

## CAPÍTOL I

LA PREGUNTA INICIAL DEL DIÀLEG: SABER, VIRTUT I SAVIESA (*TEETET* 142A1-151D5)

*«It is too narrow a view to see the Theaetetus as concerned only with the theory of knowledge –unless theory of knowledge has something to do with dead.»*

Paul Friedländer

1. El filtre megàric (142a1-143c8)<sup>1</sup>

El primer que troba el lector del *Teetet* quan s’hi atansa és que el que podem anomenar l’«entrada en matèria» és més aviat lenta. Per algun motiu, Plató no ha volgut portar-nos directament en presència de Teetet, Sòcrates i Teodor a veure de què parlen, sinó que ha preferit conduir-nos-hi per una via indirecta. El text, en efecte, ens dona no una sinó dues escenes. La primera (142a1-143c7) té lloc a Mègara, i el seu temps és algun dia del 369. La referència a la temporalitat i a la ubicació és el que emfasitza la primera frase del diàleg: «Ara mateix, Terpsió, o ja fa molt [que has arribat] del camp». Aquesta frase d’Euclides enceta una conversa entre aquest personatge i Terpsió. Euclides explica que, quan baixava cap al port, ha trobat Teetet que, després d’haver lluitat coratjosament, era transportat, ferit de mort, del campament de Corint cap a Atenes. La batalla de Corint en qüestió és la que tingué lloc el 369 entre els tebans i una aliança d’Esparta i Atenes<sup>2</sup>. L’encontre amb el bell i bo Teetet fa que Euclides recordi, amb admiració i sorpresa, com temps enrera Sòcrates havia profetitzat, parlant amb Teetet quan aquest era encara un adolescent, que el noi arribaria a tenir anomenada. Sòcrates havia explicat la conversa a Euclides i aquest, amb l’assistència directa del propi Sòcrates, la va posar per escrit. Terpsió, que havia sentit

<sup>1</sup> Vegeu IBÁÑEZ (2002a).

<sup>2</sup> La guerra acabaria amb la victòria tebana, en una època d’hegemonia de Tebes que ens dona notícia de la decadència de les poderoses Atenes i Esparta. La qüestió de la virtut del que segons Teodor és el millor jove atenès que mai ha encertat es planteja en el context històric de la decadència d’Atenes (i d’Esparta). La lectura del diàleg no pot obviar aquest rerafons historicopolític.

parlar de l'escrit però mai no pensava a demanar-lo, proposa que un esclau els el llegeixi. Acorden, doncs, descansar tot escoltant la lectura. Abans de començar, Euclides adverteix com va compondre el text: escrivint-lo en estil directe, o sigui, suprimint les expressions del tipus «Sòcrates va dir» o «Sòcrates va pensar» i limitant-se a recollir fidelment les paraules.

La segona escena, que constitueix el cos del diàleg, és la que es relata en el text d'Euclides. No sabem ben bé on passa, perquè Euclides ho obvia. Podem endevinar que té lloc en una palestra<sup>3</sup>. Quant al temps, per les paraules finals del diàleg, en què Sòcrates declara que ha d'anar al Pòrtic del Rei a saber de l'acusació que algú ha aixecat contra ell, és segur que el diàleg passa l'any 399, 30 anys abans de la conversa entre els dos megàrics i de l'audiència reposada de la lectura del text d'Euclides.

L'escena principal del diàleg és doncs indirecta. Que el narrador sigui un deixeble megàric de Sòcrates ens fa pensar en *El convidat* com a memòria del mestre Sòcrates exercida pels seus deixebles cíncics<sup>4</sup> i en el *Fedó* com a memòria del mestre Sòcrates exercida pels seus deixebles pitagòrics. *La memòria platònica és memòria del mestre però és també memòria de la memòria dels distints deixebles.* El cas del *Teetet* té, a més, una peculiaritat molt pròpia. *Els fets narrats són recollits en un escrit i no en una narració oral, cas únic en el corpus platònic.* L'escrit és d'Euclides, deixeble megàric de Sòcrates. Com veurem tot seguit, és propi de l'escola megàrica l'afirmació que el *lógos* és el tot, i Euclides ens fa saber que va demanar l'assistència de Sòcrates un cop i un altre per tal de preservar la fidelitat als discursos (*lógoi*) socràtics. *En cert sentit, el text escrit per Euclides ha estat dictat per Sòcrates. Sòcrates, que mai no va escriure res, se'ns presenta al Teetet en la ficció platònica com a coautor del diàleg: escriptura de Plató reproduint l'escriptura euclideana que recull (per bé que no prou fidelment) el dictat del mestre Sòcrates. El text acaba al·ludint al judici i la mort de Sòcrates: el caràcter peculiar del text d'Euclides sona gairebé com a testament socràtic, dissimulat, això sí, per un laboriós joc de mediacions que ja no és socràtic, ni megàric, sinó platònic.*

D'Euclides de Mègara no hem conservat cap escrit. En sabem el que ens en diuen Aristòtil,

---

<sup>3</sup> Vegeu 144c1-4.

<sup>4</sup> ROSEN (1968, 1987) 38: «*El Convidat* són els *Memorabilia* escrits per Apol·lodor.»

Diògenes Laerci i el mateix Plató al *Teetet*. Les notícies que tenim de la seva doctrina es poden recollir en tres punts: (1) Només hi ha *tò agathón*, el bé, o el que és el mateix, *he theós* (el déu), *he sophía* (la saviesa), *ho nóús* (el pensament o la ment)<sup>5</sup>; el Bé-Déu-Saviesa-Pensament és el que hi ha, i això és tot: no podem admetre res que en sigui contrari, i hem de negar així l'existència de tot allò que se li oposi. (2) «Hom és capaç de fer una cosa només quan ja l'està fent»<sup>6</sup>: l'acte i la potència (en el sentit d'Aristòtil) són el mateix, de manera que el que és no pot deixar de ser i el que no és no pot arribar a ser. I (3) no és lícit demostrar res a partir d'assumpcions indemostrades ni per comparacions<sup>7</sup>.

El primer punt ens mostra l'ensenyament d'Euclides com una síntesi peculiar de socratismes i eleatisme: el bé socràtic identificat al *tò eón*, u i immòbil, dels parmenidis. El segon és una confirmació de l'eleatisme megàric. Si el que és no pot deixar de ser, ni el que no és arribar a ser, hem de negar la gènesi i el moviment, o almenys la seva intel·ligibilitat. Per fi, el tercer punt es pot explicar a partir de la negació megàrica de la pluralitat. Explicar coses per comparació a partir de certes assumpcions no és portar allò que es vol explicar a la unitat, sinó juxtaposar-ho a una altra cosa, reconèixer la dualitat. Si diem «a és com b», admetem amb la fórmula que hi ha «a» i «b», o sigui que no és cert que l'U sigui tot. Això explica dues notes més: primer, en lloc d'argumentar a partir de supòsits i per comparacions, els megàrics argumenten obtenint conseqüències a partir d'il·lacions, o sigui, desplegant allò de què es tracta *en la seva unitat* sense deixar pas a la dualitat o juxtaposició; i segon, com que no hi ha cap explicació fiable de la gènesi, és possible mostrar la contradicció inherent a qualsevol provatura de donar compte del moviment. Els megàrics esdevenen doncs «diàlèctics» en el sentit d'«erístics» o «discutidors»<sup>8</sup>.

El fet que, per a aquest ensenyament, el moviment sigui intel·ligible fa, òbviament, que també ho sigui la realitat política, marcada pel moviment. Per a qui el professa, doncs, no és possible actuar amb racionalitat dins l'àmbit de la política: l'afirmació de l'etern (el déu) com a única realitat sotmet a qui la sosté als capricis d'una temporalitat mundana que no entén. *L'eleatisme megàric és llavors una pertorbació sobre el socratismes heretat*. El caràcter apolític de l'ensenyament dels megàrics contrasta fortament, aleshores, amb

<sup>5</sup> LAERCI II, 106-107.

<sup>6</sup> ARISTÒTIL *Metafísica* 1046 b 29-3: «*hótan energèi mónon dúnasthai*».

<sup>7</sup> LAERCI, *loc. cit.*

<sup>8</sup> *Ibidem*.

l'entrada a la ciutat (de Mègara) amb què s'enceta el *Teetet*<sup>9</sup> així com amb l'ocasió que donarà lloc a la lectura del text elaborat per Euclides.

L'ocasió del cas és, en efecte, la mort de Teetet a causa de les ferides produïdes en la seva lluita valerosa per la seva ciutat. La bellesa de l'home, manifesta en aquesta ocasió per la noblesa de la seva mort, havia estat pronosticada 30 anys enrera per Sòcrates, just abans de la seva innoble mort en mans de la seva ciutat. De forma estranya tractant-se d'un deixeble de Sòcrates, en la seva presentació del text Euclides no diu res sobre el fet que la conversa passa a les portes del judici que durà el mestre a la mort. Però el lector no pot deixar de notar que, malgrat aquest silenci megàric, *l'entrada al Teetet ens ve donada amb una dimensió política i amb una dimensió tràgica evidents, amb la doble referència a la mort, el noble final del coratjós Teetet en defensa de la ciutat, l'innoble final de l'ajusticiat Sòcrates condemnat com a enemic de la seva pròpia ciutat*<sup>10</sup>.

La dimensió tràgica que aquesta doble referència comporta és contrapuntada, tanmateix, per un efecte ben còmic: *Euclides, filòsof parmenidi de la unitat, se'ns presenta doblement doblat per la lletra platònica*. Primer, perquè aquest que defensa que només hi ha u, ens dóna un text fet per *dos* (Euclides i Sòcrates). I segon, perquè aquests que diuen que només hi ha l'U, no són u sinó *dos* (Euclides i Terpsió). Aquest contrast entre la unitat afirmada pels megàrics i la díada que trobem en el fer quotidià de tots els homes, inclosos els megàrics, és emfasitzat per Plató encara de dues maneres. Primer, mostrant en l'escena inicial com Euclides i Terpsió no paren de moure's i viuen en un món en què hi ha arreu moviment: es busquen l'un a l'altre, Euclides va repetidament a veure a Sòcrates per elaborar el seu text, Teetet és a punt de morir a causa de la diarrea –el flux imparable!– provocat per la disenteria, etc. I segon, fent que Euclides expliciti la manera com va elaborar el seu text: hi ha eliminat, respecte d'allò que li va explicar Sòcrates, les expressions del tipus «ell va assentir», «ho va negar», etc., per tal que les narracions

<sup>9</sup> Sobre la càrrega dramàtica d'aquesta entrada, vegeu ALRIVIE (1971).

<sup>10</sup> Joan HARRISON (1978) ens dóna un senyal més d'aquesta dimensió política del *Teetet*, en suggerir un paral·lel entre l'escena inicial d'aquest diàleg i l'escena inicial de la *República*. Euclides, com Sòcrates a la *República*, baixa cap al port, i en el trajecte d'aquesta *katabasis* es troba amb Teetet, semblantment a com Sòcrates es trobava amb Polemarc; aquests encontres donen lloc a l'*anabasis* o remuntada, cap a la ciutat ben construïda en el cas de la *República*, cap a 30 anys enrera vers l'origen de la fama de Teetet en el cas del *Teetet*. La baixada que precedeix la remuntada ens recorda l'afirmació cicerònica segons la qual Sòcrates ha baixat la filosofia del cel a la ciutat. Sobre la importància de la *katabasis* a l'escena inicial de la *República*, vegeu SALES (1992) 143-148 i LURI (1995).

(*diegéseis*) no introdueixin dificultats (*prágmata*) a l'entremig dels discursos (*hai metaxù tòn lógon*). La polisèmia del terme «*prágmata*» ens pot fer entendre contra què lluita Euclides. «*Prágmata*» significa alhora els instruments –les coses amb què ens les hem amb el món– i dificultats –aquelles mateixes coses quan deixen de ser útils i, doncs, quan ens entorpeixen en el nostre tracte amb el món. En el context els *prágmata* són allò que ha permès Euclides transmetre la conversa relatada tot i no haver-hi assistit personalment: són els instruments de la mediació entre la conversa original i el receptor que no hi va assistir. Per què, aleshores, aquesta lluita contra les mediacions? Si, com hem vist, pel parmenidis el moviment és intel·ligible, caldrà donar compte de la unitat sense perdre's en el «vagar bicèfal»<sup>11</sup> propi de la *dóxa*. Què pot fer aleshores un megàric per a ser fidel en la narració d'uns fets? Atès que se les ha amb la pluralitat, amb el moviment i la juxtaposició, la resposta adequada és que *no hi pot fer res*; però notem que això ja és una resposta: *no fer res aquí voldrà dir reproduir exactament els lògoi referits esborrant del tot la mediació, és a dir, deixar-ho tot tal com està (o com va passar) sense introduir cap senyal del salt en el buit que és tota mediació*.

Notem, però, que *allò que Euclides vol presentar com a purificat de tota mediació ha estat en veritat elaborat en virtut d'un joc costós i esforçat de mediacions*. El text euclidià contrasta llavors amb els diàlegs on és Sòcrates qui fa de narrador, en els quals tot sovint introdueix narracions (*diegéseis*) per tal d'explicitar les intencions amb què fa les coses (per exemple parlar amb prudència per tal de no fer enfadar Protàgores a *Protàgores* 333e3-5) o per tal d'advertir els gestos significatius dels altres que tenen a veure igualment amb les intencions (per exemple el posar-se vermell d'un noi a *Lisis* 204b5). El *lógos* megàric no sap d'intencions, perquè les intencions, projectades necessàriament a un futur per decidir, contempen sempre un «encara no» i presuposen, doncs, el que (encara) no és. Òbviament, per als megàrics no té sentit parlar del que no és, perquè hi ha l'Ésser i prou. El text d'Euclides desatén en conseqüència les intencions de Sòcrates.

No tindrem més remei, aleshores, que prendre la precaució de *reconstruir*, allà on el text ho demani, aquestes intencions de Sòcrates (o dels altres personatges) que Euclides ha callat, sobretot tenint en compte que la conversa narrada passa ben a prop del dia en què la ciutat

---

<sup>11</sup> Parmènides, *Poema*, frag. B6 Diels-Kranz.

d'Atenes el condemnarà a mort per les seves males intencions. Per sort, *la memòria megàrica de Sòcrates se'ns dona corregida per la memòria platònica de la memòria megàrica*. La conversa narrada ens arriba a través del filtre megàric, però aquest filtre és explicitat per la lletra platònica, de manera que la reconstrucció platònica del filtre megàric ens permet una purificació del text filtrant el filtre megàric o, més ben dit, fent un esforç de reconstrucció com a contra-filtre.

La correcció platònica ens assigna com a lectors, així doncs, el deure d'interpretar les intencions. *Contra els prejudicis megàrics, Plató sí creu que explicitar les mediacions facilita l'empresa de la memòria* –i d'ací l'estructura de doble escena del *Teetet*.

## 2. La pregunta inicial del diàleg (143d1-145b4)

a) *El desig de Sòcrates: la pregunta pel fer-se homes dels joves d'Atenes*

La conversa entre Teodor i Sòcrates, tal com la recull Euclides de Sòcrates mateix, és encetada per Sòcrates. «Si m'abellissin (*ekedomen*) més els qui viuen a Cirene, Teodor – diu Sòcrates–, et preguntaria a veure com els van les coses, quina és la situació que hi ha, i si entre els joves d'allà n'hi ha algun que prengui cura (*epimeleian poioumenoi*) de la geometria o d'alguna altra mena de filosofia. Però com que sóc menys amic (*philo*) dels d'allí que dels d'aquí, estic més desitjós (*epithymo*) de saber quins dels nostres joves poden versemblantment (*epieikeis*) esdevenir famosos (*epidoxoi genesthai*). Jo mateix examino això tant com puc (*kath' hoson dynamai*), i pregunto tothom amb qui veig que, als joves, els agrada de reunir-se (*syggignesthai*). Ara, a tu se te n'acosten no pas pocs, i és just que ho facin, car no solament ets digne (*axios*) per moltes altres coses, sinó també per la geometria. De manera que si n'has trobat algun de digne de parlar-ne (*axio logou*), te'n sentiré parlar amb plaer (*edeos*).» (143d1-e3)

El cos del diàleg comença, doncs, de forma abrupta, sense notícia del temps o del lloc en què ocorre la conversa. Per les paraules finals del diàleg, sabem que l'escena té lloc a la primavera del 399 (30 anys abans de la lectura del text d'Euclides), poc abans de la mort de Sòcrates. Pel que fa al lloc, l'única pista que tenim són les paraules de Teodor a 144c1-4,

on ens diu que Teetet ve cap al lloc on es troben «des d'un passeig exterior», de manera que es deu tractar d'una palestra.

En lloc de començar muntant l'escena, l'escrit megàric ens dóna notícia *primer de tot* dels interessos de Sòcrates: *l'entrada al diàleg ens mostra un Sòcrates desitjós (de parlar amb Teodor) que s'explica sobre els seus desitjos*. El caràcter abrupte de l'entrada pot ser així índex del component *eròtic* de la interrogació socràtica<sup>12</sup>. Que sigui Sòcrates qui pregunta anuncia també el poc interès que mostrarà Teodor per parlar amb ell<sup>13</sup>, una falta d'interès que reapareixerà al *Polític* on, davant l'intent socràtic d'encetar una conversa sobre el noble i el baix i sobre la impossibilitat del saber de Teodor per donar-ne compte, Teodor es limita a dir que ja en parlaran un altre dia i que ara prefereix continuar *gaudint del plaer* d'escoltar el Foraster d'Elea (257b5). Els motius d'aquest desinterès per conversar amb Sòcrates s'hauran de veure al llarg del nostre comentari.

Sòcrates vol saber dels joves atenesos més dotats *i* dels seus mestres. Teodor és un digne mestre de geometria i Teetet serà presentat (per Teodor) com un excel·lent aprenent. Com veurem, és Teodor, no pas Sòcrates, que decidirà que comenci examinant la qüestió del saber amb Teetet (146b1-6). En veritat *Sòcrates intenta conversar amb Teodor en presència del seu millor deixeble*<sup>14</sup>. Teodor, però, refusarà de «fer-se amics» tot conversant (146a5-b6). Potser el que cal dir –i la conversa ens ho confirmarà– és que Sòcrates vol parlar amb l'un *i* amb l'altre.

Però, què és el que l'interessa exactament de mestres i deixebles? Sòcrates vol saber dels joves atenesos *dignes* d'esment així com Teodor és un *digne* mestre de matemàtiques. La repetició del terme *axios*, «digne, mereixedor, valuós», ens sembla significativa. Ja en el «pròleg» Euclides ha dit que les converses que té per escrit són dignes de ser escoltades (*axious akoes*; 142d1). I la resposta de Teodor a la pregunta de Sòcrates començarà dient això: «Sí, Sòcrates, un que és mereixedor (*axion*; 143e5) que jo

<sup>12</sup> Recordeu *El Convit* 177d8: «jo –diu Sòcrates– afirmo la meva ignorància en tot excepte en les coses de l'amor (*ta erotiká*)». Com veurem, el desig socràtic contrastarà amb la naturalesa dels seus interlocutors, especialment del geometa Teodor. El contrast es prepara des de la primera intervenció de Sòcrates.

<sup>13</sup> Teodor es resisteix fins a cinc vegades a participar en la discussió: 146b, 162ab, 165ab, 169ab, 183c. Vegeu també 177c.

<sup>14</sup> La situació ens recorda el *Protàgores*, on Sòcrates parla amb Protàgores davant d'Hipòcrates perquè el noi avaluï què hi pot anar a aprendre. La diferència és que allà Protàgores es mostrava ben disposat a

et digui...». La qüestió del valor<sup>15</sup> és doncs explícitament plantejada en la primera intervenció de Sòcrates. Que formuli aquesta pregunta a Teodor és quelcom que haurem d'interrogar des d'un aclariment que se'ns fa a la primera pàgina del *Polític*. Aquí, en resposta a una intervenció de Teodor que igualava el valor del sofista, el polític i el filòsof, Sòcrates li recrimina: «Has donat el mateix valor (*tes ises axías*) a aquests homes, tot i que pel que fa a això disten entre si més del que pot expressar la proporció (*analogia*) de la teva *téchne*» (257b2-4). És Teodor algú competent per emetre judicis de valor referent a l'ànima humana?

Ho sigui o no, ens podem demanar què podria fer de Teetet algú digne de parlar-ne. Sòcrates suggereix la resposta: El faria digne el fet que pugui arribar a *fer-se un home excel·lent*. El que preocupa Sòcrates és, doncs, *què vol dir fer-se home*. Sòcrates formula aquesta qüestió tot demanant, però, per les joves promeses d'Atenes. La primera pàgina del *Teetet*, que ens recorda la derrota d'Atenes en la batalla de Corint en el dia de la mort de qui trenta anys enrera era presentat per Teodor a Sòcrates com una jove promesa, situa el conjunt de la recerca a fer en el context polític en què convé pensar les qüestions a tractar. L'escena inicial ens fa pensar, amb Friedländer, que la temàtica política està indissolublement lligada al problema del coneixement en aquest diàleg.

És destacable, aleshores, que Sòcrates preguntí pels joves que puguin prendre cura de la *geometria o alguna altra mena de filosofia*<sup>16</sup>. Sembla que en la mateixa manera de preguntar hi ha una precomprensió de quina mena de formació pot fer que els joves arribin a fer-se homes excel·lents. Amb la qual cosa la pregunta pel mestratge de Teodor ens sona

---

parlar amb Sòcrates mentre que aquí Teodor preferirà forçar Teetet a fer d'interlocutor.

<sup>15</sup> Sobre el sentit que donem al terme «valor» escau que fem l'observació següent, que manllevem en la seva literalitat de DORTER (1994) 2, nota 2: «'Valor' és un terme útil per discutir la filosofia platònica només si no el prenem com a derivat de 'valorar', és a dir, si no el prenem com a quelcom fonamentat en la subjectivitat individual. Per a Plató només pot significar quelcom *inherentment* bo –una font de valor més que no pas una conseqüència de la valoració».

<sup>16</sup> L'escena inicial és anàloga a la narrada per Sòcrates en el *Càrmides*. En aquest diàleg, Sòcrates explica com, en tornar del campament de Potidea, i en anar als llocs que solia freqüentar, en la palestra de Tàureas es troba amb molta gent, alguns desconeguts, que li pregunten per la batalla. Després d'una estona, ja no li pregunten res: «Quan ja en teníem prou d'aquest tema –diu Sòcrates–, jo, al meu torn, vaig fer preguntes sobre les coses d'Atenes; *sobre la filosofia*, en quin estat es trobava; *sobre els joves*, si n'havien sortit que es distingissin per la saviesa (*sophia*) o per la bellesa o per ambdues coses» (153d2-5). També el *Teetet* té lloc presumiblement en una palestra. En els dos diàlegs s'esdevé d'examinar l'ànima d'un jove ben dotat; ara: mentre al *Teetet* es tracta d'un seriós aprenent de geometria, en el *Càrmides* es tracta d'un assenyat poeta



menys complaent del que podria semblar a primera vista. Ja hem vist que en la primera pàgina del *Polític* Teodor parla de coses de les quals, *des (d'un bon ús) de la geometria, no pot* parlar. Al *Teetet* ens diu que ell *només* s'ocupa de la geometria (165a2-3). Pot, doncs, judicar el valor d'un home? Aparentment, el vell matemàtic posseeix el seu saber de forma no reflexiva, *com si* desconeixés els límits del seu propi saber. Sòcrates, per contrast<sup>17</sup>, és aquell que té un saber dels límits i que examina les coses *tant com pot*. Aquest esforç reflexiu es palesa en l'exhortació que fa a Teetet perquè es mostri per tal de poder-lo examinar: «així em podré veure a mi mateix» (143d7-144a1).

Des de la comprensió d'aquest contrast, tornem a escoltar Sòcrates: vol saber si entre els joves d'Atenes n'hi ha algun «que prengui cura de la geometria o d'alguna altra mena de filosofia». Les traduccions del terme *philosophia* de Cornford, que tria «art liberal», de Friedländer, que tria «ciència», i de Klein, que tria «coneixement»<sup>18</sup>, ens esborren la tensió que recorrerà tot el diàleg. Segurament aquests traductors troben impropri que Sòcrates preguntí a Teodor per la filosofia, i proven doncs de trobar termes més proporcionats a l'interlocutor. Es podria argumentar que en aquesta aparició la paraula no és un terme tècnic. Malauradament, però, en Plató *mai* no estem davant de termes tècnics usats de forma sistemàtica<sup>19</sup> i, per tant, aquesta constatació no ens diu pas massa cosa.

Guanyarem més si ens desfem d'un prejudici que ens impedeix d'escoltar adequadament la paraula. Els escrúpols que podem tenir de parlar de «filosofia» quan ens referim a Teodor vénen més aviat de pressuposar que el terme té un sentit unívoc i «socràtic». Si no anéssim tan de pressa a sobredeterminar el mot potser ens adonaríem que *no és gens clar què pot voler dir aquesta paraula*. El mateix *Teetet* ens donarà mostres que la noció no és gens òbvia: al centre del diàleg, i contra els escrúpols que alguns traductors senten en la primera plana del text megàric, Sòcrates qualificarà Teodor explícitament de «filòsof» (173b4-c8) i Teodor ho trobarà bé. De manera que mentre no aclarim què cal entendre per «filosofia», el terme ens arriba tan ric en possibilitats d'interpretació com «saber» i «saviesa» i, per tant, no podem descartar que, en un cert sentit, la matemàtica *tal com l'entén Teodor* sigui igualment «alguna mena de filosofia». En altres paraules: potser

---

potencial, pel que sembla desitjós de saber.

<sup>17</sup> Potser hauríem de dir «per contrast *en la semblança*»: com ens ensenyarà el símil de la llevadora, també Sòcrates té un do de déu, i segons *La defensa de Sòcrates* ell mateix és un do de déu a la ciutat.

<sup>18</sup> FRIEDLÄNDER (1960 [1969]) 150, CORNFORD (1991, 1935) 31, KLEIN (1977) 75. VALLEJO CAMPOS (1988) i VEGAS GONZÁLEZ (2003), en canvi, tradueixen atinadament per «estudios filosóficos».

la distinció a què convé que restem ben atents és, sobretot, la que hi ha entre dues maneres rivals d'entendre la filosofia que trobem en escena representades per les figures de Sòcrates i Teodor<sup>20</sup>.

b) *L'elogi per part de Teodor de l'ànima de Teetet: el problema de la unitat de la virtut (143e4-144d6)*

A la pregunta de Sòcrates, Teodor respon que sí que hi ha un dels conciutadans de Sòcrates que és digne d'esment. La vergonya davant la possibilitat que es pogués pensar que el desitja fa que Teodor s'expliqui en uns termes ben poc cordials: el noi en qüestió s'assembla de cara a Sòcrates, és lleig com ell (els ulls sortints i el nas xato), «encara que no tan acusadament»; això, diu, fa que pugui parlar-ne amb vehemència, sense por que ningú no pensi que té desig (*epithymia*; 143e6) d'ell. És amb aquestes precaucions que Teodor diu que coneix un noi sorprenentment ben dotat, com mai no n'havia trobat cap. És un que (1) aprèn amb una gran facilitat, (2) tot i així és afable (*praon*), i a més (3) és coratjós com el que més. Un home així –afegeix– no creia que pogués donar-se (*genesthai*; 144a5) ni veu que es doni (*gignomenon*; *ibidem*), ja que

- A. D'una banda, els que (1) són sagaços (subtils i ràpids a descobrir les coses: *oxeis*), desperts (*agchinoi*) i de bona memòria (*mnemones*), (2') tenen tendència a la còlera (*orgas*) i es veuen arrossegats d'ací d'allà com una nau sense llast, de manera que (3') tenen més de bogeria (*mania*) que de coratge.
- B. I, de l'altra banda, els que (2) són més seriosos (greus, forts, calmosos: *embrithesteroi*), (1') són més fluixos per a l'estudi (*matheseis*) i són molt oblidadissos.

Teodor vol dir això. (A) D'una banda, la qualitat (1) acostuma a implicar la negació de les qualitats (2) i (3); i (B) de l'altra, la qualitat (2) acostuma a implicar la negació de la qualitat (1) [i aquí de (3) no diu res].

El jove de què parla, en canvi, (1) avança en els seus estudis (*matheseis*) i en les seves investigacions (o exàmens: *zeteseis*), que són de moltes menes (*meta polles*), suaument,

---

<sup>19</sup> KLEIN (1977) 2-3 i SALES (1992) 23-42.

<sup>20</sup> Vegeu capítols III i IV.

sense entrebancs, amb eficàcia, i tot (2) amb tanta afabilitat (*praotetos*) –com l’oli que raja sense fer soroll– que és admirable (*thaumasai*) com un jove de la seva edat ho aconsegueix tot d’aquesta manera. El sorprenent és com es poden donar en aquest jove les qualitats (1) i (2). I tampoc ara no es diu res de (3).

Aquest elogi ens permet comprendre la indefinició del saber de Teodor (b.1.). I, com que la unitat de virtuts contraposades en l’ànima de Teetet és per a Teodor motiu de sorpresa, ens situa a més davant la qüestió de la virtut o de les virtuts en la seva unitat (b.2.).

### b.1. El saber indefinit de Teodor

D’entrada, la franquesa amb què Sòcrates ha parlat del seu desig contrasta amb la vergonya amb què Teodor parla del seu. Teodor té por de mostrar-se en públic, tal com testimonia la seva reiterada resistència a parlar<sup>21</sup>. El seu elogi de l’ànima de Teetet s’articula sobre la díada: encara que, com hem vist, apunta tres característiques (facilitat per aprendre, afabilitat, coratge), fa l’encomi pensant amb només les dues primeres (el sorprenent és en veritat, segons ens diu, que es donin en una sola persona la facilitat per aprendre i l’afabilitat); i juga, com veurem a continuació, no amb una sinó amb dues imatges de l’esforç cognoscitiu: l’oli que raja sense fer soroll i la nau contra la tempesta. Sobre el primer punt, cal notar que la pèrdua del tercer element fa que no consideri totes les possibilitats; en efecte, a més dels «ràpids amb facilitat d’aprendre» i dels «calmosos amb dificultats per aprendre», podem trobar els «ràpids amb dificultat per aprendre» i «els lents amb facilitat per aprendre»<sup>22</sup>. Un aprenent pot ser calmos i, tanmateix, retenir bé el que ha après.

Pel que fa al segon punt, Teodor ens diu, primer, que Teetet no és «com una nau sense llast» (144b1), de manera que ens convida a veure el jove com una nau que manté el rumb o la seva direcció malgrat la violència del vent o de les ones o de les tempestes. Aquesta imatge de l’esforç ben orientat, o de la violència salubre exercida contra la violència destructora, contrasta fortament amb la segona imatge amb què ens presenta Teetet mateix, en virtut de la qual el noi és com «l’oli que raja sense fer soroll» (144b6). Si

<sup>21</sup> Vegeu nota 13 d’aquest capítol.

<sup>22</sup> MONSERRAT (1997) 86.

ajuntéssim les dues imatges, Teetet ens apareixeria com l'oli que lluita contra la tempesta, o com la nau que raja sense fer soroll. Cal reconèixer, tanmateix, que *la dificultat de lligar aquestes dues imatges respon a un problema genuí*: la imatge del vaixell ens dona notícia d'una *exterioritat turbulenta* que l'aprenent ha de dominar; mentre que la imatge de l'oli que raja ens dona notícia –una notícia certament peculiar– de *la interioritat que constitueix l'aprenent mateix*. En l'aprenentatge hi ha dos medis heterogenis –l'exterioritat i la interioritat cognoscitiva– el lligam dels quals és difícil d'explicar i fins i tot difícil d'assolir d'una forma ajustada<sup>23</sup>. La dada que volem retenir és que *la descripció de Teodor no dona compte de la unitat d'aquestes dues dimensions del coneixement*.

Convé notar, en fi, que la manera com Teodor remet a la «calma» ens fa sospitar del caràcter mateix de Teodor. Ell es presenta com algú calmós i afable, al qual, segons testimonia el *Sofista* (217cd), s'assemblen pel que fa a això tots els seus deixebles. *De moment li sorprèn de Teetet la conjunció de calma i coratge, però en la repetició de la conjunció silenci el coratge*. Per què aquesta desconsideració? Teodor, que és calmós, no creia que es pogués donar una conjunció similar de calma i coratge: ell mateix no es reconeix en aquesta conjunció. Ara: si en ell no es dona aquesta conjunció, i si el que el caracteritza és la calma, és ben clar que no podem comptar el coratge entre les seves qualitats.

Això fa que la seriositat de què fa gala al llarg de tot el diàleg, tot insistint en què la filosofia (socràtica) és un joc propi de nens (146b3-4), hagi de ser considerada amb moltes precaucions. Del Teodor històric sabem poca cosa: que treballà sobre les arrels quadrades, que va ser mestre de Teetet i de Plató, que va abandonar l'estudi de la filosofia per dedicar-se exclusivament a la geometria, que fou amic de Protàgores<sup>24</sup>. Pel que fa al personatge tal com el dibuixa Plató, és el conjunt del *Teetet* que ens l'ha de descobrir, però d'entrada ja en podem dir algunes coses.

Ja sabem que per a Teodor cal ser *digne, greu o seriós (embrithes)*. Així ho tornem a veure

<sup>23</sup> Recordem la pregària de Sòcrates al final del *Fedre*. En un diàleg que, com ens ha explicat magistralment GRISWOLD (1986), està consagrat a l'autoconeixement, Sòcrates acaba amb aquestes paraules: «Estimat Pan i tots els altres déus d'aquest lloc, concediu-me de tornar-me bell en el meu interior, i que allò que tinc d'exterior s'ajusti i sigui amic del meu interior» (279b8-c3).

<sup>24</sup> LAERCI, II. 103 i III. 6; i JÀMBLIC *Vit. Pythag.* 36.

a 145c on, en proposar Teetet que potser Teodor l'ha elogiat en broma (*paizon*; 145c1), Sòcrates diu que aquesta no és la seva manera de fer (*tropos*) i exhorta el noi a participar en la conversa amb aquestes paraules: «no provis de desfer-te de les seves afirmacions fingint que les ha fetes bromejant (*paizonta*)» (145c2-3). Teodor ja no està per coses de nens; en particular, ja no té edat per dedicar-se a la filosofia –que ell veu com una dedicació adequada per als nois però no ja per a gent seriosa: davant l'intent socràtic de conversar-hi, diu: «jo no estic acostumat a diàlegs d'aquesta mena, i ja no tinc edat per avesar-m'hi. Però a ells [=els nois] aquest costum *els escau* d'allò més» (146b3-4). Aquesta pretensió de no tenir ja edat per dedicar-se a la *philo*-sòfia fa que en la resposta immediatament posterior Sòcrates tracti Teodor com un home savi (*andri sopho*; 146c3): *només el savi té una «edat» en què pot haver deixat enrera la tensió vers la saviesa, la filo-sòfia*. Cal advertir la violència o la falta de cordialitat que l'afirmació de Teodor conté: Sòcrates és més vell que Teodor.

Aquesta seriositat ens permet entendre, a més, que, contra el que diu per exemple Guthrie<sup>25</sup>, *l'amistat de Teodor amb Protàgores* no és una mera ironia socràtica, no almenys des del punt de vista de Teodor, ja que aquest afirma clarament que Protàgores és amic seu (per exemple a 162a4 o a 171c7) i fins i tot deixeble (179b1), i és massa seriós per fer broma sobre això. D'altra banda, el seu nom, que en grec sona «do de déu», i la seva actitud externa fan gala d'una pietat teatral. Teodor sembla, doncs, a més, un home religiós. Pel *Polític* sabem que el seu déu és Ammó, déu egipci que demanava la no divulgació del que se sap, que demanava discreció, però que al mateix temps era el déu discutidor<sup>26</sup>. Teodor presenta una d'aquestes dues cares del déu però no l'altra, que veiem més aviat en l'erística<sup>27</sup>. La religiositat de Teodor ens apareix aleshores amb una certa ambigüïtat, perquè el silenci pot ser certament senyal de discreció però pot ser igualment, purament i simplement, senyal d'ignorància.

<sup>25</sup> GUTHRIE (1978).

<sup>26</sup> JOLY (1982) 258. Cf. *Fedre* 274c on Ammó se'ns presenta com un rei discutidor, com el rei sobirà que censura la invenció de l'escriptura per part de Teüt («Tamus», en efecte, és la transliteració grega del nom egipci «Ammó») amb l'argument que el text escrit genera la desmemòria i deixa sense defensa a aquell qui l'ha escrit. El refús de Teodor a parlar gairebé ens recorda el refús per part d'Ammó de l'escriptura: en tots dos casos es tracta de saber-se defensar.

<sup>27</sup> De nou veiem coincidències amb Protàgores, que en el diàleg que duu el seu nom intenta defugir la confrontació amb Sòcrates quan veu que aquest el pot vèncer. Val a dir, a més, que els «discutidors» són els erístics i, doncs, els megàrics: que Ammó sigui el déu de Teodor, anuncia potser que el vell matemàtic quedarà sotmès al poder de l'erística? Vegeu, al respecte, l'apartat 4 del Capítol II.

Sigui com sigui, no es pot negar que *la figura de Teodor en la trilogia Teetet-Sofista-Polític juga el paper de mediador*. És ell qui posa en contacte Sòcrates amb Teetet i que obre així la possibilitat que el jove accedeixi a la filosofia. Dit en termes abstractes, com a professor de geometria podria ser mitjancer entre el coneixement sensible i la *noesis*. Val a dir, però, que ell no n'és conscient, perquè més aviat creu que la geometria és ja el punt culminant dels seus estudis. La falta de comprensió de la seva pròpia posició intermèdia pel que fa al saber espatlla les possibilitats que aquest saber podria tenir per a la formació ciutadana dels seus deixebles<sup>28</sup>.

Donat que la geometria no sap de valors de les ànimes humanes, Teodor ha elogiat Teetet com si la virtut del noi fos evident i no des del seu saber. *L'elogi de Teetet ha de ser sotmès a judici perquè Teodor no ha parlat com a geòmetra sinó des d'un saber indefinit –que potser no és altra cosa que el renom o la distinció del seu saber de geòmetra*.

## b.2. La qüestió de la unitat de la virtut sobre l'ànima de Teetet

La lloança de Teodor de l'ànima de Teetet ens recorda la caracterització que Sòcrates fa de les qualitats exigides en una naturalesa filosòfica; però no del tot<sup>29</sup>. El que sorprèn a Teodor de l'ànima de Teetet és el que ell veu com un equilibri de contraris. Tot i que no utilitza aquest terme en la seva descripció, Teetet sembla posseir moderació (*sophrosyne*), doncs és afable i seriós *malgrat* ser apte per aprendre, sagaç, despert i de bona memòria. I

<sup>28</sup> Constatem, en fi, que hi ha una enorme similitud entre Teodor i els megàrics tal com són presentats en el pròleg, començant per la mandra i la manca de memòria. Al llarg del nostre comentari trobarem, en efecte, que la manera com Teodor fonamenta (de forma errònia) el seu saber el deixa totalment a mercè de l'erística.

<sup>29</sup> Vegeu per exemple *La república* VI 485a9 *et seq.* Aquesta semblança amb el que Sòcrates diu de l'ànima del filòsof en altres diàlegs fa que FRIEDLÄNDER (1960) 146 emeti aquest judici: Teetet «és una presentació del que per a Plató era un tipus humà perfecte». Si, tanmateix, repasséssim al detall el que Sòcrates diu a *La república* 485a9-490d, veuríem que no és tan clar que la descripció de Teodor per si sola ens parli de l'ànima d'un filòsof. A *La rep.* 490a8-b6 Sòcrates estableix l'essencial de la naturalesa filosòfica en aquests termes: «el guiava ans que tot la veritat, la qual calia que ell seguís en tot i per tot (*pantos kai pante*)», de manera que «una defensa mesurada de la filosofia» demana advertir que «el desitjós d'aprendre» «no es pot detenir en els molts particulars» sinó que «anirà més enllà i no cessarà en la seva passió» fins que haurà abraçat el tot, i només així tindrà «una vida veritable». No només passa que Teodor no ha parlat en absolut d'aquesta passió per abraçar la veritat del Tot, sinó que, de fet, la resistència de Teetet a parlar amb Sòcrates a l'inici de la conversa i la facilitat amb què es conforma amb tot el que diu Sòcrates més aviat ens parla d'una ànima poc apassionada. Creiem, doncs, que Friedländer en aquesta ocasió no té pas raó. Vegeu ROSEN (1995) 8-13.

se'ns diu també, a més, que és coratjós (*andreios*) i que fa exàmens i investigacions «de moltes menes» (*meta polles*).

El que admira el vell matemàtic és que dues virtuts es donin juntes en una mateixa ànima. Ens hem de preguntar: és que no és més natural pensar que una ànima virtuosa posseeix totes les virtuts? *La sorpresa de Teodor ens situa davant el problema de la unitat de la virtut*. De fet, és un tema que es repeteix en molts diàlegs platònics<sup>30</sup>: la possibilitat que una determinada virtut es doni en una ànima sense que es donin les altres. Com que Protàgores serà un personatge important del nostre diàleg, potser convé recordar que aquest sofista exceptua el coratge respecte de les altres virtuts: per Protàgores, una persona pot ser valenta sense tenir cap altra virtut<sup>31</sup>. Teodor presenta, respecte d'això, l'altra cara: ell i el comú dels seus deixebles semblen més aviat persones dotades de moderació sense coratge. *La pregunta per l'ànima de Teetet ens apareix així, de forma gairebé explícita, com la pregunta sobre la unitat de la virtut*. Com que aquesta unitat és el que sembla donar-se en l'ànima de Teetet, Teodor podria haver encertat realment un jove excel·lent.

«Bona notícia! Doncs de qui dels nostres conciutadans (*ton politon*) és fill?» –pregunta Sòcrates (144b8). Teodor no se'n recorda. Aquest desconeixement ens informa del fet que el desig de saber de Teodor no s'eleva vers els afers de la ciutat<sup>32</sup>. *Sòcrates s'ocupa del còsmos polític, Teodor no*. Mentre diu que no recorda el nom del pare, Teodor veu venir el noi: és el que camina al mig «d'aquests que se'ns acosten», els quals s'acaben d'ungir d'oli en el passeig dels afores i entren on són Sòcrates i Teodor, presumiblement una palestra. El primer contacte és doncs visual, sensible, perquè Teodor no ha sabut dir el nom del pare del jove. La primera visió que tenim de Teetet és la d'un jove untat d'oli, al bell mig dels seus companys<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Vegeu *Menó* 71e1-74b1, *Protàgores* 349a7-d1, *El polític* 310c1-311c6 i *Les lleis* 963a1-969d3 entre d'altres.

<sup>31</sup> *Protàgores* 349d2-4ss.

<sup>32</sup> POLANSKY (1992) 40.

<sup>33</sup> Si atenem al caràcter al·lusiú de l'escriptura antiga –i en concret de l'escriptura platònica–, potser trobarem que el text ens ha donat moltes pistes sobre la relliscositat o fluïdesa com a quelcom que té a veure amb la naturalesa de Teetet. Al «pròleg» Teetet pateix disenteria amb la diarrea corresponent i rebutja de descansar a Mègara perquè no vol aturar-se. Teodor ens ha dit que flueix com l'oli, i el primer contacte visual amb ell ens el mostra untat d'oli. De seguida se'ns dirà que és extremadament liberal amb els diners... En un diàleg que examina l'ontologia del flux i les seves conseqüències, i que està clarament marcat per la incapacitat de Teetet per reunir la pluralitat de coses que es van dient en una unitat, bé podria ser que totes aquestes

Sòcrates, que el veu, diu que sí que el coneix: és fill d'Euffroni (nom que remet a la prudència, *phronesis*), de Súnion. El seu pare –diu– era «tal com tu descrius aquest home», molt prestigiós, i va llegar una gran herència. Del noi, però, no sap el nom<sup>34</sup>. És curiós que Sòcrates, que ha començat dient que està desitjós de saber dels joves que poden prendre cura de la filosofia, conegués el jove i no li sàpiga el nom. Teodor li diu el nom del noi, Teetet, i li explica que els tutors li han malversat la hisenda però que, malgrat això, continua essent «sorprenentment liberal pel que fa als diners» (144d3). Per bé que el filòsof no és amic dels diners, aquesta despreocupació per l'herència és ambígua: ha de ser vista com un senyal de la naturalesa filosòfica del noi o més aviat fa figura del flux i de la incapacitat de retenció? Com sigui, Sòcrates té interès a parlar-hi: demana a Teodor que el faci seure amb ells; Teodor accedeix i mana Teetet que s'assegui al costat de Sòcrates.

Què interessa, doncs, a Sòcrates? *Primer*, mestre i deixeble, o sigui Teodor i Teetet; precisament per això, *segon*, el saber propi del mestre en el seu possible efecte benèfic sobre l'ànima del deixeble Teetet; i en fi, *tercer*, precisament per això, la possibilitat que l'ànima del noi pugui esdevenir realment el lloc de reunió de virtuts aparentment enfrontades com són coratge i moderació. El saber de Teodor i la virtut de Teetet: saber i virtut, vet aquí dos temes que tenim ja com a temes explícits del nostre diàleg.

### c) *Semblances i indistincions i l'articulació d'un triple examen socràtic (144d7-145b4)*

Un cop Teetet, obeint Teodor, s'asseu al costat de Sòcrates, aquest l'anima informant-lo que Teodor acaba de dir que ells dos s'assemblen: «així –diu Sòcrates– em podré examinar a mi mateix (*emauton anaskepsomai poion*; 144d7), quina mena de cara tinc, perquè Teodor diu que la tinc semblant (*homoion*; 144e1) a la teva». La semblança de Teetet i Sòcrates és el que obre la conversa entre els dos. Veiem quin triple examen es proposa des d'aquesta consideració.

---

al·lusions no fossin casuals.

<sup>34</sup> Al *Lisis* 204e1-2 Sòcrates tampoc no sap el nom del noi.



### c.1. L'examen de l'ànima de Teetet

«Així em podré examinar a mi mateix (*emauton anaskepsomai*)». Aquest inici ens recorda la confessió que Sòcrates fa a *Fedre* 230a3: «No investigo (*skopo*) altra cosa, sinó a mi mateix (*emautón*)»<sup>35</sup>. Com que en el nostre diàleg Sòcrates desplaçarà l'atenció de la semblança dels rostres a l'excel·lència de les ànimes, és raonable pensar que hi ha aquí una remissió a l'autoconeixement. Veiem en tot cas com es fa aquest desplaçament.

Teodor, diu Sòcrates, ha parlat de la seva semblança amb Teetet. De tota manera, afegeix, si ells (Teetet i Sòcrates) tinguessin una lira i Teodor hagués dit que les dues lires tenien el mateix (*homoíos*; 144e2) to, no examinarien (*epeskepsameth' an*; 144e3) si parla amb coneixements musicals? Teetet respon: «ho examinariem» (*epeskepsameth' an*; 144e5). Ara: com que ha afirmat la semblança (*homoiótetos*; 145a1) de les fesomies, cal examinar (*skepton*; 145a2) si Teodor és pintor. Teetet diu que no ho és. I no serà ni geòmetra? –demana Sòcrates: per descomptat que sí –respon Teetet. I astrònom, calculador, músic, i expert en totes les coses que tenen a veure amb l'educació? –insisteix Sòcrates: sí, torna a dir Teetet. Atès el seu saber, conclou Sòcrates, quan Teodor parla de les semblances (*homoióus*; 145a11) del cos hem de dir que no és un testimoni prou digne (*axion*; 145a12) i no mereix, doncs, que li fem massa cas; ara bé –afegeix: «I si lloés l'ànima d'un dels dos, dient que la té sàvia i virtuosa, no s'ho valdria (*axion*; 145b2) que el qui ho escoltés s'afanyés (*prothymeisthai*; 145b2) a examinar (*anaskepsasthai*; 145b2) el lloat, i que aquest, al seu torn, es mostrés interessat (*prothymos*; 145b3) a mostrar-se tal com és (*heautòn*; 245b3)?». Teetet diu que del tot. «Si és així, amic Teetet, a tu et pertoca de mostrar-te, i a mi d'examinar-te (*skopeisthai*; 145b6)» (perquè, com en el cas considerat, Teodor acaba de lloar l'ànima de Teetet com mai Sòcrates no havia sentit que lloés ningú).

<sup>35</sup> Recordem, a més, que a *Apologia* 21a i segs. Sòcrates defineix la seva pròpia vida com una recerca de l'autoconeixement, recerca a la qual ha estat comminat pel déu. En aquest mateix diàleg (29d-30b), Sòcrates també diu que ha dedicat la seva vida a la millora dels seus conciutadans i, doncs, a la defensa de la ciutat d'Atenes. Aquesta triple conjunció: a) esforç d'autoconeixement, b) obediència al déu, i c) defensa de la ciutat d'Atenes, la trobem realitzada en el *Teetet*, com anirem veient al llarg de la nostra lectura. El diàleg que acaba quan Sòcrates deixa la reunió per dirigir-se al Pòrtic del Rei per tal de saber dels termes de l'acusació d'Anitos i Meletos pot ser vist, així, com una prova a favor de les afirmacions fetes per Sòcrates al

En una sola pàgina troben, doncs, fins a sis termes emparentats amb *skepsis*: vigilància, observació, examen, reflexió, enquesta. Què cal examinar? El fragment ens dóna una seqüència de tres coses que han de ser sotmeses a vigilància o a observació: (1) Sòcrates diu que s'*examinarà a si mateix* en examinar Teetet (144d7); (2) Sòcrates diu que cal *examinar (el saber de) Teodor* per tal de veure si és digne de ser cregut (145a1-b1); i per fi, (3) Sòcrates diu que cal *examinar Teetet* per tal de veure si Teodor ha encertat en dir que té una ànima dotada de saviesa (*sophia*) i virtut (*areté*) (145b1-6).

### c.2. L'examen del saber de Teodor

Recordem que Teodor no ha parlat només, ni principalment, del cos de Teetet, sinó que ha fet sobretot l'elogi de la seva ànima. Teetet no ha sentit la lloança, i de moment ningú no n'hi ha parlat. Respon, doncs, sense que pugui saber de cap manera a on vol anar a parar Sòcrates. La lògica d'aquest fragment (144d7-145b4) s'articula de forma subterrània sobre el que Teodor ha dit de l'ànima de Teetet; però *el que planteja és si el que Teodor ha dit – sigui el que sigui – ho ha dit amb coneixement o sense*. De fet, l'afirmació de Teodor relativa a la semblança física entre Sòcrates i Teetet de seguida queda desautoritzada, en advertir que Teodor no és pintor (*graphikós*) i, per tant, que l'afirmació l'ha feta sense *epistème* (145a1-13). Aquesta desautorització ens hauria de deixar, però, una mica intranquils. Perquè, si no som analistes sofisticats, *ens ha de sobtar la rapidesa i la confiança amb què Teetet admet que Teodor no pot parlar amb autoritat de la semblança entre els dos rostres*. Si ho pensem bé, l'argument de Sòcrates sona més aviat a sofisme<sup>36</sup>. *Que calgui ser un especialista, un pintor, per reconèixer la semblança de dos rostres és una afirmació més aviat suspecta si reflexionem sobre les nostres capacitats pretècniques tal com les exercim en la vida de cada dia*. De fet és sobre aquestes capacitats que és possible aprendre i cultivar qualsevol habilitat tècnica. Dit amb un exemple: és que l'estudi de la pintura no presuposa ja per part de l'aprenent la capacitat de distingir semblances i dissemblances corporals? O en termes més generals: és que el saber tècnic no presuposa ja

---

diàleg en què articula la seva defensa.

<sup>36</sup> La semblança de Sòcrates amb els sofistes, políticament perillosa, és –com veurem– un dels temes del *Teetet*. És advertit en molts llocs de la lletra platònica; citem només tres exemples: a *Eutidem* 304d2-305b3 un logògraf anònim comenta a Critó que Sòcrates és un erístic més, igual que Eutidem i Dionisodor; a l'*Apologia* 19a8ss Sòcrates parla de com se'l confon amb el que no és; i, per fi, un dels temes del *Sofista*

un cert saber pretèctic? Com sigui, *Teetet no sembla contemplar aquesta possibilitat, sinó que per a ell és digne de confiança només el que es diu des d'una epistème/téchne ja constituïda*. El fàcil acord amb l'argument de Sòcrates ens diu llavors més de la formació de Teetet que no pas de la capacitat de Teodor per reconèixer de forma efectiva la semblança o dissemblança de dos rostres. *Teetet dona per suposat de forma acrítica que l'únic saber fiable és el que està constituït com a téchne o epistème*. Aquesta, com veurem, és la clau per entendre l'elaborada formulació socràtica de la pregunta per l'*epistème*.

Notem, a més, que si la desautorització fos legítima Sòcrates mateix hauria de donar compte de la seva manera de preguntar (com, en efecte, farà ben aviat en el símil de la llevadora!). Perquè, *amb quina autoritat poden saber Sòcrates i Teetet si Teodor parla o no des d'una epistème?* Teetet diu que no creu que Teodor sigui pintor i que en canvi és del tot cert que és geòmetra, astrònom, calculador, músic i expert en tot el referent a l'educació. Però com ho sap, Teetet? Ho sap perquè Teodor es presenta com a tal i ell se'l creu. Notem que Teodor podria ser un impostor. L'èmfasi amb què Teetet respon a la pregunta sobre si Teodor és geòmetra (*pántos dépou*, «per descomptat que si», «sense cap dubte», «del tot»; 145a7) mostra que hi té plena confiança; ara, aquesta confiança *no* arrela en cap *epistème*: seguint la lògica de Teetet, només un expert en matemàtiques podria desemascarar un impostor que es fes passar per expert matemàtic sense ser-ho. Veiem, doncs, que l'estratègia argumentativa de Sòcrates ens diu quelcom de la formació de Teetet. Teetet només es refia dels especialistes, que per a ell són els únics que tenen saber. Ara: com que les respostes del noi ens parlen de la seva formació, ens parlen també del seu mestre. Sòcrates ja coneixia Teodor, i és clar que sap ja alguna cosa del tipus d'ensenyament que imparteix. Segurament és per això que entre la llista de sabers que Sòcrates atribueix a Teodor, hi posa «*kai hósa paideías*» (145a2-3), «així com expert en (tot el referent a) l'educació dels nois»<sup>37</sup>. Si atenem a la lògica de Teetet, veurem però molt natural que Sòcrates tregui del noi que el seu mestre és un expert educador. Teetet aprèn matemàtiques amb Teodor. Donat que es fia només dels experts, la confiança en el seu mestre de matemàtiques ha d'arrelar, no només en la convicció que és un expert matemàtic, sinó

---

216d1ss és la semblança del filòsof amb el sofista.

<sup>37</sup> BALASCH (1995) 53 tradueix «o alguna cosa que demani una formació així (=matemàtica)», segurament perquè veu incongruent que Sòcrates caracteritzi Teodor com un expert en educació. Més atents estan BENARDETE (1984), VALLEJO CAMPOS (1988) i VEGAS GONZÁLEZ (2003).

també en la convicció que és un expert docent. La lloança que Teodor ha fet de l'ànima de Teetet ha elogiat el noi *com a aprenent*. Només un expert en educació pot fer un elogi com aquest *amb coneixement*. Sòcrates ha afegit la docència entre els sabers de Teodor i amb això els lectors podem aprendre alguna cosa de Teetet i Teodor, i Sòcrates pot tirar endavant l'examen de l'ànima de Teetet sense que Teodor sigui refutat d'una forma barata.

Amb tot, no és gens obvi que Teodor sigui un expert docent<sup>38</sup>. Si ho fos, la lògica de l'argument de les arts el faria automàticament una autoritat sobre les ànimes dels aprenents. Tanmateix, Sòcrates vol examinar pel seu compte l'ànima lloada per Teodor. *En afirmar que cal examinar l'ànima de Teetet implícitament afirma que cal sotmetre a examen igualment la pretensió de Teodor de ser un mestre de geometria*. Això és tan clar que, quan Sòcrates aconseguix que Teodor parli amb ell al centre del diàleg, aquesta conversa s'encetarà amb aquestes paraules: «segueix una mica –li diu a Teodor–, només fins aquest punt: fins que veiem si al capdavant et cal ser la mesura pel que fa a les figures geomètriques, o si, semblantment a tu, tots es basten a si mateixos (*hikanoì heautois*) en astronomia i en tota la resta en què sens dubte tens la reputació de distingir-te.» (169a2-5). *La secció en què Teodor substitueix Teetet com a interlocutor s'enceta així explícitament com un examen de (el saber de) Teodor*. L'examen de l'ànima de Teetet implica, doncs, en la manera socràtica de preguntar l'examen del mestratge de Teodor.

### c.3. Sòcrates i el coneixement de l'ànima

Sòcrates ha conclòs que fer cas de Teodor en el referent al cos no s'ho val (145a12). Però «si algú ens lloés l'ànima d'un dels dos» –diu–, dient que la té «dotada de virtut i saviesa» (*pròs aretén te kai sophía*; 145b1), no s'ho valdria (145b2) «que el qui ho escoltés s'afanyés (*prothymeisthai*; 145b2) a examinar el lloat i que aquest, al seu torn, es mostrés interessat (*prothymos*; 145b3) a mostrar-se tal com és?» (145b1-3). Quan Teetet respon que sí, encara no sap que Teodor li acaba de lloar l'ànima: sense saber-ho, s'està compromentent a «mostrar-se» i no tindrà més remei, doncs, que parlar amb Sòcrates.

Donat que això segueix sense solució de continuïtat a l'argument de l'autoritat de l'*epistème*, ens hem de demanar, en primer lloc, com anunciàvem al punt anterior, *amb quina autoritat procedirà Sòcrates a l'examen de l'ànima del noi*. Teodor creu poder parlar

de les ànimes dels aprenents, i això (suposadament) ho fa des d'una *epistème* relativa a l'ensenyament. Però el present passatge ens informa del caràcter retòric de l'analogia de les *technai*. Quan es tracta de l'ànima de Teetet, Sòcrates ja no qüestiona el testimoni de Teodor: si s'afanyarà a examinar-la *no* és perquè el testimoni sigui fiable, sinó *perquè la cosa s'ho val*. Tant si Teodor ha parlat des d'una *epistème* d'ànimes com si no, examinar una ànima aparentment excel·lent *val la pena*. *Sòcrates apareix llavors com dotat d'un cert saber sobre les ànimes*<sup>39</sup> *i d'un cert saber de valoracions*. *El text platònic ens exhorta així com a lectors a realitzar un examen de l'examen socràtic per tal d'avaluar-ne la legitimitat*<sup>40</sup>.

Entès això, l'afirmació de Sòcrates segons la qual examinant Teetet es podrà veure ell mateix ens fa pensar *que també Sòcrates es mostra per tal que nosaltres com a lectors ens afanyem a examinar-lo*. L'*autoexamen* que trobàvem anunciat quan parlàvem encara de rostres sembla, doncs, que es realitza de forma efectiva al llarg de la conversa en relació a l'ànima.

La lectura del *Teetet* se'ns obre en el seu conjunt, així doncs, a una pluralitat de temes que s'entrellacen.

### **3. Saber, virtut i saviesa. La compareixença de Teetet en el tribunal del jutge Sòcrates (145b5-146a2)**

#### a) *El judici*

*Després* que Teetet ha admès que és bo que aquell a qui algú li ha lloat l'ànima s'esforci a mostrar-se, Sòcrates li fa saber que Teodor l'acaba de lloar com mai no havia sentit que lloés ningú. L'ordre en què Sòcrates diu les coses ens fa considerar la possibilitat que hagi

<sup>38</sup> La traducció de Mn. Balasch és, per si sola, una prova d'això que diem.

<sup>39</sup> Cf. *El Convit* 177d8, on Sòcrates fa: «no sé res fora de les coses referents a l'amor (*ta erotika*)». O també *Lisis* 204b8-c1: «Perquè jo, en altres matèries podré ésser ben poca cosa i ben inútil, però tinc del déu, no sé com, una mena de do, i és que al primer cop d'ull concec qui estima i qui és estimat». Això és un saber concernent a les ànimes, a la manera com l'ànima ens mou. El *thymós* és una de les dimensions eròtiques de l'ànima, una de les forces que mouen l'home en l'acció.

<sup>40</sup> I això passa el mateix dia que Sòcrates anirà a saber de les acusacions que Anitos i Meletos li han fet.

parat una trampa al noi. Ha fet admetre a Teetet que el lloat *hauria de* mostrar-se *abans* que el noi sabés que la seva ànima ja ha estat objecte dels elogis del seu mestre. Concedit això, ara, quan per fi és informat de l'elogi, ja no és a temps de retirar-se de la conversa.. Perquè el cas és que això, retirar-se, és més aviat el que voldria: «Fóra estupend, Sòcrates –diu–, però mira que no ho digués bromejant (*paídzon élegen*)» (145c1). No es desdiu, doncs, del que ja ha admès davant de Sòcrates, però prova d'escapar-se tot al·legant que potser la seva ànima no ha estat lloada de debò. Tanmateix, fer broma no s'adiu amb la manera de ser (*trópos*) de Teodor i, fent-ne memòria, Sòcrates acorralla Teetet: «no tractis de desfer-te del nostre acord fingint que [Teodor] parlava fent broma (*paídzonta légein*), per tal que no es vegi forçat a depositar testimoni –car ningú no l'acusarà de testimoniació falsa. Au, tingues confiança i roman fidel al nostre acord» (145c2-5).

*El que convé advertir és la fórmula judicial de l'exhortació socràtica.* Sòcrates remet a una doble autoritat: hi ha un acord que cal complir i convé no forçar el mestre Teodor a donar testimoni. Per respecte a l'acord i al mestre, Teetet *haurà de* conversar amb Sòcrates: «Caldrà (*khrè*) fer-ho» (145c6), concedeix el noi: ho farà per deure, no pas perquè li plagui.

La conversa, doncs, fins i tot quan l'interlocutor és Teetet, té una dimensió de violència que es farà molt més palesa cada cop que Sòcrates provi de fer parlar Teodor. Estem a la palestra i assistim a una lluita. Teodor ha testimoniat però Sòcrates posa en dubte el testimoni. La fórmula judicial amb què s'exhorta Teetet a complir l'acord fa que la conversa es plantegi com *un judici sobre l'elogi de Teodor en què Teetet mostrant-se ha de defensar el seu mestre*. L'ànima de Teetet és, per dir-ho així, la prova de la defensa en la causa oberta contra les pretensions de saber del mestre Teodor. Tal com hem vist en l'apartat precedent, l'examen de l'ànima de Teetet és, ell mateix, l'examen del saber de Teodor, un que només pot fer el jutge Sòcrates en el cas que ell mateix es mostri competent en l'examen de sabers i d'ànimes.

#### b) *Saber i saviesa*

Teodor ha lloat Teetet com a aprenent. Sòcrates comença l'examen atenent a aquest aspecte: «al costat de Teodor hi *aprens* geometria?». Teetet diu que sí. «I astronomia, i

harmonia, i càlcul?» (145d1): Teetet diu que si més no s'esforça (*prothymoumai*) a aprendre'n. Sòcrates li diu aleshores que també ell ha après tot això al costat de Teodor i d'altres, i que ho domina en la justa mesura (*metrion*), tret d'una petita dificultat (*aporia*) que cal examinar (*skepton*) amb Teetet i amb els altres presents. La petita dificultat que Sòcrates té en relació al saber és aquesta:

- (1) És clar que aprendre (*manthánein*) és esdevenir més savi (*sophóteron*) sobre allò (*tis*) que s'aprèn. (145d6-7)
- (2) Ara: els savis són savis per la saviesa. (145d9)<sup>41</sup>
- (3) La saviesa, però, no difereix en res del saber, perquè els savis ho són per allò que saben: saber (*epistéme*) i saviesa (*sophía*) són doncs el mateix. (145e1-6)
- (4) Heus aquí la petita dificultat: «no sóc capaç –diu Sòcrates– de copsar prou bé per mi mateix (*emauto*) en què pot consistir el saber. Podrem de debò dir-ho (*légein*)?» (145e7-146a2)

No cal dir que Teetet accepta sense la més mínima queixa totes i cadascuna de les tres primeres afirmacions. Notem què implica tot el que Sòcrates fa admetre a Teetet. Del punt (1) al punt (4) la qüestió de l'aprenentatge desapareix. Del punt (1) al punt (2) desapareix el *ti*, l'allò que s'aprèn. *No és el mateix esdevenir més savi sobre alguna cosa que esdevenir savi a seques*. El primer cas remet a un saber definit per l'objecte: un home pot ser més savi que un altre en tot el concernent al càlcul, posem per cas, mentre que el segon pot ser més savi que el primer pel que fa a la construcció de vaixells. No és segur que aquí «savi» sigui

---

<sup>41</sup> GUTHRIE (1978 [1992]) 68 tradueix *sophía sophoi hoi sophoi* per «the knowledgeable are knowledgeable by knowledge», identificant doncs el saber i la saviesa. Aquesta traducció fa que el passatge (que l'autor *no* comenta) no s'entengui gens, i que tota la seva lectura se centri en el problema del saber. Si els termes grecs *episteme* i *sophia* diuen el mateix, per què Sòcrates vol obtenir el reconeixement *explicit* per part de Teetet d'aquesta identitat? Més aviat ens sembla que Guthrie desatén el passatge perquè ja dóna per suposat que el tema tractat és simplement el coneixement. Per la seva part BURNYEAT (1990) 16n1 tradueix aquí *sophía* per «competència», amb el qual treu ferro a la identitat de saber i *sophía*, perquè llavors l'únic que Sòcrates estaria establint és que el *competent* en matemàtiques és el qui en *sap*. Això permet a aquest autor d'assumir sense més que l'únic tema a examinar és el saber. Aquesta solució tan senzilla té, però, el problema següent: al llarg de la conversa Sòcrates anomenarà «savis» a Homer, Parmènides, Protàgores, Heràclit, etc., cap dels quals no és competent en cap *epistéme*. Burnyeat es veurà així forçat a traduir la paraula *sophía* segons convingui a la seva lectura; en l'inici li sembla bé «competència» perquè és el que s'ajusta més al que ell ja dóna per suposat, però nosaltres com a lectors no tenim per què donar per suposat el que aquest autor –amb la major part del comentadors del diàleg– pressuposa. Contra aquestes versions simplificadores de la lletra platònica, creiem que el conjunt del *Teetet* només es pot entendre en la seva unitat orgànica si no s'assumeix acríticament que la identificació és legítima. El moviment del diàleg és en veritat, com direm de seguida, un esforç per desfer confusions.

una bona paraula, però de totes maneres el grau de saviesa queda en aquests casos fixat per la mesura en què algú domina l'objecte estudiat. I vet aquí el parany que Sòcrates para a Teetet: «i els savis, *crec (oimai)*, són savis gràcies a la saviesa» (245d9). L'afirmació és cauta: *oio* significa sospitar o pressentir, témer o anhelar. No expressa, doncs, seguretat, sinó més aviat afirmació dubtosa. Però Teetet no dubta: «Sí», respon. Del saber definit per l'objecte en (1), passem a un *saber indefinit*, un saber sense *ti*, sense objecte, en (2). La saviesa de (2) és per tant autoreferent: es defineix sense cap referència a res fora d'ella mateixa. Deslligada de tot objecte, afirmada de forma autoreferent, la saviesa esdevé així identificada amb el saber. Si es començava dient que qui aprèn una *epistème* és més savi en relació a allò que estudia, en prescindir de l'objecte la fórmula queda així: qui aprèn una *epistème* esdevé més savi.

La conclusió òbvia és aquesta. Qui ja posseeix una *epistème* ja és savi: saber i saviesa són el mateix. (3), doncs, és una relectura de (1) un cop hem acceptat (2). Ara: *Teetet no dubta que Teodor posseeix una epistème i, per tant, no dubta que Teodor és un savi*. El seu menyspreu per la filosofia, que considera cosa de nens, ens diu, en efecte, que ell mateix ja se'n considera, de savi. Que l'adult és qui ha superat el desig de saviesa, que és el que pretén Teodor, només pot voler dir que ja l'ha satisfet i, doncs, que ja és savi. La seriositat del geometa cirenaic manifesta així la comptenció i l'autosuficiència del savi. *Si Sòcrates demana que Teetet admeti la identificació de saber i saviesa és, doncs, perquè la seva confiança irreflexiva en el saber fa que Teetet identifiqui una cosa amb l'altra*. Els prejudicis de Teodor i els seus fan que en l'inici del diàleg hi hagi una certa confusió<sup>42</sup> que l'esforç d'aclariment socràtic tractarà de deixar enrera.

---

<sup>42</sup> Com ha mostrat recentment GONZALEZ (1998) 245-274, la *Carta VII* 341bss. mostra clarament l'ambivalència del terme *epistème*, només un mitjà del saber genuí quan té un sentit discursiu, i el saber genuí mateix quan més enllà del discurs accedeix a una visió inspirada de la cosa. El caràcter equívoc del terme és afirmat explícitament per Sòcrates a *República* 533c8-e2, on observa que «només el mètode dialèctic va per aquest camí, perquè suprimeix totes les hipòtesis i ateny el principi mateix, en el qual es confirma, i l'ull de l'ànima, realment tapat per una mena de llot bàrbar, l'empeny suaument i el fa pujar amunt, tot emprant com a assistents i auxiliars per a aquesta conversió les arts que abans hem descrit. A aquestes molts cops les hem anomenades 'sabers' (*epistémas*, 533d3), per la força del costum, però els cal un altre nom, més clar que el d'opinió' però més fosc que el de 'saber' (*epistémes*, d5). En el que hem dit prèviament ho hem anomenat 'pensament discursiu' (*dianoia*, d5), però em sembla que aquí no es tracta d'una discussió de noms, quan tenim davant una investigació de temes tan importants». El costum ens fa dir '*epistème*' a qualsevol saber *dianoètic*, o sigui a les matemàtiques, però amb propietat hauríem de reservar el



Donada la confusió, notem que la temàtica del *Teetet* queda automàticament ampliada. En efecte, com que la pregunta pel saber es fa després de la identificació apuntada, és evident que Sòcrates està preguntant també, al mateix temps, per la saviesa. Si diem que  $x=y$  i preguntem «què és  $x$ ?», és obvi que estem preguntant també «què és  $y$ ?». *El Teetet, doncs, és una investigació sobre què és la saviesa, tant com una investigació sobre què és el saber*<sup>43</sup>. Quina és doncs la pregunta inicial del diàleg?

c) *El sentit de la pregunta per l'epistème: saber, virtut i saviesa*

Contra una forma massa habitual d'adreçar-se al nostre text, la lectura curiosa de les seves primeres pàgines ens ha mostrat ja que la temàtica del *Teetet* no es tanca sobre la «sola» qüestió del saber. Com hem vist, la recerca principal del diàleg s'ha formulat explícitament com la pregunta pel *fer-se home* de Teetet. Això és el que explica que el plantejament inicial de la recerca ens hagi donat, en la seva concreció, no una sola qüestió sinó un conjunt de preguntes interrelacionades.

En primer lloc, *l'examen de (el fer-se home de) Teetet demana, òbviament, sotmetre a examen la seva ànima*. Ara bé, sobre aquesta ànima tenim d'entrada un testimoni, el de Teodor, segons el qual el seu tret més característic és que en ella es dona una «estranya» combinació de virtuts aparentment contradictòries. Davant el testimoni de Teodor, Sòcrates assumeix explícitament el paper de jutge i caracteritza, doncs, el conjunt de la recerca a fer com un judici sobre el testimoni de Teodor. En la seva condició de jutge, Sòcrates es disposa a examinar per si mateix si allò que ha sentit dir de Teetet en paraules de Teodor és cert o no. Tenim, doncs, que l'ànima de Teetet és un «lloc» privilegiat per investigar com és possible que es donin en una sola unitat la pluralitat de virtuts contraposades. L'examen en curs demana així, en segon lloc, *l'estudi de la virtut i, en particular, si pot ser pensada com a unitat o es troba ja sempre dispersa com a pluralitat de virtuts*.

---

terme per a la *dialèctica*, que culmina en la *noesis*.

<sup>43</sup> BENARDETE (1984) I.92 diu: «Res no pot ser més abrupte que la manera com Sòcrates passa de la qüestió de si Teodor lloa justament Teetet a la seva petita perplexitat, Què és el saber?». En aquest apartat b) crec haver mostrat que aquest trànsit (de l'ànima de Teetet a la qüestió del saber) no és *tan* abrupte com aquí es diu.

Per més que Teetet sigui de natural virtuós, és evident que el seu creixement com a home depèn també de la formació que rebí. El tipus d'educació que l'ha de portat a fer-se home és la que imparteix Teodor. Si preguntem pel creixement de Teetet com a home, *ens caldrà igualment preguntar pel saber que suposadament l'ha d'ajudat a créixer*<sup>44</sup>.

No podem negar, tanmateix, que la nostra afirmació segons la qual l'*epistème* és el tipus de mediació que Teodor ofereix als seus deixebles per fer-los homes pot sonar exagerada. Podríem pensar, contra això, que Teodor *només* és matemàtic i que la matemàtica, tot i jugar el seu paper en la comprensió del món o en la formació de la intel·ligència, no ho és pas tot –i potser ni tan sols el més important– en la formació dels joves com a ciutadans i com a persones. Veure-ho així ens faria dubtar que la qüestió del creixement de Teetet com a persona coimpliqués forçosament l'examen de la naturalesa del saber professat per Teodor. Afortunadament per a la nostra tesi, però, és Teetet mateix que ens dóna la raó. Teetet, en efecte, admet la identificació del saber amb la saviesa. La saviesa, és clar, no pot remetre simplement a un cert tipus de saber referit a un determinat camp d'objectes, sinó que té a veure amb la situació i amb l'orientació de l'home en el món en la seva globalitat. Veiem, doncs, en quart lloc, que *la pregunta pel saber, precisament en el sentit com ha estat formulada per Sòcrates, és també al mateix temps la pregunta per la saviesa*.

Que, contra el prejudici de Teodor i els seus, la saviesa pugui no ser el mateix que el saber és una possibilitat en què ens fa pensar la presència de Sòcrates mateix en l'escena. La seva sola pretensió de ser capaç de sotmetre a examen l'ànima de Teetet ens parla ja d'una certa «saviesa» referent a la vida humana que no és la de Teodor. Si, aleshores, en l'examen del saber propi de Teodor arribem a descobrir que aquest saber *no* és la saviesa, resultarà que la mateixa pregunta pel saber en el seu desplegament ens durà a preguntar per la saviesa pròpiament dita.

---

<sup>44</sup> Tal com dèiem més amunt (vegeu nota 14), la situació ens recorda l'escena inicial del *Protàgores*. Allà Hipòcrates es delia per fer-se deixeble de Protàgores i Sòcrates pregunta pel tipus d'ensenyament que Protàgores imparteix, precisament per veure si convé o no a Hipòcrates. Teetet, però, a diferència d'Hipòcrates, sap molt bé què és el que aprèn amb el seu mestre: Teodor ensenya una *epistème*. Teetet, doncs, es farà home amb Teodor en la mesura que l'*epistème* de Teodor el faci créixer en la seva excel·lència com a home. Si ens cal, aleshores, preguntar per aquest saber a mestre i deixeble és perquè el primer, que menysprea la filosofia socràtica, té el seu propi saber com a saber superior i, per tant, bé ha de saber què és això de què ell fa de mestre; i és, d'altra banda, perquè el segon, que confia en el seu mestre, bé ha de saber què és el que hi va a aprendre per poder confiar-hi.

De l'ànima a la seva virtut, de la virtut al saber i del saber a la saviesa, la consideració del tema que Sòcrates s'ha donat a pensar se'ns obre, en fi, a la consideració de la saviesa humana enfront les diverses figures del saber i del viure propis de l'home.

#### 4. Dos models de definició (146a3-148b3)

##### a) *La competició dels lògoi (146a3-c7)*

Sòcrates planteja d'entrada la recerca com un joc: «Què hi dieu? *Qui de vosaltres* es presta a parlar primer? Si s'equivoca, i també tots els que es vagin equivocant, s'asseurà per ruc, tal com diuen els nens que juguen a pilota; el que surti invicte, en canvi, regnarà sobre nostre i ens farà respondre a allò que ell vulgui. Per què calleu? Potser, Teodor, la meva afecció als arguments (*filologies*) em fa tornar groller, per voler reeixir que conversem i que ens convertim en més amics i confidents?» (146a3-8).

Confirmant que Sòcrates no vol parlar només amb Teetet sinó també amb Teodor, el «*qui de vosaltres...?*» deixa de moment en suspens qui ha de ser l'interlocutor. Com que cap dels presents s'atreveix a parlar, Sòcrates convida Teodor a participar en el joc, però aquest refusa la invitació. La cosa era d'esperar. Plantejant la recerca com un joc, més que al seriós geòmetra la cosa escau als joves que es formen en les competicions en la palestra, uns joves que, com hem vist, ja van untats d'oli i estan preparats, així doncs, per al cos a cos. D'entre tots els joves presents, és *Teetet aquell a qui Teodor força a parlar*: «no deixis anar Teetet –diu el mestre matemàtic a Sòcrates–, interroga'l» (146b5-6). «Ja has sentit, Teetet –afegeix Sòcrates–, el que diu Teodor. Sospito que no voldràs pas desobeir-lo, ja que seria una mancança greu d'un de més jove que desatengués, si es tracta d'això, un home savi (*andri sopho*) que et fa una demanda. Per consegüent, digue'm bé i amb noblesa: què et sembla que és el saber?». «Caldrà (*khre*) fer-ho, Sòcrates –respon el noi–, ja que sou vosaltres qui ho demaneu» (146c1-5). Per segona vegada<sup>45</sup> Teetet diu que respondrà per obediència i no pas per gust. Que Sòcrates qualifiqui Teodor de «savi» al mateix temps que anuncia que només el joc

posarà en evidència qui és savi de debò és una bona confirmació de la interpretació que estem donant a l'entrada en el diàleg.

És significatiu, aleshores, el fet que Sòcrates, que diu d'ell mateix que és *filòleg* o amant del *lógos*, s'atorga a si mateix un paper qualificat en el joc de bon començament. Són els altres els qui, parlant amb ell, es posaran en evidència i mostraran la seva ignorància. El *lógos* de Sòcrates pren així el paper de jutge i, doncs, el paper de *lógos* que guanya la seva posició a través de (*dia*) l'examen dels *lógoi* dels altres. El joc és, pròpiament, *dia-lógos* i, donat que un sol rei posarà cadascú al seu lloc a través de l'examen, és també, pròpiament, *dialèctica*.

b) *El primer lógos de Teetet: la indefinició de dues llistes de sabers (146c8-146e10)*

«Bé, jo crec –diu Teetet– que el que podem aprendre de Teodor, són sabers, vull dir la geometria i les arts que ara mateix repassaves, i, a més, l'art de la sabateria, al seu torn, i els oficis (*tékhnai*) dels altres artesans, cadascun d'ells i tots en el seu conjunt, no són sinó sabers».<sup>46</sup> En el seu primer intent de definició Teetet té com a model de saber allò que li transmet el seu mestre Teodor. El saber és, primer de tot, «el que podem aprendre (*máthoi*; 146c8) de Teodor». El propi del saber és que es pot ensenyar i aprendre, que es pot transmetre<sup>47</sup>. Ara, sobre el model del magisteri de Teodor Teetet obre el camp del saber a un altre àmbit, de manera que *la llista feta no és una sola llista sinó dues*: hi ha (1) la geometria i els sabers afins; i hi ha (2) l'art de la sabateria i els sabers afins. Tenim recollides, doncs, dues coses diferents –exemplificades en els sabers que han estat triats com a paradigmàtics– reunides sota el mateix títol de «saber».

---

<sup>45</sup> Vegeu 145c6.

<sup>46</sup> MONTSERRAT TORRENTS, a LEITA (1990) 139n4, en aquest lloc del text, repetint un tòpic de bona part dels comentadors de l'obra platònica, escriu la nota següent: «el tòpic de l'enumeració contraposada a la definició és freqüent en els diàlegs erístics (*Laques*, *Hípias Major*, *Menó*, *La república I*). Cf., per exemple, *Eutifró* 5d-6e». Si hom va a cercar els llocs a què fa referència, descobrirà fàcilment, però, que, exceptuant el *Menó*, en cap dels exemples citats (*Laques*, *Hípias Major*, *La república I*, *Eutifró*) no hi troba una llista o una enumeració, sinó en tot cas un sol exemple pres com a definició; i encara trobarà discutible que cadascun d'aquests quatre casos pugui considerar-se com a igual als altres, perquè el caràcter exemplar de cada cas és distint als altres casos. De fet, com veurem, les llistes del *Menó* i del *Teetet* tampoc no són del mateix tipus. Podem concloure llavors un precepte hermenèutic bàsic: compte amb el tòpic dels «tòpics» platònics!

<sup>47</sup> Vegeu NARCY (2001) 51-55.

De les dues llistes juxtaposades, la de les arts afins a la sabateria queda en la indefinició mentre que l'altra se'ns explicita. La dels sabers matemàtics queda així: geometria (145a6, 145c7, 146d1), astronomia (145a8, 145d1), càlcul (145a8, 145d1) i música (145a8) o harmonia (145d1). L'aritmètica no hi apareix i la geometria hi ocupa un lloc de privilegi<sup>48</sup>.

La definició ens dóna, així, dues pluralitats, cadascuna de les quals deu formar una unitat –la unitat dels sabers del mateix tipus que la geometria, la unitat dels sabers del mateix tipus que la sabateria–, i ens diu també que aquestes dues unitats formen al seu torn una unitat superior que anomenem «saber». En què consisteixen els dos tipus de saber, i què tenen en comú tots els sabers que fa que siguin precisament sabers, això no ens ho diu<sup>49</sup>. Ben mirat, Teetet ens està dient que el tot del saber és la mera suma dels distints tipus de saber, amb el qual *identifica la noció de tot (hólon) amb la noció de suma (pan)*. A més, malgrat que dóna dues llistes, com que no ens dóna el criteri amb què podem distingir els dos tipus de saber la cosa queda en una indeterminació evident.

Tot i així, cal reconèixer que es tracta d'una definició *preliminar* del que cerquem. En el llenguatge corrent de la vida de cada dia aquesta manera de definir és prou habitual, sobretot quan provem de fer entendre alguna cosa per primera vegada a un nen. Si, per exemple, un nen ens demana què és una figura geomètrica, segurament li dibuixarem un

---

<sup>48</sup> Podem notar, per fi, que aquest currículum de Teetet com a deixeble de Teodor té mancances respecte el que demana Sòcrates a la *La república* per a la formació del filòsof, que inclou tot això: aritmètica (525a-b), geometria plana (526c) i sòlida (528b), astronomia (528e), harmonia (530d) i dialèctica (531d). Si fem la hipòtesi de la identificació de l'aritmètica i el càlcul (que ve confirmada per la manera d'argumentar a *La república* 525a-b), veurem que *Teetet aprèn de Teodor tot el que li cal al filòsof excepte dialèctica*. La matemàtica ens apareix, no només com a model de saber en tant que és paradigma del que es pot ensenyar, sinó també –tal com ens mostra la *La república*– com a propedèutica del saber propi del filòsof. Donat que Teetet rep tota la formació que li cal a un filòsof excepte la dialèctica, no serà el *Teetet* en el seu conjunt un exercici d'exhortació socràtica a la dialèctica? Com sigui, l'exalçació per part de Teodor de la matemàtica com a saber suprem potser és, vist de la perspectiva platònica, un rebaixament del saber matemàtic pròpiament dit.

<sup>49</sup> Cf. BURNYEAT (1990)19: «Pel que fa a la competència [de l'home que sap], ens podem plantejar una qüestió suplementària: quina és la relació entre els items individuals de saber (per exemple saber que hom té un llapis a la mà o, per posar l'exemple amb què Sòcrates ens fa començar a 152b, saber que el vent és fred) i la matriu d'un cos enter de saber, que està implicada en la noció de competència?». La pregunta és bona, però en la seva formulació hi ha dues coses estranyes: per algun estrany motiu Burnyeat diu que Sòcrates «ens fa començar a 152b» (10 pàgines enllà del començament del diàleg), i tradueix «*sophia*» per «competència». Més amunt (nota 41 d'aquest capítol) ja hem mostrat com és d'inadequada aquesta traducció. Pel que fa al «ens fa començar...» recordem simplement que és un objectiu explícit d'aquesta tesi mostrar que si no llegim molt atentament les deu primeres pàgines del diàleg ens perdrem el sentit del conjunt del *Teetet*.

cercle, un triangle, un quadrat, i afegirem «això són figures geomètriques», resposta que segurament el nen donarà per bona. Hi ha una precomprensió per part de Teetet d'allò que cerquem, una precomprensió basada en la seva pròpia experiència d'aprenent de matemàtiques; i a partir de la seva experiència comprèn *per comparació* que hi ha altres sabers a més del que ell aprèn. No ha donat una definició, però la seva precomprensió el fa apte per endegar una recerca (cosa que fóra impossible si ens trobéssim davant d'un erístic o d'un escèptic vulgar)<sup>50</sup>.

En qualsevol cas Sòcrates no pot admetre la resposta donada, perquè, com acabem, de dir, ens deixa en la indeterminació: «et demanem una sola cosa, amic, i tu amb noblesa i generositat ens en dones moltes (*pólla*; 146d4), i encara, variades (*poikila*; 146d5), en comptes d'una de sola (*haplou*; 146d5)». Per explicar això, Sòcrates fa notar que la sabateria o la fusteria es defineixen per l'objecte produït per cadascuna d'elles, però que ara no demanàvem per l'objecte del saber, i tampoc exigíem enumerar (*arithmesai*) tots els sabers possibles, sinó que volíem escatir què és el saber *en si* (*epistémén autò*). Teetet admet que aquesta és una manera recta (*orthós*) de parlar.

Donat que els distints sabers tenen objectes diferents, no es pot definir el saber en general per l'objecte del saber: això ens deixa amb una multitud variada (*pollà poikila*)<sup>51</sup>. Enfront el que és múltiple i variat, Sòcrates demana una cosa senzilla, simple, no doble: *haplóos*; i el no doble és el saber mateix (*autó*; 146e8). Sòcrates ens aclareix que Teetet defineix el saber pel seu objecte i, doncs, en relació a l'altre de si, però no per si mateix: donant molts (*pollá*) sabers, el noi considera el saber, no en si mateix (*kath' hautá*) sinó en relació a l'altre de si (*prós allela, prós ti*). De manera que Teetet multiplica i dispersa el saber quan el que es demanava és una definició senzilla que no es perdi en la dualitat. Per mostrar com sortir d'aquesta indefinició, Sòcrates presenta al noi la definició del fang com a model a seguir.

---

<sup>50</sup> Cf. WITTGENSTEIN (1953) 119-126: «Quan Sòcrates planteja la qüestió del saber, no admet pas que l'enumeració de casos sigui una resposta *preliminar*». No n'estaríem tan segurs, perquè el mateix Sòcrates ha fet servir l'analogia de les *tékhnai* per a plantejar la qüestió, i, per tant, ja ha donat per suposada aquesta precomprensió preliminar. La primera resposta de Teetet es limita a endreçar l'enumeració ja feta en una sola frase, quan se li demanava una certa progressió respecte els preliminars. Sòcrates no demana si hi ha saber (que n'hi ha, doncs, es dóna per suposat), sinó què és el saber.

<sup>51</sup> El fet que sigui variada, heterogènia, la fa intractable des del saber matemàtic, perquè no hi ha una

c) *Primer model de definició: el fang (147a1-c7)*

«Examina –diu Sòcrates– el que segueix: si algú ens pregunta per una cosa banal (*phaúlon*; 147a1), que tenim a l’abast de la mà, posem per cas el fang, i li responguéssim que hi ha el fang dels terrissaires, el fang de què en fan els forns i el de les bòbiles, no faríem el ridícul?» (147a1-4). Sòcrates explica en aquests termes el motiu del ridícul: si no entenem què vol dir «fang», no ho entendrem més pel fet que algú enumeri els tipus de fang corresponents a diferents *téchnai* productives. D’aquesta manera mostra Sòcrates *analògicament* la inadequació de la primera resposta de Teetet: «el saber de Teodor» o «el saber de la geometria» ens diuen tan poc del saber mateix com poc ens diuen les expressions «el fang del terrissaire» o «el fang dels fabricants de nines» del que sigui el fang. En els dos casos, entenem les expressions només si ja entenem què significa «saber» o «fang»<sup>52</sup>.

Seguint la via del *prós ti*, «en relació a l’objecte», hem seguit un «camí inacabable» (*aperanton hodón*, 147c5), quan és possible donar una resposta des de la simplicitat i la concisió (*exòn phaúlos kai brakhéos*, 147c4). En lloc de seguir un camí infinit, que ens deixa en la indeterminació o il·limitació (*apeiron*), podem seguir un camí curt (*brakhús*). Aquest camí és *phaulós*, simple, enfront la dualitat (o la multiplicitat) pròpia de la recerca *prós állela*. La simplicitat i concisió és afirmada en contraposició al que és *apeiron* i podem per tant suposar que aquesta simplicitat i aquesta concisió són un senyal de la limitació, de la presència d’un límit (*peras*). «Per exemple, la qüestió del fang: d’alguna manera hauríem pogut respondre de manera planera (*phaulón*) i precisa (*haplou*): que el fang és ‘terra havent estat amassada per un líquid’, prescindint de qui en fes ús» (147c5-7).

---

unitat que valgui per a tots els sabers ressenyats.

<sup>52</sup> Certament, les expressions «saber del sabater» o «fang dels fabricants de nines» permetrien una certa resposta a la pregunta pel saber o pel fang; respondríem així: pel que fa (*pros*) a la sabateria, el saber és allò que ens fa capaços de fer sabates; pel que fa (*pros*) a la fabricació de nines, el fang és allò de què estan fetes (o de què es fan) les nines. Ara bé, en cap d’aquests dos casos no hauríem definit la cosa per ella mateixa (*kath’ hautá*), com se’ns demana a 146e8, sinó en relació a una altra cosa (*prós ti*), en relació a l’altre (*prós állela*). Sòcrates demana la definició del saber mateix (*kath’ hautá*), no del saber en

La repetició del terme «phaulós» a 147a1 (definirem una cosa «baixa, vulgar»), c3 (seguirem un camí «planer o simple») i c5 (el que diem del fang és «planer o simple»), i la de *haplóos* a 146d5 (demanem a Teetet quelcom *haplóos* i ens ha donat *pollà poikíla*) i a 147c6 (el que diem del fang és senzill o precís), *fa senyal d'una certa correcció respecte del dir bicèfal de la definició de Teetet*<sup>53</sup>. Diògenes Laerci suggereix que Plató «usa el terme *phaulós* per a significar el mateix que *haplous*»<sup>54</sup>. Els dos termes apareixen junts per qualificar la definició del fang i indiquen, en suma, que *la dispersió pròpia del dir bicèfal pot ser corregida amb un dir simple, o sigui, no doble*. Sócrates posa d'exemple la definició del fang<sup>55</sup>: «El fang és *ge hygros phyratheisa*» (147c6):

---

*relació a una altra cosa* (prós ti, prós állela).

<sup>53</sup> El terme *phaulós* apareix dotze vegades en tot el diàleg: 147a1, c3 i c5, qualificant allò definit i el caràcter de la definició del fang; 151e9, on Sócrates diu que la definició que ha donat Teetet del saber com a percepció no és *phaulós*, just quan passarà a exposar la doctrina de Protàgores sobre l'home-mesura; 152d2, on, després d'exposar la doctrina de Protàgores, Sócrates es disposa a afegir una nova doctrina que tampoc no és *phaulós*, la dels heraclitis; 162b2, on Sócrates, exhortant Teodor perquè parli en lloc de Teetet, li diu que si, trobant-se a Esparta, veiés les persones nues a les palestres, algunes d'elles d'aspecte *phaulós*, no consentiria de despullar-se i mostrar al seu torn la seva figura; 173c8, on Sócrates, quan es disposa a caracteritzar la figura del filòsof, diu que es fixarà en els corifeus i no en els que s'hi dediquen de forma *phaulós*; 179d5 i d6, on, després que Sócrates ha parlat de la batalla entre els parmenidis i els heraclitis, i ha dit que no és *phaulós* (d5), Teodor concedeix emfàticament que certament aquesta batalla no és *phaulós* (d6); 181b2, on Sócrates, disposant-se a examinar la posició dels dos contendents, heraclitis i parmenidis, diu que si trobem que cap dels dos no diuen res de mesurat (*metrion*), ells (=Sócrates i Teodor) farien el ridícul si, essent com són *phaulós*, pensessin haver dit alguna cosa raonable allà on els més savis i més antics no diuen res mesurat; 194a3, on Sócrates explica l'error amb la figura d'un arquer *phaulós* que no encerta el fitó; i 197a3, on Sócrates diu que si fos un contradictori, deixaria la recerca en curs (en adonar-se que han estat usant tothora els termes «saber», «entendre», «ignorar», etc., com si sabessin ja què volen dir sense haver estat capaços tanmateix d'explicar-los), però que com que és *phaulós*, continuarà amb Teetet el seu esforç per a trobar què és el saber. Notem que és sempre Sócrates que usa el terme, en general per a dir que els altres (la teoria de Protàgores, la d'Heràclit, la batalla entre aquests dos) *no són phaulós*, i que ell sí que ho és. Convé assenyalar, també, que gairebé tots aquests llocs són llocs claus en l'articulació dels diferents motius i parts del diàleg. Espero mostrar que, contra la bicefàlia pròpia dels saviassos, Sócrates prova d'oposar-hi una forma més simple, més modesta, més mesurada, de pensar la realitat, una que no ens perdria en la dispersió pròpia de la dualitat. El terme «mesura» serà llavors clau.

<sup>54</sup> Diògenes LAERCI, III, 35.

<sup>55</sup> Que es defineixi el fang (*pélos*) pot ser per si sol una referència al *Parmènides*. En efecte, en aquest diàleg, quan Parmènides demana a Sócrates si hi ha *eidós* de les coses més baixes i vulgars, els exemples que tria són precisament aquests tres: el cabell, el fang i la brutícia (130c5-8). Convé remarcar que aquestes realitats (i les que són com aquestes) són en aquestes línies qualificades com les més baixes (*atimótatón*) i les més vulgars (*phaulótaton*). Trobem, doncs, els superlatius de la negació de *tímios*, honorat o valuós, i de *phaulós*. Hi ha, a més, una referència explícita al *Parmènides* a 183e6-184a1. El fang és de les coses més baixes i simples, menys valuoses. Cal recordar que en aquell diàleg Sócrates interrogat per Parmènides negava que aquesta mena de realitats tinguessin *eidós*, i afegia que fugia de la seva consideració i s'afanyava a interrogar les coses de les quals és segur que hi ha *eide* (130d3-6). Parmènides interpretava llavors aquesta fugida cap al superior com a quelcom propi d'un Sócrates jove que encara no ha avançat prou en la filosofia i que no ho farà fins que deixi de desdenyar aquesta mena de coses (130e1-4). Doncs bé, si al *Parmènides* Sócrates fugia del que és *phaulós*, al *Teetet* posa com a model de definició que no es perd en la dispersió precisament una de les coses *phaulótaton*, més baixes i



«terra havent estat amassada per l'humit/mullat/fluent/sucós/líquid».

El fang és definit, d'aquesta manera, com el producte o el resultat d'una acció sobre la terra. Així com el forner obté la massa amb què farà pa treballant amb aigua la pols que és la farina, de la mateixa manera el fang és definit aquí com la massa que s'obté del treball del líquid sobre la pols. La pols és pluralitat indefinida, i de la síntesi amb l'aigua s'obté una massa lligada. *La definició és doncs genètica*: es deriva el fang de l'acció de l'humit sobre la terra: l'humit és l'agent que mescla en una massa la terra, que és el pacient del treball de l'agent. És evident, doncs, que *Sòcrates no considera el tot a definir, el fang, com la mera suma de les seves parts, tal com feia Teetet amb el saber*, sinó que, després de (1) *separar* els elements que componen l'objecte a definir en l'anàlisi, (2) *recupera* el tot a definir explicitant la manera com un dels elements actua sobre l'altre per produir una tercera realitat –que, doncs, repetim-ho, no és la mera juxtaposició o suma de les dues primeres. El primer intent de definició del saber realitzat per Teetet disgrega el tot en els seus tipus, com si això per si sol ja ens parlés del conjunt; la definició de Sòcrates, en canvi, recupera el tot a partir dels seus elements constitutius explicitant com es combinen aquests elements.

Podem remarcar, en fi, que donat que la definició ha de partir d'una anàlisi, la definició per si sola *no* és el coneixement mateix. La definició del fang pressuposa una certa comprensió prèvia de la realitat a definir així com dels seus elements, i el que pot aportar-nos és una millor comprensió d'això que ja teníem al davant. Semblantment, la llista feta per Teetet no és la simple ignorància sinó que posa de manifest *un cert* coneixement. El que li falta és només la comprensió de tot el que està implicat en el coneixement ja posseït –i el problema és aleshores el de l'autoconeixement o autoconsciència. Sigui com sigui, Teetet sembla haver entès la correcció introduïda per Sòcrates sobre la seva primera definició, ja que entén que ell mateix n'ha donat una d'anàloga.

d) *Segon model de definició: els incommensurables (147c8-148b3)*

---

vulgars. El Sòcrates del *Teetet*, el dels darrers dies de la seva vida, ens apareix així com a «més filòsof» que el Sòcrates jovenet que parlà en certa ocasió amb Parmènides.

«La cosa, Sòcrates –diu Teetet bo i aprovant les indicacions socràtiques–, ara així resulta (*pháinetai*) fàcil (*rhádion*). A més, probablement estàs preguntant tal com (*oion*) fa poc ens passava, mentre dialogàvem, a nosaltres mateixos, vull dir a mi mateix i aquest Sòcrates homònim teu» (147c8-d2)<sup>56</sup>. Com veiem, Teetet troba fàcil (o agradable: *rhádion*) la distinció feta per Sòcrates entre donar llistes d'exemples i considerar la cosa per ella mateixa. A continuació donarà una definició dels incommensurables que, als seus ulls, és com la que Sòcrates ha donat del fang, almenys en el sentit que recull en un *eidos* el que teníem dispers en una pluralitat d'exemples. Convé advertir que aquesta definició dels incommensurables Teetet (amb Sòcrates jove homònim de Sòcrates) ja l'havia trobada abans de donar la seva primera definició del saber, que ens ha perdut en dues sèries. Ara, després de la correcció socràtica, Teetet s'adona que allò que li demanava Sòcrates ell ja ho sabia, tot i que no n'era prou conscient. Veurem, doncs, com la sèrie d'aquestes tres definicions (el saber com a dues llistes de sabers, el fang com a producte del treball de l'humit sobre la terra, els incommensurables com a arrels dels «nombres allargats») mostra el que després Sòcrates expressarà en el símil de la llevadora: *l'assistència socràtica fa sorgir i créixer el que l'aprenent ja duu amb ell*.

#### d.1. El problema dels *asymmetroi*

Teodor –ens diu Teetet– havia fet un dibuix per mostrar que les *dynameis* de tres peus i les de cinc peus no són commensurables (*symmetroi*; 147d5), pel que fa a la longitud (*mekos*; 147d5), amb les d'un peu, i les va anar triant així, d'una a una, fins a la de disset peus. Les *dynameis* apareixien així com a il·limitades (*ápeiroi*; 147d8) pel que fa a la quantitat (*plethos*; 147d8), de manera que se'ls va ocórrer (a ell i a Sòcrates jove) de provar de reunir o ajuntar (o com-prendre: *syl-labein*; 147e1) totes les *dynameis* «en l'u (*eis hén*; 147e1)», per tal de dir-les d'un sol cop totes juntes (*pásas*; 147e1), fent-les

<sup>56</sup> La segona frase també es deixa traduir així: «De totes maneres, tens el risc de preguntar tal com...», opció preferida per BALASCH i LEITA. Puix que la definició dels incommensurables que donarà a continuació Teetet és, als ulls del noi, una definició reeixida, no veig per què hauria de ser un risc preguntar de la mateixa manera. El terme clau em sembla «*oion*», que hem traduït per «tal com»: el primer que ens diu la definició que ve a continuació és la manera com Teetet s'apropia dels ensenyaments rebuts, de forma analògica: bo i reelaborant l'ensenyament nou sota la figura d'un ensenyament ja posseït. Donat que el model de saber que tenim és *mathematika*, «el que es pot aprendre», convé atendre

explícites.

Igual que en el cas del fang, trobem a l'inici una pluralitat d'exemples de *dynameis* no commensurables en lloc d'una consideració de l'incommensurable com a tal. A més, amb vistes a superar aquesta indeterminació, l'estratègia proposada és precisament la de l'esforç o el treball per tal de guanyar la unitat, semblantment a com la unitat del fang es guanyava com a fruit del treball de l'humit sobre la terra per donar una sola massa compacta. Es tracta de dur la pluralitat (*plethos*) a la unitat (*eis hen*), i aquesta tasca té a veure, com veurem de seguida, amb el problema de la *mesura*.

Podem formular la tasca a fer en els termes següents. Considerem un quadrat d'una superfície de 3 peus, i un altre d'una superfície de 4 peus<sup>57</sup>. És ben clar que en el segon cas, la superfície del quadrat i la llargària del costat del quadrat poden ser mesurades amb la mateixa unitat, en el nostre cas 1 peu, perquè  $2=1+1$ ,  $4=1+1+1+1$  i  $4=2\cdot 2$ . En canvi, no hi ha cap nombre enter que multiplicat per si mateix ens donés 3, de manera que la superfície d'un quadrat d'àrea 3 i el costat d'aquest quadrat no poden ser mesurats amb la mateixa unitat. Donat que aquest costat no es pot mesurar amb la mateixa unitat amb què mesurem la seva àrea, aquest costat resulta ser no commensurable<sup>58</sup>.

---

molt bé a aquesta manera com Teetet es fa càrrec de les coses.

<sup>57</sup> El text no diu amb quin dibuix Teodor va mostrar la incommensurabilitat de  $\sqrt{3}$ ,  $\sqrt{5}$ , etc. fins arribar a  $\sqrt{17}$ . En triar la figura del quadrat per a explicar el plantejament del problema, probablement ja estic avançant la resposta de Teetet. Em sembla, però, la millor manera de mostrar el problema de fons amb què es barallen els dos nois: donat que el text no és més explícit pel que fa a l'explicació de Teodor, crec que no em prenc un excés de llibertat procedint com ho faig.

<sup>58</sup> El llibre X dels *Elements* d'EUCLIDES (que sembla ser que desenvolupa el treball que ja havia estat realitzat per Teetet) comença amb aquesta definició: «Es diuen commensurables aquelles magnituds que són mesurades per la mateixa mesura comuna (*to hautō méτρο*), i incommensurables aquelles que no poden tenir cap mesura comuna». El problema plantejat per Teetet és doncs, de forma evident, tant si el noi n'és conscient com si no ho és, el problema de la unitat de mesura amb la qual comptem. Hi ha coses que no es deixen comptar amb la mateixa unitat de mesura. La qüestió segons Jakob KLEIN (1968) és clau per a comprendre el paper de Teetet en la història de la matemàtica grega: «Sembla –escriu l'autor– que la concepció ontològica de la *mathematika* que condueix a través d'Eudox a la doctrina d'Aristòtil s'apunta de forma incipient en Teetet. El resultat d'aquest desplegament és la inversió de la tesi 'pitagòrica' que la *mesurabilitat* de les coses es fonamenta en llur numerabilitat: ara, inversament, la *numerabilitat* és entesa com una expressió –per bé que no sempre completa– de la *mesurabilitat*». El comentari el basa precisament sobre el fragment del *Teetet* que estem considerant. Ens fa l'efecte tanmateix que el que diu és just, però si s'aplica a Plató mateix i no tant a Teetet, perquè Teetet no és conscient d'aquesta implicació de la seva doctrina, i Plató en el nostre diàleg, com haurem de veure a la recta final de la tesi, sí.

Partim, doncs, de la comprensió que hi ha *dynameis* (=llargàries capaces de generar un nombre quadrat) que són commensurables amb la llargària d'un peu, i d'altres incommensurables respecte d'aquesta mateixa llargària. El que es proposen els dos nois és llavors això: comprendre (*syllabein*)<sup>59</sup> en una sola unitat la pluralitat<sup>60</sup> indefinida d'incommensurables<sup>61</sup>.

## d.2. La solució teeteticosocràtica al problema dels *asymmetroi*

El punt de partida del problema és la consideració dels nombres quadrats i, doncs, dels nombres considerats en el pla o dotats de dues dimensions. Notem que aquest nivell no és el més elemental ni el més compost: els nombres quadrats són generats a partir de les llargàries d'una sola dimensió i els nombres quadrats generen encara nombres cúbics que corresponen als cossos considerats ja en el seu volum –en la seva tridimensionalitat. La comprensió de la situació general que ens ha de permetre comprendre la naturalesa dels incommensurables en relació al tot és, doncs, la de l'entremig (*metaxú*).

Partint, doncs, d'una precomprensió dels nombres de dues dimensions –precomprensió a què remet de forma explícita la referència de Teetet als dibuixos fets per Teodor–, la

---

<sup>59</sup> El terme *syllabein* tornarà a aparèixer en la segona meitat del diàleg, quan es considera la il·lustració de l'alfabet i la generació de les paraules a partir de les lletres-elements; i allà, com aquí, el problema és com els molts fan una unitat. La lectura epistemològica del *Teetet*, preminent arreu, és insuficient, perquè cal completar-la amb les lectures ontològica, ètico-política i cosmològica, que es traven en un sol discurs com correspon a un diàleg que es baralla amb el saber i la saviesa com un tot unitari. El *Teetet*, potser com qualsevol diàleg platònic, és multidimensional.

<sup>60</sup> Prefereixo traduir *plethos* per magnitud, pluralitat, multitud, i reservar «nombre» o «número» per a *arithmos*. Per a l'aritmètica grega, un nombre és una quantitat finita de coses finites, i, doncs, sembla contradictori dir que les *dynameis* són *apeiron* en nombre (tot i que *plethos* es deixa traduir així, tal com fan la major part dels traductors), sinó que més aviat hauríem de dir que no tenen nombre.

<sup>61</sup> Notem igualment que Teodor es detura en el quadrat de disset peus d'àrea per alguna raó que el text no explicita. De Teodor no se'ns ha dit que sigui aritmètic, sinó que, al nivell en què es troba el problema considerat, el tenim caracteritzat com a geomètra i calculador. Segurament, tal com ens pot fer pensar la seva procedència d'una ciutat veïna d'Egipte (*vid. infra*), per a Teodor el problema té un sentit netament pràctic [vegeu ROBIN (1923) 38-40 i Cf. *La república* 435e i *Lleis* 747bc]: en els càlculs per a resoldre problemes pràctics, hi ha uns «nombres» que multiplicats per ells mateixos ens donen nombres racionals, però que ells mateixos no són racionals, i això suposa una dificultat per al calculador. Enfront la seriositat del mestre enfrontat a problemes «reals» (=pràctics), el problema que Teetet i Sòcrates jove es posen a si mateixos com un repte (convé emfasitzar que no és Teodor qui el planteja) és perfectament lúdic. Els nois juguen, i així aprenen matemàtiques. Això ens recorda el *Lisis* 206e3-6 on, tot entrant a la palestra, Sòcrates troba un grup de nois jugant a «parell o senar», bo i aprenent matemàtiques tot jugant.

solució al problema comença tot *dividint o separant tots els nombres en dos tipus*. Hi ha, en primer lloc, els nombres que *poden generar-se* (*dynámenon... gígnesthai*; 147e6-7) en virtut d'un (producte d') igual per igual (*isov isákis*; 147e7). Aquests els nois els representen o refiguren (*apeikásantes*; 147e7) per la figura (*skhema*; 147e7) d'un quadrat, i els anomenen «quadrats» i «equilàters». I hi ha, també, a l'entremig (*metaxú*; 148a1) dels nombres del primer grup, el 3, el 5, i tots els que *no* es poden generar (*adynatos genesthai*; 148a2) per un producte d'igual per igual, sinó que s'esdevenen (*gígnetai*; 148a3) per un producte de superior per inferior, o d'inferior per superior, de manera que un dels costats delimita o abraça (*perilambánei*; 148a4) sempre un tros més gran que el costat petit. Teetet i Sòcrates re-presenten o re-figuren (*ap-eikasantes*; 148a4) aquests nombres per una figura (*skhema*; 148a4) oblonga (*promékos*; 148a4) i els anomenen «oblongs». Una figura oblonga de quatre costats és, òbviament, un rectangle. En català «oblong» vol dir «més llarg en una direcció que en una altra, de forma allargada»; preferim llavors aquesta traducció (i no «rectangular») perquè en el sentit català del terme «oblong» hi ha una referència explícita a la longitud o llargària, tal com passa igualment amb el terme grec: «*promekós*» és un compost de «*pro*», «davant», i «*mekós*», «longitud», i potser una bona traducció fóra simplement: «allargada». Enfront els nombres quadrats –i, doncs, proporcionats pels quatre costats–, n'hi ha uns que són allargats: els que no es poden generar a partir d'un enter multiplicat per si mateix.

Teetet ha començat, doncs, tot dividint els nombres en dos tipus seguint un criteri genètic, ens n'ha donat una figura (*skhema*) i una denominació. Notem que el que pretenem definir encara no és cap d'aquests dos tipus de nombre. Serà, com reproduïm a continuació, allò a partir del qual es generen els nombres d'un d'aquests dos tipus. Teetet ho expressa en els termes següents. (1) «Totes les línies (*grammaí*) que quadren (*tetragonídsousi*) el nombre pla i de costats iguals (*tòn isópleuron kai epípedon arithmòn*), les hem definides com longitud (*mekos*)» (148a7-b1); (2) «i totes les [línies que quadren el nombre de costats] de diferents allargades (*heteroméke*), [les hem definides com] *dynámeis*, perquè pel que fa a la longitud (*hos mékei*) no són commensurables amb les primeres, però sí que ho són pel que fa a les superfícies que elles poden engendrar (*epipédois hà dunantai*)» (148b1-3). I per acabar, Teetet afegeix:

(3) «I pel que fa als sòlids (*perì tà stereà*), hem fet de la mateixa manera» (148b3-4).

Les potències incommensurables són, doncs, un cert tipus de línies (*grammai*), aquelles que no es poden mesurar amb la unitat de mesura donada i que, tanmateix, poden engendrar superfícies que sí es poden mesurar amb la unitat de mesura donada. Amb un exemple: la *dynamis* de 6 és aquella línia capaç (*dynaton*) d'engendrar un quadrat de superfície igual a un rectangle els costats del qual mesuren respectivament 2 i 3; és prou clar que aquesta línia,  $\sqrt{6}$ , és incommensurable, perquè no es pot mesurar amb la unitat de mesura 1, i, tanmateix, la superfície del quadrat que engendra, 6, és clarament commensurable, doncs  $6=1+1+1+1+1+1$ .

Sòcrates qualifica la definició de bellíssima (*kállista*; 148a6) i diu de Teetet que és el millor dels homes (*arista g' anthrópon*; 148b4). Hi ha en ella, doncs, certament, alguna cosa d'exemplar que ens convé interrogar.

e) *De què són model els dos models?*

e.1. Díada i unitat. El tot i la suma

En una entrada al diàleg marcada per la díada<sup>62</sup>, l'èmfasi de Sòcrates en la simplicitat en la formulació del seu model i l'afirmació de Teetet que definir és portar la pluralitat d'exemples a la seva unitat ens sonen d'una forma especialment significativa. El primer tret comú que salta a la vista és que *les definicions del fang i dels incommensurables no conceben el que és compost com a mera suma de les seves parts sinó que atenen a la manera com convé compondre els elements perquè resultin en el tot considerat*. Ho hem dit ja de la definició del fang. Pel que fa a la definició de Teetet, el que és compost tampoc no és pensat com la mera suma del més elemental. En efecte, donada una determinada línia incommensurable, la mera suma d'aquesta línia amb una línia igual a ella mateixa no ens dóna cap nombre sinó, de nou, una nova línia incommensurable. Per

<sup>62</sup> El diàleg té *dues* escenes, els megàrics són *dos* (Euclides i Terpsió), el text d'Euclides ha estat elaborat per *dos* (Euclides i Sòcrates), Sòcrates parla amb *dos* (Teodor i Teetet), l'ànima de Teetet està dividida en *dos* (calma i coratge), el saber és *dos* (saber i saviesa), la primera prova de definició del saber parteix el saber en *dos* (geometria i afins, sabateria i afins), la definició dels incommensurables la fan *dos* (Teetet i Sòcrates jove), no se'ns dóna un model de definició sinó *dos* (el fang i els incommensurables).

tal que la línia generi els nombres cal que obri una nova dimensió, que abandoni la linealitat i obri un espai nou tot composant les dues línies fent-les perpendiculars. *Les potències són capaces de generar nombres quadrats només si es combinen de la manera adequada.*

## e.2. La determinació de l'indeterminat. El tot i les parts

Com que totes dues definicions entenen el tot com a distint de la mera suma, reïxen a donar una determinació de l'aparentment indeterminable (el fang, els incommensurables). En efecte, el fang és *ápeiron*, indeterminat. Els *a-sym-metroi* són també, com diu el seu mateix nom, mancats de mesura i, doncs, igualment indeterminats. Convé notar, però, que ni l'un ni els altres *no són* absolutament *indeterminats*. Pel que fa al fang, el fet que sigui analitzable en components més simples permet una certa determinació. Quant als incommensurables, el senyal que són en certa mesura mesurables és el «sym» (el «com») del seu nom: no es tracta d'«a-metroi» («in-mensurables») sinó d'«a-sym-metroi» («in-com-mensurables»). Una línia incommensurable és una línia no mesurable *respecte de* la unitat de mesura establerta: una línia que no pot ser mesurada *junt amb* («sym», «com») una altra. Notem que no podem mesurar res si no tenim ja una determinada unitat de mesura. La prova que la determinació del que és incommensurable es produeix simultàniament (i de forma interdependent) a la determinació del que és mesurable és que Teetet i Sòcrates jove quan volen definir els incommensurables acaben definint no una cosa sinó dues: les potències i les longituds. *Una cosa no es pot pensar sense l'altra.*

La qüestió de la mesura pot ser formulada de la manera següent. Qui decideix, o com es decideix, quina allargada fa d'unitat de mesura? L'exemple de definició posat per Teetet descarta (tant si Teetet n'és conscient com si no) que la unitat de mesura pugui ser una unitat discreta a la manera com l'aritmètica o el càlcul conceben els nombres. La unitat de la matemàtica no és la unitat de cap realitat física que puguem considerar com a indivisible, sinó que demana una decisió o un tall previ del continu en un segment que prenem com a unitat de mesura. En l'exemple Teetet considera els

nombres des del punt de vista de la geometria, i aquest punt de vista ens enfronta al problema de com l'ordre i la mesura (*metria*) es dona en la realitat circumdant (*geo*)<sup>63</sup>.

Cal notar encara, per tancar aquesta consideració del tot i les parts, que l'objecte que tracten de pensar fa que les seves definicions es distingeixin en una cosa important. El fang és un tot que es recupera després de l'anàlisi a partir dels seus elements. Els incommensurables, en canvi, són els elements que descobrim en l'anàlisi com a arrels del tot del qual partíem (els nombres quadrats). Considerades juntes, les dues definicions ofereixen una lliçó de mètode quan ens enfrontem als tots *i* a les seves parts.

---

<sup>63</sup> Convé destacar, com a testimoni del que diem, que *el problema dels incommensurables remet directament a la mitjana geomètrica entre dos nombres*. Els grecs de l'època de Plató heretaven de la tradició pitagòrica tres tipus de mitjana. La mitjana aritmètica entre dos termes és el resultat que s'obté quan un mateix terme el sumem al primer i el restem al segon (*Timeu* 36a4-5 i *Epinomis* 991a4-5); així, per exemple, 6 és la mitjana aritmètica entre 4 i 8 perquè  $6=4+2=8-2$ . Notem que aquesta mena de mitjana reflecteix la visió aritmètica dels números com a unitats discretes i, doncs, de la generació de números exclusivament per sumes i restes.

La mitjana harmònica entre dos termes és el nombre que s'obté quan sumem al primer una fracció d'ell mateix i restem al segon aquesta mateixa fracció d'ell mateix (*Timeu* 36a3-4 i *Epinomis* 991a6-7); així, per exemple, 8 és la mitjana harmònica entre 6 i 12 perquè  $8=6+\frac{1}{3}6=12-\frac{1}{3}12$  [Vegeu *Teetet* 154c2-4, on Sòcrates diu: «siguin 6 tabes: si n'hi poses 4 al costat direm que són més de les quatre, a saber una meitat més; però si les compares amb 12, aleshores són menys, és a dir, la meitat». Sòcrates presenta amb aquest exemple l'*aporia* que el mateix, sense canviar, és ara més gran ara més petit. Els crítics acostumen a trobar que es tracta d'un joc de mots trivial: vegeu, per exemple, CAMPBELL (1883) 54 i CORNFORD (1991, 1935) 45. La il·lustració de les tabes pren gruix, però, si un s'adona que Sòcrates està jugant amb el fet que 6 és la mitjana harmònica entre 4 i 12:  $6=4+\frac{1}{2}4=12-\frac{1}{2}12$ . Només així s'explica que un argument aparentment tan trivial arrenqués una resposta tan plena de precaucions com la que dona Teetet. Trobareu una discussió detallada i original d'aquest passatge a DESJARDINS (1990) 181-191.]. També aquí, com en el cas anterior, els números són considerats com a unitats discretes i racionals.

La mitjana geomètrica, en canvi, tracta els números com una magnitud contínua, i és «un nombre tal que és al primer terme el que el segon terme és a ell» (*Timeu* 31c4-32a1); així, per exemple, 4 és la mitjana geomètrica entre 2 i 8 perquè  $4/2=8/4$ . Notem, doncs, que, en general, donats dos números *a* i *b*, *m* és la seva mitjana geomètrica si i només si  $m^2=a\cdot b$ . De manera que, de forma òbvia, el problema dels incommensurables remet a la mitjana geomètrica. Per dir-ho amb l'exemple posat, la mitjana geomètrica entre 2 i 8 és 4 perquè el rectangle format per costats de longitud 2 i 8 abraça la mateixa superfície que el quadrat de costat 4:  $8\cdot 2=4\cdot 4=16$ . El problema dels incommensurables consisteix, aleshores, en el fet que hi ha números de dues dimensions la superfície dels quals no es pot obtenir pel producte d'un número per si mateix o, el que és el mateix, números de dues dimensions entre les quals no hi ha mitjana geomètrica racional. Els incommensurables són aleshores la mesura amb què mesurem les superfícies formades per longituds entre les quals no hi ha mitjana geomètrica racional; per dir-ho amb més precisió: la mesura amb què mesurem superfícies formades per longituds la mesura geomètrica de les quals no és mesurable respecte de la unitat de mesura.

*La superioritat de la geometria sobre l'aritmètica i l'harmonia és aleshores que, com que tracta els números en el continu i no com a unitats discretes, aconseguix fer-se càrrec racionalment fins i tot del que és irracional*. Sobre tota aquesta temàtica vegeu DESJARDINS (1990) 77-80 i 171-180. Especialment suggeridor és el seu estudi del simil de la línia a les pàgines 175-176, on mostra que la longitud dels dos segments centrals (*pistis* i *diánoia*) que, per la descripció, han de tenir la mateixa longitud, és la mitjana geomètrica dels dos segments extrems (*eikasía* i *noesis*).



### e.3. Pensament i percepció

La doble referència al fang i a la mesura ens parla, encara, com de dos àmbits diferents. El fang és un element que trobem «allà fora», en la realitat de què tenim notícia a través dels sentits. El problema matemàtic dels incommensurables, en canvi, pertany a aquella mena de coses que capturem només a través del pensament. Hem vist, en efecte, que la unitat de mesura que ens permet distingir certes línies com a longituds i d'altres com a potències no és res que estigui donat «allà fora» com una unitat discreta que s'imposi al nostre pensament a través dels sentits. L'exemple posat per Teetet no ens diu, certament, d'on surt aquesta unitat de mesura, però ens diu prou com per entendre ja d'entrada que el nostre pensament la rep de si mateix. D'aquesta manera, la consideració conjunta de tots dos models ens permet veure que *hi ha (per dir-ho així) «objectes de la percepció» i «objectes del pensament»*, de tal manera que les diferències que hem trobat entre totes dues definicions poden entendre's com adequació al tipus d'objecte que tenim al davant. Amb la qual cosa una lliçó afegida de mètode fóra que, *per bé que definir és sempre dur la pluralitat de casos del tipus considerat a la unitat del seu tipus, la manera com això s'ha de fer no és sempre la mateixa sinó que ha d'atendre a la naturalesa de l'objecte que volem definir*<sup>64</sup>.

Quan es tracta de definir el saber, podem suposar que algun paper hi jugaran tant el pensament com la percepció. Podem preveure, a la llum de la present secció del diàleg, que una de les dificultats radicarà en determinar com es reuneixen aquestes dues parts en la composició del saber en la seva unitat.

## 5. La saviesa de Sócrates (148b4-151d5)

a) *El secret de Sòcrates (148b4-149b5)*

Sòcrates ha anat seguint els progressos dels nois en la definició dels incommensurables amb manifesta admiració: «*eu ge*» (147e9), «*kállista*» (148a6), «*áristá*» (148b4). Sòcrates troba bellíssima (*kállista*) la definició, i considera Teetet el millor dels homes (*áristá g' anthropon*)<sup>65</sup>. «No crec pas –sentència– que Teodor sigui culpable de fals testimoni» (148b4-5). Mentre la remissió als nens (*o paides*) ens recorda que es tracta d'un joc, l'argot judicial usat per Sòcrates ens recorda tanmateix que el joc en qüestió és la vista en què s'endega el procés contra Teetet i Teodor.

*El moment és fortament exhortatiu. L'èmfasi amb què Sòcrates lloa la definició donada ve a subratllar que aquesta definició és la prova del fet que Teodor no ha testimoniats en fals. El jove, però, igual que a 145c1-146c6, continua resistint-se a parlar: «Però el que tu preguntes sobre el saber, Sòcrates, jo no sóc capaç de respondre-ho tal com ho he fet amb les allargades i les potències. I em sembla que busques una cosa així, de manera que Teodor sembla un cop més un falsari». Cal, en conseqüència, un nou esforç exhortatiu per part de Sócrates.*

La nova exhortació comença amb una comparació. Si en una cursa, diu Sócrates, un jove en formació fos lloiat per la seva rapidesa, però després fos vençut per un atleta en plenitud de forces, la seva derrota no desmentiria pas l'encert de l'elogi. I menys quan, com passa

---

<sup>64</sup> Vegeu SALES (1994).

<sup>65</sup> És certament excepcional que la definició aconsegueixi donar raó (*lógos*) del que és *alógon*. BRAGUE (1978) arriba a relacionar aquest poder amb els encanteris i la bruixeria. Comentant el passatge de l'esclau al *Menó*, l'autor escriu: «Estem en presència d'una exhibició (*epideixis*, cf. 82b1). Sòcrates comença endormiscant el petit esclau (*narkân*, 84b5, c7), allunya la seva ànima en dur-la a la ignorància (84b6). Si la nostra interpretació del contingut al·lusiú d'aquest passatge és justa, el passatge matemàtic comportaria, sense que el sentit matemàtic en surti afectat, un sentit màgic, en tant que exhibiria els poders màgics de Sòcrates» (p.121); i més endavant: «el passatge matemàtic central s'hi desenvolupa per un mite en el context global d'un descens. La màgia resideix ja d'entrada en el fet d'escriure la figura, que com a tal no existeix» (p.123). Tot plegat té l'aire d'un ritual d'iniciació consagrat a uns ensenyaments secrets, que s'introdueixen remetent a l'inici a l'ensenyament d'uns sacerdots i sacerdotesses «savis pel que fa a les coses divines», *sophôn peri tà theía prágmata*, 81a5-6. Pel que fa al *Teetet*, la definició dels dos nois també té alguna cosa màgica, en tant que dibuixen el que «s'escapa a la raó (*lógos*)» –el que és *alógon*– i ens en donen el *lógos*. Cal no oblidar que la comunitat pitagòrica, en l'ensenyament de la qual és central la matemàtica, és una comunitat religiosa, amb els seus ensenyaments secrets i els seus rituals d'iniciació. Segons Jàmblic (*Vita Pythagorica*, 36) Teodor pertany a aquesta comunitat.

amb Teetet, el jove en qüestió s'enfronta a una dificultat que no és cap petitesa.

Sòcrates es retracta, doncs, de la primera afirmació segons la qual la dificultat envers el saber és petita (145d5), i anima així a Teetet a exercitar-se en la cursa sense témer el fracàs. Notem que, cenyint-nos als termes de l'exhortació, fins i tot si Teetet és realment un home excepcional la seva joventut fa que no pugui competir amb «algú més veloç en la plenitud de les seves facultats». Es tracta, clarament, d'una referència a Teodor, que no ha volgut participar en la cursa. De manera que el text, fent-nos senyal que la conversa amb Teetet és cosa de nens, ens indica novament que per arribar a la conversa de grans restem a l'espera que Teodor s'animi a participar.

Sòcrates, doncs, *encoratja* el noi: «Confia (*thárrei*) en tu mateix i creu (*oíou*) el que Teodor ha dit. I aplica tot el teu ardor (*prothymétheti dè pantì*) al saber com a totes les altres coses, per tal d'aconseguir copsar en un discurs (*lógos*) què cosa és» (148c8-d2). «Vinga, doncs!», afegeix «car tot just fa un moment has guiat la ruta bellament. Prova d'imitar la teva separació (*apócrisin*) de les potències, que són moltes i que has comprès en una sola figura (*henì eídei*); ara mira de convocar (*proseipein*) els molts sabers (*tàs pollàs epistémas*) en un discurs (*henì lógo*)».

*Estem en un nou començament que de seguida, però, quedarà novament posposat.* Sòcrates exhorta el noi a imitar-se doblement a si mateix: en la recerca activa del saber i també en l'esforç de reunió d'una pluralitat en la seva unitat. I tanmateix, Teetet no sap com posar-s'hi: «Però has de saber, Sòcrates, quantes vegades jo mateix he emprès ja aquest examen, en sentir les preguntes que m'arribaven com provenint de tu. Però jo mateix no sóc capaç de calmar-me suficientment a mi mateix amb el que dic, ni sento ningú altre que parli de la manera com tu animes a parlar. I ni tan sols he pogut, ben cert que no, escapar-me d'aquesta preocupació!». *Teetet fa saber a Sòcrates, així doncs, que la manera de preguntar d'aquest el té trasbalsat, i també que en relació a aquestes qüestions no té l'autarquia que ha mostrat tenir en el tractament d'un problema matemàtic.* La manera com Sòcrates anima o urgeix o exhorta (*diakeleúe*; 148e4) a parlar fa que Teetet perdi la calma (*peisai*; 148e3) i no sàpiga què fer d'ell mateix.

El que trasbalsa Teetet són «les preguntes» (*erotéseis*, 148e2), en plural, que fa Sòcrates, que tenen a veure amb la moral. Com que no sap de valors, el noi no pot saber del valor de

la seva pròpia vida, i així el desig d'una vida digna –del qual tenim notícia per la seriositat amb què ha considerat les preguntes socràtiques– ha de quedar forçosament insatisfet. *El domini del saber de Teodor sobre la seva ànima fa insuperable aquest malestar, i és per això que el seu interior es troba regirat i corre el perill de malmetre's*. La confiança del noi en el seu mestre fa que interpreti el propi malestar com a causat per l'estil de Sócrates. Si aquest vol guanyar-se la confiança del noi, haurà d'aplicar-se a una exhortació definitiva. Sòcrates ara, negant que ell sigui l'agent causant de l'afecció de Teetet, es presentarà, just al contrari, com a terapeuta capaç de curar interioritats trasbalsades.

No sorprèn, doncs, que Sócrates parli, tot seguit, com un expert en les afeccions internes: «Pateixes dolors de part, amic Teetet, perquè no estàs buit sinó prenyat», afirmació que Teetet contesta amb aquests mots: «No ho sé de cap manera, Sòcrates. No obstant, dic el que m'afecta». Sòcrates, que acaba d'atribuir el patiment del noi a una interioritat plena, comença a explicar-ho en els termes següents: «Així, noi ridícul, no has sentit dir (*ouk akékoas*) que jo sóc fill d'una llevadora de molt bon llinatge i molt imponent, Fenareta?». I quan Teetet respon que sí, torna a preguntar: «I no has sentit dir (*akékoas*) que practico el mateix art (*tèn autèn tékhnen*)?». Com que Teetet això no ho sabia, Sócrates afegeix: «Sàpigues bé que és així. Però no em delatis (*mè mou kateípes*) als altres. Doncs passa inadvertit (*léletha*), company, que tinc aquest mateix art (*tékhnen*); de manera que, com que això no es veu (*ouk eidótes*), no és el que es diu de mi (*légousi perì emou*), sinó que es diu que sóc estranyíssim i que faig estar perplexos (*poio... aporein*) els homes. Ho has sentit dir (*akékoas*), això?». Això Teetet sí que ho ha sentit, i és per això que Sócrates li diu que li explicarà la causa: «Observa atentament (*ennóeson*) tot el que pertany a les llevadores i comprendràs fàcilment (*rhaon mathése*) el que pretenc (*hò bouílomai*).»

En el passatge Sócrates juga amb la contraposició entre *el que es diu* i *el que es veu*: demana al noi que corregeixi *el que se sent dir* d'ell tot afinant la mirada per *veure el que habitualment no es veu*. Teetet coneix Sócrates només d'oïdes, i el que en sent dir no és gaire afalagador. I Sócrates ho sap. El jove ha sentit dir que és fill d'una llevadora, i ha sentit dir també que és un estranyíssim productor de desorientació dolorosa, però no ha sentit dir que practica el mateix art que la seva mare. La repetició del verb *akoúo*, «escoltar o sentir dir», a 149a1, a3, a4, i a9, emfasitza el tipus de coneixement que Teetet pot tenir de

Sòcrates<sup>66</sup>. I el passatge es presenta com una correcció d'aquesta imatge pública del personatge. Tenint en compte el final del *Teetet*, amb Sòcrates anant a saber de què l'acusa la ciutat d'Atenes, el passatge té una significació dramàtica considerable. Sòcrates introdueix el símil entre el que ell fa i l'ofici de la seva mare com una «confessió».

Sòcrates és fill d'una llevadora de molt bon llinatge i imponent<sup>67</sup>, de nom Fenareta<sup>68</sup>. D'ella ha heretat la mateixa art (*téchne*). És fàcil de veure que, d'aquesta manera, *en la seva presentació davant el noi Sòcrates allarga ara l'analogia de les téchnai. El passatge de la llevadora és, en efecte, tot ell, una exhortació en la lògica de l'analogia de les technai.* Sòcrates havia qüestionat el testimoni de Teodor amb l'argument que només té autoritat qui parla des d'una *téchne*, però ell mateix s'autoatorgava silenciosament el rol d'examinador de l'ànima del noi sense que enlloc quedés clar que tenia l'autoritat per fer-ho. És ara que *Sòcrates es presentarà com a posseïdor d'un cert art que concerneix precisament a l'examen d'ànimes.* Allò que *ja s'està fent* es diu ara que *s'està fent* amb l'autoritat requerida.

Això, que practica la mateixa *téchne* que la seva mare, Sòcrates ens diu que passa

---

<sup>66</sup> De fet, el tipus de coneixement que acostumem a tenir tots en primer terme sobre qualsevol cosa que després investiguem. Per anar a veure res, n'hem d'haver sentit a parlar. Si el coneixement té a veure amb jutjar, el que jutgem ho fem, com en la sala dels tribunals, atenent al que ens en diuen els testimonis oculars però també els advocats i els fiscals. Com veurem al Capítol VI, és aquest un tema important del nostre diàleg.

<sup>67</sup> «De bon llinatge i imponent» surt també a *República* 535b, on Sòcrates estableix quin caràcter ha de tenir l'aprenent de filosofia. No sabem ben bé què dir sobre el significat de «*blosuros*», perquè es tracta d'una paraula estranya de la qual no es coneix ben bé quin era el seu sentit. Cf. LEUMANN, *Homerische Wörter* (Basel, 1950) pp.141-148. Sembla ser que en el seu ús clàssic la paraula significa «pelut», i d'aquí «varonil». En qualsevol cas sembla una paraula estranya per a ser aplicada a una mare. Cf. BERNARDETE (1984) I.185 n.11 i GUTHRIE (1969 [1994]) 361 n.1.

<sup>68</sup> «Fenareta» (*Phainarétes*) sona «La que treu a la llum la virtut», de *phaino*, donar llum, il·luminar, fer brillar, encendre, fer visible, mostrar, manifestar, revelar, fer aparèixer, mostrar-se, resplendir, brillar, etc., i *areté*, virtut o excel·lència. Sòcrates parterot treu a la llum o il·lumina l'excel·lència de cadascú: d'això es tracta amb l'embarassat Teetet. El verb *phaino* i els seus derivats (com *phantasma* o *phantasia*) sortiran repetidament al *Teetet*. *Phantasia*, «aparença», apareix només a *República* 382c, i en diversos llocs del *Teetet* i el *Sofista* (per exemple 260c); en cap més diàleg. Com en tants altres casos, gairebé costa de creure que els noms grecs no siguin inventats. Així GUTHRIE (1969 [1994]) 361n1 diu que el nom de la mare de Sòcrates costa de creure, que sembla una broma de Sòcrates per articular un acudit; però immediatament afegeix que el fet que Teetet digui que sí que ho ha sentit dir, que a *Alcibiades* 131e es digui que Sòcrates és fill de Sofronisc i Fenareta (on el context fa que no hi hagi cap joc sobre aquests dos noms), i, per fi, que el nom «Fenareta» sigui realment un nom àtic (apareix en una inscripció tal com ho reporta Ritter, *Sockrates*, p.6 n.11), fa que la informació pugui ser històrica. Advertim, per acabar, que en la traducció de BALASCH per a Bernat Metge sens dubte hi ha aquí un error tipogràfic, puix que es tradueix el nom per «Menareta» en lloc de per «Fenareta».

inadvertit. D'ell *es diu* (*légousi*) que és estranyíssim i que produeix perplexitats en els homes. Sembla, ans que res, estranyíssim (*atopótatos*), literalment «el més fora de lloc» (superlatiu d'*atopos*): no es veu que pugui tenir cap lloc a la ciutat. Es diu, també, que produeix (*poio*) la perplexitat: com si la perplexitat no es despertés per dificultats genuïnes, inherents a la naturalesa de les coses, sinó que fos provocada artificialment per ell. Ajuntant les dues acusacions, obtenim que Sòcrates vindria a ser com una estranya força, aliena a la ciutat, capaç de reduir la ciutadania a un estat de xoc<sup>69</sup>. De manera que, si el que es diu d'ell fos cert, el culpable del malestar de Teetet seria incontestablement Sòcrates, que apareixeria així com un poderós corruptor d'ànimes joves<sup>70</sup>. Cal, doncs, una defensa.

«Observa atentament (*ennóeson*) –diu Sòcrates– tot el que pertany (*ékhei*) a les llevadores i comprendràs (*mathései*) fàcilment (*rhaon*) el que pretenc (*hó boulómai*)». El que s'ha de mirar és el que pertany a les llevadores, per tal d'il·luminar el que pertany a Sòcrates.

---

<sup>69</sup> Cf. *Fedre* 230a3-6, on Sòcrates diu: «No investigo altra cosa, sinó a mi mateix, a veure si per atzar sóc una fera més entortolligada i embotida que el Tifó, o bé sóc un animal més mansoi i senzill (*haploústeron*), que participa naturalment d'una sort divina i incorruptible». L'alternativa sembla ser la mateixa, com veurem, que la del nostre passatge: el que *es diu* ens el faria veure com el Tifó, i el que Sòcrates reclama que *es miri* ens el mostrarà com un «animal mansoi» dotat d'una gràcia divina (destaquem l'aparició d'*haplous* per referir-se a l'opció noble de l'alternativa, sobretot tenint en compte el que n'hem dit al capítol anterior). Per veure la distància que separa una cosa de l'altra, recordem que el Tifó és fill de la Mare Terra i Tàrtar, tots dos temibles déus prepolítics. En venjança per la destrucció dels gegants, la Mare Terra s'allità amb Tàrtar, i tingué el seu fill més petit, Tifó, el monstre més gran que mai hagi existit. Des de les cuixes cap a avall era tot ell una munió de serps entortolligades, i els seus braços, quan els estirava, arribaven a centenars de llegües de distància en totes direccions, i en lloc de mans tenia nombrosos caps de serp. El seu cap d'ase bestial tocava les estrelles, les seves ales enormes tapaven el sol, llançava foc pels ulls i de la seva boca sortien roques inflamades. Quan va començar a córrer cap a l'Olimp, els déus van fugir espantats cap a Egipte, on cadascun d'ells va assumir una forma animal. La destrucció de l'ordre olímpic, i l'animalització dels déus antropomorfs, *va ser evitada per Atena, deesa de la ciutat*: només ella va resistir *en el seu lloc*, rient-se de la covardia de Zeus. La mofa va fer reaccionar el monarca, i va començar així una violentíssima batalla que només després de molts esforços finí amb la victòria de Zeus, el qual va llançar el mont Etna sobre el monstre, el cràter del qual vomita foc fins als nostres dies. Cf. HESÍODE, *Teogonia* 819ss; PÍNDAR, *Odes pítiques* i.15ss; HIGINI, *Fàbula* 152. Robert GRAVES, *Los mitos griegos*, I (Madrid: Alianza Editorial, 1998) 170-173. Recordem, a més, que Teodor ha dit que, segons com preguntí, Sòcrates es mostrarà com a *agroikon*, «campestre», un que no té lloc a la ciutat (146b1); i que més endavant el mateix Teodor compararà Sòcrates amb el gegant Esciró i Anteu, dos assassins que actuaven fora ciutat, i que actuaven sobretot contra els visitants forasters (com Teodor a Atenes!), i Sòcrates admetrà (irònicament?) que la comparació és exacta! (169a6-c2).

<sup>70</sup> Sobre la importància del que *es diu* de Sòcrates en relació a la seva condemna, vegeu per exemple *Menó* 79e6-80a2, on Menó censura Sòcrates amb aquestes paraules: «Sòcrates, ja havia *sentit dir* (*ékouon*), abans de trobar-te, que sempre estàs dubtant i *fas estar perplexos* (*poieis aporein*) els altres». *El que Teetet ha sentit dir coincideix amb el que Menó ha sentit dir: realment estem enfrontats a la imatge pública de Sòcrates*. Cf. igualment *El Convit* 215a1ss, on Alcibiades parla de l'*atopia* (215a3) de Sòcrates, i *La defensa de Sòcrates* 17a1ss., on Sòcrates comença manifestant la seva sorpresa pel que es diu d'ell i per com han estat de persuasius els que n'han parlat així.

L'autoqualificació socràtica pren així la forma d'una comparació. Com que comparar és, com hem vist sobre la definició dels incommensurables (la definició ha resultat una comparació de longituds i potències), la forma de raonar pròpia de Teetet i Teodor, s'entén bé que Sòcrates digui que la comprensió per a Teetet així serà fàcil. El que comprendrà fàcilment és *hó bouílomai*, el que Sòcrates pretén. El que està sota examen en el símil és, en suma, si les intencions de Sòcrates són o no honorables.

b) *El símil de la llevadora-pagès (149b4-150a6)*

El primer que veiem de les llevadores és que no totes les dones poden ser-ho. No ho poden ser ni les dones fecundes que es troben encara en edat d'infantar (149b5-6) ni les dones estèrils (149c1), sinó només les dones que ja no poden tenir fills a causa de la seva edat (149b6). La causant d'això es diu (*phasîn*) que fou Àrtemis, «la qual sense haver parit mai (*álokhos*), rebé en sort la part (*eilekhe*) de tenir cura dels parts (*lokheían*)»<sup>71</sup>. Àrtemis mateixa és, doncs, *la receptora d'un do. El seu paper és mitjancer: receptora d'un do, fa do del parteratge a unes dones determinades. Advertim que Sòcrates demana atenció sobre el que pertany (*ékhei*) a les llevadores. La cosa va de les possessions que els ha tocat en gràcia, de les quals han de prendre cura.*

Convé recordar que el patronatge de les parteres és una missió que ha estat encarregada a

---

<sup>71</sup> Es tracta d'un joc de paraules platònic entre tres termes homofònics, *álokhos*, *eilekhe* i *lokheían*, que intentem recollir tant com hem pogut en la nostra traducció amb l'ús de «parir», «part» i «(prendre cura dels) parts». Cal destacar que «*álokhos*» significa normalment muller o esposa, però no és possible que aquest títol sigui aplicat a Àrtemis. En realitat, en aquest forçat joc de paraules Sòcrates pren «*álokhos*» com una paraula composta a partir del prefix negatiu i l'arrel de *lokheia* (part, naixement), i així ho reconeixen tots els traductors consultats. Comentant el passatge, Gregorio LURI, *Clitofonte y Tramímaco. Polis, psykhé y tékhne*, p.19, escriu que aquí hi pot haver una afirmació feta «para los iniciados por los misterios eleusinos o bien para los que tuvieran presente el sentido religioso del culto a la Artemis Polymastos de Éfeso (este había sido el caso de Heráclito), íntimamente asociado al propio de las diosas de la fecundidad [NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* I, 3a ed., München 1967, pp. 119, 506, 671]». No és descartable, perquè de fet és ben cert que Àrtemis, la dea lunar, s'associava amb la triple dea –simbolitzada per les tres fases de la lluna– del naixement, el creixement i la mort, de la qual són versions diverses les Fúries i les Gràcies (Cf. R.GRAVES, *ibid.*), i que en l'antiga versió com a Mare Terra era representada amb una multitud de pits simbolitzant la fecunditat. I no podem descartar, entre altres coses pel que hem dit a la nota 64, que el passatge jugui amb la referència als rituals d'iniciació eleusins. Val a dir que la lectura de Luri, plena d'observacions suggerents, té el mèrit de prendre's seriosament les referències mítiques i místiques sobre les quals juga el text platònic. Ens sembla una bona manera de fer. Si un no es pren *massa* seriosament aquestes referències.

Àrtemis<sup>72</sup> per les Parques (les que teixeixen el destí de cadascú), no pas un do que ella hagi demanat. Àrtemis, que ha defensat guerrerament la seva virginitat, no ha tingut mai fills, i de fet tot just acabada de néixer ja va assistir la seva mare Leto en l'infantament d'Apol·lo. Sense haver-ho experimentat, la dea té doncs el do del parteratge o assistència als parts. Però el cas dels mortals és diferent: «ella –diu Sòcrates– no ha concedit (*ouk édoke*) de fer de llevadores a les dones estèrils, perquè la naturalesa humana (*ànthropine phúsis*) és massa feble per assolir un art (*téchnen*) d'allò de què s'és inexperimentat (*os àn e ápeiros*)». La limitació humana, que impedeix els homes de tenir cap art si no és a base d'experiència, fa que –a diferència del que passa amb Àrtemis mateixa– les dones que no han tingut fills no puguin fer de llevadores.

El do contempla tot seguit una segona restricció. «En honor de la seva semblança amb ell mateixa (*timosà tèn autes homoióteta*), va assignar la tasca (*prosétaxe*) a les dones

---

<sup>72</sup> Àrtemis és filla de Zeus i Leto (filla al seu torn dels titans Ceo i Febe), i germana bessona d'Apol·lo. Zeus es va transformar a si mateix i a Leto en codornius durant l'acoblament. Gelosa, Hera va enviar la serp Pitó per tal que perseguís Leto per tot el món, i va decretar que no pogués infantar en cap lloc on brillés el sol. Enduta pel Vent del Sud, Leto va arribar finalment a Ortígia, prop de Delos, on va infantar Àrtemis. Aquesta, tan bon punt va néixer, va ajudar la seva mare a creuar l'estret, i allà, entre una olivera i una palmera, i a la part nord del Mont Cinto –la part on no hi toca mai el sol–, Leto assistida per la seva filla va infantar Apol·lo en el novè dia de part. Delos, fins llavors una illa flotant, va quedar immutablement fixa en el mar, i des de llavors no es permet néixer o morir a ningú allà. Àrtemis va armada amb arc i fletxes, té el poder de produir la pesta i la mort sobtada entre els mortals, i també el de curar-los, és la protectora dels nens petits i de tots els animals que mamen, però també li agrada la cacera. A l'edat de tres anys va demanar al seu pare Zeus tots aquests dons: la virginitat eterna, tenir tants noms com el seu germà Apol·lo, un arc i fletxes, el càrrec de dur la llum, una túnica de cacera, seixanta joves nimfes oceàniques totes de la mateixa edat com a dames d'honor, vint nimfes d'Amnisos a Creta per tal que cuidin els seus gossos de caça quan no surti de cacera i, finalment, una ciutat qualsevol, només una, perquè té la intenció de viure gairebé sempre a les muntanyes. «Per desgràcia –va afegir–, les parteres m'invocaran amb freqüència, perquè la meua mare Leto em va tenir i em va infantar sense dolor, i les Parques m'han fet, per tant, patrona del part» (CALÍMAC, *Himne a Artemisa* 1 i ss.). Àrtemis fou originalment una dea orgiàstica, amb la lasciva codorniu com a au sagrada. El seu naixement sota terra remet a una identificació amb una anterior Mare Terra. Segurament per això en l'inici de la República Sòcrates «baixa» a fer una pregària a Bendis (=versió barbaritzant de la dea Àrtemis). Cf. *Rep* 327a i 354a. Els rituals d'iniciació als misteris tenen a veure amb un descens. Cf. LURI «Clitofonte i Trasímaco. *Polis, psykhé y tékhne*», p.21: «No es en absoluto casual... que la República se inicie con una 'katábasis'. La imagen de la *katábasis*, tanto en Platón como en los oráculos y los cultos místéricos, venía asociada con la inmersión en lo ctónico, el ámbito de la Madre Tierra. Se pretendía, así, empaparse de algo divino, orgiástico, capaz de ser transformado en impulso dinamizador del conocimiento». [Convé aclarir, a més, que l'ús de la paraula «iniciació» aplicada als misteris (el que és prohibit, indicible, secret: *apórretoi*) és inexacta. Els *teletai* són les celebracions dels misteris, les festes religioses, però no són «iniciacions» perquè es tracta de rituals que es repeteixen i que no tenen validesa per a sempre. (Cf. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, London, 1952, pp. 201ss.

La seva mare Leto, filla de Febe («Lluna») i Ceo («Intel·ligència»), era coneguda a Egipte i Palestina com a Lat, dea de la fertilitat de la palmera i l'olivera. Per això és transportada pel Vent Sud. «Àrtemis» era un títol més de la triple dea Lluna, i el seu arc de plata representava la lluna nova. El seu patronatge de les parteres correspon a la lluna Vella; però té domini sobre el cicle total de naixement, creixement i mort. Es diu fins i tot que va destruir tota una ciutat, perquè els homes que hi vivien eren injustos.



que són estèrils en virtut de la seva edat». La primera restricció concernia als límits humans, de manera que no afecta a les dones fèrtils que han tingut fills però que es troben encara en edat d'infantar. Aquestes queden descartades per la segona restricció: només dominaran aquesta *téchne* aquelles dones que, havent estat fèrtils de joves, ara ja no ho són. I no es tracta només del fet que les dones velles tenen més experiència. La raó principal és una altra: és en honor (*timosà*) de la seva semblança (*homoióteta*) amb la dea que Àrtemis restringeix a elles el seu do. En què s'assemblen? A més de la fase de la vida que una simbolitza i en què les altres es troben<sup>73</sup>, aquestes dones són les úniques que, com Àrtemis, no estan en disposició d'infantar (la dea per la seva virginitat, les llevadores per la seva edat) i saben d'infantaments (la dea de forma immediata, les llevadores en virtut de la seva experiència passada). *Assemblar-se a la dea honora*<sup>74</sup>, i és per fer honor a la semblança que la dea reparteix el do tal com ho fa. El do és l'assignació d'una tasca. El verb és *prostásson*, que té un sentit militar: posar al capdavant, confiar, atribuir, col·locar en ordre de batalla. *En el noble combat per la vida, la dea dóna una determinada posició a les llevadores*. El símil és d'entrada una afirmació de la seva honorabilitat.

#### b.1. Les cinc funcions de les llevadores

Les llevadores: (1) reconeixen (*gignóskesthai*) quines dones estan prenyades (149c7); (2) administren remeis (*didousai... pharmákia*) i canten encanteris (*epádousai*) per tal de desvetllar i alleujar a voluntat els dolors de part (d1-2); (3) fan tenir el fill en els parts difícils (d3); (4) si sembla bé d'avortar el fetus quan encara és petit, provoquen avortaments (d3-4); i (5) són unes matrimonieres (*promnéstriaí*) formidables (d6-8). De les cinc funcions, la cinquena no és gens coneguda, i és la que mereixerà més atenció per part de Sòcrates perquè, com veurem, és en relació a això que l'honor del parteratge es veu compromès. Diguem primer alguna cosa de les altres quatre.

La primera funció de les llevadores té a veure amb la diagnosi. A través (*dia-*) dels símptomes saben (*-gnosi*) de l'afecció de les dones. La *mediació* pròpia de la diagnosi – *mitjançant* els símptomes s'endevina l'afecció– és expressada per Sòcrates amb el verb

<sup>73</sup> Vegeu nota anterior.

<sup>74</sup> Al centre del diàleg es caracteritzarà la vida noble, honorable, bona, amb aquesta fórmula: «*homoiósis theo katà tò dunatón*» (176b2), «assemblar-se al déu tant com es pugui».

*gignóskesthai*, arribar a conèixer, adonar-se, reconèixer. Si les llevadores interpreten correctament els símptomes corporals, presumiblement Sòcrates sap llegir els senyals de l'ànima, tal com ja hem vist en la diagnosi de l'embaràs del jove Teetet.

La segona funció fa de l'art del parteratge alguna cosa lligada a la bruixeria i a la màgia. Amb l'administració de remeis i encanteris desperten els dolors o els fan estovar. Cal advertir que els remeis en dosis inadequades tot sovint esdevenen verins, i que les dosis han d'estar sempre en funció de les característiques peculiars del pacient de cada cas. Les llevadores han de tenir per tant un cert art de la mesura que sàpiga al mateix temps comprendre la singularitat de cada cas. Les llevadores també amb encanteris calmen el dolor. Calmar amb paraules és precisament el que està fent Sòcrates amb Teetet.

Les funcions tercera i quarta es poden considerar juntes. La llevadora resol amb èxit parts difícils però també provoca avortaments quan així s'ha decidit. El text no estableix amb quin criteri es determina que un part determinat ha de ser avortat. De nou, la *téchne* de les llevadores ens apareix com a inspirada en el sentit que no es limita a processos mecànics fàcils de repetir sinó que té a veure amb alguna cosa així com l'endevinació. La llevadora té la seva part, ni que sigui per delegació divina, en el teixir i desteixir propi de les parques, almenys pel que fa al destí dels fetus i dels nadons.

Tot això fa del parteratge un art singular, perquè en la mesura que depèn de quelcom inspirat no es veu fins a quin punt es pot transmetre de mestres a deixebles. Si la *téchne* fa habitualment en l'argumentació socràtica la figura del que es pot ensenyar<sup>75</sup>, potser caldria admetre que aquí hi ha a més un saber d'un altre tipus.

## b.2. L'analogia del pagès: l'art matrimonier (149d5-e8)

«No has percebut (*esthesai*) també això –afegeix Sòcrates–, que elles són les més formidables (*deinótatai*) matrimonieres (*promnéstriai*), ja que són sàvies en tot (*pássopha*) en relació al coneixement (*gnosai*) de quina mena [de dona] (*poían*) necessita reunir-se (*chrè sunousan*) amb quina mena d'home (*poío andri*) per infantar nens excel·lents (*arístous paidas*)?».

Convé sentir bé la solemnitat o l'afectació amb què Sòcrates parla. En tant que matrimonieres, les llevadores són *formidables, sàvies en tot*, coneixedores dels acoblaments que infanten *virtut*. Notem que en cap moment ha aparegut el terme *epistème* ni el verb corresponent. Fins ara es parlava d'una *téchne* i ara se'ns diu que les llevadores tenen també un cert tipus de saviesa. *La saviesa (sophía) està connectada amb la virtut o excel·lència (areté). El que fa les llevadores sàvies és que coneixen (gnosis) les condicions de la gènesi de la virtut*<sup>76</sup>. No són elles que la produeixen (recordem que ja no poden tenir fills). Però saben quins homes convenen a quines dones per produir fills excel·lents. És per això, diu Sòcrates, que s'han d'*enorgullir* més d'això que de tallar el cordó umbilical. El terme és *phronesis*, que habitualment traduiríem per «prudència» però que precedit de *méga* (*meídson* és el seu comparatiu) convé traduir per «orgull». Cal observar, en tot cas, que no es tracta d'un orgull arbitrari o subjectiu, sinó que respon a una *avaluació correcta* de l'acció desenvolupada. *És un orgull prudent* en el sentit d'ajustat a la realitat i que respon, doncs, a una ponderació adequada.

Malgrat tot, semblaria que ara hem prescindit de les llevadores i hem atès a un altre tipus d'activitat. Teetet no sabia gens que les llevadores fossin matrimonieres. Per tal de mostrar-li-ho, Sòcrates articula una nova comparació. En el fragment en què està comparant la seva activitat amb la de la llevadora, es veu forçat a fer *una segona comparació* de l'activitat de la llevadora amb l'activitat del pagès. Sòcrates raona així: «Doncs observa-ho atentament (*ennóei*): ¿creus que la cura i collita dels fruits de la terra (*therapeían te kai sugkomiden ton ek ges karpon*), d'una banda, i el reconeixement (*gignóskein*) de quina mena de llavor i de planta s'ha de tirar en quina mena de terra, de l'altra, són la mateixa art (*téchnes*) o

<sup>75</sup> El *Protàgores* i el *Menó* ho mostren clarament. Tracta magistralment la qüestió ROOCHNIK (1996).

<sup>76</sup>El verb per expressar el coneixement en tot el passatge de les llevadores és *gnosco* i derivats, especialment *gignosco*, en cap cas *epistasthai*. És el verb usat en l'Oracle de Delfos exhortant a l'autoconeixement. Les llevadores saben de l'humà, i potser això, l'humà, no és susceptible d'un coneixement epistèmic en el sentit fort del terme. Així ho creu GRISWOLD (1986) 89: «si no hi ha idea d'ànima, no hi ha una epistème divina i comprensiva de l'ànima; ni tan sols els déus podrien conèixer l'ànima en el sentit més alt del terme» i 261 n.23: «Serà útil, en aquest lloc del comentari [*Fedre* 246a3-250c6], distingir entre 'Episteme' entesa com allò que tenen les ànimes dels déus en contemplar la Idea 'Episteme', 'episteme' entesa com el resultat del 'mètode' o 'téchne' descrit a la segona meitat del *Fedre*, i un tercer tipus de coneixement que podríem anomenar 'gnosis' i que caracteritza, segons el meu parer, 'l'autoconeixement'. Com és habitual en Plató, però, la terminologia no és usada amb total consistència. Uso 'gnosis' perquè Sòcrates, seguint l'Oracle Dèlfic, parla de la necessitat de 'gignoskein' (no 'epistasthai') a si mateix. Estic argumentant, en el present estudi, que l'autoconeixement 'gnòstic' no és epistèmic en cap dels dos sentits apuntats... Si la gnosis participa al capdavant d'alguna idea, segurament seria de la idea de *Phronesis* (250d4).»

diferents?»). Com que Teetet respon que la mateixa, Sòcrates demana si no ha de passar el mateix amb les dones, i Teetet ho admet.

La comparació iguala l'atenció a les embarassades i al part amb la cura i collita dels fruits de la terra: la dona és la terra i el fill un fruit de la terra. El pagès, que sap de terres i de plantes i de llavors, no només sap com cuidar i collir els fruits, sinó que sap també quines llavors i quines plantes són les més adequades per a fer-se en una determinada terra. Semblantment, la llevadora, que sap de dones (reconeix les fèrtils i les no fèrtils) i de fills (distingeix els que cal tirar endavant i els que convé avortar, i sap com fer-ho), no només sap com prendre cura del fetus i de l'infantament (=la cura i collita del nen), sinó que sap també quins homes i quins nens són els més adequats per a fer-se en una determinada dona.

*Notem que el símil deixa les dones i els homes en una total passivitat. Aquí no hi ha acció política ni eròtica de cap tipus. La naturalesa fa el seu curs. La llevadora-pagesa es limita a prendre cura dels processos naturals per tal de procurar que es desenvolupin en condicions òptimes. Treballa amb la naturalesa a favor de la naturalesa. Només la finalitat introdueix l'element humà: ho fa, presumiblement, per nodrir els homes. Si el pagès els nodreix el cos amb bons aliments, la llevadora nodriria la comunitat amb bons individus. La seva funció inclou la teràpia (*therapeían*, 149e2) i la recol·lecció (*sugkomidèn*, e3), així com el reconeixement (*gignóskein*, e3) dels acoblaments beneficiosos. Té doncs una dimensió terapèutica mèdico-curativa, una funció recol·lectora d'acolliment hospitalari<sup>77</sup> i una funció cognoscitiva preventiva de procura de bons fills.*

*El pas dels aliments procurats pel pagès als individus procurats per la llevadora suposa una gradació, que ens permet preguntar: quina mena d'aliment podria procurar el parteratge socràtic? Del pagès a la llevadora hem passat de l'aliment a l'individu humà, tot el qual es troba en un pla natural. Ara bé, les llevadores procuren, per dir-ho així, individus*

---

<sup>77</sup> El terme *syg-komidé*, recol·lecció o collita, és un compost a partir del prefix «*sun-*», el llatí «*com-*» que indica reunió o conjunt complet, i el substantiu «*-komidé*» que significa cura, manteniment, aliments, transport, importació, abastament, cobrament, pagament, canvi, retorn i retirada. El verb corresponent, *komidso*, vol dir: cuidar, educar, nodrir, dur a lloc segur, o salvar; i també acollir, donar hospitalitat, recollir. La llevadora recull els fruits humans tot rebent-los i acollint-los hospitalàriament. Contra la fórmula heideggeriana que veu l'home com a «ésser llançat al món», l'existència de llevadores dona més aviat notícia del fet que no som llançats al món com una escopinada al terra, sinó que som acollits en un bressol. *La mediació de la llevadora es correspon llavors també amb la rebuda o benvinguda al món (humà), no merament al medi.*

«en brut». No serà el següent nivell nutritiu el corresponent al necessari per procurar no ja aliments o individus en brut, sinó el creixement saludable de les ànimes d'aquests individus i, doncs, individus «purificats» o formats? Com sigui, el símil suggereix, en suma, que Sòcrates és alguna cosa així com un pagès de les ànimes dels homes, en el sentit en què les llevadores puguin ser pageses del cos de les dones. Una de les seves funcions serà veure quina mena de llavor escau a cada ànima, cosa que pressuposa la seva aptitud com a examinador de llavors i com a examinador d'ànimes. Ara bé, què vol dir en aquest context «llavor»? Al *Fedre* se'ns diu que el que cal sembrar, les llavors, són paraules (*lógos*; 277a1), però no les mateixes en totes les ànimes, sinó en cada ànima aquelles paraules que poden prosperar<sup>78</sup>. Sòcrates-pagès fóra llavors un sembrador de *lógoi*-llavors en la terra-ànima de cadascun dels interlocutors dels quals pren cura (com ara Teetet).

La limitació del símil és evident. Llavors i terres estan desproveïdes d'*eros*; homes i dones no. L'art del pagès és totalment apolític. El seu art no ateny a la vida ciutadana realitzada sinó que és una condició de la seva possibilitat: sense aliments no hi ha ciutat, per bé que amb només aliments encara no hi ha ciutat. Les llevadores com a matrimonieres podrien enllaçar homes i dones amb finalitats eugèniques, però això passaria per sotmetre *eros* al domini d'un *technités*. Homes i dones serien com la terra i les plantes, o potser com el bestiar domesticat respecte el qual el criador ha de saber distingir els sementals ben dotats i les femelles productives. En un món així no hi ha lloc per a la llibertat ni, doncs, per a l'home i la política. Les llevadores complirien llavors la funció del déu del mite del *cósmos* regirat del *Polític* quan pren cura de l'ordre fent, doncs, que els homes visquin sense preocupacions, talment com les plantes<sup>79</sup> (o com els animals estabulats). De Sócrates

---

<sup>78</sup>Cf. *Fedre* 276e4-277a5: «Així és, estimat Fedre –diu Sòcrates–, però tinc per molt més bell l'afany que elles [les belles paraules] inspiren quan algú, tot servint-se de l'art de la dialèctica, *pren l'ànima escaient* i hi planta, hi sembla tals paraules amb saber (*epistémes*), suficients per defensar-se en la persona del sembrador, no pas estèrils, i dotades de llavor mitjançant la qual unes prosperaran en unes ànimes, altres en altres, aptes per llevar llur fruit immortal, i fent que el qui les posseeix sigui tan feliç com és possible a un home de ser-ho». Com veiem, també aquí el dialèctic és comparat al pagès, com aquell que sap quina epistéme cal plantar en cada ànima. Comentant el passatge, Rémi BRAGUE (1978) 116 escriu: «Cal, justament, que el filòsof sigui capaç de discernir qui podrà rebre quin ensenyament. No sembrarà, ni plantarà, sinó 'després d'haver triat una ànima apropiada' (*labôn psuchèn prosèkousan*, 276e6). Ja que, igual que no tota terra pot portar no importa quina llavor, de la mateixa manera no tota ànima pot suportar no importa quina veritat. La qüestió nietzscheana de saber de quina veritat som capaços és ja platònica. Es tracta, doncs, de testar les ànimes.»

<sup>79</sup> Cf. ROSEN (1995) 56: «[El Foraster d'Elea] està així dient que si ells [els homes de l'edat de Cronos, que Rosen anomena "the counternormal cosmos"] poden parlar i usar aquesta habilitat per filosofar entre ells i amb els animals, llavors es pot dir que viuen en efecte en l'edat d'or. Res del que ha dit sobre la vida en

podem dir que el seu parteratge resultarà beneficiós per a la ciutat només si col·labora a fer homes i no plantes o bestiar estabulat.

Pel que fa a les llevadores, la seva tasca de matrimonieres pot comprometre el seu prestigi, perquè pot ser confosa ben fàcilment amb la vergonyosa activitat de les alcavotes dels prostíbuls: «De totes maneres –observa Sòcrates–, a causa d'aquest acoblament (*sunagogen*) injust i sense art (*ádikón te kai átechnon*) el nom del qual és prostitució (*proagogía*), les llevadores, com que són augustes (*semnai*), defugen l'art de matrimonieres, per por que a causa d'això mateix no caiguin (*empésosin*) en allò; ja que vertaderament només a les llevadores genuïnes convé de fer rectament (*orthos*) de matrimonieres». És per això que allò que pot fer enorgullir més a les llevadores és precisament el que més amaguen. Notem que el problema no és exactament el de la imatge que donen. No es tracta principalment del fet que una cosa pugui ser confosa amb l'altra. *Sòcrates està parlant d'un perill de caiguda o de degradació real: el problema és el risc*

---

l'època de Cronos ens dona cap raó per a afirmar l'antecedent del condicional. L'absència de records inicials descarta cap versió de la doctrina de la recol·lecció; l'absència d'Eros, del desig, i de la necessitat que se'n deriva de treballar és un mitigant contra l'acumulació d'experiència. Tampoc no es deia res sobre el discurs o sobre qualsevol altra activitat de l'ànima en la part del mite dedicada a la vida en l'època contranormal. Fins i tot suposant una certa estabilitat o existència normal dins el cosmos contranormal, *aquesta existència és vegetativa, no reflexiva o contemplativa.*» (la cursiva és meua). Vegeu també MONSERRAT (1999) 110-120, el qual, seguint una indicació de lectura de BRISSON (1995) 363, per bé que corregint-la, argumenta convincentment que el mite del *Polític* parla de tres cicles i no, com suggereix la interpretació més comuna, de dos. Hi hauria primer l'edat de Cronos, en què el déu, esforçadament i ajudat per un cert nombre de divinitats, s'ocupa de tot, de manera que els homes, que neixen de la terra, no s'han de preocupar de res; la retirada del déu a la talaia provoca el capgirament del món, de manera que els homes neixen vells i es van rejuvenint, i el trasbals i el caos creixen fins posar en perill l'existència mateixa de l'univers; per fi, el retorn del déu no és un retorn a la situació primera, perquè els genis demònics no retornen i els homes, doncs, han de cuidar de si mateixos: només ara els homes es reproduïen sexualment i es fa necessària la cura de si mateix i la política. La lectura oferta ens sembla que integra de forma magnífica, no només tots els elements del mite fent un tot, sinó també el mite mateix dins la globalitat del diàleg. Pel que fa al *Teetet*, podem apuntar una observació de Monserrat que ens serveix d'anunci del que haurem de tractar més endavant, i que diu així: «[En l'era de Cronos] els homes, com tots els vivents, neixen de la terra i es fan vells. De la seva cura s'ocupa quelcom que està per sobre d'ells, quelcom de diví. *Aquesta concepció del poder polític* que posa a la terra l'acció d'una divinitat que pren cura directament de la marxa de l'univers *sembla remetre a certes concepcions polítiques del pitagorisme*, que podrien estar *inspirades en Homer* (rei-pastor, Agamemnon, pastor d'homes), i que resta com a referència interna del diàleg en la dièresi fracassada. Això esdevé més versemblant si recordem que qui parla és un elèata, compatriota de Parmènides, reconegut adversari del pitagorisme.» (p.121, les cursives són meves; vegeu també p.322n82). Cal recordar (1) que en el centre del *Teetet* es tracta explícitament la qüestió política, (2) que allà es tracta la posició de Teodor respecte d'això, i doncs, la posició d'algú que versemblantment és pitagòric, (3) que en el diàleg Sòcrates ha fet un homogeni –que inclou explícitament Protàgores i implícitament Teodor– amb els que ell anomena «l'exèrcit d'Homer», i, per fi, (4) que també aquí hi ha una presència efectiva dels eleàtics –en les figures dels megàrics– i una remissió a Parmènides anunciant les dos següents diàlegs de la trilogia. Ja veurem com relliga tot això el nostre diàleg.

ben real que degenerin en prostitutes. Perquè si el matrimoniatge no és per generar res de bo sinó només per satisfer el desig present, els enllaços poden ser innobles. I precisament perquè *eros*, el desig, és connatural als homes i les dones, difícilment el concert d'aparellaments es veurà lliure d'aquest perill.

Pel que fa a Sòcrates, el que se'n diu ens fa veure que el seu prestigi ja és molt baix. Almenys en el cercle de Teodor, apareix com algú que mareja els altres per pura diversió. Els mateixos diàlegs de Plató ens mostren que tot sovint la relació que els joves estableixen amb ell té motivacions no gaire clares. Els megàrics del *Teetet*, els pitagòrics al *Fedó* i els cínics del *El Convit* són figures d'una relació degradada amb Sòcrates que ens poden fer sospitar si la companyia o *sunagogé* al voltant del mestre no té alguna cosa malaltissa pròpia de la prostitució o *proagogé*. Posem per cas els pitagòrics del *Fedó*. Aquests troben que *no hi ha res més plaent* que la companyia de Sòcrates i, en la seva absència després de la mort, que no hi ha res més plaent que parlar-ne (58d4-9). Era això, el mer plaer de la seva companyia, el que Sòcrates els volia transmetre?

Afortunadament per a la figura de Sòcrates, la memòria platònica, com a correcció de la memòria de les escoles socràtiques rivals, ens dona notícia en el nostre passatge d'una autocomprensió per part de Sòcrates que podria restituir la dignitat del mestre<sup>80</sup>. Acabada la consideració del terme de la comparació –la llevadora–, Sòcrates comença ara a parlar obertament de si mateix.

### c) *La saviesa de Sòcrates (150a7-d7)*

#### c.1. Pensament veritables *versus* imatges de pensaments: la tasca superior de Sòcrates (150a7-c3)

En el moment en què deixa de considerar les llevadores i passa a parlar de sí mateix, Sòcrates ho fa per *establir primer de tot allò que el distingeix d'elles*: «A les dones no

---

<sup>80</sup> La memòria platònica faria, així, un ritual de purificació. La palinòdia central del *Fedre* es presenta exactament així. Sòcrates, avergonyit del que s'ha dit dels estimats i dels amants, fa memòria de la palinòdia d'Estesícor, i compon la seva retractació amb el cap tapat. També Plató purifica la memòria del seu mestre amb el cap tapat o, més precisament, tot ell tapat. I ja hem vist en el *Teetet* que el que pot proporcionar Sòcrates-parterot és una «purificació» del noi, que està afectat, dolorosament, d'una certa contaminació.

els és propi d'infantar algunes vegades imatges (*eidola*) i d'altres coses vertaderes (*alethiná*), que no són fàcils de discernir (*diagnonai*). Si la cosa fos així, l'acció més gran i més bella (*mágiston te kai kállistin érgon*) de les llevadores fóra separar (*krínein*) el vertader (*tò alethés*) del que no ho és». L'art de parterot (*téchne tes maieúseos*, 150b6) que domina Sòcrates és com el de les llevadores en tot el que s'ha dit, amb la salvetat que no assisteix en el part a les dones sinó als homes, i que no examina (*episkopein*) els seus cossos sinó les seves ànimes embarassades. «Però això –aclareix Sòcrates– és el més gran (*mégiston*) del nostre art (*téchne*), ser capaç (*dunatòn*) de comprovar (*basanídsein*) de totes les maneres (*panti trópo*) si el pensament (*diánoia*) del jove (*néon*) engendra una imatge (*eidola*) o una mentida (*pseudos*), o alguna cosa vertadera (*alethés*) i fecunda (*gónimon*)». El poder «més gran» de què és capaç Sòcrates és, doncs, *discernir i separar en les ànimes joves els pensaments vertaders i fecunds dels pensaments enganyosos* –els que són pures imatges i falsedats–, *sotmetent-los a prova amb la pedra de toc*<sup>81</sup>.

L'existència d'una tasca socràtica inexistent en l'art de la llevadora es deu a la diferència que hi ha entre el cos i l'ànima. El cos no pot infantar imatges i falsedats; l'ànima sí. Ara, la facultat de l'ànima humana caracteritzada per Sòcrates com a dotada de capacitat productiva és la *diánoia*, el pensament discursiu. Hi ha ànimes la *diánoia* de les quals és capaç d'engendrar i ànimes amb una *diánoia* estèril. Igual com les llevadores s'adonen de quins cossos femenins estan prenyats, així mateix Sòcrates reconeix quines ànimes masculines tenen una *diánoia* fecunda i embarassada. Les unes i l'altre atenen a cossos o ànimes *joves*, que són els cossos i les ànimes en edat d'infantar.

---

<sup>81</sup> «Sotmetent-los a prova amb la pedra de toc» és una traducció lliure de *basanídzein* (150c1), del verb *basanídzo*: provar amb la pedra de toc, assajar, comprovar, verificar, experimentar; i també turmentar o torturar. La «comprovació» socràtica posa en una situació límit l'interlocutor per tal de, portant-lo al límit, veure'n els límits, testar-ne la vàlua, verificar les seves aptituds. Per això l'interrogatori socràtic és tan dur: certament és un turment per a qui el suporta. Recordem, a més, que la pedra de toc és una pedra emprada per reconèixer la quantitat de metall fi que conté un objecte d'or o d'argent per la ratlla que hi deixa el frec del dit objecte. Al *Clitofó* Clitofó compara la *diatriba* o companyia que ofereix Sòcrates amb la *sunousia* o companyia que ofereix Trassímac, decidint-se per la segona. Doncs bé: *dia-triba* és un terme compost a partir del verb *tribo*, que vol dir fregar: com la pedra de toc, Sòcrates reconeix «el metall fi» que hi ha en les ànimes aparentment «d'or o d'argent» mirant «la ratlla que hi deixa *el frec*» entre ambdues. El mite dels metalls de *La república* ens apareix des d'aquest punt de vista sota una llum nova. I podem recordar, per acabar, que la paraula *tribada*, derivada igualment de *tribo*, ha quedat per referir-se a les relacions homosexuals entre dones, que òbviament és *un frec* sense còpula: ha quedat, doncs, per referir-se a un tipus d'acoblament improductiu.



Pel que fa a les ànimes, Sòcrates té un cert poder (*dúnamis*): examinant les seves ànimes parteres, és capaç de discernir el ver del que no ho és, és capaç de separar el veritable i fecund del que és pura imatge i falsedat.

En la primera formulació (150b1-4) es diu que el que cal separar és el vertader (*tò alethés*) del que no ho és, o sigui de les imatges (*eidola*), mentre que en la repetició del mateix s'aclareix que les imatges són un engany (*pseudos*) i que el vertader és fecund (*gónimón*) (150c2-3). Si ho pensem bé, *Sòcrates està distingint entre aquells que sostenen la seva vida sobre pensaments enganyosos i els que la sostenen sobre pensaments vertaders*. El discerniment concerneix al que separa els homes que viuen enganyats i els que viuen de forma lúcida. Què vol dir Sòcrates, així doncs, quan parla del vertader com a fecund?

El terme grec és «*gónimo*», que vol dir capaç d'engendrar, capaç de viure, viable<sup>82</sup>. Per què un pensament vertader és fecund? Al·ludeix Sócrates, simplement, a la coherència lògica? No creiem gens que es tracti d'això, d'una coherència purament formal. És el *Teetet* mateix, de forma autoreferent, que ens pot ajudar a veure-ho. En què consistia el malestar de Teetet? L'afectava no saber respondre adequadament les preguntes socràtiques. Però, com creiem haver mostrat, el motiu d'aquesta malaptesa residia en el prejudici teodòric segons el qual la matemàtica –amb la seva incapacitat de distingir el valor dels diferents tipus d'homes– és el saber suprem. Tenim, doncs, que *és precisament aquesta opinió el que trasbalsa l'ànima del noi*. Es tracta, per tant, d'una opinió no fecunda sinó enganyosa, perquè no fa viable una vida saludable sinó que reté el noi en un malestar persistent<sup>83</sup>. No passa, així doncs, que Teetet s'equivoqui i tanmateix sigui feliç. El noi pateix un cert malestar *precisament* a causa de la seva equivocació. Amb el qual Teetet resulta ser una bona mostra de com en les opinions que defensem, quan les defensem de debò, comprometem la nostra vida.

<sup>82</sup> El terme «*gónos*» significa: generació, naixement, origen, descendència, prole, fill, llinatge.

<sup>83</sup> I podem notar que en aquest cas no hi ha contradicció formal: mentre es mantingui callat, Teodor pot continuar prenent-se savi: el seu silenci és, com dirà ell mateix més endavant, el garant de la seva coherència. La infecunditat de l'opinió és «vital» o «existencial» i no pas purament «lògica».

Com cal entendre, aleshores, que cal desfer-se dels *eidola*, de les imatges, perquè tota imatge és *pseudos*, una mentida o un engany<sup>84</sup>? El mateix símil de la llevadora, posem per cas, no és una «imatge vertadera»? L'aparent contradicció es desfà si atenem al fet que allò que pot ser fals o fecund segons el nostre passatge són els pensaments –els fills de la *diánoia* dels joves– i, per tant, que *és dels pensaments que es diu que se'ns poden donar en el seu original o com a mera imatge de l'original. La distinció que fa el passatge no és així entre vertaderes coses i imatges de coses, sinó que és entre vertaders pensaments i imatges de pensaments.*

Pel que fa als pensaments que tenim, uns els tenim perquè els hem infantat esforçadament pensant per nosaltres mateixos –assistits o no pel pensament d'altres–, i d'altres, en canvi, els tenim perquè ens els hem quedat sense esforç, perquè hem fet nostre acríticament el pensament d'un altre. Aquest segon pensament no és un pensament propi, en veritat no ha estat pensat per nosaltres, de manera que podem certament expressar-lo *com si* el penséssim, però en realitat és una imatge de pensament, una còpia, una re-presentació i no pas una presentació genuïna<sup>85</sup>. Entendre això ens recorda que no només la veritat sobre l'*epistème*, sinó també la manera com l'ànima de Teetet s'apropia de les veritats, està sota examen ara en l'exercici de l'art socràtic que tot just comença.

Quan els deixebles es limiten a rebre passivament l'ensenyament del seu mestre, com les dones que reben el semen masculí, són més aviat com caps buits que s'omplen de sons que no entenen, de manera que, quan obren la boca, el so que en surt és una falsa aparença de pensament: el que ha entrat surt de nou sense que hagi engendrat res en l'ànima del receptor la qual, com a l'inici, resta ben buida. Si l'ensenyament no arrela en lloc, llavors el *lógos* que surt d'una ànima així serà com un eco endut pel vent (151e5, 161a1). La tasca més noble del parteratge consisteix en distingir el pensament

---

<sup>84</sup> Mostrar la possibilitat de l'engany serà clau per a caçar el sofista en el següent diàleg de la trilogia, i també allà la qüestió serà tractada a propòsit de les imatges que falsegen l'original. I la qüestió serà igualment important al *Teetet* mateix, quan, arran de la tercera resposta de Teetet, que identifica el saber amb l'opinió vertadera, calgui justificar la possibilitat de l'opinió falsa per fer defensable la definició.

<sup>85</sup> És, si se'm permet una il·lustració anacrònica, el que apunta un estudiant en un full d'examen quan copia el del costat sense ni tan sols entendre massa el que escriu: si el professor no l' enxampa copiant, potser la nota de la prova escrita ens farà pensar que l'alumne del cas sap del que se li preguntava; però el

que de debò ha arrelat en l'ànima de l'aprenent d'aquell que només és vent. Un efecte obvi d'una tasca així és aquest: si l'aprenent s'adona que d'allò que creia saber en sap només vent, conscient així doncs de la pròpia ignorància, potser estarà en millor disposició per provar de bell nou d'infantar un pensament de debò i no una mera imatge.

### c.2. L'esterilitat de Sòcrates. Sòcrates mesura del *lógos* (150c3-6)

«També aquí em pertany (*hupárkhei*) el que pertany precisament (*hóper*) a les llevadores: sóc estèril de saviesa (*ágonós eimi sophías*) i precisament (*hóper*) allò pel qual ara mateix (*éde*) molts m'han reprotxat –que pregunto als altres sense jo mateix respondre (*apokrínomai*) res sobre res, perquè no tinc (*ékhein*) res de savi (*sophón*)– és un reprotx vertader (*alethès*)». Que Sòcrates no respon res sobre res significa que ell no implanta cap *lógos* en l'ànima de ningú: la tasca més gran de què és capaç, ja ho hem vist, és sotmetre a examen els *lógoi* engendrats per altres.

Però aleshores, quina mena d'ensenyament proporciona als seus deixebles? Els pretesos deixebles de Sòcrates que Plató posa en escena en els diferents diàlegs no parlen massa bé del mestre. Així, per exemple, les paraules de Sòcrates menyspreant els homes que només es preocupen de les riqueses són recordades pels cíncics com un argument d'autoritat per desdenyar la vida ciutadana en el seu conjunt, arribant fins i tot a menystenir tots els homes excepte Sòcrates. L'impacte que Sòcrates ha produït, per exemple, en el jove Apol·lodor, ha fet d'aquest un misàntrop: «tothom és del tot desgraciat, excepte Sòcrates» (*El convit* 173d 4-5). Les afirmacions de Sòcrates a *La defensa de Sòcrates* («mai no he arribat a ser mestre de ningú»), o de Xenofont a *Records de Sòcrates I, II, 2-3* («[Sòcrates] mai no es declarava mestre en això»), o altre cop de Sòcrates al *Teetet* («sóc estèril de saviesa»), reclamen totes tres l'atenció sobre el peculiar tipus de mestratge que podria oferir Sòcrates.

Si Sòcrates vol guanyar-se la confiança del noi, Sòcrates haurà d'explicar conseqüentment en quin sentit coses com la misantropia d'Apol·lodor, o la mollesa de

---

pensament que ha posat per escrit –fins i tot si la resposta és la correcta!- és un engany.

Fedó, o la plaserteria de Terpsió i Euclides, no són causades per la seva influència. De manera que declarant la seva esterilitat, i admetent que el reprotx és just, *Sòcrates es defensa en l'acte mateix d'autoinculpació* perquè, per dir-ho remetent a un sol cas, *si ell no ha engendrat mai res no pot ser el pare de la misantropia d'Apol·lodor*.

Aquesta estratègia d'autodefensa té, a més, una densitat dramàtica considerable si atenem al fet que el judici de Sòcrates és a prop. L'adverbi «*éde*», «ara mateix», remet segurament a aquesta imminència del dit judici. La doble aparició de *hóper*, «precisament», reclama a més doblement l'atenció del noi. De Sòcrates cal dir *precisament* el que cal dir de les llevadores, però *no res més que això*. De les llevadores s'ha dit que són estèrils, però s'ha dit també que són sàvies! És que Sócrates no és també, almenys en cert sentit, savi? És al mateix *Teetet* que s'expressa amb aquestes paraules: «cap d'aquestes raons no surt de mi, sinó sempre del qui conversa amb mi. Jo, *l'únic que sé (epístamai)* és aquesta petitesa: agafar (*labein*) el *lógos* d'un altre savi (*sophou*) i delimitar-lo amb la justa mesura (*metríos*). I això és el que provo de fer amb Teetet, no, ni de bon tros, afirmar alguna cosa jo mateix»(161b2-6). *Sòcrates afirma d'ell mateix, així doncs, explícitament, que és un mesurador dels lógoi dels savis i té, per tant, un saber de mesures que li permet discernir el ver del fals en cada discurs, mesurar-ne la veritat i establir-lo doncs mesuradament. Sòcrates és mesura del lógos i, per tant, no només posseeix una saviesa, sinó que posseeix precisament aquella saviesa capaç de mesurar tota saviesa humana* –la saviesa, doncs, més elevada de què és capaç l'home<sup>86</sup>.

Que Sòcrates no és savi significa, per tant, *precisament* que no hi ha cap discurs savi que surti d'ell. En cert sentit no *diu* sinó que *contradiu*<sup>87</sup>. I, *tanmateix, d'alguna manera té un saber que el situa més enllà –i, doncs, per sobre- de tot discurs savi, perquè és mesura de la saviesa humana*.

*Si ho pensem bé, més que figura de mestre Sòcrates fa llavors figura de deixeble intel·ligent, perquè es pren seriosament tot el que diuen els altres i prova d'aprendre'n la veritat; de manera que exhibint-se es presenta com a model del que fóra un*

<sup>86</sup> Cf. *La defensa de Sòcrates* 20d 5-7: «jo he rebut aquesta anomenada, homes atenesos, no per res més, sinó perquè posseeixo una certa saviesa (*sophía*), ... la saviesa, potser, pròpia de l'home» i *El convit* 177e1: «jo afirmo que no sé (*epístasthai*) res més que les coses concernents a Eros».

<sup>87</sup> Cf. SALES (1994).

*aprenentatge genuí*<sup>88</sup>. Teetet imitant-lo podria aprendre alguna cosa fecunda sobre la seva pròpia formació i posar-se així en el camí de la comprensió del tot –en el camí de la filosofia.

### c.3. El disseny del déu. La saviesa de Sòcrates (150c6-d7)

El poder de Sòcrates no prové d'ell mateix: el déu el força a fer de parterot (150c7). La seva limitació tampoc és cosa seva: el déu no deixa que procreï. Sòcrates és estèril de saviesa per necessitat divina, i fa de parterot forçat igualment per aquesta necessitat. *El poder no li ve de la naturalesa sinó del déu*. Sòcrates diu, en efecte, que la causa (*aitía*) de la seva esterilitat pel que fa a la saviesa és que el déu el força a fer de parterot mentre que l'ha impedit de procrear: «Així –diu–, jo mateix no sóc savi de cap manera, ni hi ha cap cosa que sigui un descobriment nascut així de mi, que hagi nascut de la meua ànima». Quina mena de connexió causa-efecte és aquesta?

---

<sup>88</sup> Fem falsos problemes quan ens demanem com és que diu que no sap res. De fet, en el mateix *Teetet*, Sòcrates ha dit que *sap* matemàtiques, i que les domina d'una manera mesurada (*metrios*; 145d5), afirmació que ens dóna testimoni del fet que la seva professió d'ignorància no significa ineptitud per als sabers. Convé pensar la situació, ben simplement, d'aquesta altra manera. Sòcrates no ha dit que sigui estèril d'*epistème*, sinó que és estèril de saviesa. En la confusió de saber i saviesa, i atès que Teodor domina sens dubte el saber matemàtic, Teodor es pensa ser fèrtil en saviesa, i Teetet pensa el mateix del seu mestre. Però si la saviesa té alguna cosa a veure amb el coneixement de la virtut –les «qüestions socràtiques» que trasbalsen l'interior regirat de Teetet–, què fóra *no* ser estèril de saviesa? Recordem bé, per indicar on radica el problema, que els fruits que pot infantar l'ànima són dianoètics, discursius; i aleshores preguntem-nos: és d'un discurs que es pot predicar la saviesa? Pot un discurs donar compte de tot? Si, com hom pot sospitar i podrem deixar establert a la conclusió del nostre comentari, la saviesa té a veure amb alguna perspectiva metadiscursiva, aleshores *la infertilitat de Sòcrates en relació a la saviesa és l'afirmació d'un límit humà, quelcom que pertany a tot home pel sol fet de ser-ho, i no pas una limitació exclusiva de Sócrates*. Cf. XENOFONT, *Records de Sòcrates* I, II, 2-3: «Com aleshores, tenint aquests costums, podia [Sòcrates] fer tornar impiadosos i contraventors de la llei o golafres o incontinentes o molls contra les fatigues? Més aviat apartà molts d'ésser-ne, fent-los venir el desig (*epithumein*) de la virtut (*aretas*) i procurant l'esperança, si tenien cura d'ells mateixos (*eauton epimelontai*), d'ésser uns homes bons i bells. Amb tot, no es declarava mai mestre en això; pero mostrant-se tal com era, feia néixer en aquells que el tractaven (*toùs sundiatribontas*) l'esperança que, imitant-lo (*heauto mimouménous*), se li assemblarien». Per la seva part, BOSCH VECIANA (1997) ha mostrat magistralment la connexió que a *La defensa de Sòcrates* hi ha entre la saviesa pròpia de l'home i la pobresa socràtica, tot indicant que la veritable saviesa és una determinada forma de vida que imposa una determinada tasca quotidiana «de redescobriments» de la saviesa. El redescobriments té lloc en «la vida viscuda en diàleg amb els altres i amb si mateix» (p. 13): no hi ha *lógos* humà definitiu per a la saviesa; Sòcrates savi és estèril de saviesa-*epistème* perquè l'*epistème* no és *sophía*, i, doncs, perquè la contemplació de la veritat té lloc a través (*dia*) del *lógos* però no en el *lógos* mateix. La limitació teodòrica consisteix a estar enganxat al *lógos*, a la *diánoia*, de tal manera, que no hi veu res a través d'ell.

D'entrada, no és gens clar a què es refereix Sòcrates quan parla de «el déu»<sup>89</sup>. Però, sigui el que sigui –o sigui qui sigui–, el cas és que aquest déu exerceix el seu domini sobre el fer socràtic: «*anagkádsei*», diu el text, conjugant per tant un verb derivat del substantiu *anágké*, que significa força o necessitat. La força del verb vol emfasitzar que no està en poder de Sòcrates fer una altra cosa. Notem, però, que si un és humà, fer l'activitat que més ens fa homes serà certament *obeir la necessitat* de la nostra pròpia condició i, tanmateix, en la mesura que sentir la vocació d'excel·lir precisament com a homes ens constitueix, serà al mateix temps realitzar plenament la nostra humanitat. Si aquesta realització plena té alguna cosa a veure amb *la llibertat*, l'obediència en aquest cas és ella mateixa la clau del lliure desenvolupament personal.

«Els que s'ajunten amb mi –afegeix Sòcrates–, de primer semblen uns ignorants (*amatheis*), alguns ho semblen del tot; però a mida que l'associació (*synousías*) va endavant, tots –en el cas d'aquells als que el déu ho permet– és sorprenent tant com guanyen, segons afirmen (*dokousi*) ells mateixos i els altres. I això és clar com el dia, que mai no han après res (*oudèn... mathóntes*) de mi, sinó que ells mateixos (*autoi*) han descobert i retingut moltes i belles coses d'ells mateixos (*par' hauton*)».

Hi ha, doncs, *una doble mediació*. Sòcrates és mitjancer, primer, entre el déu i aquells que freqüenten la seva companyia, i segon, entre els que el freqüenten i ells mateixos. El déu permet la millora dels deixebles *a través de* Sòcrates; els deixebles donen de sí moltes i belles coses de si mateixos *a través de* Sòcrates. L'ànima del jove que es dona a Sòcrates es relaciona amb si mateixa *a través de* la *sunousía* amb Sòcrates, i així el déu permet *a través de* Sòcrates i de llur *sunousía* que aquestes ànimes superin la ignorància. Sòcrates insisteix en què els deixebles que milloren no han après res d'ell mateix, que ell no els ha implantat cap *lógos*: el que descobreixen i retenen surt d'ells mateixos. Ja que surten de l'*amathía*, el que guanyen és òbviament *mathésis*, comprensió; i la comprensió es guanya essent descobridors (*heuróntes*) del que porten dins i retenint-ho (essent *katékhontes*)<sup>90</sup>. *La sunousía socràtica aportaria*

<sup>89</sup> Només al centre del diàleg, podem discutir qui o què pot ser «el déu» que obliga Sòcrates a fer el que fa. Avancem només que en aquest centre «el déu» no és causa eficient del fer humà sinó causa final, i que ho és de tal manera que l'home és lliure d'escollir el camí de l'ateisme (176a5-c4 i 174e3-177a2).

<sup>90</sup> BALASCH en l'edició del text grec de la Bernat Metge tria la versió del còdex Vindobonensis 54, i escriu doncs «*kai tekóntes*», «i que han parit»: els deixebles, diu aquesta versió, han descobert i *han parit*

*d'aquesta manera alguna cosa així com l'habilitat de prendre cura del propi interior – l'ànima– i per això no seria res implantat sinó quelcom fet a si mateix pel camí de la reflexió.* Cal destacar, llavors, que el qui millora en aquest sentit, el qui guanya en autocomprensió, esdevé d'alguna manera autònom, autosuficient o autàrquic, fins allà on això és possible per a la humana condició.

#### d) Poder i límits de l'assistència socràtica als infantaments (150d8-151b6)

##### d.1. La manca de *phrónesis* i de *noesis*. La falsa autarquia

La causa (*aitia*) del parteratge són doncs Sòcrates i el déu (150d7-e1). Però molts no ho reconeixen: són *agnoésantes* (150e1), literalment «uns que no ho veuen». «*Agnoésantes*» està format a partir d'un derivat de *noesis*. Apel·lant, doncs, a un tipus de visió no sensible, Sòcrates denuncia que aquests joves cecs –o més aviat enlluernats pel poder que descobreixen en ells mateixos– creuen que la causa del seu creixement són ells mateixos (*heautoùs*; 150e2) i són, doncs, uns que no ponderen bé la situació del cas, uns que no valoren bé el paper de Sòcrates en tant que parterot: són uns *kataphronésantes* (150e2). Apareix així un altre aspecte important de la manca de lucidesa a l'hora d'avaluar com cal una situació: aquests que estan mancats de *noesis* tenen una *phrónesis* defectuosa perquè *jutgen poc valuós el que ho és molt*<sup>91</sup>. Aquests es pensen que són autosuficients en la seva pròpia formació i el resultat és desastrós: «ja

---

moltes i belles coses de si mateixos. Em sembla redundant, i prefereixo doncs la versió dels còdexs Bodleianus 39 i Venetus Append. Class. 4, cod I, que fan: *katékhontes*, «els que retenen». La paraula està emparentada amb el verb *katekhein*, «retenir»: l'aprenentatge genuí demana retenir allò que s'ha descobert. En el *Menó* el verb és important: surt a la definició de «figura» (*eidos*) com a límit que *reté* (*katekhei*) tant el rodó com el que és recte (74d), i l'ànima fluent del gorgià Menó es caracteritza precisament per la seva falta de retentiva. També Teetet es mostrarà poc retentiu. Pel que fa al *Menó* en relació a aquesta qüestió vegeu SALES (1992) 67-81 (i sobre *katekhein* especialment 76) i BRAGUE (1978), el nom del qual, *Le restant*, és la traducció del nom grec «Menó», «el sobrer», «el que no es reté». Tornant a la tria de Balasch, és possible que aquí hi hagi algun error en l'edició, perquè la seva traducció fa: «han *retingut* i posseït...» (p.62, la cursiva és meua), decantant-se doncs pel *katékhontes*.

<sup>91</sup> Pel lector que jutgi excessiu veure en el mot «*kataphronésantes*» una referència a la *phrónesis*, podem fer notar que hi ha fonts gregues que l'estableixen *explícitament*. Així Tucídides (II, 62, 4) distingeix entre *aukhema*, “altivesa”, i *kataphrónesis*, desdeny, amb aquests paraules: «Qualsevol covard pot ser *altiu* per ignorància o per sort, però el *desdeny* surt d'una confiança raonable (prudent) en la pròpia superioritat sobre l'adversari», connectant per tant explícitament *kataphrónesis* i *phrónesis*. Hans MAYER (1913) 61 suggereix que aquesta manera com Tucídides fa distincions semàntiques entre paraules que semblen sinònimes prova que Tucídides va estar influenciat per Pròdic, sofista que en el nostre passatge serà citat ben aviat per Sòcrates. Vegeu GUTHRIE (1969 [1994]) 221-222.

sigui persuadits per ells mateixos o per altres, se n'han anat més aviat del degut, i en anar-se'n han avortat la resta per efecte d'una associació (*synousían*) danyina<sup>92</sup>, i en nodrir malament allò que per mi (*hyp' emou*) havia sortit a la llum ho han dut a la mort, i han atès més a la mentida i al simulacre que a la veritat, finalment tant ells mateixos com els altres han cregut (*édoxan*) que són uns ignorants (*amatheis*)» (150e37)<sup>93</sup>.

Quina mena de guany procura Sòcrates? La imatge és clara: així com les plantes *es fan* amb la mediació del pagès, els qui freqüenten Sòcrates *es fan* en virtut de la seva mediació, és a dir, es fan *homes*. Milloren, per tant, *com a homes*. I el guany es perd si no es *valora* prou o si no es *veu* prou bé allò que l'alimenta. La cura de la pròpia humanitat depèn, així doncs, de la *phrónesis* i de la *noesis*.

Que la millora es malmet si el qui l'experimenta no en pren cura pot ser escoltat com una autodefensa per part de Sòcrates. L'opinió que els joves que han freqüentat Sòcrates acaben essent uns ignorants és la que circula per la ciutat. Aquests joves, ve a dir Sòcrates en defensa pròpia, per falta de prudència i de visió, se sobrevaloren<sup>94</sup> i esdevenen ells mateixos la causa del seu propi empitjorament<sup>95</sup>. Quan Sòcrates nega

<sup>92</sup> El terme grec és *poneràn*, que també es deixa traduir per «defectuosa» o «pobra», tal com fa BENARDETE (1984), que tria «poor». Amb aquesta elecció el sentit canvia una mica: no és que hi hagi una associació danyina amb altres que no són Sòcrates, sinó que hi ha una associació pobre amb Sòcrates mateix, o sigui, que no hi ha prou *synousía* amb Sòcrates. El to mèdic del símil ens ha fet decantar per «danyina», però no es pot descartar aquesta altra possibilitat. Convinguem simplement això: el mal pot provenir, tant de la llunyania mateixa respecte l'activitat socràtica –*synousía* pobre– com de la freqüentació de males companyies (i, doncs, de companyies «danyines»).

<sup>93</sup> El comentari sona com un advertiment per tal que Teetet adquireixi una disposició adequada en la seva *sunousía* amb Sòcrates. Notem que podria bé ser que Teetet hagués estat persuadit per Teodor (o sigui no per ell mateix sinó «per altres») de no ajuntar-se amb Sòcrates; i fins i tot ara, podria passar que Teodor persuadís el noi, enmig de la conversa, que la perseverança no s'ho val (per confirmar l'opinió negativa que Teodor té de Sòcrates vegeu, per exemple, 183d8-9). Sòcrates està presentant una *sunousía* rival de la de Teodor, i potser aquesta segona té quelcom d'«associació danyina» en tant que incapacita per fer judicis de valor de forma mesurada.

<sup>94</sup> Hobbes ha mostrat especialment bé com la vanaglòria –la sobrevaloració– és la causa dels més grans mals que afecten la convivència política. El pacte que garanteix la pau demana la justa estimació (contra la vana estimació) de les pròpies forces; altrament em perjudico a mi mateix perjudicant els altres. Vegeu el capítol I del *De Cive* com a botó de mostra. La diferència respecte de Plató és, tanmateix, notable: per Hobbes és una qüestió de càlcul (matemàtic) de les pròpies forces; per Plató, com veurem, és una qüestió de prudència.

<sup>95</sup> A 169a2-5 Sòcrates demana a Teodor que intervingui en la conversa, «fins que veiem si al capdavant et cal ser mesura pel que fa a les figures geomètriques, o si, semblantment a tu (*homoíoi soi*), tots es basten a si mateixos (*hikaní heautois*) en astronomia i en tota la resta en què sens dubte tens la reputació de distingir-te». I una mica més endavant, reformula el que cal investigar amb aquestes paraules: «mirem si ens irritàvem amb raó o sense en reprotxar el *lógos* [de Protàgores] que ens fa, a cadascú de nosaltres,



que pugui fecundar cap ànima no està dient, doncs, que la seva influència no sigui beneficiosa per a les ànimes joves. El trencament prematur d'aquesta associació, no pas ell, és el que els perd<sup>96</sup>.

#### d.2. La limitació demònica del poder socràtic

Sòcrates explica que, dels perjudicats pel trencament prematur de la *sunousía* amb ell, n'hi ha molts que hi tornen, freturosos de la seva companyia, i fan el que sigui per tornar-la a tenir. Ara bé, no tots els que pretenen tornar ho poden fer: «amb alguns –diu Sòcrates– el démon (*daimónion*) que advé per a mi (*moi*) m'impedeix d'ajuntar-m'hi, amb altres m'ho concedeix, i aquests de nou hi tornen a guanyar» (151a2-4)<sup>97</sup>.

---

autàrquics (*autárkhe*) pel que fa a la prudència (*phrónesin*)» (169d4-6). Encara més endavant, Sòcrates diu dels heraclitis que pretenen fer els seus aprenents «semblants a ells (*homoíous hautois*)» (180b6-8), al qual Teodor respon que els heraclitis no tenen deixebles sinó que surten «espontàniament» (són *autómatoi*) (180c2). Ens sembla, i ho haurem de mostrar més endavant, que Sòcrates està establint aquí la distància que hi ha entre ell mateix i els altres com a mestres. Contra Protàgores, Sòcrates no creu que tothom es basti a si mateix pel que fa a la *phrónesis*: els qui el freqüenten *necessiten* l'assistència de Sòcrates i el déu. Això contradiu també el mestratge dels heraclitis, ja que Teodor –diu Sòcrates– parla «mesuradament» (*metríous*; 180c7) quan diu d'ells que surten automàticament. I Teodor? Això és el que s'examina al centre del diàleg. Com sigui, ja al símil de la llevadora Sòcrates adverteix que en termes absoluts ell no és autàrquic, perquè l'*arkhé* no està en si mateix (*autos*) sinó en el déu. Sòcrates està mostrant-se davant el noi per si el noi resultés capaç de comparar –a la manera dels matemàtics– la figura del mestratge socràtic amb la del mestratge de Teodor.

<sup>96</sup> Sòcrates posa un únic exemple, el d'Arístides fill de Lisímac. Arístides és fill de Lisímac i nét d'Arístides «el Just». Apareix també al *Laques* i al *Teages*. Al *Laques* veiem Lisímac parlant amb Sòcrates sobre com cal educar el seu fill Arístides per tal que tingui el coratge que va demostrar l'avi del noi. Lisímac no només ha sentit parlar d'ell amb lloances –Laques mateix li explica el seu comportament coratjós en la retirada de Dèlion, 181b1-4– sinó que, a més, declara que hi té una relació d'amistat per part del seu pare, ja que Arístides el Just, pare de Lisímac, i Sofronisc, pare de Sòcrates, tots dos del mateix dem, havien estat companys i amics fins a la mort. Sòcrates i Lisímac són doncs del mateix dem: Lisímac diu que «és de justícia» que Sòcrates li doni un bon consell referent a l'educació dels fills (180d4-e7). El problema és, doncs, com es transmet la virtut d'una generació a una altra. Notem que *en el cas de les plantes les qualitats de la planta «progenitora» es transmeten de forma natural als fills. En el cas dels homes la transmissió no és purament natural: l'excel·lència de l'avi no passa de forma automàtica de generació en generació. Hi ha una dimensió no natural, aquesta que Sòcrates assenyala remetent al que és diví, que ha de tenir algun paper actiu per garantir la bona transmissió de les virtuts dels pares*. L'escena del *Laques* ens permet entendre la referència a Arístides en el símil de la llevadora: Lisímac ha confiat el fill a Sòcrates, i el fill no ha estat ben educat. Per desqualificar el fet com a testimoni de l'acusació contra ell, Sòcrates en el text que comentem ha establert que la corrupció del noi no és cosa seva sinó precisament del fet que el noi se separés de Sòcrates massa aviat. Vegeu també *Teages* 130a3-c1.

<sup>97</sup> Atent a aquesta afirmació FRIEDLÄNDER (1960) III.154 comenta que «el parteratge va junt al poder del demònic, perquè només quan el démon obre el camí Sòcrates practica el seu art». Tot i ser certa l'affirmació principal, no ho és la causal subordinada. És cert, com vol l'autor, que el poder del parteratge és un poder demònic, mediador; però no ho és –almenys Sòcrates no ho ha dit– que això sigui així perquè el parteratge no pugui començar fins que el démon n'obre el camí. Sòcrates no diu que el démon advingui

Si considerem els candidats al retorn, ens podem demanar a què és degut el seu desig arduós de tornar amb Sòcrates. Sòcrates en suggereix la raó quan diu que els qui estan mancats de la seva companyia s'ho passen tan malament com les dones embarassades, si no pitjor: «pateixen dolors de part i s'omplen l'endins de perplexitats (*aporías*) que els turmenten de dia i de nit molt més que a les dones» (151a5-6).

El terme «*aporía*» significa «falta de camí o de sortida» i, doncs, «perplexitat, dificultat, falta de recursos i mal tràngol». Passa amb certs joves que se'ls omple el cap (Càrmides) o l'interior (Teetet) de tal manera que l'efecte és dolorós. Encalmar el dolor demana donar sortida a les afirmacions que colpegen les parets interiors d'aquestes ànimes joves. Això és el que fa Sòcrates: «El meu art té el poder de desvetllar i de calmar aquests dolors de part» (151a6-b1). Sòcrates desembussa les ànimes embussades i fa créixer les ànimes fecundades amb *lógoi* fecunds. El qui se sabia ple i després se sap buit, es pot pensar que en el trajecte hi ha perdut, perquè abans «sabia» coses i ara ja no sap res. Aquest judici és, però, injust i imprudent, perquè tenir l'ànima embussada no és de cap manera bo<sup>98</sup>. Un cop fet el buidat, què *pot* el poder de Sòcrates?

### d.3. Sòcrates matrimonièr (151b2-6)

«N'hi ha en canvi d'altres, Teetet, que no em sembla (*dóxosí*) que siguin prenyats; en conèixer (*gnouís*) que no tenen necessitat de mi, em torno de bon grat matrimonièr i, amb l'ajut del déu (*sùn theo*), per dir-ho escaientment, jutjo (*topádsó*) de forma encertada amb quina companyia treuran profit. N'he donat (*exédoka*) molts a Pròdic, i molts a altres homes savis i de paraules divines». Amb els buits, doncs, Sòcrates amb

---

al començament, sinó que diu que *advé al mig*: els que tornen amb ell són uns que ja han estat a les mans del parterot Sòcrates, i és a aquests que el démon concedeix o denega la companyia de Sòcrates. Notem que Sòcrates ja els ha tractat i, doncs, ja els coneix. D'altra banda, el cas és que Sòcrates posa l'èmfasi en el déu i no en el démon. Amb la mateixa raó, doncs, que Friedländer parla de l'«obertura demònica», potser caldria dir que el parteratge va junt al poder del déu: al capdavant, Sòcrates ha dit que la seva causa són ell i el déu, no pas ell i el démon. Podem advertir, tanmateix, que el démon és quelcom diví que es dóna en i per a Sòcrates, de manera que no estariem contradient Friedländer sinó només aclarint-lo.

<sup>98</sup> Això, però, és difícil d'entendre per l'afectat. Aristides al *Teages*, o Clitofó, o Menó, o Eutifró, entre d'altres, creuen que n'han sortit malparats. Aristides és l'exemple citat per Sòcrates al símil.

l'ajut del déu és capaç de jutjar de forma encertada a quin mestre convé cedir-los<sup>99</sup>. És Sòcrates mateix qui posa un exemple de mestre que en molts casos resulta ser la millor alternativa al seu parteratge: Sòcrates n'ha donat molts a Pròdic<sup>100</sup>, personatge del qual Sòcrates en algun lloc es declara fins i tot deixeble (*Protàgores* 341a3-4). El més destacable del personatge és que professa un cert tipus de filologia en virtut de la qual estableix el sentit precís dels mots<sup>101</sup> distingint els que són aparentment sinònims<sup>102</sup>, estableix la mesura exacta que han de tenir els discursos<sup>103</sup> i estableix, per fi, quina disposició han de tenir els qui parlen i els qui escolten respecte el *lógos*<sup>104</sup>. Fins i tot arriba a dir que cal preocupar-se de la saviesa que es posarà de manifest a la comprensió i al pensament més que no pas del plaer que s'obté de la victòria en la lluita erística (*Protàgores* 337a-c). De manera que, si Teetet al capdavant resulta inapte per a la dialèctica, potser la manera de Pròdic d'argumentar contra l'erística fent distincions de mots dos a dos serà l'adequada a l'ànima del noi.

Sigui com sigui, donat que el nucli de l'ensenyament socràtic resulta ser una exhortació constant a parlar com cal, potser no és sorprenent la referència a Pròdic<sup>105</sup> en el símil de

<sup>99</sup> Segurament això té alguna relació amb l'afirmació a *La república* que cadascú s'ha de dedicar a allò pel qual és més apte, i que només així es garanteix la justícia a la ciutat. Un pla d'estudis «socràtic» hauria de comptar necessàriament amb un equip de mestres de diferents disciplines. Això ens pot fer pensar en l'Acadèmia platònica, institució que, per tant, aniria més enllà del magisteri socràtic proporcionant allò que aquest magisteri per si sol no pot proporcionar, i que, tanmateix, anant més enllà d'aquest magisteri, el que estaria proporcionant és *precisament* la seva realització completa.

<sup>100</sup> La referència a Pròdic és nombrosa en els diàlegs platònics: *La defensa de Sòcrates* 19e, *Cràtil* 384b, *Protàgores* 315c-316a, 337a-c, 340e-342a i 358a-359a, *Menó* 75d-e i 96d, *Càrmides* 163d, *Laques* 197d, *Fedre* 267b, *Eutidem* 277e, *El convit* 177b, *Hípias Major* 282c, i els pseudoplatònics *Erixias* 397c-399e i *Axioc* 366css. (a més, és clar, de *Teetet* 151b). Per altres fonts tenim també notícia d'aquesta relació de Sòcrates amb Pròdic: ARISTÒFANES fa dir a les bromes de *Les Bromes* que «fora de Pròdic», no pararien atenció a ningú més excepte Sòcrates (línia 361), i s'hi refereix igualment a *Les aus* (línia 692); i XENOFONT, per la seva part, presenta un Sòcrates apòleg de Pròdic i reproduint-ne un discurs sobre Heracles de caire moralitzant (*Records* II, I, 21-34). La coincidència de les fonts, així com la insistència de Plató en la consideració socràtica de Pròdic, ens ha de fer pensar que no es tracta d'una broma circumstancial.

<sup>101</sup> *Eutidem* 277e4-5, *Càrmides* 163d1-7, *Menó* 75d5-e4, *Cràtil* 384b1-c1, *Laques* 197d4-5. Al *Protàgores*, a tots els llocs a què hem fet referència en la nota 99, ho trobem realitzat (val a dir que aquí Plató posa de manifest el seu geni literari imitant l'estil del savi sofista).

<sup>102</sup> Vegeu especialment *Protàgores* 337a2-c4, 340bss. i 358ass.

<sup>103</sup> *Fedre* 267b4-9. Cf. *Protàgores* 337ass.

<sup>104</sup> *Protàgores* 337a2-c4

<sup>105</sup> En una interpretació que reforçaria la nostra lectura, MOMIGLIANO (1930) 102ss [citat per GUTHRIE (1969 [1994]) 222-223] sosté que l'art de Pròdic treballa en contra de l'escepticisme i de l'erística. Demòcrit, diu l'autor, havia dit que les paraules no reflecteixen la realitat, entre altres raons perquè no tota paraula té un objecte al que es correspongui. L'única manera de refutar-lo seria llavors mostrar que

la llevadora. Sòcrates ens parla de com els joves es fan homes. *Per aquells joves inaptes per a la filologia filosòfica, la filologia analítica de Pròdic pot ser un bon substitut.* Com que «la misologia i la misantropia neixen d'un mateix tarannà» (*Fedó* 89d3-4), convé a la ciutat que els amants de *lógos* eduquin els joves i, doncs, que els acompanyin a fer-se homes.

e) *La qualificació socràtica per a l'examen en curs (151b7-d5)*

e.1. La visió divina de l'humà

Acabada l'autoqualificació socràtica, Sòcrates torna a considerar l'ànima de Teetet en un sentit exhortatiu: «I és precisament per tu, excel·lent!, pel que m'he allargat fins aquí. Perquè de tu sí que sospito (*hypopteúon*), tal com tu mateix creus, que dins teu (*éndon*) hi duus alguna cosa (*ti*) i tens dolors de part. Així doncs, dóna't (*prosphéron*) a mi com a fill que sóc de llevadora i jo mateix parterot, i al que jo et preguntí posa tot el teu ardor (*prothymou*) a respondre segons allò de què seràs capaç».

La forma imperativa («dóna't a mi») mostra que Sòcrates continua reclamant l'obediència del noi. Cal, a més, que Teetet no s'enfadi si, en examinar alguna cosa que dirà, Sòcrates la té per un simulacre i per no vertadera, i després la treu poc a poc i la llença. N'hi ha molts disposats de tal manera contra Sòcrates que estan decidits purament i simplement (*atekhnos*) a mossegar-lo així que els sostreu qualsevol bajanada. Prejutjant així que és Sòcrates qui els ridiculitza i no la feblesa de les pròpies opinions, aquests homes irascibles entren en la conversa amb Sòcrates amb una mala disposició, com si haguessin de témer més la malvolença de l'interlocutor que no pas la inconsistència de les pròpies paraules. L'adverbi «*atekhnos*» remet a una manca d'art o

---

això no és cert, i que fins i tot les paraules aparentment sinònimes es refereixen en veritat a objectes diferents. L'aparent pedanteria de Pròdic constituïria, llavors, en realitat, un esforç per oposar-se a l'escepticisme dominant; cosa que a nivell ètic comporta una oposició clara al relativisme pràctic. Aquesta lectura de Momigliano explicaria, a més, el conte moralitzant sobre Heracles que ens reporta Xenofont, i també el passatge del *Protàgores* en què Pròdic parla de la comprensió i de la *diánoia* com únics jutges que poden decidir l'aprovació d'un ensenyament. L'autor italià afegeix, en fi, que l'interès de l'esforç ètic de Pròdic consisteix en el fet que ni es deixa seduir pels innovadors radicals, ni s'oposa a aquests amb una defensa vehement de les creences tradicionals, sinó que troba en l'anàlisi del llenguatge una bona manera d'examinar la qüestió, racionalment, de bell nou.

d'habilitat (de tècnica) en la realització de qualsevol cosa i indica, doncs, *falta de mediació*: si el tècnic és el qui sap fer les mediacions pertinents sobre allò que té entre mans, el mancat d'habilitat tècnica, en canvi, respon sense solta, espontàniament, deixant endur-se pels impulsos emocionals o d'altra mena. La falta de mediació s'emfasitza a més amb les paraules de Sòcrates expressant la violència en termes no verbals. El llenguatge o les paraules ja són una mediació o un medi interposat entre jo i la realitat. Els mal disposats contra Sòcrates no l'ataquen amb paraules, no retenen en absolut la resposta a l'espera d'una millor comprensió: simplement mosseguen, amb violència animal. Contra la bestialitat d'aquests, Sòcrates demana retenció i comprensió, perquè ningú no hauria d'enutjar-se de ser refutat a la vista que la refutació d'una opinió mal defensada ha de comportar necessàriament una millora. És per remarcar aquest punt que Sòcrates passa a parlar de la bona disposició de l'ajudant del déu i del déu mateix. Aquests pares novells disposats a la bestialitat –diu– «no es creuen que jo faig això perquè miro per ells (amb *eunoia*): són ben lluny d'adonar-se que no hi ha cap déu que malmiri els homes (*theòs dús nous anthrópois*), ni jo faig això perquè malmiri (*dusnoia*) ningú, sinó que no m'és permès de cap manera (*oudamos thémis*) apartar de la llum el vertader i cedir el lloc a la mentida»<sup>106</sup>. El text grec diu «*oudeis theòs dús nous anthropoi*», literalment «[no hi ha] cap déu desprovist de *nous* o amb un *nous* mal disposat en relació als homes», o sigui, que no hi vegi clar pel que fa als homes, o que miri de perjudicar-los. *Proclamant-se servidor del déu, Sòcrates es presenta com algú ocupat en l'aclariment d'allò humà per tal de beneficiar-ho, cosa que ens dóna un fort contrast amb la ciència-saviesa del mestre de matemàtiques que destaca precisament pel seu silenci en tot el concernent a l'home.*

<sup>106</sup> Amb l'expressió «mirar per» tractem de recollir el sentit del terme grec *eunoia*, compost a partir del prefix *eu-*, que indica benestar o bondat, i l'arrel *-noia*, emparentada amb *nous* i *noesis*, que indica doncs visió atenta; i traduïm, doncs, amb el mateix criteriu «*dusnoia*» per «malmirar». El terme «*eunoia*» se sol traduir per «benvolença», recollint adequadament el prefix, però, ens sembla, conservant només una part del sentit de l'arrel: parlant de «volença» remetem a una bona voluntat, a una bona disposició, i el terme grec inclou sens dubte aquest sentit; però donat el seu parentiu amb la família de paraules que remetent a la visió intel·lectual o a la comprensió, el terme diu més que això, perquè afegeix que aquesta bona voluntat és a més aclarida, lúcida, que sap què fer per beneficiar aquell vers el qual ens movem amb benvolença. L'expressió catalana «mirar per» ens sembla que combina millor la voluntat de beneficiar algú amb les llums o l'esforç de comprensió que ha d'orientar l'acció per tal que aquesta voluntat pugui ser realitzada. L'antònim grec és «*dusnoia*», construït a partir del prefix «*dus-*», que indica perjudici o mal o dany, i la mateixa arrel que abans. La traducció que feia d'*eunoia* «benvolença» troba l'antònim precís en «malvolença», simetria que aporta sens dubte un argument a favor d'aquesta manera de traduir. En el nostre cas, hem procurat de mantenir l'estructura de l'anterior traducció fent «malmirar».

Aquesta remissió al «bon *nous*» diví es veu remarcada per l'èmfasi amb què Sòcrates declara que està forçat a obeir el déu. «No m'és permès de cap manera (*oudamos thémis*) apartar de la llum el vertader i cedir el lloc a la mentida». El terme «*thémis*» significa llei no escrita i, doncs, llei d'origen diví i no pas humà que, com a tal, està per sobre de les decisions dels homes inclòs Sòcrates mateix. El «de cap manera» insisteix en el motiu que ja hem comentat referent a la impossibilitat davant la qual es troba Sòcrates d'actuar diferentment de com ho fa. En el benentès, però, que això que el domina no és la necessitat d'una obediència cega sinó, ben al contrari, l'imperatiu de no apartar de la llum (*aphanísai*) el vertader per cedir el lloc a la mentida i, doncs, l'imperatiu d'esforç de lucidesa per tal que la veritat es manifesti amb la seva llum pròpia<sup>107</sup>.

## e.2. L'obediència humana del diví

Sòcrates ha demanat obediència. Si Teetet obeís, quedaria desenganxat de l'autoritat de Teodor. Ara bé, com que Sòcrates mateix obeeix el déu, l'obediència que reclama a Teetet és en tot cas només el pas intermedi cap a l'obediència al mateix déu.

Ens trobem, així, en un desplaçament des de l'autoritat de Teodor cap a l'autoritat del déu, amb Sòcrates com a *daímon* o mediador. Sòcrates vol lliurar Teetet al déu, i això és un alliberament respecte el domini de Teodor. Com que, tanmateix, no donarà cap *lógos* al deixeble, el que vol no és que el noi es faci com ell sinó, simplement, *que es faci* – això és, que es faci *home*. «Perquè *si el déu ho vol i tu et portes com un home...*», diu: en aquest cas Teetet sabrà contestar com cal.

Portant-se *com un home*, Teetet perdrà l'obediència del nen respecte un altre

<sup>107</sup> Aquesta afirmació de tenir la vida consagrada a la veritat ens recorda vivament la *Defensa de Sòcrates*, on Sòcrates repeteix insistentment que ell parlarà només per dir la veritat, fins i tot si això l'ha de dur a la mort (vegeu 17b4, b7, b8, 18a6, etc., especialment 37e3ss, on Sòcrates rebutja de pagar el preu de viure en silenci per salvar la vida); i que fins i tot un cop mort continuarà fent en l'altra vida com ha fet fins ara (40e7—41c7), perquè la seva és la forma de vida més digna i el bé més gran que, com a do del déu, es pot fer a la ciutat (30a5-7: «Car sapigueu bé que m'ho mana el déu; i jo penso que no hi ha per a la ciutat cap bé més gran que aquest servei meu al déu» i c7-8: «si em mateu essent com dic que sóc, no

home. La llibertat conquerida serà, però, l'acompliment del voler del déu. I és en aquesta nova disposició: resituat, més enllà del límits estrets de la matemàtica, davant l'horitzó del viure humà, que per fi podrà tenir lloc la recerca.

El símil resulta tenir, aleshores, un caràcter sorprenentment autoreferent. *El mateix lógos amb què Sòcrates es presenta com a terapeuta d'ànimes resulta ser una acció terapèutica sobre l'ànima de Teetet*. La teràpia, però, tot just acaba de començar: «Així doncs –diu Sòcrates–, som–hi de nou des del principi, Teetet: prova de dir què és el saber».