures «C», «D», «E» i «Z»<sup>25</sup>.

#### b.4. Sobre l'aporia final

Encara sobre la lletra del diàleg, tot un altre debat suscita la interpretació de l'aporia final, entre els que assimilen Plató a l'escepticisme, els que trobarien la solució al problema en la teoria de les idees de l'etapa de maduresa, els que trobarien la via adequada de resposta a un quart sentit del terme *lógos* –el de la definició del *Menó* 98a del saber com «les opinions vertaderes» «fermades amb el nexa d'un raonament causal»–, els que emfasitzarien el caràcter protrèptic del diàleg, i els que sostenen que la resposta a la pregunta pel saber es dona ja plenament al diàleg per bé que de forma

---

<sup>25</sup> Que l'hermenèutica dels «straussians», o la dels de Tubinga, no està contemplada és ben clar. Però és que fins i tot dins la mateixa tradició analítica trobaríem una tercera opció. Així per exemple SEDLEY (1996), en un article que comença reconeixent el mèrit del comentari de Burnyeat per la seva presentació del *Teetet* «en termes d'una complexa confrontació dialèctica centrada en una tria entre aquests dos tipus de lectura» (p. 79), troba en els comentaris antics del text, neoplatònics, una tercera opció: «Tant si coincidim o no amb aquestes tesis platonistes sobre la rellevància del record al *Teetet*, segurament hem d'admirar les seves anàlisis de l'estratègia del diàleg. Més que cap altre comentador que jo conegui, atén seriosament al fet que el diàleg és ell mateix un exemple del mètode filosòfic formulat en ell. La seva inspirada diagnosi és que mentre el contingut dramàtic del *Teetet* pren la forma d'un part fracassat, de Teetet assistit per Sòcrates, la interpel·lació que ens fa el diàleg, a nosaltres els lectors, també és un exercici d'assistència a un part intel·lectual, aquest cop per part de Plató. Per a Plató acabar donant-nos la definició correcta fóra faltar al seu deure. En lloc d'això, i en plena conformitat amb el mètode maièutic, ens acompanya fins al punt on estarem preparats per a infantar» (pp. 102-103). L'article és excel·lent per conèixer els comentaris antics sobre el *Teetet*, que en molts aspectes polemitzen sobre els mateixos punts que els comentaris moderns. I és també significatiu per a reflexionar sobre l'estat actual dels estudis platònics: partint de la posició analítica, les innovacions hermenèutiques de Sedley duen l'avantguarda d'aquesta tradició a tesis molt properes a la dels «straussians» (fins i tot admetent per part nostra que el sentit que donen a aquestes tesis potser no és del tot coincident). No hi fa res que des d'escoles rivals es pugui denunciar que això és com «descobrir la Mediterrània»; objeccions com aquesta sonen a pati d'escola. La bondat de la situació és que s'obre la possibilitat –tant temps barrada– d'un diàleg fecund entre estudiosos procedents d'escoles diverses, els quals, més ençà de les escoles, troben un lloc comú precisament en la lectura honesta del text.

al·lusiva<sup>26</sup>. Algunes d'aquestes respostes ja es van donar a l'antiguitat (la primera, per exemple, assimilant Plató a l'Acadèmia escèptica), i totes elles continuen essent defensades per diferents intèrprets. El debat és perfectament legítim perquè afecta a la comprensió del sentit general del text; però precisament per això n'haurem de guardar silenci fins a la conclusió de la nostra tesi. Examinem la darrera querella.

#### b.5. Sobre la rellevància del model matemàtic de la definició dels incommensurables

Podem consignar, per acabar, la polèmica que obre el llibre de Rosemary Desjardins *The Rational Enterprise. Logos in Plato's Theaetetus* (1990) sobre la importància de la definició dels incommensurables per a la comprensió del conjunt del diàleg.

Per a l'autora, la resposta a la pregunta pel coneixement es troba en el *Teetet* mateix<sup>27</sup>. Els passatges claus serien la doctrina «subtil» (*kompsoteros*) de la percepció atribuïda a Protàgores i formulada a 156a3-157c3, i el del «somni de Sòcrates» a la part final del diàleg que segons Desjardins constitueix una reformulació de la mateixa teoria. La teoria explica com a partir del continu es genera una dimensió superior en virtut de la divisió d'aquest continu, i com això ens dóna l'emergència del més complex a partir del més elemental. El conjunt del *Teetet* mostra l'emergència del *lógos* a partir del que és *alognon*.

La lectura, que aquí només hem esbossat, és valuosa per l'esforç que fa d'articular en un desplegament unitari totes les parts del diàleg (per bé que no ho aconsegueix del tot pel que fa a l'inici del diàleg i a la digressió central), i és plausible en molts aspectes. Constitueix una versió ben diferent de la de Cornford del que Burnyeat anomena la «Lectura A» del diàleg. El que m'interessa destacar ara és el següent. Per a Desjardins, el model per pensar l'emergència del *lógos* a partir del que és

---

<sup>26</sup> A títol purament il·lustratiu, podem assenyalar: CROMBIE (1963) o ANNAS (1982) (i ja en l'antiguitat un comentador acadèmic anònim, del s. I aC.) com a defensors de la interpretació escèptica; CORNFORD (1935) com a defensor de la teoria de les idees en tant que clau de resolució de l'aporia del diàleg; GUTHRIE (1978) o HÜLZS (1987) (i un altre comentador anònim de l'època hel·lenística) com a defensors d'un quart sentit (apuntat al *Menó*) de la paraula «lógos» com a via de solució; KLEIN (1977), SEDLEY (1996) o el mateix BURNYEAT (1990) com a defensors del caràcter protreptic del diàleg; i, per fi, HARING (1982), DESJARDINS (1990) i MILLER (1992) com a defensors de la tesi segons la qual la resposta al problema està ja donada al mateix *Teetet* [val a dir que el cas de Miller és més matisat que els altres dos, ja que, matisant la noció sobre què KAHN (1998) pensa la producció platònica, parla del caràcter *prolèptic* del text].

<sup>27</sup> La tesi ja era defensada, per bé que amb un sentit diferent, per HARING (1982), i és reformulada i matisada per MILLER (1992).

irracional és proporcionat per Teetet mateix en la seva definició dels incommensurables. L'objecte a definir i l'estratègia de definició ens avancen de forma precisa la teoria *kompsoteros* que constitueix el nucli de l'ensenyament del *Teetet* segons la lectura de Desjardins: es tracta de definir quelcom que és irracional, i s'aconsegueix definir tractant la qüestió plantejada al nivell de la línia en el nivell de la superfície, o sigui, canviant de dimensió, en un tractament geomètric dels nombres que permet tractar-los en el continu. És difícil, llavors, no veure en la definició el model clau per pensar el conjunt del *Teetet*, si és que la lectura de Desjardins és la correcta.

L'autora és tan conscient del caràcter controvertit d'aquesta tesi, que fins i tot reserva el tractament de la definició dels incommensurables (147d3-148b2) per a l'«Epíleg» (pp.171-180), titulat «El paradigma matemàtic», on, entre altres coses, mostra magistralment com el problema matemàtic de les proporcions i les mesures és present en llocs clau del text platònic com ara el símil de la línia, i permet pensar millor aquests llocs. Tot i ser un epíleg, el text se'ns presenta com una segona conclusió del conjunt del llibre.

Doncs bé, la veritat és que en la literatura especialitzada rarament es dona cap importància a la definició dels incommensurables. En el millor dels casos, es té com una excel·lent definició d'allò que es vol definir, com un exemple reeixit de definició dialèctica; però en aquests casos l'interpret acaba lamentant que Teetet i Sòcrates no segueixin l'exemple en la resta del diàleg<sup>28</sup>. En l'establiment de la seva posició Desjardins polemilitza explícitament amb Wedburg, Brumbaugh i Burnyeat entre d'altres, però la veritat és que la seva lectura obre una qüestió nova a l'entorn de les interpretacions del *Teetet*.

Sense que ens toqui ara prendre cap partit, diguem només això. Un diàleg en què els dos interlocutors de Sòcrates són un mestre de geometria i el seu millor deixeble deu tenir alguna cosa a dir sobre la geometria o, en tot cas, sobre la geometria tal com és ensenyada per Teodor i practicada per Teetet. Ens sembla, doncs, per fer justícia a la professora americana, que certament hi ha aquí una qüestió que convé interrogar.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Vegeu com a botó de mostra SAYRE (1969).

<sup>29</sup> Quan dic que la qüestió és nova no vull dir, certament, que mai ningú no hagi estudiat seriosament els aspectes matemàtics que apareixen al nostre diàleg. De fet, abunden els estudis sobre matemàtiques

De la consideració conjunta de les cinc querelles podem extreure igualment les coses sobre les quals els polemistes estudiats es posen d'acord amb una relativa facilitat. L'establiment de l'estat actual de les interpretacions del *Teetet* ens demana ara, així doncs, una transició dels punts de discòrdia als motius sobre els quals hi ha una concòrdia força general.

### c) *Dos acords bàsics sobre el contingut i la forma*

#### c.1. El contingut: l'*epistème*, el tema del *Teetet*

*La sola formulació de les cinc querelles: necessitat o no de la teoria de les idees per explicar el saber, epistemologia implícita en la problematització que fa el diàleg del saber, heraclitisme o no en el Teetet de la concepció platònica del saber, sentit de l'aporia final en relació al saber, caràcter modèlic o no modèlic de la definició matemàtica dels incommensurables en la concepció del saber, palesa l'acord generalitzat sobre el tema del nostre diàleg: la immensa majoria les lectors del Teetet dona per obvi que el tema del diàleg és l'epistème, el saber.*<sup>30</sup>

---

gregues que remeten poc o molt al *Teetet*. Ara bé, aquesta literatura de la que parlo s'ocupa, com acabo de dir, de la matemàtica grega, i troba en el *Teetet* una font més entre d'altres fonts. Des d'aquesta perspectiva, els estudiosos que segueixen aquesta línia d'investigació no es pronuncien sobre si el que troben en el *Teetet* té més o menys importància per a la comprensió del diàleg, si es tracta de mers exemples o si són més aviat models crucials a aclarir per accedir a la comprensió del text: *aquest no és el seu problema*. I, en canvi, aquest sí que és el problema de Desjardins: d'aquí la novetat de la seva penetració del text. Sobre la literatura referida a la matemàtica antiga, hi ha un repertori excel·lent al volum 335 de la Loeb Classical Library *Greek Mathematical Works I* a càrrec d'Ivor THOMAS (1991, pp. xvii-lvi). Ens semblen especialment interessants dos llibres: KLEIN (1968) *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, que emprèn l'estudi de la matemàtica antiga per tal de pensar la peculiaritat de la matemàtica moderna i el seu paper en la ciència; i GAISER (1962) *Platons ungeschriebene Lehre*, estranyament absent del repertori de la Loeb Classical Library, que estudia la tradició indirecta com a via d'accés a les doctrines més obscures de Plató. Em serveixen, a més, com a exemples diferents del que hem dit sobre el fet que els estudis sobre la matemàtica al *Teetet* no s'ocupen del *Teetet* com a tal: Klein hi remet, però no per a explicar el diàleg sinó per a documentar (junt amb altres referències a textos clàssics) resultats determinats del seu estudi; i Gaiser hi remet esporàdicament, i ni tant sols en el cas del *Timeu*, el diàleg que considera més a bastament, el que el mou no és explicar un diàleg en la seva integritat sinó documentar sobre la lletra platònica el sentit possible de les notícies de l'ensenyament de Plató rebudes a través de la tradició indirecta i que podria donar-nos el que Plató devia ensenyar oralment a l'Acadèmia.

<sup>30</sup> Coneixem només tres excepcions clares: HEIDEGGER (1988), per qui el *Teetet* tracta el tema de l'essència de la no-veritat i, en el seu gir de la veritat com a desvelament a la veritat com a adequació, constitueix el text clau de l'errada platònica que dona naixement a la història de la metafísica; ROSEN (1983) 20-23, que suggereix que el tema del *Teetet* és l'ànima de Teetet; i BENARDETE (1984), per qui el tema del *Teetet* és Sòcrates mateix com a exemple de filòsof, un exemple que demana una generalització al *Sofista* i al *Polític* per tal de deixar constància que la determinació negativa de Sòcrates s'obté

No es pot negar que l'*epistème* és un tema del *Teetet*. Però pensem, amb Rosen i Bernardete<sup>31</sup>, que la complexitat del plantejament inicial del diàleg no ens autoritza a assumir sense més que aquest sigui *el* tema. Abans d'ocupar-nos d'aquesta qüestió, constatem un segon acord en relació a la forma.

### c.2. La forma: l'estructura tripartita del *Teetet*

«Malgrat que hi ha algunes digressions, el *Teetet* segueix un curs més ordenat i més sistemàtic que molts diàlegs»<sup>32</sup>. Aquest judici de Guthrie serveix bé per il·lustrar el judici que la major part dels comentadors del diàleg fan sobre la seva estructura. Un cop admès que el tema central del *Teetet* és l'*epistème*, sembla clar que el text es divideix en tres parts clarament diferenciades, corresponents als tres intents successius de Teetet per definir la ciència<sup>33</sup>. El diàleg queda consegüentment desplegat en tres moments successius. Després d'una introducció que només serveix per presentar literàriament els personatges, establir el saber com a tema de la recerca i fer un aclariment metodològic en relació a la maièutica (142a-151c), l'estructura del diàleg seria la següent: en la primera part, de 151d a 187a, s'examina la definició del saber com a percepció; en la segona part, de 187a a 201c, s'examina la definició del saber com a opinió vertadera; per fi, en la tercera part, de 201d a 210d, s'examina la definició del saber com a opinió vertadera acompanyada de *lógos*. Aquesta precomprensió és tan generalitzada que fóra inútil donar referències bibliogràfiques. En general n'hi ha prou de repassar l'índex dels comentaris del diàleg per veure que això és així<sup>34</sup>. A tall d'il·lustració, diguem només que l'acord gairebé general sobre les divisions «naturals» del diàleg fa que es puguin dir coses com aquesta: «seguiré la divisió *convencional* del *Teetet* en tres parts» en l'inici d'un excel·lent article sobre els comentaris antics del *Teetet*<sup>35</sup>.

---

necessàriament de la filosofia mateixa. FRIEDLÄNDER (1960) també és, però més matisadament, una excepció: centra el seu comentari en la noció d'*epistème*, però adverteix que la qüestió és «existencial» (la funció de la digressió central fóra la de posar de manifest aquest caràcter existencial de la qüestió).

<sup>31</sup> Vegeu la nota anterior.

<sup>32</sup> GUTHRIE (1978 [1992]) 71.

<sup>33</sup> En realitat hi ha quatre intents i no tres, però el primer és desconsiderat per tots els estudiosos com un cas «típic» de llista d'exemples en lloc d'una definició. Quan pertoqui ja veurem que el cas no és tan «típic». Com sigui, si hom diu «la primera definició de Teetet» sense més, el lector savi entén que s'està referint a la definició del saber com a percepció.

<sup>34</sup> BERNARDETE (1984) i DORTER (1994) són les excepcions que coneixem, per bé que el segon acaba molt influenciat per la força del tòpic.

<sup>35</sup> SEDLEY (1996) 80.



Aquesta precomprensió de l'estructura del diàleg no està exempta, però, de problemes estructurals, perquè troba dificultats a encaixar certes parts del text considerades com a meres digressions. Diguem alguna cosa de la polèmica que susciten aquestes dificultats.

### c.3. La querella sobre el significat filosòfic de la «digressió» central

«Després d'una argumentació tan minuciosa, tot això pot semblar una estranya intrusió»<sup>36</sup>, una intrusió «filosòficament del tot gratuïta»<sup>37</sup>, o en tot cas pròpia d'una nota a peu de pàgina o d'un apèndix<sup>38</sup>. Tots aquests judicis es refereixen a la digressió sobre el filòsof que va de 172c a 177c<sup>39</sup>, i que ens desvia per camins molt allunyats de la investigació en curs sobre l'*epistème*, i ho fa quan ni tan sols no ha acabat d'examinar la pretensió de la percepció de ser coneixement.

La temàtica és en aquest centre del diàleg la de la vida superior, que Sòcrates acaba identificant amb assemblar-se a déu tant com sigui possible. Vet aquí, doncs, el problema: si *el* tema del *Teetet* és l'*epistème*, no s'acaba d'entendre per què Plató força aquesta digressió al centre del diàleg, «en el que formalment» apareix llavors com «una pura digressió introduïda amb el pretext més feble»<sup>40</sup>.

Breu: *si hom assumeix els dos acords de què hem parlat en els punts c.1. i c.2., es fa molt difícil donar una visió coherent del conjunt del Teetet, perquè hi ha parts que semblen sobrereres*. Tenim llavors dues opcions: creure, amb Guthrie, que el resplendor de diàlegs precedents s'ha apagat en el nostre diàleg, i que Plató produeix ara una obra que literàriament ja no és rodona; o pensar si, contra els acords generalitzats, hi ha una manera de llegir el text que permeti respectar-lo de forma convincent en la seva integritat, tant en el seu aspecte filosòfic com en el seu aspecte literari. No cal dir que triarem la segona opció. Abans de tirar endavant, però, veiem quins debats alimenta

<sup>36</sup> BURNYEAT (1990) 55.

<sup>37</sup> RYLE (1966) 158.

<sup>38</sup> MCDOWELL (1973) 174.

<sup>39</sup> Val a dir que hi ha un acord bastant general sobre quin és el fragment de text que Sòcrates qualifica de «digressió» a 177b7-8. La major part dels autor donen per fet que, com diem en el cos de text, el fragment en qüestió és, com acabem d'apuntar, 172c-177c (amb la sola excepció, que coneguem nosaltres, de BURNYEAT 1990, p. 51, que fa anar la digressió de 171d a 177c). Per la nostra part, al capítol IV de la present investigació tindrem ocasió de donar els motius pels quals creiem que aquest acord general és erroni. De moment, però, donat que estem considerant l'estat actual dels estudis platònics, hem preferit apuntar allò que el consens més generalitzat dona per bo.

aquest difícil encaix de la digressió dins la lectura que es fa a partir de les convencions explicades.

El primer que cal reconèixer és que la digressió parteix el nostre diàleg «en dues meitats exactament iguals (142-172, 177-210)»<sup>41</sup>, separant una primera part «socràtica» d'una segona part «tècnica». Aquesta tripartició, més que la de les temptatives teetètiques de definició, ens dona tres fragments de característiques estilístiques pròpies, i fa que el problema de l'estructura del text sigui un problema hermenèutic genuí. La solució que es limita a considerar el centre com una digressió gratuïta o marginal que pertorba la recerca principal sobre l'*epistème* té com a problema propi aclarir *quin objectiu té aquesta digressió dins la investigació general*.

La respostes són variades. Friedländer creu que la digressió té per objecte recordar-nos la dimensió existencial de la recerca en curs sobre el coneixement, i que té a veure amb aspectes biogràfics (de Sòcrates) i no amb el significat general del diàleg; Cornford suggereix que el passatge vol recordar-nos, per bé que només al·lusivament, que cal afirmar el món de les idees; Burnyeat sosté que ens vol mostrar la importància de la investigació en curs sobre el saber fent-nos veure que la reflexió millora la nostra vida; etc.<sup>42</sup>

En general, la interpretació que se'n fa té a veure amb un senyal que Plató faria al lector per tal que recordi que el que s'està investigant és important per un motiu o altre. Donat que és tan difícil trobar dos intèrprets que es posin d'acord sobre què és això que Plató ens està dient, potser caldrà convenir que el senyal donat per Plató arriba amb interferències. Un senyal que, a més, no es pot dir que es trobi en el millor lloc possible: *posats a recordar quelcom marginal, per què no fer-ho en acabar un dels exàmens en curs, i no enmig d'una argumentació? I encara: per què Plató situa el que és marginal al centre mateix del diàleg, precisament en el nus de la qüestió, i no en les «observacions prèvies» o en les respostes als «precis i preguntes»?*

*La impossibilitat de donar una resposta a aquestes qüestions que respecti la unitat de l'obra i mantingui al mateix temps els dos acords estudiats, demana que*

---

<sup>40</sup> GUTHRIE (1978 [1992]) 66. La cursiva és meua.

<sup>41</sup> DIÈS (1967 [1924]) 149.

<sup>42</sup> FRIEDLÄNDER (1960) 167 on compara la digressió amb un «cos estrany» que s'introdueix en l'argument en curs; CORNFORD (1935) 92; BURNYEAT (1990) 57.

*repensem l'estructura del diàleg interrogant ex arkhés amb molta cura quin és el seu tema*<sup>43</sup>.

Contra aquest propòsit, algú podria afanyar-se a dir que no hi ha discussió possible sobre el caràcter marginal de la digressió, ja que és el *Teetet* mateix que la qualifica així, *páreragon*, a 177b. Per tal de no emetre judicis precipitats, haurem de recordar que a la *República* 498a Sòcrates, parlant de l'educació dels joves, fa notar que habitualment es considera la filosofia com una cosa marginal, *páreragon* (498a6), però «la ciutat cal que adopti, pel que fa a la dedicació filosòfica, una actitud *contrària* a la que manté ara» (497e5-6). Al *Teetet*, en la digressió, i només en la digressió, Sòcrates tracta Teodor com si fos un filòsof, i al final del retrat del filòsof corifeu, li demana si li sembla que deixin ja aquestes qüestions «marginals». Teodor, que aquí es considera filòsof tot i que a l'inici del diàleg ha dit que va abandonar la filosofia per dedicar-se a la geometria i que la filosofia és cosa de joves, diu que sí, que troba bé deixar enrera aquestes qüestions marginals. Veiem, doncs, que *el context dialògic fa difícil el sentit del passatge* i, per tant, abans de donar per obvi el caràcter marginal de la digressió, ens caldrà atendre curosament a la marginalitat del mateix Sòcrates, l'*atopia* del qual fa que ell mateix s'autoqualifiqui de «poca cosa», *phaulós*, en diferents moments del diàleg.

No ens pertoca encara d'aclarir totes aquestes qüestions. Preteníem només prevenir-nos de tota precomprensió massa fàcil. Així assegurats, veiem, per acabar aquest apartat, com els dos acords que comporten una *aporia* irresoluble en relació a l'estructura del text tenen a veure, també, amb un mensyteniment de la secció inicial del diàleg.

---

<sup>43</sup> El contingut de la digressió ha merescut, a més, valoracions diverses. A l'antiguitat tardana se'l citava, com si es tractés d'un text independent, per tal de pensar sobre el problema de la vida bona [MERKI (1952), citat per BURNEYAT (1990) 55]. La temàtica de la virtut com el semblar-se a Déu tant com sigui possible fa dir a BURNEYAT (1990), per posar un sol exemple, que «ens trobem aquí enfrontats a un aspecte de Plató que no és pas fàcil d'acceptar per cap de nosaltres» (p. 56), i introdueix un nou problema a la sensibilitat analítica: com una temàtica «tan moderna» com la naturalesa del saber pot conviure en un mateix text amb una temàtica «tan antiga» com la imitació de Déu? Paradoxalment, això que escandalitza certs analítics és el que corprèn altres «analítics» (en un sentit molt ample de l'adjectiu) com ara POPPER (1950) I.320, el qual, impressionat pel to «humanista» de la digressió, postulava que bona part del *Teetet* és anterior a la *República*, perquè aquest segon diàleg és clarament platònic (i.e. fonamentador del totalitarisme) i el primer en canvi defensa «encara» el liberalisme crític de Sòcrates. Lectura que contrasta amb VOEGELIN (1957) 195-203. Vegeu nota 4.

c.4. La descura general de la lectura de *Teetet* 142a1-151d5

L'obvietat amb què la crítica assumeix que l'*epistème* és el tema del diàleg, i amb què consegüentment entén el text com estructurat al fil de les tres respostes successives donades per Teetet a la qüestió del saber, té relació directa amb la poca consideració que mereixen les nou primeres pàgines del diàleg. Renunciem a documentar aquesta observació, perquè de fet només coneixem una excepció seriosa a la regla<sup>44</sup>, amb el que el lector podrà trobar tants exemples com vulgui. En general, ningú no atorga cap significat filosòfic al pròleg megàric, sinó que s'interpreta com un homenatge a Teetet o, en el millor dels casos, com una simple ironia platònica en atorgar el paper de testimonis d'un diàleg «heracliti» a dos personatges «parmenidis». La presentació dels personatges és només això, sense que calgui atendre-hi massa per seguir la investigació sobre el saber. Hi ha, per fi, la formulació de la pregunta i unes notes metodològiques en el passatge de la llevadora. Sobre aquest passatge certament hi ha força literatura, però rarament per interpretar el seu paper dins la marxa global del diàleg<sup>45</sup>, més enllà de la constatació òbvia que el final del *Teetet* és un avortament provocat. De fet, són habituals casos com el de Cornford (1935), qui, després de limitar-se a dir que el fragment de la llevadora és un aclariment metodològic, ell mateix ha d'explicar un «mètode dialèctic» –que no és el del passatge de la llevadora– per explicar com procedeix Sòcrates en la resta del diàleg; cosa que ens fa demanar a què ve la formulació d'un mètode que després no es fa servir per anar enlloc. El mètode de la llevadora tindria en suma un interès pedagògic universal, però no seria el camí que ens ha de portar a definir l'*epistème*.

Per fi, la pregunta per l'*epistème* pròpiament dita tindria una lleugera complicació, introduïda per la identificació del saber (*epistème*) amb la saviesa (*sophía*). Però, contra el que caldria esperar, aquesta estranya identificació no ha preocupat gaire la majoria dels crítics. Burnyeat, per exemple, ho resol proposant traduir lliurement «*sophía*» per «competència», amb el qual la identificació es limitaria a dir que qui sap

<sup>44</sup> BENARDETE (1984) i (2000).

<sup>45</sup> GUTHRIE (1969 [1994]), per exemple, en parla al volum III de la seva *Història de la Filosofia Grega* i, doncs, no quan parla del *Teetet* (volum V) sinó quan parla de Sòcrates. Manera significativa de fer. Més actual és l'obreta de WOLFF (2000) que, com la de Guthrie, inspecciona el text però només com a document aïllable per pensar la figura del mestre de Plató i no com un moment de la comprensió del *Teetet*.

matemàtiques és competent en el seu saber, cosa que no ens desvia ni un mil·límetre de l'atenció sobre l'*epistème*. Guthrie i Cornford no en diuen res de res. Friedländer suggereix que la identificació indica que no es demana per una branca del saber sinó pel saber mateix, opinió que sembla compartir Desjardins<sup>46</sup>. I així podríem continuar la llista. En general, la qüestió no mereix més de dues línies, i encara sovint entre parèntesis o en nota a peu de pàgina. *Allò que ja se sap abans d'haver llegit una sola línia fa que es passi de llarg sobre les nou primers pàgines, per tal d'arribar al punt on suposadament comença el contingut d'un cert gruix filosòfic.*

Contra aquesta manera de fer, creiem que cal llegir amb molta cura aquestes nou primeres pàgines del diàleg, contemplant almenys com a possibilitat que el seu contingut filosòfic o dramàtic sigui molt més important del que habitualment se sol considerar. *Massa* sabuda com està, aquesta part ens demanarà una atenció especialíssima, perquè els escrúpols que tenim respecte els dos acords generals ens obliguen a obrir el text d'una altra manera. Donem succintament les claus del nostre accés al diàleg<sup>47</sup>.

## 2. L'*epokhé* sobre els acords generals. Els principis de la nostra interpretació

«Que el *Teetet* és un dels grans textos pioners en la història de l'epistemologia és reconegut per totes bandes»<sup>48</sup>. Aquest judici de David Sedley ens situa de cop en la situació podríem dir «mediàtica» en què el lector es troba a l'inici de l'estudi del diàleg. El reconeixement del caràcter epistemològic del diàleg té relació amb el fet que el text ha merescut la consideració sobretot d'estudiosos pertanyents a la tradició analítica. El que no es discuteix és el tema, i en relació al tema hi ha tot un seguit de polèmiques. L'acord (inqüestionat) sobre el tema coimplica l'acord sobre l'estructura del diàleg. Creiem haver mostrat, però, dues coses: (1) que l'acord sobre el tema no és prou responsable, no és prou reflexiu, perquè es basa en un tractament superficial precisament de les nou pàgines del text en què el diàleg obre la seva temàtica; i (2) que

<sup>46</sup> BURNYEAT (1990) 16 n.1, GUTHRIE (1978), CORNFORD (1935), FRIEDLÄNDER (1969) 151, DESJARDINS (1990) 15. Vegeu VEGAS GONZÁLEZ (2003) 135 n9 i n10.

<sup>47</sup> Només al final de la nostra investigació podrem formular la nostra pròpia posició respecte dels acords i les polèmiques de què hem parlat per començar. Vegeu la nota 38 del Capítol VII.

<sup>48</sup> SEDLEY (1996) 79.

l'assumpció d'aquest acord impossibilita donar una interpretació coherent del text com un tot orgànic, perquè obliga a dictaminar que certes parts del text són sobrerres, o que Plató no l'ha sabut construir prou bé.

Certament, que el text estigui mal construït, o que Plató no hagi estat prou inspirat en la seva concepció, és una possibilitat. Ara bé, donat que (2) se segueix de (1), abans de concloure res sobre el segon punt val la pena d'examinar el primer, perquè en principi hem de creure que Plató sabia perfectament què estava fent en disposar les parts del diàleg tal com les ha disposades. El nostre criteri bàsic és aquest: atès que el text se'ns mostra com una obra unitària, *preferirem aquella interpretació que aconseguixi donar compte del tot del text sense desestimar-ne cap part*. Potser considerant (1) conclourem que sí, que el tema és l'*epistème*, i que per tant (2). Ara bé: només llegint seriosament les nou primeres pàgines del diàleg podrem pronunciar-nos sobre aquest extrem. Ens pertoca, doncs, de posar entre parèntesis el acord general de la crítica, per tal de veure si el text mateix ens dóna la clau d'una millor interpretació del conjunt del diàleg.

Pel que fa a la interpretació, la nostra lectura és sensible a la renovació dels estudis platònics que en el segle XX dóna la conjunció de: (a) la tasca husserliana d'història de la filosofia com a meditació sobre la crisi europea contemporània, tasca que s'allarga en l'obra de Jan Patočka; (b) les aportacions de Leo Strauss i els seus deixebles; i (c) la via de lectura que obre el «paradigma» de l'escola de Tubinga. (a) ens dóna el sentit de la lectura, un sentit que els «straussians» entenen molt bé com es veu clarament en les lectures platòniques de Leo Strauss, Stanley Rosen o Charles Griswold entre d'altres. (b) ens ensenya com cal accedir al text respectant la seva unitat de contingut i forma. (c), per fi, ens adverteix de la pertinència de la pregunta sobre l'enllaç entre els diàlegs i l'Acadèmia, i ens adverteix també de no descartar alguna presència (directa o indirecta) de la doctrina dels principis de què parlen els testimonis en els diàlegs mateixos. Explicitem succintament els principis hermenèutics principals que guien la nostra lectura<sup>49</sup>:

---

<sup>49</sup> Hem tingut l'oportunitat de posar a prova aquests principis en diverses ocasions en els treballs que hem pogut realitzar en el si del grup de recerca *Hermenèutica i Platonisme*. El grup fou creat pel professor Dr. Jordi Sales i Coderch l'any 1992, es constituí com a secció de la Societat Catalana de Filosofia, i tingué com a metodologia el principi que indissocia dramàtica i pensament, tal com provarem d'explicar a

1r) Un diàleg platònic no és un tractat, sinó una representació mimètica<sup>50</sup>, un drama, en què allò que s'hi diu ha de ser escoltat en el context dramàtic en què és dit i, per tant, en què allò que s'hi diu ha de ser entès tot atenent amb el mateix rigor a allò que hi passa i a allò que és silenciàt. Com en la vida de cada dia, el sentit de les paraules depèn de la situació. El text platònic situa mimèticament els problemes filosòfics en el context de la vida de cada dia on aquests problemes tenen el seu origen.

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

3r) Com a mimesi del context preteòric en què té el seu origen la teoria, l'escena representada es presenta amb l'ambivalència pròpia de la vida, com la barreja de comèdia i tragèdia en què els homes fem papers al mateix temps que ens juguem la vida. La comprensió del sentit del text demana doncs atendre a aquest joc dramàtic que mostra ensems la tragèdia i la comèdia de la vida<sup>51</sup>.

4t) Donat el primer punt, mirar l'escena és condició necessària per escoltar adequadament el que hi passa i el que s'hi diu. Stanley Rosen ho expressa de forma contundent en aquests termes: «for Heidegger, 'thinking is a hearing that sees' [*Der Satz vom Grund* (Pfullingen: G. Neske Verlag, 1957) 86], whereas for Plato, it is a seeing that hears»<sup>52</sup>. Cal veure-hi per poder escoltar: el lector participa en la representació com a espectador, i la comprensió, o sigui el fer-se càrrec (-*prensió*) de tot en el seu conjunt

---

continuació en el cos del text. Vegeu MONSERRAT ed. (2002) on hi trobareu un recull d'alguns dels treballs del grup que permeten avaluar els resultats i la bondat de l'aplicació d'aquesta metodologia. Hi trobareu els treballs següents: MONSERRAT (2002a) i (2002b), SALES (2002), BOSCH VECIANA (2002a), LURI (2002), BOSSI (2002) i IBÁÑEZ (2002a). MONSERRAT (1999) xiv i BOSCH VECIANA (2002) 24n14 parlen d'*Hermenèutica i Platonisme* com d'un «cordial laboratori d'investigació platònica i platonista», i fruit d'aquest treball conjunt de laboratori són ja quatre tesis doctorals: LURI (1995), MONSERRAT (1997), BOSSI (2000) i BOSCH VECIANA (2002) (aquesta mateixa tesi que presentem serà la cinquena) i uns quants llibres individuals: SALES (1992) i (1996), LURI (1998) i (2001), MONSERRAT (1999) i BOSCH VECIANA (2003). De les quatre tesis esmentades, l'última ha estat mereixedora del Premi Extraordinari de Doctorat.

<sup>50</sup> Els diàlegs són una variació de les representacions mimètiques de Sofró i Xenarc.

<sup>51</sup> Vegeu *Fileb* 50b3: «...en tota la comèdia i la tragèdia de la vida...». Cf. *El convit* 223c6: «qui té l'art de fer tragèdia també té l'art de fer comèdia». Al *Teetet*, com veurem, la conversa amb Teetet serà qualificada explícitament com un joc i, en canvi, la conversa central amb Teodor serà tinguda per seriosa. El diàleg platònic és mimesi de «la comèdia i la tragèdia de la vida».

<sup>52</sup> ROSEN (1988) 136.

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

5è) En conseqüència, l'ensenyament a rebre no és una col·lecció de tesis filosòfiques endreçades en un sistema, sinó que té a veure amb la comprensió de situacions singulars i implica, doncs, almenys en part, un tipus de coneixement «no proposicional»<sup>53</sup>.

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

7è) A la llum de tot això, llegirem el diàleg com si res no hi fos accidental, com si cada cosa que hi surt hagués estat posada en el seu lloc per part de Plató de forma totalment intencionada. «Tot el que seria accidental fora del diàleg –escriu Leo Strauss– esdevé significatiu dins del diàleg. En totes les converses reals l'atzar juga un paper considerable: tots els diàlegs platònics són radicalment ficticis. El diàleg platònic es basa en una falsedat fonamental, una falsedat bonica o que fa boniques les coses, a saber, en la negació de l'atzar»<sup>54</sup>. Que Plató sap perfectament el que està fent no és una tesi que es pugui confirmar o rebutjar atenent a la biografia de l'autor: es tracta simplement de la precondition hermenèutica segons la qual el text és coherent i posseeix un significat unitari. Assumpció que està justificada almenys per raons heurístiques, ja que és la condició per rebre l'ensenyament del text de la forma més fecunda possible.

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

<sup>53</sup> L'expressió és de GONZALEZ (1995), (1998) i (1998a).

<sup>54</sup> STRAUSS (1964) 60. Aquest poder del Plató artista sobre l'atzar ha fet dir a ROSEN (1989) que, en relació als seus diàlegs «Plató és seriós com un déu, no com un ontologista». I recordem l'observació de Chesterton: «el contrari de 'divertit' no és 'seriós', sinó 'avorrit'».



El que presenta al lector el text platònic és, en suma, una «*fenomenologia dramàtica*», perquè «tot i que un diàleg no és un ‘drama’ en el sentit d’una obra poètica escrita per ser representada en un teatre, té manifestament una forma dramàtica. Un diàleg és una producció poètica en què els mortals no parlen ni als déus ni als herois, sinó els uns amb als altres. Al mateix temps, hi ha en el diàleg platònic una jerarquia de mortals que arrela, no en les contingències del naixement, sinó en la naturalesa de les diferents ànimes humanes. Semblantment, un diàleg no és una descripció fenomenològica, sinó una interpretació de la vida humana. En tant que producció poètica, endreça d’aquesta manera les escenes de la vida humana per tal de proporcionar un comentari indirecte del significat dels discursos que tenen lloc dins d’aquestes escenes.»<sup>55</sup>

Del respecte al diàleg platònic en la seva naturalesa singular deriven els principis que hem apuntat<sup>56</sup>. No cal dir, però, que només la nostra investigació en el seu conjunt podrà donar testimoni de la seva possible bondat –en la mesura, és clar, que sapiguem mantenir-nos-hi fidels i en la mesura, doncs, de la nostra pròpia competència.

### 3. Per una relectura del diàleg. El tot del *Teetet* i les seves parts

Si ens mirem els llocs comuns de les interpretacions que ens precedeixen (apartat 1) a la llum dels principis que acabem d’enunciar (apartat 2), potser el tret comú més notable a aquestes interpretacions és la desconsideració de certes parts del diàleg, una desconsideració que porta l’intèrpret a trobar mal travat el conjunt de l’obra. Hem vist com la crítica constata una diferència de to notable entre les dues meitats del diàleg;

<sup>55</sup> ROSEN (1983) 12. Una explicació més detallada dels principis de lectura que fem nostres es pot trobar, per exemple, en qualsevol d’aquests llibres: KLEIN (1965) 3-31 i (1977) 1-6, ROSEN (1968, 1987) XXXIX-LXVI i (1983) 1-16, BRAGUE (1978) 13-47, GRISWOLD (1986) 9-16 i (1988) esp. 143-167, SALES (1992) 23-42, GONZALEZ (1995) 1-22 i (1998) 1-16, i MILLER (1995). BRAGUE, SALES i MILLER assenyalen la importància de l’escola de Tubinga, i coincideixen a indicar que el tot de l’ensenyament platònic ha de ser pensat en l’enllaç entre els diàlegs i l’Acadèmia.

<sup>56</sup> Notem que del dit –vegeu per exemple el 6è principi apuntat– es desprèn que l’esquema evolutiu que hem esbossat a l’apartat 1.a. ha de ser posat igualment entre parèntesis. Res ens autoritza a donar per suposada una teoria de les idees homogènia per tal d’anar a estudiar quina presència té, si és que en té alguna, en el *Teetet*. Quan hem posat en dubte els acords generals sobre el diàleg, l’esquema evolutiu ha quedat suspès a l’espera que sigui la lectura efectiva de cada diàleg de forma autònoma el que digui, al final, fins a quin punt hi ha un eix com a constant de l’ensenyament platònic o si hi ha una evolució d’aquest ensenyament, i encara si aquest eix es troba dins o fora dels diàlegs, o si té la naturalesa d’un sistema o és d’algun altre tipus, etc.

hem vist també com la crítica troba que la digressió central és com un pegot enmig la recerca general sobre l'*epistème*; i hem vist, en fi, igualment, com la crítica debat sobre la qüestió de com cal encaixar en una sola figura els resultats parcials de l'examen de cadascuna de les definicions del saber considerades. *Per tot arreu, doncs, sembla que el Teetet se'ns parteix en dos i, doncs, que restem incapaços de comprendre'l en la seva unitat orgànica.*

Paradoxalment, però, el *Teetet*, almenys en els seus dos primers terços, és una de les representacions platòniques d'una conversa socràtica en què Sòcrates dóna més explicacions sobre allò que ell fa i sobre allò que està passant en la conversa<sup>57</sup>. De manera que el conjunt de l'obra ens dóna una estranya sensació en el contrast entre la proliferació d'indicacions sobre el sentit de la conversa per part de Sòcrates i les enormes dificultats amb què ens enfrontem quan provem de seguir el fil de l'argument de principi a fi per copsar no només cadascuna de les parts de l'obra literària sinó també l'encaix d'aquestes parts que constitueix l'obra com una peça ben acabada.

Què ho fa que sigui tan difícil captar aquest diàleg com un conjunt unitari de contingut i de forma? No podem descartar, en primer lloc, a la manera de Guthrie, una davallada del geni platònic en la composició del diàleg. Tanmateix, descartem per principi<sup>58</sup> acceptar d'entrada<sup>59</sup> aquesta hipòtesi, i preferim *rellegir* el diàleg de principi a fi, sense desconsiderar cap passatge, per tal de veure si és l'obra mateixa, tal com Plató l'ha volguda compondre, que ens parla de la seva estructuració en una unitat orgànica; en altres paraules: *ens proposem de rellegir el Teetet per tal d'entendre'l en la seva integritat*. I no descartem, així doncs, que l'efecte de la seva primera lectura, que ens fa tenir la impressió que la conversa representada se'ns va partint a meitats, no sigui un efecte *buscat i volgut* pel mateix Plató artista. Si fos així, el fet que causi aquest efecte

---

<sup>57</sup> Vegeu, només a tall d'exemple, aquests llocs: 143d1-e3, 144d7-e3, 146a1-7, 149a1-d5, 154d8-e5, 157c6-d5, 160e5-161a4, 161a7-b6, 164c4-d2, 165d2-e6, 168c7-169d8, 171c8-d7, 172c1-2, 173b4-c6, 177b6-c2, 181b1-7, 183b7-184b3, 187c7-e3 i 210c1-d3. Notem que els moments reflexius, en què Sòcrates comenta el nou pas a fer en la recerca, abunden en la primera part.

<sup>58</sup> Vegeu el punt setè de l'apartat anterior.

<sup>59</sup> No podem descartar, és clar, que al final de la nostra investigació haguem de plegar-nos a aquesta possibilitat. Arribat al cas, haurem de presentar alguna hipòtesi dels motius de la mala composició, com ara la dilatació al llarg dels anys del període de producció del *Teetet* o alguna altra cosa per l'estil –en tot cas un motiu extradiàleg.

no només no seria un senyal de davallada del geni platònic sinó més aviat, ans al contrari, una bona mostra del geni propi de l'artista. Suposant que aquest sigui el cas, ens quedaria encara per saber quin sentit té aquest efecte –o sigui, davant de quina veritat ens vol situar.

A endegar el comentari per aquesta via ens anima un fet que ja hem constatat. És, per dir-ho així, «empíricament» comprovable que gairebé tots els estudis que s'han fet del nostre diàleg han desconsiderat –o en tot cas han tractat amb molt poca cura– les seves primeres nou pàgines: precisament aquelles pàgines en què (1) es planteja la pregunta inicial del diàleg i (2) Sòcrates exposa explícitament quin és l'art que domina i quin és el seu paper en la conversa (almenys quan parla amb Teetet). Les presses en la lectura d'aquestes pàgines tenen a veure amb el fet que allò que Sedley anomena «les convencions habituals» ja dóna per suposat que el tema del diàleg és el saber, de tal manera que *qui comença a llegir des d'aquest acord tàcit pateix d'entrada una sordesa selectiva respecte d'altres continguts del text que, tot i ser ben explícits, passen desapercebuts*.

*La constatació d'això ens decideix a endegar la nostra relectura, i amb ella el nostre comentari, ben a poc a poc. Pretenem, d'entrada, que l'atenció curiosa del text, en la consideració del drama en què té lloc la conversa, faci comparèixer al nostre davant la temàtica de què es tracta en tota la seva complexitat, i a això dediquem el capítol I que està dedicat a posar de manifest el sentit de les nou primeres pàgines (en l'edició d'Stephanus) del Teetet.*

Com veurem aquí, els termes amb què Sòcrates formula la pregunta inicial del diàleg ens situen davant d'una qüestió aparentment doble: a) d'una banda, es pregunta per l'ànima de Teetet; de l'altra, b) es pregunta per la naturalesa del saber. a), a més, torna a desdoblarse, perquè en preguntar per l'excel·lència d'un jove matemàtic de qui el seu mestre Teodor ha dit que s'assembla a Sòcrates, aquesta qüestió demana, per ser resposta, l'aclariment del tipus de mestratge que imparteix Teodor i del tipus d'ànima que té Sòcrates. I el mateix cal dir de b), perquè la identificació que els deixebles de Teodor fan de saber i saviesa fa que la recerca sobre el saber coimpliqui la pregunta per

la saviesa. Certament, d'entrada no podem descartar que, efectivament, saber i saviesa siguin el mateix; però com que el que fa el diàleg és *precisament* preguntar per la naturalesa del saber-saviesa, tampoc no podem descartar (almenys no d'entrada) que siguin coses diferents. *La pregunta inicial del diàleg se'ns dona doncs, en qualsevol cas, doblement doblada*: (1) pregunta per l'excel·lència de l'ànima que enclou les preguntes (a) pel mestratge de Teodor i (b) pel mestratge de Sòcrates i (2) pregunta pel saber que enclou les preguntes (a) pel saber propi de Teodor i (b) per la saviesa. La sola constatació d'aquesta complexitat ens situarà en una bona perspectiva per començar a comprendre la desfilada de savieses (els megàrics, Protàgores, Heràclit i Parmènides sobretot) que tindrà lloc al llarg de tot el diàleg.

Aquest primer capítol ens mostraran igualment que l'inici de la recerca és ben costós i ha de vèncer moltes resistències per part de Teetet i de Teodor. *La conversa del Teetet no és, almenys no d'entrada, una recerca conjunta, sinó que Sòcrates ha de guanyar aquesta possibilitat fent una certa violència sobre els seus interlocutors*, i ho ha de fer *com una defensa de la filosofia*. El símil de la llevadora juga en la dramàtica de la conversa la funció d'un encoratjament. Sòcrates, presentant-se com un que pren cura d'ànimes trasbalsades, anima el noi a participar. L'autopresentació de Sòcrates com a savi parterot té en el desplegament del *Teetet* dos efectes remarcables: a) com que es presenta com a savi en un determinat art, podrem pensar quin tipus de saviesa s'està afirmant i trobarem bons motius per sospitar que la identificació feta per Teetet de saber i saviesa no és legítima; i b) com que explicita el seu paper de mediador en el seu tracte amb els joves, entendrem millor quin paper es disposa a assumir en la seva conversa amb Teetet. Més i tot: com que el símil explicita en quin sentit Sòcrates és capaç d'examinar les ànimes joves, *entendrem la unitat subterrània entre la temàtica de l'excel·lència de l'ànima de Teetet i la temàtica del saber i la saviesa*. De manera que *portarem a la seva unitat la recerca global del diàleg que se'ns donava d'entrada com a aparentment desdoblada*.

L'aclariment d'això ens permetrà, al capítol II, de considerar ja la conversa amb Teetet en la seva primera meitat, de manera que ens permetrà avançar fins al centre del diàleg, o sigui el lloc en què Teodor passarà a ser l'interlocutor de Sòcrates. Després de recollir el resultat de la comprensió de la saviesa de Sòcrates ja guanyada, comentarem, primer, l'infantament que Sòcrates col·labora a fer de la definició donada per Teetet del

saber com a percepció, i segon, els motius pels quals l'examen d'aquesta definició, fet sobre el *lógos* de Teetet i Teodor, degenera en erística –i com, doncs, convé purificar la conversa per tal de guanyar una manera més digna de parlar.

De forma significativa, qui ve a defensar el *lógos* de Teodor i Teetet de la seva degeneració en erística és el *lógos* de Protàgores. La «Defensa de Protàgores» resultarà una correcció de la manera de parlar precedent que permet fer intervenir, per fi, en el mateix centre del diàleg, el mestre Teodor.

Dediquem a l'estudi d'aquesta part central de l'obra els capítols III, IV i V<sup>60</sup>. En ells estudiem, doncs, la conversa de Sòcrates amb Teodor. Trobarem que, contra el prejudici d'aquest, el saber matemàtic, de proporcions i mesures, no és pas la saviesa i, doncs, que per comprendre aquest saber en la seva figura (això és el que es pretén fer des del plantejament inicial del diàleg) ens caldrà guanyar una perspectiva més ampla i considerar per tant la saviesa o el conjunt del «Saber» propi de l'home. En la conversa amb Teodor Sòcrates farà un canvi de paper: deixarà de fer de llevadora (paper que recuperarà quan torni a parlar amb Teetet) i farà de dialèctic. Fent aleshores bona l'observació del Foraster d'Atenes segons la qual «no és possible comprendre el que és seriós sense el que és còmic, ni tampoc, en general, un contrari sense el seu contrari»<sup>61</sup>, l'esforç per comprendre la figura de Teodor portarà la conversa a la consideració de la figura de Protàgores. L'examen conjunt d'aquestes dues figures (capítol III) ens mostrarà, primer, en quin sentit constitueixen versions complementàries de la saviesa humana però, en tots dos casos, versions degradades d'aquestes savieses; i ens mostrarà igualment, en segon lloc, en quin sentit la saviesa de Teodor (i ara dic «saviesa» i no

---

<sup>60</sup> El lector observarà que, com ja hem fet amb les primeres nou pàgines de l'obra, ens prenem el nostre temps a interpretar el centre del diàleg. El motiu és, altre cop, doble: (1) la part central del diàleg, igual que els seus primers passos, acostuma a ser desconsiderada (almenys en relació al conjunt de l'obra), i la seva consideració demana, doncs, una atenció especial; i (2) com haurem de mostrar, és precisament la lectura curosa d'aquesta part el que ens dona la clau de la unitat orgànica de l'obra, allò que provem de trobar. Corresponentment, les parts més comentades del nostre diàleg són aquelles a què dedicarem menys espai. Val a dir que ho farem així, no perquè pensem que són menys importants, sinó precisament perquè ja han estat molt comentades i, en molts casos, d'una forma ben competent. *La nostra lectura no ve a desmentir o refutar lectures anteriors, sinó que, tot i reconeixent la lucidesa i els mèrits de bona part d'elles, tracta simplement de veure-les sota una llum nova en la consideració del diàleg en la seva globalitat. La nostra lectura, ja ho hem dit, és una relectura; i fóra no ja pretensions, sinó ridícul, pretendre que venim a descobrir el diàleg. Si, tanmateix, alguns fragments del Teetet ens sembla que reben en la nostra relectura un tractament original, és sobretot perquè gairebé cap altre autor no els ha volgut llegir amb la cura que sí han meregut altres fragments del text (sobretot els de la conversa amb Teetet).*

«saber») és en el fons protagòrica. Un cop vist això, entendrem el següent. Teetet, com a deixeble de Teodor, és certament, i de forma explícita i conscient, un aprenent de matemàtiques; però és també, però això de forma implícita i inconscient, un deixeble de Protàgores pel que fa a la comprensió de la vida ciutadana. Des d'aquest aclariment guanyat al centre del diàleg, entendrem millor, de forma retrospectiva, que el plantejament de la recerca inicial hagi doblat el saber en saviesa, i que l'examen de l'excel·lència de l'ànima de Teetet demani una consideració tan i tan atenta del mestratge de Protàgores.

El contrast de totes dues figures ens presentarà aquest quadre. La saviesa de Protàgores té per objecte la condició humana, i el seu principi és que convé entendre cada ciutat i cada home en els mateixos termes que ella mateixa o ell mateix s'entenen – ja que cada home és mesura de totes les coses. La saviesa de Teodor, en canvi, s'ocupa de les coses eternes i desconsidera absolutament l'home, i atén només al que les coses són en termes generals. La inspecció de totes dues savieses ens farà descobrir que totes dues són inconsistentes: el saber de particularismes de Protàgores, que creu que cada home és ja una mesura, i el saber de generalitats de Teodor, que creu que no hi ha mesura per a l'home, condemnen l'home a una vida completament desmesurada. En tots dos casos, la vida humana esdevé intel·ligible i, doncs, la virtut també.

Aquest centre del diàleg ens permetrà entendre, d'aquesta manera, el mareig que Teetet diu que pateix a l'inici de la conversa amb Sòcrates: com gairebé tot en el nostre diàleg, l'ànima de Teetet està partida entre un saber de mesures i generalitats que s'oblida de l'home i un saber de l'home que s'oblida de les mesures i de les generalitats. En la consideració atenta de les dues pàgines centrals del diàleg (176a4-177b6), que farem al capítol IV, veurem com el centre del centre del *Teetet* és una doble correcció socràtica a les posicions de Teodor i de Protàgores. Aquí la *phrónesis*, com a mediació en virtut de la qual ens podem orientar en relació a una mesura transpersonal, es presenta com la resposta socràtica a la pregunta per la saviesa humana. En postular una mesura per a l'home («el déu»), Sòcrates corregeix Teodor; però en afirmar una mesura fixa i transpersonal, corregeix igualment Protàgores. La postura de Sòcrates és aleshores, ensems, un «teodorisme restringit»: certament la mesura és divina i no humana («teodorisme...») però ho és de l'home (...restringit); i un «protagorisme

---

<sup>61</sup> *Lleis* 816d10-e2.

restringit»: certament l'home es pot mesurar a si mateix («protagorisme...») però no des de si mateix sinó en relació a un model diví i etern (...restringit»). Aquesta doble correcció posa cada cosa al seu lloc: salva allò de bo que tenen les figures del saber contraposades, en establir els límits de cada posició. Ens trobem, doncs, en el punt culminant de la recerca en curs, aquell en què allò que es tracta de pensar –el saber de Teetet i Teodor– pot ser vist per primer cop al llarg del diàleg en els límits de la seva figura. *Heus aquí la tesi que volem defensar*: malgrat el caràcter «marginal» que Sòcrates li atribueix, pensem que podrem mostrar que *el centre del centre del Teetet constitueix, pròpiament, el nus del diàleg*. Un dels resultats remarcables d'aquesta troballa serà aquest: que per a Plató la *phrónesis* es troba en el fonament, no només del saber pràctic (allò que representa en una versió degradada la figura de Protàgores) sinó també del saber teòric (allò que representa en una versió degradada la figura de Teodor). *En Plató, a diferència d'Aristòtil, la prudència no és una virtut merament pràctica sinó que corona el conjunt del saber i de la saviesa humanes en les seves dimensions teòrica i pràctica*.

Un dels ensenyaments que haurem après en els capítols III i IV és que, quan s'aguanta sobre el fonament protagòric que Teodor li pretén donar, l'*epistème* es perd ella mateixa. Cal, doncs, assentar-la sobre uns nous fonaments. Aquesta necessitat es planteja en la segona part de la conversa amb Teodor com un examen de la batalla que enfronta dues postures ontològiques antagòniques, la dels heraclitis i la dels parmenidis, tot considerant la possibilitat que, un cop desestimades totes dues, haguem de situar-nos a l'entremig (*metaxú*), entre totes dues. En el capítol V veurem com, un cop refutat l'heraclitisme, Teodor es nega a continuar aquesta recerca sobre els fonaments del seu propi saber (una recerca que ell mateix no ha entès en el fons de què va).

Contra el que creu Teodor, però, en la represa de la conversa amb Teetet Sòcrates no voldrà tractar de Parmènides: no és amb el noi que pertoca d'investigar els fonaments del saber.

Dedicarem els capítols VI i VII a la consideració de la (segona part de la) conversa amb Teetet, que té com a tema, ara ja sí de forma explícita, l'*epistème*. El comentari ja fet del diàleg ens permetrà, en primer lloc, entendre bé per què un jove matemàtic ha definit el

saber com a *aísthesis*. Estudiarem, segon, la manera com Sòcrates, acabada la conversa amb Teodor, repeteix la refutació d'aquesta definició, però aquesta vegada sense caure en l'erística; i com el treball d'aclariment de l'*aísthesis* el porta a descobrir que en la percepció mateixa hi ha més que percepció. Descartada la definició del saber com a percepció, Teetet provarà de definir-lo en els termes d'*això de més* descobert en la percepció mateixa: la *diánoia*, que ell interpretarà com a *dóxa*. Tanmateix, la mala comprensió de l'enllaç entre pensament i percepció el durà a desconsiderar tant la percepció com l'aprenentatge, de manera que concebrà el saber com el conjunt de sabers ja posseïts que ens donen l'ésser en cada cas considerat en la seva plenitud. Aquest error, creure que l'ésser ens està donat d'un sol cop i de forma plena, és megàric: *els excessos heraclitis de la primera part del diàleg deixen pas, en la darrera, a un excés parmenidi*. Paradoxalment, aquest nou excés té les mateixes conseqüències que aquell: si l'ésser m'està plenament donat, no hi ha error possible; *Protàgores torna a guanyar*.

Com que la *phrónesis* era la resposta socràtica davant Protàgores (i Teodor), aquesta recaiguda en el protagorisme, que és al mateix temps una recaiguda en l'erística pròpia dels megàrics, denota de forma clara una falta de *phrónesis* en Teetet. Tota la conversa avançarà com un esforç repetit per corregir els tractaments successius que es fan del saber, i les decepcions vindran sobretot del caràcter *parcial* de cadascuna de les solucions donades. El problema del saber ens durà aleshores a la consideració del problema del tot i les parts. I ens cridarà l'atenció el fet que en la recta final del diàleg Sòcrates i Teetet parlin d'*allò que han sentit dir* i, doncs, que parlin com el jutge que Sòcrates ha posat de model per pensar la naturalesa de l'opinió vertadera.

És que Plató ens suggereix que sobre el saber no hi ha saber sinó només opinió vertadera? El fracàs aparent del final del diàleg, que no és capaç de donar una explicació adequada del *tot* del saber, no esborra la possibilitat que se'ns hagin donat totes les seves *parts* i que, tanmateix, el seu encaix no pugui ser *dit* de forma completa. En la recapitulació del comentari fet capgirarem l'*aporia* en la formulació positiva d'una *aporètica*: el que se'ns dóna a saber és necessitat però és també llibertat; és naturalesa però és també política; és mesura però és també desmesura. L'home, que té la mesura d'ell mateix fora de si mateix, no pot ser conegut de la mateixa manera en què coneixem



les coses sotmeses a ordre i mesura. *En l'home hi ha un punt de desordre perquè ell mateix s'ordena en relació al que no és ell: això almenys és el que ens ensenya el centre del Teetet.* La saviesa humana, doncs, ha de subsumir figures diverses del saber, i hi ha un punt en què si per «saber» entenem el saber de Teodor –la matemàtica– haurem de conformar-nos que l'home pot saber ben poca cosa –car, per començar, i com estableix de forma explícita el mateix *Teetet*, no pot saber d'ell mateix. Contra el prejudici de Teodor i els seus deixebles, *la saviesa humana no es tanca en el saber.*

Però, com és possible saber res del que no té (en si mateix) mesura? El centre del diàleg constitueix una resposta a aquesta qüestió. El *Teetet* en el seu conjunt mostra, al capdavant, no l'*aporia* sinó l'*aporètica* del saber: la comprensió del saber, però, també i de forma explícita, la comprensió dels seus límits. Esperem que en el darrer apartat del capítol VII i en la CONCLUSIÓ del nostre treball sabrem establir aquest punt d'una forma més competent que no pas ara.

Portem, en fi, aquesta introducció al seu final. Vet aquí què ens proposem. Per dir-ho en els termes amb què la part final del nostre diàleg planteja la seva pròpia qüestió, no volem sinó *llegir el tot del Teetet i les seves parts per tal de provar de restituir la seva unitat orgànica.*

Som ben conscients, en començar, que Plató vol del lector que al seu torn enceti un diàleg amb l'obra escrita. Per dir-ho amb la cita de Rosen que hem apuntat més amunt, la dramàtica del diàleg proporciona un comentari *indirecte* al que s'hi diu i, per tant, *la darrera paraula de Plató sobre el que els personatges diuen és un comentari indirecte.* De manera que fer-ne el comentari «directe», que és el que ens proposem, suposa interrogar el text «des de fora», en un esforç de comprensió de la lletra a la vista d'una consideració personal dels problemes que s'hi tracten.

El text resulta així intel·ligible només en la mesura que el *measurem* amb alguna cosa que ja no és el text en la seva literalitat. *Un diàleg platònic pertany, aleshores, com l'home, a aquella mena de coses que tenen la seva mesura fora d'elles mateixes.* És obvi, per tant, que sobre un diàleg platònic no hi ha saber en el sentit de Teodor i no hi ha, doncs, paraula definitiva: ara que ens disposem a donar la nostra lectura de l'obra, sabem prou bé que es tracta només d'una perspectiva.

Si, però, d'altra banda, confiem que el lector podrà seguir sobre la lletra del diàleg el nostre comentari és perquè, si bé acceptem que hi ha altres perspectives possibles, neguem tanmateix que qualsevol cosa pugui ser considerada una perspectiva *del Teetet* o que totes les perspectives il·luminin amb la mateixa claredat el conjunt de l'obra. Podem discutir, per exemple, sobre el significat filosòfic del fet que Plató hagi compost el text articulant dues escenes dramàtiques (la conversa dels megàrics i la conversa de Sòcrates amb Teetet i Teodor), i fins i tot podem considerar la possibilitat que no tingui cap significat especial; però el que és indiscutible, el que és innegable, és que d'escenes, al *Teetet*, n'hi ha dues: qui negués aquest fet no estaria donant la seva perspectiva del *Teetet*; aquest només estaria defensant, purament i simplement, el seu «dret» a la ceguesa.

No cal dir, en fi, que la lectura que endeguem provarà en tot cas la seva fecunditat en la mesura que sigui capaç de guanyar un punt de mira que il·lumini el conjunt del *Teetet* en la seva integritat i, doncs, en la mesura que sigui capaç de donar una *millor* perspectiva. A fer aquest intent dediquem la investigació que aquí comença.