

CAPÍTOL III

LA «DEFENSA DE TEODOR» (TEETET 168C5-176A4)

«If one knows nothing about one's neighbor, one must take one's own nature as human nature, and one's own activity and experience as the standard. Neither geometry nor astronomy can disclose what is one's own nature, for it seems to be part of being human that one has a neighbor. (...) If the astronomer looked at himself astronomically, he should conclude that he was a bird and not a human being at all.»

Seth Benardete

1. La pregunta central del diàleg: Teodor, la mesura i l'autarquia del savi (168c5-169c6)

a) *La «Defensa de Protàgores» com a acció terapèutica: Teodor despullat i llençat a la dialèctica*

Hem acabat el capítol anterior fent notar que la «Defensa de Protàgores» es tanca amb una exhortació a un nou començament. Començar de nou no és començar de zero. I això és el que passa tot seguit: es comença de nou, però no de zero.

En les paraules finals de la seva defensa «Protàgores» animava Sòcrates (i els seus interlocutors) a tornar a començar però ara de forma seriosa: «Si, doncs –deia–, *obeeixes* el que abans he establert, serà sense hostilitat ni ànim de brega sinó amb una actitud ben pensant que condescendiràs a examinar de veritat allò que he dit» (168b2-4); i una mica més avall: «*I sobre aquesta base podràs examinar si*» (168b6) tot el que hem dit anteriorment s'aguanta o no.

Fins ara hem vist que, malgrat que a primera vista les distintes parts del *Teetet* examinades poden donar la impressió que es troben merament juxtaposades, si atenem prou bé als punts de juntura i a les indicacions que Sòcrates ens dona en ells comprendrem l'estructura dialèctica del diàleg en curs, que es desplega seguint una certa necessitat –que té a veure amb la intenció de Sòcrates en la conversa.

D'entrada Sòcrates ha volgut parlar amb Teodor, però aquest s'hi ha resistit i ha fet parlar Teetet. Ha calgut, però, el símil de la llevadora per tal que Teetet s'avingués a parlar amb una certa convicció. Amb Teetet la conversa va de broma, i el primer tram de la conversa amb el noi culmina efectivament amb el moment més erístic –més poc seriós segons el criteri del mateix Teodor– de tot el diàleg. La «Defensa de Protàgores» es presenta aleshores com una purificació respecte la poca seriositat de l'erística, i aquesta purificació pren la forma de discurs enfront el joc de preguntes i respostes que dominava la conversa amb Teetet fins aquell moment. La defensa en qüestió només amb ambigüitats podem dir que reïx a defensar Protàgores, i en acabat Sòcrates ha de reconèixer les seves limitacions per defensar escaientment el savi d'Abdera: «Vet aquí – diu Sòcrates–, Teodor, el que ofereixo com ajut al teu company, de conformitat amb la meva capacitat i, doncs, una petitesa que surt d'un de petit. Si ell encara fos viu, l'ajut que donaria als seus [*lógoi*] seria més grandios». Davant aquest reconeixement de la pròpia petitesa, Teodor, que no ha captat les ambigüitats amb què la saviesa de Protàgores quedava caracteritzada, es troba més aviat entusiasmat davant el discurs que Sòcrates fent de Protàgores acaba d'articular: «Bromeges, Sòcrates! Has ajudat el gran home amb tant de vigor!».

Més endavant discutirem per què Teodor no troba res fora de lloc en la caracterització de la saviesa que Protàgores acaba de donar. De moment el que ens interessa és notar que l'efecte més immediat i més clar del discurs protagòric és, com testimonia l'exclamació d'entusiasme que acabem d'apuntar, un canvi de disposició del savi matemàtic.

El més característic de Teodor fins al moment ha estat la seva actitud: una actitud de contenció i d'altivesa. Les seves precaucions en la lloança de Teetet, la seva contínua exhortació als joves per a què respectin els grans, el seu sentit del ridícul i, en fi, el seu

silenci tossut amb què protegeix la seva pròpia imatge, són mostres constants de contenció. El seu desdeny per l'activitat de Sòcrates –que considera una cosa de nens– amb el judici implícit que valora la seva pròpia activitat com a superior a la de Sòcrates, i la seva presumpció que els joves han de respectar els vells sense gosar desobeir-los en res –prejudici que fa que tots els seus deixebles siguin calmosos–, són mostres recurrents de la seva altivesa.

Però de sobte, sota els efectes de l'audició del discurs protagòric, Teodor perd la seva contenció i dóna una mostra d'adhesió entusiasta. Per un moment el savi matemàtic perd la seva posició: de les alçades en què defensa la seva total autonomia respecte la conversa que els d'«allà baix» mantenen, ara, de sobte, ha caigut sotmès a l'encanteri de les belles paraules protagòriques. La «Defensa de Protàgores» té, d'aquesta manera, un caràcter autoreferent notable: *així com el savi Protàgores pretén ser capaç de canviar la disposició de l'ànim administrant discursos, Sòcrates –que apareix per tant dotat d'un poder propi del savi protagòric– canvia la disposició de l'ànim de Teodor administrant-li un discurs protagòric*. Aquest sol fet ens adverteix que, amb totes les seves ambigüitats, l'ensenyament de Protàgores conté alguna cosa vertadera realment aprofitable pel savi dialèctic.

Sòcrates aprofitarà aquest moment en què Teodor ha perdut el seu personatge per fer-lo participar en la conversa. Després que Teodor ha mostrat *públicament* la seva adhesió apassionada al discurs de Protàgores, l'estratègia de Sòcrates consistirà en fer-lo parlar per obediència a aquest discurs i, doncs –tal com demanava el discurs mateix en les seves últimes ratlles–, sobre la base d'aquest discurs: «no t'has adonat que tot just ara Protàgores ens reprotxava que en adreçar el nostre discurs contra un jovenet combatéssim girant la por del noi contra ell mateix? I no ha tornat a qualificar tot això de gracies i, enaltint la seva doctrina de la 'mesura de totes les coses', no ens exhortava a que tractéssim seriosament i amb respecte el seu discurs (*lógos*)?». Com que Teodor diu que sí que se n'ha adonat, Sòcrates afegeix: «Doncs què? Ens animes a obeir-lo?» i Teodor, incaut, manifesta amb èmfasi: «Del tot!».

Teodor quedarà així atrapat pel seu entusiasme: com que tots els presents són jovenets, només Sòcrates i Teodor poden tractar la qüestió amb seriositat. Si Protàgores, a les acaballes de la seva defensa, demanava obediència, ara Sòcrates ha fet que sigui Teodor mateix qui, lliurement, s'adhereixi a aquest imperatiu: «ens animes a obeir-lo?», ha dit Sòcrates, pregunta a què Teodor ha respost: «Del tot!». *L'inici de la conversa amb Teodor és, doncs, el d'una lliure submissió al lògos de Protàgores: «animar» és un verb que indica acció lliure; «obeir» és un verb que indica submissió; «animar a obeir» equival a una lliure obediència. Ara: que l'obediència sigui al lògos ens diu que allò que obeirem no és Protàgores o algú altre, sinó la veritat que es posi de manifest en el desplegament del lògos mateix. El savi matemàtic, que ha desdenyat la dialèctica des de fa molt de temps, ara no té més remei, per culpa de l'adhesió apassionada al lògos de Protàgores davant dels seus deixebles –i, doncs, per vergonya–, que acceptar d'acompanyar Sòcrates en la recerca dialèctica: el matemàtic és empès fora del seu saber propi cap a la recerca pròpia del filòsof.*

Òbviament, com acabem d'apuntar, és la vergonya davant els deixebles el que fa que Teodor no pugui desobeir: «No és fàcil, Sòcrates –diu Teodor–, seure al teu costat i no haver de donar explicacions. I tot just ara parlava sense solta quan he dit que em concediries de no despullar-me, i que no m'imposaries res per la força a la manera dels lacedemonis!». El que el duu a obeir és la seva adhesió al lògos en curs. Però ell, això, no ho reconeix, i atribueix el seu mal pas a Sòcrates, a qui compara amb Esciró i Anteu. Esciró és un bandoler llegendari que, amagat en les roques del litoral meridional de l'istme de Corint, sobre la cornisa entre Mègara i Atenes (als fons del golf *escirònic*), matava els viatgers després de trossejar-los; Teseu n'alliberà la contrada. Anteu és un gegant, rei de Líbia, a qui només Hèracles va poder donar mort sostenint-lo amb els braços per sobre del seu cap, perquè cada vegada que queia al terra, el gegant, com que era fill de la Terra i de Posidó, recuperava en contacte amb la seva mare totes les seves forces. Per veure com és de violent el símil, convé notar que Esciró és un fora de la llei (i Sòcrates és a punt de ser jutjat) i Anteu és un tità contrari doncs a l'ordre olímpic (contrari, doncs, a l'ordre de la ciutat). La comparació ens dóna notícia de fins a quin punt Teodor se sent violentat: és només amb molta violència que Sòcrates arrenca Teodor de la

seva figura de savi matemàtic i el llença al camp de la dialèctica.

La comparació és tan violenta que la resposta de Sòcrates resulta sorprenent: «És excel·lent, oh Teodor, la caracterització que proposes de la meua malura! Per bé que jo sóc més robust que no pas els dos que dius; car m'he topat ja amb milers d'Hèracles i Teseus poderosos en els discursos que m'han apallissat del tot, però jo no per això en fujo gens. Tan terrible és l'amor (*éros*) que em lliga als exercicis sobre aquesta mena d'objectes. De manera que ves amb compte de no rebutjar per enveja l'oportunitat que la nostra fricció et doni un profit, a tu al mateix temps que a mi.» (169b4-c3). Les paraules amb què Teodor havia acabat la intervenció immediatament anterior eren aquestes: com Anteu, «aquell qui et troba, no el deixes pas marxar, abans d'haver-lo forçat, un cop que l'has despullat, a enfrontar-se amb discursos a tu» (169b2-3).

En la lloança de la comparació proposada per Teodor, Sòcrates va fins i tot més enllà: no és només un Esciró o un Anteu, sinó un Esciró o un Anteu indestructible, que no ha pogut ser definitivament derrotat pels Hèracles i Teseus amb qui s'ha trobat. I la clau de la seva força radica en l'*eros* que el lliga. Aquest *eros* el duu a buscar en la fricció i en la confrontació amb discursos el benefici propi i el de l'altre¹. El temperat Teodor, en l'únic

¹ Totes aquestes accions: despullar-se, confrontar-se, friccionar l'un amb l'altre, i tot pel benefici mutu, ens recorden que l'acció dramàtica del diàleg té lloc en una palestra. Els nois han estat untant-se amb oli abans d'entrar-hi (144c2-4). I és en la lluita cos a cos que els nois aprenen a la palestra. Teodor se sent ridícul d'haver d'acceptar el cos a cos amb Sòcrates en una palestra, entre altres coses perquè això suposa fer com dos noiets i, doncs, deixant la seva condició de mestres i rebaixant-se a la de deixebles (recordem que Sòcrates s'ha caracteritzat ell mateix, al símil de la llevadora, com un etern aprenent, condició que no és reconeguda pel que fa a ell mateix per Teodor). La situació, a més, ens recorda la vergonya que Teodor ha sentit a l'inici del diàleg davant la possibilitat que algú sospités que lloa Teetet pel seu cos (143e4-8). El despullament i la fricció pertanyen a la lluita a la palestra en què, en un clima no mancat de connotacions homosexuals, l'eròtica i la gimnàstica formen part de la formació dels més joves. Això que diem es veu confirmat, per exemple, per l'escena del *Lisis*, diàleg que té lloc en una palestra i que té com a tema, precisament, *eros* i *philia*. El comentari del professor BOSCH VECIANA (2002) 459 al fragment 216c7-d2 ens mostra prou clarament la connexió entre la situació eròtica i l'educació: «En afirmar la no reciprocitat de determinades relacions d'estimació, com ara l'estimació envers la bellesa, Sòcrates s'adona de la sorpresa que pot causar en els oients (i els lectors) la defensa de la no reciprocitat en (algunes) de les relacions d'estimació i la seva mateixa narració s'afanya a fer-ho notar amb una imatge ben quotidiana en una palestra, la dels cossos dels nois i joves, nus, untats d'oli per als exercicis de lluita, cosa que els permetia escapar-se del contrari però que, al mateix temps, els demanava esforçar-se incansablement en la lluita, servint-se no només de la força física sinó també de la destresa i la intel·ligència per tal de poder vèncer el company d'exercici. El text metaforitza així l'argumentació: "Almenys fa l'efecte que és una cosa lleugera, fina i untosa que potser per això també fàcilment rellisca i se'ns escorre, a causa d'aquestes qualitats" (216c7-d2)». OSBORN (1995) 90-91, que exagera les connotacions sexuals del passatge en qüestió, entén que la frase citada pel professor Bosch com un

moment en què ha gosat manifestar algun lligam entusiasta a un *lógos*, és caçat per l'*eros* de Sòcrates que els lliga tots dos a la fricció de *lógoi* que ve a continuació i que podria proporcionar un benefici mutu. És l'únic cop en tot el diàleg en què apareix la paraula «*eros*», per bé que Sòcrates ha començat la conversa parlant precisament d'allò que el neguiteja: la naturalesa eròtica de Sòcrates contrasta fortament amb el caràcter calmós de Teodor i els seus. Pel que fa a Teetet, la seva podria ser una calma impostada, perquè bé diu que s'ha marejat moltes vegades davant les investigacions socràtiques, cosa que potser vol dir que també ell sent el desig de comprendre la totalitat de la vida humana.

Teodor ha estat despul·lat per Sòcrates. La força de la vergonya que l'empeny a obeir el *lógos* pel qual ha expressat ja la seva submissió fa que Teodor perdi els seus vestits... de matemàtic. *L'altivesa del silenci de Teodor davant el quefer socràtic ara es perd perquè l'estratègia socràtica convocant la paraula protagòrica sobre la saviesa fa que Teodor es desplaci de la seva figura de savi matemàtic i es vegi forçat a resseguir els passos de la recerca dialèctica sense els recursos que sempre té a mà quan no se'l mou del personatge que ell mateix vol ser.* En el desplaçament respecte el seu saber especial, ara Teodor ja no es pot parapetar darrera un determinat discurs o dins del silenci, sinó que es troba en camp obert amb el repte de perseguir la veritat en el *lógos* en curs.

b) *La qüestió de l'autarquia del savi –i si calen mestres i deixebles*

En el nou començament, que sobre la base del *lógos* de Protàgores guanya la intervenció del mestre de matemàtiques alliberant el deixeble, es reformula el tema de la investigació en curs; ho fa Sòcrates amb aquestes paraules: «segueix una mica –li diu a Teodor–, només fins aquest punt: *fins que veiem si al capdavall et cal ser la mesura pel que fa a les figures geomètriques o si, semblantment a tu, tots es basten a si mateixos* (hikanoî heautois) *en astronomia i en tota la resta en què sens dubte tens la reputació de distingir-te.*» (169a2-5)

símbol fàl·lic. Vegeu al respecte la sucosa –mai més ben dit– nota a peu de pàgina de Bosch Veciana al fragment que hem apuntat: BOSCH VECIANA (2002) 459n161.

El primer que cal notar és que si tota la conversa amb Teetet es plantejava com un examen de l'excel·lència de Teetet (145b17), ara tota la conversa amb Teodor es planteja com un examen de l'excel·lència de Teodor. Alguna cosa a veure deuen tenir aquestes dues excel·lències, perquè si Teetet és un excel·lent aprenent de matemàtiques Teodor és un excel·lent mestre de matemàtiques –cosa que segurament vol dir que en algun moment de la seva joventut ha estat, al seu torn, com Teetet, un excel·lent aprenent de matemàtiques. La qüestió que formula la pregunta ens fa veure que aquestes dues excel·lències podrien ser exactament la mateixa: si, possibilitat que contempla la pregunta, no hi ha mestres i deixebles de matemàtiques sinó que tothom és autosuficient, aleshores l'excel·lència de Teetet és, exactament igual com la de Teodor, la d'un bon matemàtic, sense més.

De fet, el mateix *Teetet* ens dóna un exemple de com Teetet sembla que va més enllà del seu mestre: la definició que dóna dels incommensurables, fent ús de figures geomètriques, constitueix una mostra de com el jove matemàtic «es basta a si mateix» pel que fa a l'aritmètica i a la geometria. Certament aquesta afirmació admet el matís que la definició Teetet no la troba sol sinó amb la col·laboració de Sòcrates jove, però en tot cas es manté la pregunta: si Teetet i Sòcrates jove són capaços de trobar per si sols la solució a un (difícil) problema d'aritmètica, quin paper juga exactament Teodor com a mestre? L'autosuficiència dels nois, no ens indica que no hi ha mestres ni deixebles?

La resposta a aquesta aparent paradoxa ja l'hem trobada, precisament!, en el símil de la llevadora. Allà Sòcrates, després d'haver dit que ell no ensenya res sinó que són els qui el freqüenten que treuen de si mateixos el que porten dintre seu, fa notar tanmateix que la falta de *noesis* (150e1) i de *phrónesis* (150e2) fa que alguns dels seus deixebles creguin que la causa del seu creixement són ells mateixos (150e2): fa que es creguin autosuficients. Sòcrates explica que la causa d'aquest creixement és ell mateix i el déu. Molts comentadors del diàleg fan notar que el lloc on dramàticament trobem exemplificat això és en l'interrogatori de l'esclau del *Menó* sobre un problema de matemàtiques². El que fa pensar en el *Menó* és que allà és Sòcrates qui interroga l'esclau i, per tant, ens sentim còmodes reconeixent-hi la llevadora d'ànimes. Però tenim un exemple igual al mateix *Teetet*: la

² Vegeu per exemple DORTER (1994) 71-72.

definició dels incommensurables és una mostra de com Teodor indica un camí que els deixebles segueixen tots sols fins al final anant més enllà d'allò que havia establert de forma explícita el mestre. Per dir-ho ben clar: *Teodor com a mestre de matemàtiques és també, com Sòcrates, un tècnic en l'art del parteratge* (tant si ho sap, que no és el cas, com si no ho sap). *La definició dels incommensurables ens apareix així, retrospectivament, com un exemple reeixit d'ensenyament genuí en el sentit establert pel símil de la llevadora.* No només Sòcrates: *qualsevol mestre que ho sigui de debò és, en un aspecte o un altre, llevador d'ànimes. I les matemàtiques són un camp del saber on això es veu de forma especialment clara: potser és per això que un diàleg que es baralla amb el problema del saber i la seva transmissió troba d'interlocutors un mestre i un deixeble de matemàtiques;* i troba, doncs, el saber matemàtic com a cas concret sobre què pensar la transmissió de mestres a deixebles.

Amb tot, cal advertir també que Sòcrates remet al déu com a causa última del seu mestratge, i es té ell mateix només com un mediador. En la fórmula de Sòcrates en la pregunta actual hi ha, així, alguna cosa que grinyola: d'on ho treu, Sòcrates, que Teodor es basta a si mateix? L'autosuficiència que s'atribueix a Teodor és la mateixa que s'atribuïa Protàgores a si mateix en el seu discurs. Teodor no es té com un mestre d'un saber que no és seu sinó que li ve d'un altre, sinó que, pròpiament, es té a si mateix com a propietari d'aquest saber i, doncs, com a dotat de l'autosuficiència del savi. Vet aquí la clau de la confusió inicial del diàleg entre saber i saviesa: Teodor és mestre d'un saber, però no entén la naturalesa del seu mestratge i es creu que ell, i només ell, és la causa de la millora dels seus deixebles. Des d'aquest punt de vista el seu mestratge no és diferent de l'acció manipuladora del savi protagòric, que es creu capaç de millorar els altres. Dels tres mestres en escena, Teodor, Protàgores i Sòcrates, només el tercer ha reconegut que ell és només un mediador i, doncs, que no podria res per si mateix sense l'assistència del déu.

Que Teodor no objecti res a la manera com es formula la pregunta i reconegui així implícitament la seva autarquia ens dóna, com diem, la clau del sentit de tota la recerca en curs. En la figura de Teodor hi ha una certa confusió referent al conjunt del Saber. Certament és mestre de matemàtiques tal com ho prova el progrés de Teetet en la definició

dels incommensurables; però confon la part pel tot i creu que aquest saber seu li atorga la categoria de savi. L'entusiasme que ha despertat en ell el discurs de Protàgores ja no ens pot estranyar: en cert sentit, també Teodor, com Protàgores, s'entén a si mateix com una excepció al comú dels homes, com el savi que des de les alçades del seu saber pot mirar avall i afavorir els homes que s'ho mereixen. Certament el saber matemàtic i la saviesa política no són el mateix; però la manera com Teodor posseeix el primer i Protàgores el segon sí és la mateixa: la de qui es creu fora del comú i en una posició divina. Tot seguit veurem, en efecte, com en aquest recomençament *Sòcrates repeteix la mateixa pregunta, no ja sobre la figura de Teodor, sinó sobre la figura de Protàgores: dos personatges sobre els qui pensar un mateix problema.*

c) *La pregunta central del diàleg: el problema de la mesura*

La pregunta central del diàleg, formulada sobre l'excel·lència de Teodor, és la reformulació seriosa de la pregunta inicial del diàleg. A l'inici interrogàvem la naturalesa del saber sobre la constatació de l'excel·lència de Teetet com a deixeble de matemàtiques: la pregunta, feta a aquest interlocutor, no és seriosa, perquè ser un bon aprenent no és el mateix que posseir un saber. Teetet no pot saber allò que se li pregunta, i Sòcrates ho sap. Teodor, en canvi, com Protàgores respecte a la saviesa política, sí que creu estar en possessió d'un saber: per força ha de saber què és això que diu posseir. Teodor exhibeix la pretensió de tenir un saber posseït com a saviesa, i és sobre aquesta pretensió que la pregunta de Sòcrates pren sentit: si de debò és autosuficient pel que fa al saber, per força ha de saber de què es tracta. Només la negativa a parlar per part del mestre porta el diàleg a jugar sobre la figura del deixeble. Però ara, quan l'esforç exhortatiu socràtic ha trobat el camí d'embolicar Teodor en la conversa, la qüestió ja pot ser formulada de forma seriosa. En el fons, la pregunta qüestiona allò que d'entrada s'ha donat per suposat: Teetet, com a bon deixeble de Teodor, ha acceptat sense queixa que saber i saviesa són una mateixa cosa; però ara Sòcrates demana precisament si tots els que saben són savis (autosuficients) o si l'únic en qui saber i saviesa coincideixen és Teodor. En el benentès que potser això no és cert ni per al cas de Teodor!

La qüestió és protagòrica: si l'únic autosuficient és Teodor, aleshores Teodor és la mesura del saber matemàtic i els altres participen d'aquest saber de forma derivada; si, en canvi, tots són autosuficients, aleshores tot home és mesura del saber matemàtic i la matemàtica pertany tota ella a l'àmbit de la *dóxa* en el sentit de Protàgores. Teodor, és clar, es creu dotat d'un saber especial: en la imatgeria protagòrica, és com el savi que constitueix l'excepció al comú dels mortals. L'alternativa ve a preguntar: hi ha savis (i aleshores hi ha una distinció abismal entre aquests i el comú dels mortals) o no hi ha savis (i aleshores tothom és savi)? El terme mig, que pogués trobar el saber en el camp intermedi entre la mera opinió i la saviesa, no hi cap en la mentalitat de Teodor, igual com no tenia cabuda en la visió protagòrica del gènere humà. Les mediacions –allò que caracteritza Sòcrates segons el símil de la llevadora– no tenen cabuda.

Vet aquí, en suma, com l'examen de Teodor –el tema explícit del centre del diàleg– és l'examen de la qüestió del saber i la saviesa. Fins i tot per salvar el saber matemàtic ens cal aclarir si podem entendre el saber i la saviesa com ho fa Teodor. Com veurem al llarg del present capítol, hi ha aquí una greu manca d'autoconsciència. Qui és la mesura del saber humà? Cada home, com vol Protàgores, o el savi matemàtic, com vol Teodor? I si cap dels dos, qui és la mesura? La possibilitat del dir i del fer humans depenen de la resposta a aquesta qüestió. Ja hem vist que la resposta protagòrica destrueix l'home. Sospitem que la resposta de Teodor en el fons no és molt diferent a la de Protàgores. Vegem.

2. Examen de la qüestió de l'autarquia sobre el *lógos* de Protàgores (169c7-171c6 com a continuació de 161c)

*a) La reformulació de la qüestió de l'autarquia sobre el *lógos* de Protàgores*

Un cop Teodor ha acceptat de seguir la recerca amb Sòcrates, Sòcrates diu que cal reprendre al qüestió exactament allà on l'havien deixada, i mirar «si ens irritàvem dreturerament o no quan reprotxàvem el *lógos* que ens fa a cadascú de nosaltres *autosuficients* (*autárke*) pel que fa a la *phrónesis*» (169d5-6).

Notem bé el següent: aquest és l'inici de l'examen de la qüestió sobre si Teodor és mesura o tots es basten a si mateixos, però aquest inici és exactament la represa d'un examen que Sòcrates ha provat d'encetar a 161c2-162a3 però que Teodor no ha volgut continuar. És precisament allà on Sòcrates ha demanat a Teodor que, com passaria a Lacedemònia, es despullés per lluitar amb ell (162b1-3), però allà Teodor ha refusat de despullar-se (162b4-7) i Sòcrates ha deixat córrer el *lógos* de Protàgores per tal d'examinar la qüestió del saber segons el *lógos* de Teodor, en la secció més erística del diàleg que ha reclamat la «Defensa de Protàgores» com a purificació. Feta la purificació, i tal com acabem de mostrar, ja tenim Teodor despullat, i per fi es pot examinar la qüestió que havia quedat pendent a 162a3. La qüestió era aquesta: com pot ser que «quan nosaltres l'admirem com un déu per la seva saviesa», de la identificació del saber amb la percepció se segueix que a fi de comptes Protàgores «no és superior en *phrónesis*» «ni tan sols a un cap-gros de granota» (161c7-d1)? Una de les conseqüències de l'*aporía* en qüestió és que, junt amb la saviesa de Protàgores, també la maièutica i la dialèctica quedaven reduïdes a no-res (161e3-162a1), i implícitament podem dir que això mateix passava amb la matemàtica de Teodor. El resultat és que qualsevol home, com ara Teetet mateix, «de sobte (*exaíphnes*)» en sortia «no inferior en saviesa a qualsevol dels homes, o fins i tot a qualsevol dels déus» (162c4-5); és a dir: *el resultat de la posició protagòrica era que tot home resultava ser autosuficient pel que fa a la saviesa.*

Amb tot, Sòcrates contemplava allà la possibilitat que Protàgores bromegés i tingués un ensenyament secret (162a2-3), i era precisament això el que reclamava a Teodor d'examinar plegats. Ha calgut que la conversa es degradés en erística i l'acció purificadora (respecte de l'erística) de la «Defensa de Protàgores» per tal que ara es trobin en disposició de fer l'examen que havia quedat pendent.

Ara bé, en la represa hi ha una dada nova que abans no havia estat feta explícita per Sòcrates; aquesta: que *la pregunta per «l'autarquia pel que fa a la phrónesis», que és – diguem-ho així– una qüestió a què ens ha conduït la consideració de l'ensenyament de Protàgores, és exactament la mateixa pregunta que Sòcrates formula sobre l'ensenyament de Teodor. Hi ha en Teodor, en la manera com entén el seu propi paper de mestre, alguna cosa protagòrica. L'examen de l'excel·lència de Teodor comença sobre la base –tal com*

anunciava el final de la «Defensa de Protàgores»– del lógos de Protàgores.

Retenim el tret comú de les dues preguntes: la doble referència a l'*autosuficiència* o *autarquia* –primer sobre la figura de Teodor, ara sobre l'ensenyament de Protàgores– és una doble referència a la saviesa: el savi és l'amo de si mateix, l'autosuficient. En l'autoconsciència de l'un i de l'altre –més que no pas en els seus sabers especials respectius– Protàgores i Teodor modulen variacions d'un mateix tema. S'entenen bé a ells mateixos? Pot la seva concepció de la saviesa donar compte del seu propi paper de sabedors (o de savis)? Si el símil de la llevadora denunciava que la manca de *phrónesis* fa creure als aprenents que són autosuficients, ens podem demanar: Teodor i Protàgores, van ben servits de *phrónesis*? O en els termes generals amb què Sòcrates formula la qüestió ara: els homes en general som autosuficients pel que fa a la *phrónesis*?

Si es pensa bé, la pregunta va més enllà de qualsevol saber especial –com ara les matemàtiques– i demana més aviat per l'autoconeixement o per l'autoconsciència humana. *Interrogant sobre la suficiència de cadascú –de cada ésser humà– la qüestió del saber ens ha dut, en la consideració de la seva arrel, a la qüestió de la naturalesa humana mateixa.* Tenim els homes l'autosuficiència dels déus o estem marcats per una fretura irreductible? Se'ns obre així la qüestió –no gens marginal sinó més aviat fonamental– que Sòcrates tractarà en el nus del diàleg.

b) *Moment d'autoconsciència respecte l'examen en curs: defensa de la dialèctica*

La recerca comença, així doncs, sobre la base del *lógos* de Protàgores. Ara bé, tot i que –si jutgem per la seva adhesió entusiasta– Teodor no ho ha advertit, el *lógos* de Protàgores no era pas clar: d'una banda afirmava l'autosuficiència de tots els homes pel que fa a la *phrónesis*, però de l'altra distingia el savi del comú dels homes. Sòcrates proposa a Teodor, així doncs, per respecte a Protàgores, d'examinar la qüestió una altra vegada i arribar a un acord (*homologían*), no en relació a qualsevol altra cosa, «sinó sobre el *lógos* d'aquell [de Protàgores] (*all' ek tou ekeinou lógou*)» (170a1-2).

Es tracta, doncs, de deixar-se governar o obeir el *lógos* de Protàgores per tal que sigui el *lógos* mateix que dugui en el seu desplegament els dos interlocutors a «dir el mateix» (*homologeïn*). Superada la degradació erística, ara Teodor, despullat, desplaçat de la seva figura, és conduït per Sòcrates pel camí de la dialèctica –de la lliure obediència al *lógos* en curs. Mirem on ens porta el *lógos* de Protàgores.

c) *Autonegació del lógos de Protàgores*

Sòcrates comença establint el *lógos* de Protàgores, que diu així: «el que sembla a cadascú és per aquell a qui li ho sembla» (170a4-5). Donat l'èmfasi amb què Sòcrates diu que cal escoltar el discurs de Protàgores, segurament es tracta d'una cita literal del llibre de Protàgores *La veritat* a què fa referència més avall el text. Recordem que Teetet ha dit més amunt que ha llegit aquest llibre moltes vegades. Ara Teodor sembla reconèixer també ell la cita.

L'examen que faran a continuació constitueix una refutació del *lógos* en qüestió, en dos moments. En el primer moment (170a6-171a6) Sòcrates confronta el *lógos* que acabem d'apuntar amb el que podem veure que de fet passa en el món de l'opinió. Una refutació com aquesta deixaria sempre oberta la porta a les objeccions de Protàgores, que podria discutir si la caracterització que s'ha donat del món de l'opinió és tal com es diu que és. En el segon moment de la refutació (171a7-c6), que és el definitiu, Sòcrates ja no confronta el *lógos* de Protàgores amb la *dóxa* sinó que el confronta amb si mateix, mostrant que es cancel·la a si mateix i, doncs, que s'autonega.

Primera refutació. La cita estableix que tò *dokoun*, el que sembla, això mateix *einai*, és, per aquell a qui ho sembla. Per tal de sotmetre a examen l'afirmació, el primer que fa Sòcrates és examinar el món de la *dóxa* a què fa referència el subjecte de la frase. Els homes, diu Protàgores, en allò que opinen no s'equivoquen; però resulta que els homes –tots els homes– opinen que els homes ens equivoquem, i que n'hi ha uns que són més savis que els altres. Per tant, una de dues: o tenim raó de creure això, i aleshores no és cert que no hi hagi error; o no tenim raó en creure això i, donat que almenys en això ens equivoquem, no és

cert que no ens equivoquem. En qualsevol cas, doncs, no és cert que no hi hagi error i, per tant, el *lógos* de Protàgores és erroni.

Sobre aquest primer argument –i també sobre el segon–, diferents autors, normalment pensadors analítics, denuncien una inconsistència lògica per part de Plató. En l'argumentació Plató omet l'expressió «per a mi» o «per a ell» que és clau en la formulació del relativisme de Protàgores. El savi sofista en tindria prou amb respondre: «Certament, la gent creu que certs judicis són falsos, cosa que en efecte és certa *per a ells*; però això no vol dir que sigui certa *per a mi*: del fet que la gent cregui que certs judicis són falsos no se segueix, així doncs, contra la meua filosofia, que sigui cert *per a mi* que certs judicis siguin falsos»³. Deixant de banda el fet que Protàgores s'ha exceptuat del comú dels mortals a la «Defensa de Protàgores» –fet que potser no és lícit de tenir en compte en aquest altre lloc de la recerca on Sòcrates ha demanat atendre només al *lógos* apuntat–, creiem que en aquesta manera de tractar l'argument hi ha un vici evident, que és el de creure que la *dóxa* està formada *només* d'opinions en el sentit de judicis o afirmacions.

És el mateix argument de Sòcrates que ens treu d'aquesta confusió. El que confronta Sòcrates a l'afirmació de Protàgores no és un argument o un conjunt d'afirmacions, sinó que és el que la gent *fa* en la vida de cada dia. Sòcrates constata els següents fets: 1r) tots ens considerem més savis que d'altres en alguns temes i més ignorants que d'altres en uns altres temes (170a9); 2n) davant dels perills –i podríem dir: sigui quina sigui la nostra opinió sobre el món de l'opinió, fins i tot si en una classe de filosofia som relativistes– no confiem per igual en tots els homes, sinó que si ens amenaça una malaltia consultem el metge i si ens trobem enmig d'una tempesta en l'oceà obeïm el pilot i posem la nostra vida en les seves mans com si es tractés d'un déu (170a10-b2); 3r) allò que reconeixem en aquestes ocasions és que el metge i el pilot tenen un cert saber (*eidénai*) (170b2); 4t) no només en les situacions de perill, sinó que en totes les activitats busquem mestres i capdavanters (*didaskálous te kai arkhontas*), i n'hi ha molts que es consideren aptes per ensenyar o per manar en això o en allò (170b2-4); 5è) tot plegat, o sigui el que fem els

³ Vegeu BURNYEAT (1990) 48. Cf. WATERLOW (1977), SAYRE (1969) 88-92, BURNYEAT (1976), NEWMAN (1982) i BOSTOCK (1988) 92-95.

homes en la vida de cada dia, ens dóna notícia que el comú dels homes reconeix que hi ha una distinció entre la saviesa i la ignorància, i que la saviesa consisteix en un pensament vertader (*alethe diánoian*) i la ignorància en una opinió falsa (*pseude dóxan*) (170b4-9); i 6è) en la vida de cada dia les opinions es comuniquen, esdevenen comunitàries i, per tant, són sotmeses al judici dels altres, de manera que la comunicació esdevé possible només sobre la base de l'acceptació del judici dels altres (170d4-e4).

Notem doncs on radica la força de l'argument. Sòcrates aquí no busca una inconsistència lògica en l'afirmació de Protàgores, sinó que *confronta el que aquesta afirmació diu amb el que els homes fem en la vida de cada dia*. La refutació no és lògica sinó, per dir-ho així a falta d'un adjectiu millor, «existencial» o «vivencial». Ve a dir: per més relativista que un sigui, quan corre perill reconeix que n'hi ha que en saben més que els altres i reconeix, doncs, que –posem per cas– pel que fa a la salut hi ha homes que s'equivoquen i homes que en saben. No creiem pas, en suma, que hi hagi cap inconsistència lògica en l'argumentació de Sòcrates sinó només, en tot cas, una certa ceguesa per part de la forma analítica d'interrogar el text davant la força argumentativa dels exemples convocats per Sòcrates. No és el que diu Sòcrates que refuta el *lógos* de Protàgores: és *el que fem* els homes en la vida de cada dia.

De les paraules de Sòcrates en aquesta primera refutació convé restar atents a la manera com, de forma implícita, caracteritzen la saviesa. La gent creu –diu Sòcrates– que la saviesa (*sophía*) és el pensament vertader mentre que la ignorància (*amathía*) és l'opinió falsa. Si, doncs, l'*amathía*, literalment «la manca de comprensió», és la ignorància, és fàcil entendre que la saviesa (*sophía*) serà precisament la comprensió o aprenentatge (*mathesis*). Que la saviesa sigui, a més, *alethe diánoian* contraposat a una *pseude dóxan* ens fa pensar si la definició que donarà més endavant Teetet del saber no la treu precisament del mateix Sòcrates –és a dir del fragment que estem considerant. Teetet proposarà que el saber és l'opinió vertadera (187b4-7) on potser hauria anat millor de dir que és el pensament vertader. *La segona part del diàleg treballa, clarament, sobre la recerca desplegada a la primera part, i molt especialment sobre el seu centre.*

Notem, en fi, en el mateix moment que Protàgores comunica la seva opinió en el seu llibre *La veritat*, la publicitat provoca l'adhesió d'uns i el rebuig d'altres. Hem de concloure, aleshores, des dels principis relativistes del mateix autor del llibre, que si ningú no s'ho creu resultarà que *La veritat* no és veritat en absolut? O, donat que almenys Protàgores sí que s'ho deu creure, que si n'hi ha que sí i n'hi ha que no, en termes comunitaris *La veritat* és més o menys vertadera en la mesura que tingui més o menys adeptes? (170e6-171a6). El salt del que és vertader per a un home al que és vertader per a una ciutat no és gens clar. La veritat seria, segons això, l'opinió defensada per la majoria? Sigui com sigui, la força de la refutació que acabem d'exposar descansa en una certa caracterització de la *dóxa*. Per no perdre'ns en discussions sobre si la caracterització donada és justa o no, convé ara veure si el *lógos* de Protàgores es refuta a si mateix independentment de com concebem la *dóxa*. És el que Sòcrates passa a fer a continuació.

Segona refutació. Protàgores, que diu que ningú no s'equivoca en les seves opinions, haurà d'admetre que aquells que diuen que Protàgores s'equivoca no s'equivoquen. Haurà d'admetre, doncs, que qui diu que el que diu Protàgores és fals diu la veritat: haurà d'admetre que el que ell mateix diu és fals. Notem que aquí l'argument no depèn de com concebem la *dóxa*; n'hi ha prou amb què algú –una sola persona– opini que Protàgores s'equivoca per a què l'argument funcioni, i aquest algú el tenim en la figura del mateix Sòcrates; per tant: si Protàgores té raó, *tothom* –inclòs Protàgores– ha de concedir que l'opinió que diu que no en té és vertadera i, per tant, *tothom* –inclòs Protàgores– ha de concedir que Protàgores no té raó. El *lógos* de Protàgores s'autodestruïx.

Com del primer argument, d'aquest es pot dir que cau en una certa inconsistència lògica, en no fer jugar els qualificadors «per a mi» i «per a ell». En aquest cas, la crítica té una certa versemblança, ja que aquí aparentment no juga cap paper la refutació que hem anomenat (a falta d'un adjectiu millor) «existencial» o «vivencial». Ara bé: notem que l'única manera de salvar la posició de Protàgores seria aleshores establir que Protàgores és exactament igual a qualsevol altre home, que la seva opinió no té cap distintiu de qualitat que la faci superior a la dels altres i que, doncs, el relativisme que defensa és vertader només *per a ell* però no obliga de cap manera als altres. Així les coses, no s'entendria la distinció del savi que Protàgores afirma a la «Defensa de Protàgores» –tot i que potser no

és lícit remetre-hi en aquest moment del diàleg–, però tampoc no s’entendria per què l’autor publica un llibre titulat «La veritat» amb una certa intenció comunicativa. La mateixa publicació de la seva opinió, el caràcter afirmatiu de la seva doctrina, per més matissat que es vulgui, el duu irremissiblement a un cert dogma –«*dogma*» significa no res més que «afirmació»– que constitueix, per si sol, una arítmia mortal en el cor del relativisme. De nou, *el que fa* Protàgores –fer afirmacions i comunicar-les– contradiu el seu dir: de totes totes, Protàgores es contradiu a si mateix⁴.

Mirem, doncs, com ens queda la qüestió de l’autosuficiència. Ens bastem tots a nosaltres mateixos pel que fa a la *phrónesis*? La resposta provisional és aquesta: *no*; almenys no de la forma com pretén l’ensenyament de Protàgores. La manera com Sòcrates remata la refutació anuncia, però, per on podrem corregir més endavant la tesi protagòrica: «és així que Protàgores haurà de concedir que ni un gos, ni el primer home que passi per allà, no serà mesura ni d’una sola cosa si és que no l’entén (*máthe*)»⁵. El relativisme potser es pot mantenir pel que fa a les sensacions, però no és defensable quan parlem de la comprensió: en la refutació de Protàgores es donen ja els elements que permetran refutar la identificació per part de Teetet del saber amb la percepció⁶.

Si hem fet peu en el *lógos* de Protàgores i aquest, en el seu desplegament complet, s’ha anul·lat a si mateix, ara la recerca demana fer un salt a un altre *lógos*, en la bona manera dialèctica. Mirem per on avança a partir d’aquí el diàleg.

⁴ Cf. DORTER (1994) 85: «La validesa de l’argument ha estat molt debatuda. De vegades s’adueix que el raonament depèn d’una transició il·lícita de ‘vertader per algú’ a ‘vertader’ a seques: Protàgores acceptaria que la teoria per a molta gent no és vàlida, però encara seria vertadera per a ell i no hi hauria aquí cap contradicció. Aquesta defensa, encara que tècnicament vàlida, fóra poc adient. Protàgores ens vol persuadir que aquesta teoria és vertadera per a tothom, perquè en cas contrari seria inexplicable que l’argumenti, que la publiqui i que l’ensenyi.»

⁵ ROBIN (1950) 128 tradueix: «d’une unique chose de laquelle il n’eût pas instruit». La polisèmia de *mathesis*, que significa alhora comprensió i aprenentatge, permet les dues opcions. Entenem allò que hem après: només som mesura del que entenem; només som mesura del que hem après. La qüestió és aleshores aquesta: entén Teodor el seu propi saber matemàtic? És Teodor mesura del saber? I encara: si només entenem el que hem après i l’aprenentatge demana la mediació d’un mestre, hi ha de debò cap home que sigui autosuficient en termes absoluts pel que fa a allò que sap?

3. Teodor filòsof corifeu (171c7-174a3)

a) Examen de la qüestió de l'autarquia sobre el *lógos* de Protàgores purificat: la saviesa política (171c7-172c1)

Teodor malentén el que acaba de passar i, en lloc de veure que Protàgores es troba en fals per la feblesa de la seva pròpia posició, interpreta que és Sòcrates venint de fora que l'ha portat a aquesta situació insostenible: «Aquest company meu –diu Teodor–, Sòcrates, el perseguim en excés». La queixa provoca un aclariment per part de Sòcrates: «Però en veritat, amic –diu Sòcrates–, no és clar si no estarem anant per un camí que no és el dreturer. És en efecte normal que, essent més vell que nosaltres, sigui també més savi; i si, sortint d'aquesta mateixa terra, s'alcés tot just fins a les espatlles, llavors fóra normal que ens refutés, a mi, per les meves moltes xerrameques, i a tu, per estar-hi d'acord; després, un cop enfonsat sota terra, desapareixeria corrents! Però crec que *ens és necessari servir-nos de nosaltres mateixos, tal com som, i dir cada vegada exactament allò que opinem*. Així també sens dubte ara, ¿hem de declarar alguna altra cosa, o tal vegada hem de dir que en qualsevol cas tothom estarà d'acord en això, que hi ha persones més sàvies que unes altres, i que també n'hi ha de més ignorants?» (171c7-d7; la cursiva és nostra).

Contra Sayre, i amb Burnyeat i Dorter, no creiem gens que en aquest passatge s'estigui indicant que Protàgores no ha estat refutat. El moderat Teodor, que no suporta la veritat que es posa de manifest quan es porta el raonament a les seves darreres conseqüències i, doncs, que percep la refutació com un excés, demana un treball de recuperació de l'ànim per part de Sòcrates. Amb aquest fragment el que es fa és, pròpiament, una transició del *lógos* de Protàgores, que ha quedat definitivament refutat, al de Teodor. La referència a Protàgores és més aviat còmica. Protàgores apareix de sobte de sota terra fins a les espatlles, per generació espontània, com si fos un bolet⁷. En aquesta imatge s'assembla al *cósmos* que ell mateix ha esbossat en la seva defensa, un *cósmos* sense *eros* ni gènesi: amb la mateixa espontaneïtat amb què apareix també se'n va, sense cap mediació i sense la possibilitat de cap rèplica. Protàgores surt espontàniament per

⁶ Vegeu DORTER (1994) 86.

⁷ Vegeu BENARDETE (1984) I.126.

queixar-se, però se'n va corrents amb la mateixa espontaneïtat sense que el diàleg o l'examen de les qüestions siguin possibles. L'autarquia o autosuficiència del savi protagòric és pura espontaneïtat autoafirmadora. L'efecte és còmic més que no pas argumentatiu.

Ens sembla, més aviat, que *el passatge pretén establir un punt d'acord amb Teodor per tal de poder avançar tots dos –Sòcrates i Teodor– prescindint ja de Protàgores*. El *lógos* de Protàgores no ha resistit l'examen; però del conjunt d'aquest *lógos* hi ha alguna part que és aprofitable i que convé aprofitar per posar-hi peu i donar un pas endavant en la recerca. Teodor s'ha mostrat un partidari de l'ensenyament de Protàgores, per bé que no ha gosat defensar-lo explícitament en cap ocasió. Ara Sòcrates treu del *lógos* de Protàgores allò en què Teodor i ell mateix poden estar d'acord: que hi ha persones més sàvies que les altres i persones més ignorants, o sigui: que la saviesa és alguna cosa. En altres paraules: del *lógos* de Protàgores Sòcrates i Teodor salven que efectivament hi ha una diferència entre la saviesa i la ignorància, i el que ha quedat anul·lat és la caracterització protagòrica d'una cosa i altra. De fet, en Protàgores el pol oposat de la saviesa no era la ignorància sinó la *dóxa*. Establert en termes més generals –sense pressuposar que la *dóxa* equival a la ignorància–, ara Sòcrates s'eleva dialècticament a un punt de mira en què la mateixa qüestió pot ser examinada amb més llum.

Del passatge, doncs, la frase sobre què ens sembla que cal posar l'accent és la que hem destacat en cursiva: «*ens és necessari servir-nos de nosaltres mateixos* (khresthai hemin autois), *tal com som* (hopoiói tinés esmen), *i dir cada vegada exactament allò que opinem* (tà dokounta aei tauta légein)». L'elevació dialèctica fa que els interlocutors deixin enrera un *lógos* –el de Protàgores– i s'enfilin a un segon *lógos* per tal d'examinar allò mateix sota una llum nova, aquesta vegada prescindint ja de què podia voler dir Protàgores i parlant amb veu pròpia.

Ara, doncs, no es parteix de l'afirmació protagòrica de la identitat entre realitat i aparença (170a4-5), sinó que es parteix d'allò que per a Sòcrates i Teodor ha quedat en peu d'aquella afirmació un cop ha estat cancel·lada, a saber, l'afirmació que hi ha savis i ignorants (171d5-7). Com a confirmació del que acabem de dir, a saber, Sòcrates passa a considerar

de quina manera podríem aprofitar encara l'ensenyament protagòric, amb aquestes paraules: «el discurs (*lógos*) *resisteix el millor possible* de la manera com nosaltres l'hem esbossat en defensa de Protàgores, a saber, quan dèiem que, en molts casos, és com les coses ens semblen –tal com les afirma la nostra opinió–, així mateix, que les coses són per a cadascú: calentes, seques, dolces, i tot el que presenta aquesta manera de ser», «però si, en algun cas, [Protàgores] concedeix que en algunes coses un home es distingeix imponent-se a un altre, no voldrà dir que pel que fa sobretot a la salut i la malaltia estarà disposat a reconèixer que *no qualsevol doneta, ni qualsevol noieta, ni per descomptat cap bèstia salvatge, és suficient per (mè... hikanòn einai)* curar-se a si mateix des del coneixement (*gignoskon*) del que és saludable per a si mateix, sinó que és precisament aquí més que en cap altre lloc que un home es distingeix imponent-se a un altre?» (171e1-7; les cursives són nostres).

Notem que, efectivament, el que està fent Sòcrates és partir de la distinció admesa per Protàgores entre els savis i els qui no ho són per tal de donar una interpretació no protagòrica a aquesta distinció. El relativisme de Protàgores, ve a dir el passatge, s'aguanta només pel que fa a les sensacions, i certament és veritat que quan el malalt troba que un vi és amarg aquí no hi ha error, perquè per a ell certament és amarg. Però quan es tracta de la salut i la malaltia, quan es tracta del benestar –o sigui, allò que el savi protagòric prometia de proporcionar!–, aquí *no tothom és autosuficient*. Sòcrates, a més, avança què caldria per a què es donés aquesta autosuficiència: *només és autosuficient* –pel que fa a la salut i a la malaltia– *el qui té coneixement*.

El moviment d'aquesta part de la intervenció socràtica és per tant dialèctic: parteix del *lógos* de Protàgores però no se'l queda tal com l'ha rebut, sinó que mira com caldria interpretar-lo per tal que *resisteixi el millor possible*. La veritat continguda en la posició de Protàgores no es defensa bé des d'aquesta mateixa posició, sinó que demana un punt de mira més ample que superi el *lógos* de Protàgores tot conservant la seva veritat. Aquest progrés dialèctic ha portat Sòcrates, com acabem de dir, a lligar l'autosuficiència pròpia del savi al coneixement i, doncs, a negar la tesi protagòrica que tothom es basta a si mateix pel que fa a la prudència (*phrónesis*).

Això és, pròpiament, una reelaboració de la caracterització de la *dóxa* tal com ha estat feta en el primer argument presentat per refutar el *lógos* de Protàgores. I a continuació Sòcrates allarga aquesta caracterització passant a considerar, no ja els homes que poden curar altres homes, sinó les ciutats que prenen cura d'elles mateixes. El passatge en el seu conjunt apareix doncs com un comentari dels passatges més «protagòrics» de la «Defensa de Protàgores»: allà no només es parlava de l'individu, sinó que també es deia que «sigui el que sigui que *cada ciutat* considera just i noble, per a ella ho és mentre continuï considerant-ho així» (167c4-6), i el savi protagòric apareixia com l'orador que fa tenir opinions saludables als ciutadans de la mateixa manera que el pagès fa tenir bones sensacions a les plantes. Què es pot salvar, d'aquesta afirmació?

Sòcrates distingeix entre els ciutadans, que pateixen unes lleis com a cosa que els ve donada, dels legisladors. «Passa el mateix pel que fa a les coses polítiques –diu Sòcrates–, el bell i el lleig, el just i l'injust, el sant i el que no ho és, que, tal com cada ciutat, concebant-les a la seva manera, les haurà instituït com la seva pròpia legalitat, així mateix són de veritat per a cada ciutat, i pel que fa a aquestes coses cap home particular no és més savi que cap altre particular, ni cap ciutat no ho és més que cap altra ciutat»: allò que la llei d'una ciutat estableix, és així per a tots els habitants d'aquella ciutat i, per tant, referent a això no hi ha error possible. Que a la meua ciutat les dones estiguin exemptes del servei militar no és res que jo pugui discutir, és un fet que se m'imposa amb la mateixa rotunditat que el fet que –posem per cas– avui fa calor. «Però, en canvi –diu Sòcrates–, pel que fa a la institució del que a ella mateixa li és convenient o inconvenient, en això més que en cap altra cosa, haurà d'estar d'acord que, *pel que fa a la veritat*, un conseller es distingeix imposant-se a un altre conseller i l'opinió d'una ciutat es distingeix imposant-se a la d'una altra ciutat». La situació és aquesta: així com l'amargor del vi s'imposa al malalt sense que aquest hi pugui fer res però el metge pot comprendre la causa d'aquesta amargor i tractar el pacient per a què recuperi el bon sabor del vi, de la mateixa manera el ciutadà pot estar patint lleis «amargues» sense poder-hi fer res però el legislador que comprèn la causa de l'«amargor» d'aquestes lleis pot tractar-les per tal d'introduir «dolcesa» en la convivència ciutadana. Les lleis, si són dolentes o inadequades per al moment en què es troba una

determinada comunitat política, certament es poden patir com un mal. Però, exactament igual que en el cas del metge, qui pot tractar el mal no és un ciutadà qualsevol sinó algú que *sàpiga* on grinyola la legislació vigent i com cal reformar-la.

Notem de quina manera Sòcrates corregeix Protàgores. No es tracta que el savi convenci els ciutadans amb bones paraules que el que estan patint és bo o plaent, sinó que es tracta que compregui en què i per què la legislació vigent no funciona i de quina manera convé reformar-la per tal de procurar una convivència pacífica i, per tant, plaent. El savi en aquesta ocasió no és, com volia Protàgores, el rétor sinó el legislador. Certament és molt discutible que els ciutadans pateixin les lleis com pateixen el clima; però en la mesura que viuen en una actitud passiva pròpia dels esclaus davant la realitat política que els toca de viure, certament pateixen el que pugui passar a nivell ciutadà amb la mateixa disposició amb què es disposen a passar una tempesta violenta o un dia de sol. Des d'aquest punt de vista, no serà el legislador a què remet el fragment una figura de l'home realment lliure?

Sigui com sigui, Sòcrates afegeix a continuació una observació que d'alguna manera apunta ja a la saviesa de Teodor més que no pas a la de Protàgores: «sens dubte –diu Sòcrates– [Protàgores] no gosarà de cap manera defensar que allò que una ciutat ha cregut que li era convenient i ho ha instituït com a tal per a ella, també li hagi de ser convenient, més que cap altra cosa, *en el futur*». L'afegit ens adverteix que *pel que fa a la salut de la ciutat no hi ha solucions definitives, perquè el savi legislador ha d'estar pendent de les circumstàncies de cada cas per tal de refundar el règim de convivència tantes vegades com convingui: el saber polític demana comprendre les situacions particulars i, doncs, no es resol en matemàtica sinó que demana també, sobretot, prudència* (phrónesis).

Aquesta manera de veure les coses, però, manté la distinció protagòrica entre l'home comú i el savi. Si bé per al legislador hi ha veritat i mentida, per al legislat –per al ciutadà de peu– les coses van d'una altra manera: «malgrat això –diu Sòcrates– [o sigui, malgrat que hi ha objectivitat o veritat i error pel que fa a la institució de la llei per part del legislador], en el cas que jo abans esmentava, en el cas del just i l'injust i del sant i el seu contrari [o sigui, allò que els ciutadans vivim com si se'ns donés ja fet], alguns es presten de grat a sostenir amb fermesa que res de tot això no té per la naturalesa mateixa una entitat pròpia, sinó que

l'opinió de la comunitat esdevé la veritat mentre se sostingui aquesta opinió i per tot el temps que se sostingui». I Sòcrates afegeix: «tots aquells que [, essent protagòrics,] no s'adiuen del tot al discurs de Protàgores, porten llur saviesa d'aquesta manera... Però, Teodor, un discurs se'ns està imposant, un discurs més elevat que sorgeix d'un de més insignificant».

Aquest final confirma tota la lectura que hem fet del passatge. Confirma, en efecte, que aquí Sòcrates no exposa el pensament de Protàgores sinó la posició d'aquells protagòrics que «no s'adiuen del tot al *lógos* de Protàgores». No cal pensar massa qui són: en el moment de la recerca, són Sòcrates i Teodor (i, com veurem, en tot moment serà Teodor). *Volent salvar el que s'aguanta del lógos de Protàgores, han trobat que els únics autosuficients són els qui saben; però fent-ho així –distingint el legislador de l'home comú com el metge del qui no ho és– han negat saber polític a l'home comú i la realitat política els ha quedat, doncs, dividida en dues parts de naturalesa diferent: la dóxa com a mera convenció, la saviesa política com a veritat de la naturalesa de la comunitat política.*

Però aleshores, com s'entén que la veritat de la ciutat tingui a veure amb la naturalesa i, en canvi, la ciutat en la seva vida de cada dia sigui mera convenció? Si la ciutat és mera convenció, el savi no pot ser més que el rétor protagòric expert en mediar a la ciutat per procurar acords assumibles per tothom. *El residu protagòric en el lógos intermedi que acabem d'articular malbarata la novetat socràtica perquè no és possible que hi hagi una veritat objectiva del que convé si «el que convé» és fruit de la mera convenció.* Per defensar la saviesa del legislador tal com acabem de caracteritzar-la cal pensar igualment la *dóxa* de forma no protagòrica⁸.

⁸ Discrepem, així, de CORNFORD (1991, 1935) 85-87, per qui el fragment que ve a continuació és un examen de les conseqüències del protagorisme radical. Per DORTER (1994) 86, «és significatiu que la digressió [que ve a continuació] comenci en el punt on els valors són atribuïts a la convenció i no a la natura, perquè una de les funcions de la digressió és rebutjar l'afirmació que la justícia i la pietat són valors arbitraris sense tenir una essència en la natura». El comentari, tot i no ser del tot desencertat, pensem que no afina prou: el motiu del nou *lógos* no és, com sembla suggerir Dorter, que els valors quedin com arbitraris, sinó més aviat –com hem mostrat en el cos del text– que quedin com arbitraris per al comú dels homes mentre són objectius pel savi legislador: el problema és el de la manera com es pot comprendre el món humà en el seu conjunt tenint en compte que hi ha *dóxa* però també saber. El problema, doncs, és el problema filosòfic per excel·lència: el del tot i les parts en relació a la vida

En suma, doncs, aquest segon *lógos*, que constitueix una purificació del *lógos* de Protàgores, demana ara un tercer *lógos* i, per tant, una nova purificació: «Però, Teodor – diu Sòcrates–, *un discurs se'ns està imposant, un discurs més elevat que sorgeix d'un de més insignificant*» (172c1-2). La dialèctica imposa la seva pròpia llei.

b) *Inici de la segona purificació del lógos de Protàgores: la ciutat mestra d'esclaus (172c1-173c7)*

Sota l'influx persistent dels residus del *lógos* protagòric, el conjunt de la condició humana se'ns ha trencat en dues parts irreconciliables. El discurs purificat conté encara, doncs, elements tòxics, insalubres per a la comprensió de la vida humana, i convé, per tant, un tercer discurs com a segona purificació.

La nova purificació –aquesta segona purificació del *lógos* protagòric ja parcialment purificat– fa peu en el punt del *lógos* anterior que cal aclarir: el de l'abisme obert entre l'opinió política i la saviesa. El treball d'aclariment –que, en la bona manera dialèctica, demana el present discurs després d'haver passat «de discurs en discurs per tercera vegada (172d5-6)»– comença atenent a una de les dues meitats així definides: la de l'home que viu sotmès a la *dóxa* política imperant. Caldria esperar que a continuació s'examinés, per recuperar la unitat perduda, la saviesa pròpia del legislador; ja veurem, però, si és això el que passa.

Ben significativament, l'examen pot tenir lloc perquè, com diu Teodor, disposen de lleure (*skholèn*; 172c3). L'observació de Teodor dona a Sòcrates el motiu sobre el qual pensarà la distància que separa l'home comú (l'home sotmès a la vida política) del savi: el tema de la llibertat. Sòcrates comença establint com desentona el savi dins el medi polític: «justament moltes vegades –diu Sòcrates–, home inspirat!, he reflexionat, en altres ocasions com ho faig ara en particular, sobre com és de normal que *els qui esmercen molt de temps a les filosofies*, després, quan compareixen davant d'un tribunal, es mostrin uns oradors ridículs».

De seguida comentaré el plural «filosofies» (172c5). Abans de fer-ho, convé destacar amb molt d'èmfasi que Sòcrates ara tracta la qüestió en relació a l'educació; ho fa amb aquests termes: «els qui des de la seva joventut (*ek néon*) roden pels tribunals o llocs com aquest, en comparació amb els qui s'han fet (*tethramménous*) en filosofia i en aquesta mena d'ocupació, es fan (*tethráphthai*) com servents en comparació amb els homes lliures» (172c9-d2).

Del fragment s'acostuma a dir que enceta una comparació entre la figura de l'orador i la figura del filòsof⁹. Segons el meu parer, aquesta lectura, tan generalitzada, malentén tot el passatge. El malentén perquè no està prou atenta a la importància que en aquest fragment té el verb *trépho*: quallar o quallar-se, nodrir, formar o educar, créixer.

La primera aparició del verb indica molt clarament que no es tracta de fer-se filòsof sinó de *fer-se home* en (la pràctica de) la filosofia o ocupacions afins. *La comparació no és, doncs, entre els filòsofs i els oradors, sinó entre els homes que s'han fet –que han quallat, que han crescut, que s'han format–, és a dir que s'han fet homes, en la pràctica de la filosofia i els qui s'han fet (homes) anant i venint pels tribunals i els llocs afins*¹⁰. Notem-ho bé: *els qui van i vénen pels tribunals no són els oradors o rêtors, sinó qualsevol atenès comú en la seva educació ciutadana*. El passatge, doncs, no és una comparació entre el filòsof i l'orador sinó entre els homes que dóna l'educació ciutadana atenesa i els homes que dóna la filosofia (o una certa manera d'entendre la filosofia).

Quan Sòcrates parla dels qui des de petits «van i vénen» pels tribunals no es refereix, així doncs, als oradors ni a ningú expert en cap saviesa especial, sinó que parla del ciutadà atenès normal, al comú dels homes lliures, en l'educació que podia rebre del model de vida que la ciutat mateixa del moment donava –ho sabés o no– als seus joves. La posició

⁹ En això han tingut el seu pes les autoritats de CORNFORD (1991, 1935) 92 i FRIEDLÄNDER (1960) 167-168. Fins i tot un lector tan atent al context dramàtic com DORTER (1994) 87 hi cau. GUTHRIE (1978) 102-103, en canvi, matisa més la seva lectura, per bé que acaba simplificant la funció d'aquest moment del diàleg en suggerir que *evidentment* només es tracta de recordar al lector que Plató no ha abandonat la teoria de les idees (p. 104-105).

¹⁰ Sembla ben bé que Plató tingui al cap *Les vespes* d'Aristòfanes. Si no les té, constatem en tot cas que un i altre reflecteixen de manera molt semblant el tipus d'home que dóna aquest anar i venir –com les vespes– pels tribunals de justícia i llocs afins.

socràtica resulta ser, aleshores, fortament subversiva: contra l'educació que la ciutat dona als únics homes que amb propietat es pot dir que són lliures –els ciutadans–, Sòcrates diu que la nova educació –la dedicada a la filosofia i activitats afins– és l'única que fa els homes lliures *de debò*, mentre que l'anterior, en comparació amb aquesta, els fa esclaus.

Cal estar molt atents al lloc –al moment en el desplegament dialèctic– en què apareix aquesta afirmació. El discurs es nodreix encara del *lógos* de Protàgores, que es caracteritzava per un menyspreu del comú dels homes; i fins i tot després de la seva purificació ha restat en peu l'abisme entre aquest home comú i el savi. Si l'home comú pateix la llei com qualsevol individu pateix el fred o la calor –això és el que ha quedat establert–, aleshores la seva obediència a la llei és certament la que deu un esclau a tot allò que se li imposa. El sol fet que a l'Atenes del moment hi hagi mestres com Teodor, Sòcrates o Protàgores, tots ells amb menor o major èxit –en el sentit que tots compten amb deixebles–, és segurament una prova que l'educació és una institució en plena crisi o en debat: no hi ha un model tradicional que aguantí des d'un acord unànim de tots els ciutadans. Notem encara en què consisteix aquesta manera de «fer-se home»: si el ciutadà *es fa* simplement passejant per la ciutat i veient com funciona, aleshores és evident que *la ciutat s'educa ella mateixa*¹¹.

Anant per un moment més enllà del text, és fàcil veure que això només pot passar –i encara fins a cert punt– en la mesura que la ciutat funcioni bé, és a dir, en la mesura que les coses referents al govern i administració de la ciutat es facin com cal –en la mesura que siguin exemplars! Un pot aprendre a fer cistells mirant com un cisteller destre fa cistells; però si el model que tenim davant és dolent, aprendrem a fer mals cistells. La situació en què la ciutat és una bona¹² institució educativa per ella mateixa només es dona si la ciutat és ja justa;

¹¹ És la tesi d'Anitos a la segona part del *Menó*.

¹² Diem «bona» perquè, evidentment, la ciutat és *ja sempre* una institució educativa. D'educació n'hi ha sempre: els nens i els joves prenen de model i imiten els seus grans tant si aquests últims en són conscients i proven de ser bons models com si no se n'adonen i es mostren sense vergonya davant dels primers amb totes les seves misèries i amb tots els seus defectes. L'aposta «il·lustrada» (si se'm permet l'ús d'aquest terme anacrònic per pensar la situació platònica), no consisteix en proposar una educació allà on no hi havia educació, sinó que consisteix en proposar una educació millor que la que ja hi havia – a la vista dels defectes del model educatiu que es vol superar– des d'un model més racional i més respectuós de la naturalesa i de la dignitat humanes.

però no quan la vida ciutadana ha caigut en la corrupció. Que, com hem dit en el paràgraf anterior, l'Atenes del moment en què té lloc la conversa és una ciutat en crisi ens ho diu la història –derrota en la Guerra del Peloponès, excessos de tota mena per part del règim dels Trenta Tirans– i ens ho fa saber Plató mateix amb aquestes paraules: «Jo veia que no era possible actuar sense comptar amb amics i companys de confiança; però no era pas fàcil trobar-ne cap, perquè la nostra ciutat ja no es regia pels usos i costums dels nostres pares i procurar-se'n uns de nous amb un certa facilitat era del tot inviable. A més, es violaven les lleis codificades i els costums, i això es feia d'una forma sorprenentment ràpida»¹³. La crisi d'Atenes dóna una pertorbació i una tensió creixents en la convivència política, de manera que els ciutadans esdevenen enemics els uns dels altres i entren en tota mena de litigis. *Una ciutat així ja no pot ser –si és que ho ha estat mai de debò– una bona institució educativa, sinó que reclama una instància superior per a què faci les mediacions que convingui per retornar a la ciutadania una situació de pau arrelada en la justícia.* D'ací la distinció en el *lógos* anterior (171c7-172c1) entre, d'una banda, una *dóxa* enduta per les convencions, i de l'altra, uns legisladors respecte els quals sí podem fer distincions en relació a la veritat. En el present fragment sembla que toqui comparar els uns amb els altres i es comença, com hem vist, pel comú dels ciutadans.

En comparació amb la servitud del ciutadà comú, els homes fets per la filosofia són lliures. El primer que convé advertir d'aquesta afirmació és que en el fragment hi ha, sens dubte, una ambigüitat considerable, que es pot formular simplement fent notar que no és gens clar què pot voler dir el mot «filosofia». L'ambigüitat es fa palesa en el nostre passatge en el plural amb què Sòcrates usa d'entrada el terme, parlant primer de «*filosofies*» (172c5) i després del format en la «*filosofia* i en aquesta mena d'ocupació» (172d1). Convé recordar que en la seva primera intervenció en tot el diàleg Sòcrates ja demanava pels que es dediquen «a la geometria o a alguna altra mena de *filosofia*» (143d2-3), i que fins i tot Protàgores, al final de la seva «Defensa», aconsellava Sòcrates com conduir-se per tal de portar els seus deixebles «cap a la *filosofia*» (168a5).

La paraula «filosofia» és en el *Teetet* tan poc definida almenys com ho és la

¹³ *Carta VII* 325d. Vegeu-ne un comentari a SALES (1992) 101-110. Cf. VALLEJO CAMPOS (1993) 9-63.

paraula «*sophía*»¹⁴. Certament Teodor ha declarat que ell va abandonar de jove la manera socràtica d'investigar per preguntes i respostes (165a2-4), però això no vol dir, com veurem tot seguit i com ja es veia en la primera intervenció de Sòcrates, que ell no es consideri *d'alguna manera* filòsof. Sense saber massa què pot ser, la filosofia ens apareix, en el fragment que tenim sota consideració, com una alternativa a l'ensenyament ciutadà tradicional, i com una alternativa que ens fa *de debò* lliures; des d'aquest punt de vista, qualsevol alternativa a l'ensenyament tradicional amb pretensions alliberadores pot aparèixer, fins que no aclarim què cal entendre exactament per «filosofia», com *una* filosofia. Que, doncs, en el que vindrà a continuació el filòsof quedi caracteritzat d'una manera molt llunyana al mateix Sòcrates no ens ha de sorprendre massa: segurament passa, simplement, que no s'està caracteritzant ben bé a Sòcrates. Però no correm tant. Veiem primer què se'ns diu de l'home comú format en els tribunals de justícia.

La caracterització dels qui s'han fet als tribunals i llocs afins comença amb una comparació amb els qui tenen lleure. Aquests segons condueixen les seves converses en pau i sense presses, i si, com ara «nosaltres», els plau més un discurs que el que estaven desplegant, no els importa de seguir «raonaments llargs o breus» sinó que només els importa «assolir el que és (*túkxosi tou óntos*)» (172d4-8). La referència a l'allargada dels discursos ens evoca el centre del *Protàgores*, per bé que allà Sòcrates demanava intervencions curtes i aquí el que diu és que no importa si ens hem d'allargar: sens dubte no és el mateix enfrontar-se a la torrentada de mots de Protàgores (que demana contenció) que enfrontar-se al silenci de Teodor (que demana «deixar-se anar»). Amb tot, aquí com allà, l'important és que la brevetat o l'allargada del discurs està en funció de «el que és»: el que compta és assolir la veritat d'allò sobre què s'està investigant. Que Sòcrates parli d'un «nosaltres» deixa prou clar que Teodor s'inclou en aquest bàndol dels homes lliures que disposen per tant de lleure per perseguir la veritat.

En contrast amb aquests, els ciutadans corrents, els formats en la vida política tal

¹⁴ Convé observar que el lloc assenyalat és *l'única aparició en tot el corpus platònic de la paraula «filosofia» en plural*. Val a dir que la paraula «*sophía*» apareix també, més endavant (176c6), en la seva forma plural, en un lloc on –com veurem en el moment corresponent del nostre comentari– es refereix clarament a les savieses aparents en contrast amb la vertadera saviesa. I fins i tot la paraula «*geometria*» hi apareix en plural: 143e2.

com aquesta es dóna de fet, parlen sempre amb presses, «sense lleure (*askholia*)», perquè sempre els urgeix «l'aigua que va caient». Aquesta darrera expressió remet a la clepsidra o rellotge d'aigua amb què es mesurava el temps d'intervenció de cadascú davant d'un tribunal. La vida política és presentada així com la vida de la confrontació i el litigi que es dirimeix davant dels tribunals, i en aquesta vida no hi ha llibertat sinó que estàs sotmès tothora a la servitud: no disposes de temps per parlar (172d9); no pots dur la investigació per on vols sinó que l'adversari i l'acusació escrita estableixen els límits dins els quals pots parlar (172e1-3); els discursos parlen sempre d'un company de servitud davant d'un amo que té el poder de jutjar (172e3-173a1); i allò que està en joc en la competició és la persona mateixa que competeix, que sovint s'hi juga la vida –«l'ànima» (173a1-2).

Notem, a favor de la interpretació que estem donant a tot el passatge, que aquesta caracterització no correspon a la d'un savi orador. Ni Protàgores, ni Gòrgies, ni cap altre mestre de retòrica, no sembla que s'adiguin al quadre que acabem de pintar. Mentre parlen no sembla que tinguin cap pressa, i més que una competició en què queden sotmesos en un joc de preguntes i respostes pautat i en què s'hi juguen la vida més aviat els passa que parlen sense límit davant d'auditoris corpresos pels encanteris de l'oratòria¹⁵. El passatge remet a l'orador només en la mesura en què qualsevol ciutadà comú havia de saber d'oratòria per desenvolupar la seva participació ciutadana habitual, però no parla pas dels mestres en oratòria, que estaven al marge de la vida política pel fet mateix que eren metecs. Més i tot: el mateix Sòcrates es trobarà dintre de poc en la mateixa situació descrita en el text, sotmès a un procés criminal aixecat contra ell, dins el qual haurà de patir totes les servituds de què es parla en aquest fragment¹⁶. Semblaria, doncs, que el fragment estableix una veritat de la vida ciutadana –que afecta també, així doncs, al filòsof, com ara Sòcrates, en tant que ciutadà– més que no pas un cert tipus de persones.

Pot sorprendre, així i tot, que el comú dels homes sigui caracteritzat com un

¹⁵ És el que veiem al *Protàgores* i al *Gòrgias*.

¹⁶ Vegeu l'*Apologia*. De vegades es remet a *Gòrgias* 484c-e i *República* 517d com a altres llocs de la lletra platònica on es parla dels oradors davant els tribunals –per exemple BALASCH (1995) 99n59. Però si es mira aquests dos llocs es veurà el següent: primer, que en la *República* tampoc no es parla dels oradors sinó dels presoners de la cova en general (i, doncs, del comú dels ciutadans); i segon, que en el *Gòrgias* es parla de com perjudica als ciutadans d'haver cultivat la filosofia en excés, perquè l'únic que els fa aptes per a conduir-se normalment en els afers de la ciutat és l'experiència política i no les disputes filosòfiques. Els dos llocs, doncs, ens semblen una confirmació de la nostra lectura.

litigador davant els tribunals. Sobre això convé retenir dues coses. Primer, que el que estem considerant no és l'home comú sinó el ciutadà comú i, doncs, que el que ens interessa és l'home comú tal com es condueix en els àmbits pròpiament públics; i aquests àmbits són precisament els llocs on es desplega la competició política. I segon, que segons el testimoni del mateix Plató a la *Carta VII*¹⁷, la vida ciutadana del moment està tan corrompuda que, en efecte, allò que la caracteritza és la violació creixent de les lleis i, conseqüentment, els litigis entre ciutadans. *La caracterització de l'home servil és, així doncs, més que la pintura d'un cert tipus d'home, el retrat de la vida política del moment*¹⁸.

¹⁷ *Carta VII* 325d. Vegeu *supra* nota 13 i el cos del text a què es refereix aquesta nota. Cf. ARISTÒFANES *Les vespes*.

¹⁸ Vegeu VOEGELIN (1957, 2000) 195-203, CORNFORD (1935, 1991) 92 i POPPER (1950 [1945]) I.320n50 i VALLEJO CAMPOS (1993). Per a VOEGELIN (1957), aquest abisme entre la corrupció generalitzada de la vida política, amb la perversió de l'home corrent que això comporta, explicaria un tall profund en el pensament de Plató. Segons Voegelin, el Plató de *La república* creia encara en un ideal de govern racional de la ciutat, perquè confiava encara en la unitat última de tots els tipus humans: l'ideal del filòsof-rei seria, segons això, el paradigma de la unitat última entre teoria i pràctica i, doncs, el paradigma de la reconciliació última entre les dimensions racional i pràctica de la vida humana. El *Fedre* constituiria, respecte d'aquesta posició, un trencament i un punt d'inflexió en el desenvolupament del pensament platònic. Quan Plató en aquest diàleg fa una classificació de tipus humans segons un ordre jeràrquic, ja no identifica el polític amb el filòsof, sinó que situa l'home pràctic per sota de l'home teòric. Segons l'autor, Plató en el *Fedre* reconeix d'aquesta manera «l'estat de desintegració [de la vida política] com a irreparable» (p.195), i això fa que en els diàlegs posteriors en tregui la conclusió. Així les coses, la «digressió» central del *Teetet* ve a ser el lloc on Plató expressa la seva nova posició (pessimista) en relació a la (im)possibilitat de regenerar la vida ciutadana, com a perspectiva des d'on s'entén la seva nova filosofia política del *Polític* i *Les lleis*, que ja no és «idealista» (com a *La república*) sinó «realista». En la desfeta de la ciutat –després de la Guerra del Peloponès i de la Tirania dels Trenta, una època marcada per la depredació de les diferents faccions ciutadanes que es comporten com a bèsties–, l'escena del *Teetet* s'obre amb un fet simbòlic: «Teetet, una de les promeses de la generació més jove», «torna a Atenes, ferit de mort a causa d'unes ferides que ha rebut en una batalla en defensa d'una polis que nega la seva ànima però usa el seu cos com si es tractés d'un fragment de matèria inorgànica» (p.197). La gran «digressió» central expressa, doncs, segons Voegelin, «el *páthos* de l'existència platònica» en aquest moment de la seva vida (p.198). Entre l'home polític i el filòsof hi ha aquí un abisme: «el lligam comú entre les ànimes perdudes» i les ànimes sanes s'ha trencat del tot (p.195), de manera que hi ha, no una, sinó *dues* humanitats irreconciliables. Plató ja no s'ocupa aquí de l'Ideal, sinó de la realitat política tal com aquesta és. I no defensa pas la desobediència o la insurrecció: la perversió de la vida política no es pot resoldre afegint una facció més a les faccions en combat (p.197). «La teoria de la política s'allarga ara per abastar la realitat que no està ordenada per la idea» (p.201), i això ens dóna un context ben fosc de les investigacions subsegüents: «la construcció dels tres diàlegs [els de la trilogia] es revela ara en la seva plena importància: L'element de la mort en la situació és confinat al recordatori, al principi i al final del diàleg, del destí de Sòcrates i Teetet, mentre que el diàleg mateix només reté els elements que apareixeran ben escorredissos al lector exotèric perquè el seu sentit de la realitat està tan pervertit que no pot reconèixer les implicacions de la mort en les atrocitats al nivell espiritual i intel·lectual» (p. 202). Per il·lustrar aquesta connexió entre la perversió al nivell intel·lectual i espiritual i la mort, l'autor afegeix en nota a peu de pàgina el comentari següent: «En els nostres temps podem observar el mateix fenomen en tots aquells que estan xocats pels horrors de la guerra i per les atrocitats nazis però són incapaços de veure que aquests horrors no són més que una translació, al nivell físic, dels horrors espirituals i

Ara: si la vida política és així, i tanmateix es continua prenent que sigui la ciutat que eduqui els nous ciutadans, quina mena d'home obtindríem? Els homes que de petits han après a viure segons els usos d'una ciutat en litigi constant esdevenen agressius (*éntonoi*) – en el doble sentit de lluitadors i violents–, ofensius, aguts i tallants (*drimeis*); saben afalagar l'amo amb paraules i guanyar-se'l amb enganys –seuir-lo– amb les seves accions; però les seves ànimes són petites i tortes, no són pas rectes. El text usa explícitament un derivat del mot *epistème*: aquests homes són *epistàmenoi* (173a3), sabedors o experts en l'adulació de paraula i en la seducció a través de les accions, i esdevenen, doncs, per als joves que els prendran de model quan ells ja siguin grans, mestres de l'engany en el propòsit de dominar els poderosos i fer-se amb el poder. *El derivat no ens ha de sorprendre: en la parella Teodor-Teetet el saber apareix, abans que res, com allò que s'ensenya i s'aprèn; i la ciutat*

intel·lectuals que caracteritzen el progrés de la civilització en la seva fase 'pacífica'; que els horrors físics no són res més que l'execució del judici (*krisis*) basat en la política històrica» (p.202n4). Voegelin suggereix fins i tot si Plató, potser sota influències perses, no està desenvolupant «una metafísica de dues forces psíquiques hostils en el cosmos» (p.203), una metafísica que explicaria l'afirmació de dos paradigmes en el centre del *Teetet*. Sobre aquesta lectura cal notar el següent. No hi ha dubte que Plató considera la realitat política del moment. Però cal advertir, com veurem, que la figura d'un filòsof separat de la vida ciutadana, que només viu a la ciutat de cos però no de pensament, és teodòrica i no pas platònica, de manera que no creiem gens que el fragment ens autoritzi a parlar d'un hiatus insalvable entre el filòsof i el comú dels mortals. Certament, però, els «horrors al nivell espiritual i intel·lectual» pot comportar horrors i atrocitats en el nivell dels fets «físics». Potser el conjunt de la trilogia ens ve a dir això: quan un hom «teodoritza» o pretén comprendre la realitat política com si es tractés d'un àmbit merament físic, com si els homes fóssim «fragments de matèria inorgànica», aleshores l'home s'aliena de si mateix i és capaç de tota mena d'atrocitats –i allò que sembla tan amable, una teoria, esdevé un malson. Plató no advoca per l'apoliticisme, com ho fa Teodor; i tampoc no advoca per la participació en la vida política com una facció més que pren les seves precaucions, com ho fa Protàgores. Si hi ha horrors que tenen el seu origen en el pensament –en la corrupció del pensament–, la reflexió sobre el pensament mateix, la filosofia, pot tenir una funció efectiva en la construcció o reconstrucció de la pau. L'Acadèmica no és aleshores el refugi on apartar-se de la política, sinó, potser, el lloc de la subversió política... Que el *Teetet* faci, repetidament, una defensa explícita de la llibertat ens ha de fer veure els elements que detecta Voegelin des d'una altra perspectiva. Afegim, per fi, que, paradoxalment, el fragment que Voegelin veu com una mostra del nou «realisme» platònic que el portarà a defensar una nova «filosofia de l'ordre» (p.203) és vist per POPPER (1950) I.320n50 com un al·legat evident d'«humanitarisme». En aquest cas, com en el de Voegelin, es fa palès com les preocupacions del present sobredeterminen les lectures dels textos del passat. Així mateix CORNFORD (1935, 1991) 92: «La vida que s'oposa a la del filòsof –ens diu aquest autor tot comentant la digressió– és, al principi, la del retòric, i, al final, la de l'home que s'ha preparat en la retòrica per ser governant de la societat, l'home dotat d'idees que no s'aturarà davant de res i que es considera ell mateix un 'realista' perquè no té cap concepció de la realitat dels ideals. En definitiva, una figura familiar al món de la postguerra, tant al de la maduresa de Plató com al nostre...». En veritat, la cosa és més complicada, perquè el poder o la riquesa o l'èxit o la fama *també* poden ser ideals. En fi, VALLEJO CAMPOS (1993) ens presenta, en el conjunt del llibre, un Plató pessimista sobre la naturalesa humana a la llum de la realitat històrica que viu, que renuncia al seu

(corrompuda) com a mestra és això el que ensenya al seus deixebles.

Sòcrates explica a continuació per què les ànimes d'aquests joves han esdevingut així de petites i retorçades. El cas és que l'esclavitud (*douleía*) que pateixen des de petits allunya aquests homes de fer-se grans, d'esdevenir homes rectes i lliures. Podem notar que en la mesura que això sigui cert la valoració protagòrica del comú dels homes pren un cert sentit, perquè si el propi de la condició humana és la verticalitat resulta que la vida torta o estrafeta i, per tant, en una o altra mesura horitzontal, pren formes més aviat animals. *La novetat socràtica és que aquesta condició no és, segons la caracterització que ara se'n fa, connatural a aquests homes –com es podia inferir de l'ensenyament protagòric– sinó que és fruit de la seva educació.* La duresa de la vida ciutadana, que duu el jove que hi és llançat a l'esclavitud, fa que ja de petits els homes es vegin forçats (*anagkádousa*) a actuar de forma retorta i enganyosa, i les seves ànimes tendres (*hapalais psukhais*) són llançades a grans perills i horrors, dels quals no són capaces de separar-se'n dins el que és just i vertader, sinó que, just al contrari, per sortir-se'n es giren cap a la mentida i la injustícia mútua. El resultat és que arriben a ser ànimes plegades i premudes de tantes maneres, que a la fi, quan deixen de ser nens i arriben a homes, en el seu pensament (*dianoías*) no hi ha res de sa, per bé que es creuen haver esdevingut destres i savis (*deinoí te kai sophoi*).

La referència final als pensaments i a si contenen o no res de sa ens evoca ensems el símil de la llevadora i la «Defensa de Protàgores». En la «Defensa» Protàgores prometia que si, a causa d'una mala disposició de l'ànima, es tenen opinions afins, el sofista amb els seus discursos és capaç de canviar aquesta mala disposició i procurar opinions saludables (167b1-2). En el símil de la llevadora Sòcrates deia que allò que ajuda a infantar són els fills de la *diánoia* de cadascú (150c1-3). És remarcable que en el present passatge, fent una correcció de la posició protagòrica, Sòcrates, tal com ja havia fet a 170b8-9, remeti al pensament (*diánoia*) i no, com fa arreu Protàgores, a l'opinió.

En el fragment que ara ens ocupa, la novetat, com ja hem dit, és la referència a l'educació. Els homes no tenen d'entrada una determinada ànima, com si la manera de ser

–amb horitzons de mires o mesquins i curts de vista– fos una cosa que ens vingués donada de naixement, sinó que *la grandesa o la mesquinesa de l'ànima es fa en la forma com aquesta ànima creix. Si és marcada i violentada per mil limitacions, l'ànima no té espai per créixer i esdevé estrafeta*. L'interès de Sòcrates per mestres i deixebles es pot formular aleshores en aquests termes. Si la ciutat tal com és de fet en el moment present estrafà les ànimes del seu jovent i empeny la vida ciutadana a la mentida i la injustícia, quin tipus d'educació convé ara als nostres joves? La connexió entre l'examen de l'ànima de Teetet i l'examen del mestratge de Teodor ens apareix, un cop més, ben manifesta: si trobéssim que l'ànima del primer creix estrafeta tindriem proves suficients per acusar el segon d'incompetència.

Seguint, en suma, la recerca a què ens convidava el *lógos* anterior a 172b3-c1, que demanava repensar l'àmbit ciutadà i la saviesa política, hem trobat que no és cert que allò que sigui la justícia i la santedat radiqui en una opinió comuna, perquè més aviat passa que l'àmbit ciutadà (en el seu estat actual) és, com acabem d'escoltar, l'àmbit de l'ambició i de l'engany, de les maquinacions i les mentides. *Si l'eficàcia ve de l'engany, no es pot dir, posem per cas, que la justícia aquí sigui una opinió comuna*. La pauta d'actuació i, doncs, allò que de fet es té per legítim en el comportament individual, demana dissimular i mentir i, doncs, fer creure que et comportes segons un sentit de la justícia que en realitat no obeeixes en absolut. *Hi ha, doncs, una certa dualitat en el món de la dóxa, perquè els homes diuen que creuen una cosa però actuen com si en creguessin una altra*. El món de la *dóxa* no està fet, així doncs, d'afirmacions o proposicions, sinó que està fet d'accions i maneres de conduir-se.

La subversió socràtica radica aleshores en l'afirmació següent. *Aquests que es vanaglorien de ser savis perquè tenen èxit en l'engany i esdevenen poderosos, no són savis sinó ignorants i no són lliures sinó esclaus*. No es veritat que el seu sentit de la justícia s'expressi en les seves opinions: *en les seves opinions no hi ha autèntic pensament*¹⁹, de fet és com si no pensessin res, i per tant *el sentit de la justícia que regeix sobre una ciutat*

¹⁹ Recordem que la tasca superior de la maièutica és, precisament, distingir l'autèntic pensament de l'aparença de pensament. Vegeu l'apartat 5 del Capítol I.

corrompuda no és el fruit d'un acord (com pretén Protàgores) sinó el fruit de la força esclavitzant d'uns costums perversos que anul·len la claredat de pensament i converteixen les mil habilitats amb què s'esforça a reeixir la voluntat de poder en una habitud. Vet aquí per què Sòcrates corregeix Protàgores: només els homes que pensen de debò poden ser lliures, perquè només en aquests homes les decisions tenen el seu origen en les seves ànimes i no en la força constrenyidora de l'ambient. L'home que diu que «no està bé robar» pot ser que tingui una opinió vertadera, però si viu del robatori això que diu no ho pensa de debò. Com a mera opinió no val més que la que diu «robar està bé»: la veritat d'una opinió consisteix en què qui la defensa la visqui de debò de forma coherent perquè l'hagi pensada de debò. I no és difícil mostrar que no es pot defensar en termes generals que «robar està bé» i viure de forma coherent amb aquesta opinió –perquè qui la defensés hauria d'avenir-se a quedar-se sense res.

Si la ciutat no educa bé perquè no fa pensar bé sinó que esclavitzava els homes, qui ha d'educar el ciutadà? Tocaria ara, en la lògica de la investigació encetada, examinar el saber del legislador. Vegem què passa.

c) *El trencament de la recerca dialèctica: la desmesura de Teodor filòsof corifeu (173c7-176a4)*

c.1. Teodor filòsof corifeu

Recapitem breument. El fragment 171c7-172c1 era un comentari del *lógos* de Protàgores salvant el que se'n pogués salvar després de la seva refutació; el fragment que comença a 172c1, que Sòcrates presentava com un tercer *lógos* (172d5-6) que sorgia de l'anterior (172c1-2) havia de ser un comentari de 171c7-172c1. El que provocava el tercer *lógos* era la distància infranquejable que es mantenia oberta entre la *dóxa* ciutadana i la saviesa del legislador. En bona lògica, doncs, després d'examinar el caràcter servil que caracteritza la *dóxa* ciutadana, que és el que s'acaba de fer en el fragment 172c1-173c7, tocava ara d'examinar la naturalesa de la saviesa política pròpia del legislador. Però la bona lògica es trenca: *contra el que demanaria l'ordre de la recerca dialèctica, ara, quan es passa a*

considerar el savi, qui es pren de model no és el legislador sinó Teodor.

De fet, *és Teodor mateix que provoca aquest desplaçament.* Només començar la conversa Sòcrates ha dit explícitament a Teodor què demanava d'ell: «Fes-me el favor de vetllar per tal que no ens passi una cosa com aquesta: que, sense adonar-nos-en, donem al nostre discurs (*lógon*) una forma infantil (*paidikón*)» (169c8-d1). Recordem que qui donava un discurs infantil era Teetet, que no sabia defensar prou bé el seu propi *lógos*. La bona defensa del *lógos* demana portar-lo fins al final (tal com Sòcrates ha demanat a 161b2-6): si Teodor sap vetllar bé pel *lógos*, tal com li ha demanat Sòcrates, ara hauria de demanar de dur-lo fins al final examinant el legislador. Teodor, però, igual que Teetet abans, no sabrà vetllar pel *lógos*. És Sòcrates qui el posa a prova. No ens ha de sorprendre: tota la secció teodòrica es planteja, com hem vist, com un examen de Teodor. Sòcrates ho fa formulant la pregunta següent: «Pel que fa als del nostre cor (*heméterou khorou*), vols (*boulei*) que ens hi adrecem o els deixem córrer i tornem de nou al discurs (*lógos*), no fos que ens passi, *com ara mateix acabem de dir* (*nundè elégomen*), que passem d'un discurs a un altre de forma abusiva per un excés de llibertat?». (173b4-7)

Aquest fragment és clau per entendre tot el que ve a continuació. Notem que Sòcrates no proposa una via a seguir. Ell ha donat tots els elements perquè Teodor compregui quina de les dues vies (cenyar-se al *lógos* en curs i examinar els legisladors, desviar-se per considerar els del seu grup) ha de triar. Per això Sòcrates reclama l'atenció sobre el fragment de conversa just anterior amb l'expressió «com ara mateix acabem de dir»²⁰. Atenent precisament a això, és ben clar el següent.

Si Teodor és de debò un home lliure, no l'importarà allargar-se en el *lógos* en curs en la recerca de la veritat (172d4-8), i demanarà doncs deixar córrer els qui són com ell i

²⁰ FRIEDLÄNDER (1960) 171 expressa la seva sorpresa pel fet que Sòcrates no rectifici Teodor en la seva resposta: «Teodor (173c) –diu Friedländer– parla així [i.e. dient que els discursos són els nostres esclaus], i gairebé ens sorprèn que Sòcrates no repliqui d'aquesta manera: tu saps molt bé per la geometria que l'argument se sosté per la seva pròpia llei, que és *ell* –no pas nosaltres– qui prescriu quan i on ha arribat a una conclusió». La lectura que donem confirma l'apreciació de Friedländer que Teodor no té raó però, al mateix temps, dóna les claus per a no compartir la sorpresa de l'autor: estem examinant el mateix Teodor i, doncs, cal deixar que ell mateix es posi de manifest. Sòcrates no el corregeix perquè això espatllaria l'examen en curs: ja li ha donat prou dades per a encertar; el desencert de Teodor ens parla significativament de la manera com ell posseeix el seu propi saber i es posseeix a si mateix.

considerar primer els legisladors. Però si és més aviat com un servent, aleshores es deslligarà del *lógos* en curs –trencarà la dialèctica– i tindrà pressa per escoltar un discurs que parli d’ell mateix (172d8ss). Estem examinant Teodor (169a2-5). La resposta que dona ens el retrata: en lloc de perseverar en la recerca de la veritat, obeint així doncs el *lógos*, se’n deslliga per escoltar una defensa de la seva pròpia activitat. Teodor no és un home lliure de debò; sinó que més aviat ha estat educat com un esclau en comparació als homes lliures. L’excés de llibertat, que és per exemple el vici en què caiem quan desobeïm o infringim una llei per obtenir algun benefici particular, és també una forma d’esclavitud.

En efecte, Teodor respon que prefereix desviar-se i adreçar-se als «nostres». I s’explica dient que Sòcrates té tota la raó en dir que els del seu cor no són servidors dels discursos (*ton lógon*) sinó que, ben al contrari, els discursos (*lógoi*) són per a ells els seus servents, «i cadascun d’ells ha d’esperar-se a acabar quan a nosaltres ens sembli» (173c1-4), perquè –afegeix– «cap jutge, ni –com passa als poetes– cap espectador, no presideix sobre nosaltres per manar i castigar» (173c1-6). És ben clar, doncs, que *Teodor concep la llibertat com a absència plena de tot lligam*. Segons ell, com acabem d’apuntar, som lliures només si ni el discurs ni cap home no té cap poder sobre nosaltres. Notem que això explica, en part, per què se sent còmode amb l’ensenyament de Protàgores: si ningú no s’erra, ningú no pot jutjar ningú. Aquesta concepció teodòrica de la llibertat contrasta fortament amb la posició socràtica, almenys en dos sentits. Primer, no és cert –com diu ara Teodor– que Sòcrates hagi dit que els *lógoi* són mers esclaus, perquè Sòcrates sí que reconeixia una servitud de l’home lliure, la de l’obediència deguda a la recerca «del que és» (172d8). I segon, no és cert que el filòsof socràtic visqui tan deslligat de la ciutat que pugui estalviar-se de ser observat i jutjat, sinó que en realitat l’«espectacle» donat per Sòcrates mereixerà ben aviat un judici ben sever per part de la ciutat que se’l mira, un judici que decidirà per al filòsof el càstig més fort que pot infringir, que no és altre que el de la pena capital. Per la seva part, Teodor ens dona aquí una pista ben significativa per entendre el seu silenci militant: qui no diu res en públic, sinó només en privat, no pot ser jutjat. El silenci de Teodor és un cas extrem de prudència política. És, però, de debò prudent aquesta manera de viure a la ciutat?

Sòcrates comença l’examen de la pretesa autarquia de Teodor tot dient que no parlarà dels

qui es dediquen a la filosofia de forma simple (*phaulos*) sinó que, ja que és això el que opina Teodor, més val parlar dels «mestres del cor» (173c7-d1). Després que Teodor s'ha caracteritzat ell mateix com un que no deu obediència a res, és efectivament qui ha posat el model del tipus de filòsof que cal considerar. El que ve a continuació no és, doncs, cap consideració del filòsof a la manera socràtica²¹, sinó que és una consideració del filòsof a la manera de Teodor²² o, si es vol, una consideració del savi astrònom a la manera de Tales i Teodor²³.

c.2. La «Defensa de Teodor»: el saber de Teodor

Teodor mostra de forma evident dos trets característics dels homes servils de què Sòcrates ha parlat més amunt. Primer, com ja hem dit, no és capaç de seguir un *lógos* fins al final en

²¹ Per si hi hagués algun dubte, només cal posar l'atenció en el mot *phaulos*. Qui són els filòsofs «simples»? En el nostre fragment trobem prou elements per entendre que són aquells que no es creuen que viuen deslligats de tot, sinó que reconeixen certes servituds, i amb això ja en tindriem prou per entendre que Sòcrates és un d'aquests filòsofs simples de què no es tractarà a continuació. Si això no bastés, tenim al llarg del *Teetet* nombrosos fragments en què Sòcrates es caracteritza a ell mateix com a petit o simple davant els qui són grans o subtils. Vegeu-ne els llocs a la nota 53 del Capítol I. Allà mostrem prou que *és sempre Sòcrates que usa el terme, en general per a dir que els altres no són phaulós i que ell sí que ho és*. No sembla, doncs, que quedi el més mínim lloc al dubte sobre aquesta qüestió: el nostre passatge no tracta de Sòcrates, no tracta dels filòsofs que s'hi dediquen de forma *phaulós*, sinó dels qui es creuen ser mestres del cor.

²² Aquesta sola constatació estalviaria a la crítica un problema hermenèutic que ens sembla un fals problema. De forma generalitzada, els comentadors del diàleg s'adonen que la descripció del filòsof que es fa a continuació no s'adiu amb la figura de Sòcrates (n'hi ha prou amb remetre a *Apologia* 17c i 32b, a *El convit*, o al mateix *Teetet* 210d per veure que Sòcrates sap molt bé quin és el camí que duu a l'àgora, ha participat activament i amb coratge en la vida política, sí que va a algun convit en què hi ha noies flautistes, i sap bé on es troba el tribunal de justícia) i si els joves són de bona família, però aleshores han d'aguditzar la imaginació per a donar alguna explicació –que tot sovint es queda en mera retòrica– sobre aquest fet. Així, DORTER (1994) 88-89, per posar un sol cas, suggereix que aquí es descriu el filòsof «fora de la cova» però que, tal com trobem a la *República*, el filòsof ha de tornar a baixar a la ciutat. La solució certament és bonica, però esdevé innecessària si entenem que no és de l'autèntic filòsof que s'està parlant sinó de Teodor. Cf. CORNFORD (1935, 1991) 91-92, BURNYEAT (1990) 57, POPPER (1950) I.320n50, DIÈS (1967 [1924]) 136-137, FRIEDLÄNDER (1960) 171, GUTHRIE (1978) 103, etc. En canvi, veuen bé que la intenció de Plató ja no és parlar de Sòcrates: BENARDETE (1984) I.130 i DIXSAUT (2000) 15-44, per bé que la segona suggereix que es parla de Tales (i no, com pensem nosaltres, de Teodor).

²³ Monique DIXSAUT (2000) 19-20 diu que el fragment parla de Tales. Això és en part veritat, però només una part de la veritat. El comentari que acabem de fer de l'inici de la consideració del filòsof ens sembla que mostra prou que es tracta, primer de tot, de Teodor. Discrepem en un sentit més fort de GUTHRIE (1978) 103, per a qui «la descripció complementària del filòsof suggereix un ideal més platònic que socràtic»: les aventures polítiques de Plató a Siracussa, la decisió de donar publicitat al seu pensament escrivint diàlegs, i la fundació de l'Acadèmia, per no parlar del seu testimoni a la *Carta VII*, són mostres evidents de com d'atentament considera Plató els problemes polítics en la seva realitat concreta. L'ideal

la recerca del que és sinó que està apressat per sentir parlar d'ell mateix. I segon, es veu a si mateix com un home absolutament independent, absolutament lliure de lligams, que fóra el propi dels savis, i es pensa ser, així doncs, savi quan en realitat el context ens el mostra com a servil. Notem que *amb l'afirmació de la seva total independència respecte de tot jutge i respecte de tot espectador, Teodor està donant la seva pròpia versió de l'autarquia o autosuficiència del savi*. Amb tot, al llarg de tota la conversa l'hem vist molt preocupat de no fer el ridícul davant els espectadors que tenim al davant –els seus deixebles. *La presència impertinent de Sòcrates en el seu cercle privat dóna un punt de publicitat a la vertadera saviesa de Teodor, i això el compromet: d'ací la violència amb què ha hagut de ser forçat a parlar*. És de debò el filòsof corifeu mesura que no es mesura amb ningú més? És aquest filòsof realment autosuficient? Com veurem, fent encara ús de l'estratègia protagòrica d'introduir ambivalències en el propi discurs, el discurs que Sòcrates és a punt d'articular serà ensems una defensa i una correcció de la posició de Teodor.

La defensa de Teodor es pot dividir en cinc parts (dues les tractarem aquí, les altres tres en el subapartat d): (1) A 173d1-e2 Sòcrates estableix tot allò que els filòsofs corifeus ignoren. (2) A 173e2-174a2 Sòcrates explica aquesta ignorància tot explicitant de què s'ocupen aquests filòsofs. Aquestes dues primeres parts constitueixen la caracterització del saber de Teodor tal com aquest saber és. La manca d'autoconsciència fa que Teodor no l'entengui, i això fa que Sòcrates s'allargui aclarint el que s'ha dit. Ara bé, tal com ja trobàvem a la «Defensa de Protàgores», on la formulació del pensament de Protàgores venia contaminada d'elements socràtics amb una certa intenció pedagògica, així mateix en l'aclariment del saber teodòric Sòcrates hi introdueix elements no teodòrics en preparació d'una elevació dialèctica.

Les tres seccions restants són, doncs, un aclariment però també un principi de correcció del saber de Teodor: (3) A 174a4-b7 es posa a Tales de model d'aquesta mena de filòsof per aclarir a Teodor allò que no ha entès de l'explicació precedent, i s'explica de quina manera pregunta aquesta mena de filòsof quan es tracta de l'home. (4) A 174b8-175b8 Sòcrates

no és socràtic; però Plató en això és prou socràtic per a *no* tenir el retrat donat, tampoc, d'ideal.

caracteritza la relació d'aquest filòsof amb la ciutat mostrant que el primer fa el ridícul davant la segona i que la segona fa el ridícul davant el primer. Per fi, (5) a 175c1-176a2 Sòcrates explica què passa quan el filòsof corifeu, que és aliè a la ciutat, educa un jove ciutadà. Comentem aquí els dos primers punts, que reflecteixen el saber de Teodor.

(1) 173d1-e2: Hi ha quatre coses que el filòsof a imatge i semblança de Teodor *no sap*; des de la seva joventut (*ék néon*, 173d1): a) *no sap* el camí a l'àgora, ni on són els tribunals ni cap altre àmbit de la ciutat destinat a deliberar en comú; b) *no sap* (perquè ni s'ho mira ni ho escolta) les lleis i els decrets, siguin escrits o no escrits; c) *no sap*, perquè no se li passa pel cap ni en somnis, d'intrigues per fer-se amb el poder ni celebracions i banquets amb noies flautistes; i d) *no sap* de cap ciutadà si és de casa bona o si la seva família està marcada hereditàriament per algun mal. La seva ignorància respecte els afers ciutadans és total, perquè «totes aquestes coses no saben ni tan sols que no les saben» (173e1-2).

És evident, doncs, que aquests filòsofs no han rebut la mateixa educació que els ciutadans de què ha parlat Sòcrates a 172d8-173b3, perquè aquells si alguna cosa sabien és precisament tot això que el nostre mestre del cor ignora. Que Sòcrates digui explícitament «des de petits (*ék néon*)» indica aquesta referència a un altre tipus d'educació. Com que aquest altre tipus d'educació és presumiblement la que pot donar Teodor, Teetet i els altres deixebles presents farien bé d'escoltar en què poden quedar al final de la formació que estan rebent. Farien bé de fer-ho, entre altres coses, perquè és ben clar que el filòsof del cas no pren part en cap, absolutament en cap, de les decisions que pren la ciutat, de manera que una de dues: o la seva vida transcorre de forma totalment aliena a la ciutat i, per tant, ni domina ni és dominat; o pel que fa a la seva condició de ciutadà és tan esclau com la resta de ciutadans.

La darrera afirmació de Sòcrates ens diu, a més, que el filòsof corifeu és un home mancat d'autoconsciència: tot el que no sap de la ciutat, ni sap que no sap. Com que, evidentment, aquest no és el cas de Sòcrates –un que mostra interès pels afers de la ciutat (143d1ss) i que sap molt bé de qui és fill Teetet (144c5-8)–, veiem altre cop confirmat que és Teodor, no pas Sòcrates, el filòsof corifeu de qui s'està parlant.

(2) 173e2-174a2: La ignorància respecte tots aquests afers humans no es deu al fet que

aquests filòsofs es vulguin fer valer prenent una actitud distant. El lector platònic pot escoltar aquí una referència al socratism cínic: la distància que els cíncics mantenen respecte la ciutat és una distància superba, de menyspreu explícit del comú dels ciutadans, en una actitud aristocràtica per fer-se valer... a la ciutat!²⁴ Sòcrates matisa que no es tracta d'això, sinó que els filòsofs corifeus s'interessen sincerament per tot el que no és la ciutat. En efecte, la causa de la seva ignorància per totes aquestes coses és que a la ciutat hi viuen només de cos, però el seu pensament (*diánoia*), que considera tot això com petiteses i no-res (*smikrà kai oudén*), ho menysté del tot i estén el seu vol de les profunditats de la terra a la volta del cel. A la superfície de la terra practica la geometria i a la volta del cel practica l'astronomia. Notem que ocupar-se de «el cel i la terra» és ocupar-se de tot excepte una petitesa de no-res: l'home; i notem també que aquestes dues disciplines que practica el pensament del filòsof corifeu, la geometria i l'astronomia, són, certament, les disciplines que caracteritzen el saber de Teodor. Sòcrates estableix per fi en termes positius quin és l'objecte de consideració d'aquest savi: explora «tota sencera la naturalesa de cada cosa particular en la seva totalitat, sense mai deixar-se caure (*oudèn hautèn sugkathieisa*) sobre les coses que té més a prop» (174a1-2)

És curiós que es pugui volar «en les profunditats de la terra (*tá te gas hupénerthe*)» (173e5), tal com diu Sòcrates citant a Píndar. Notem que la topologia del fragment, que parla del que està amunt com allò de què s'ocupa el filòsof corifeu i el que està a sota –el més proper– com allò a què no es rebaixa perquè no s'hi deixa caure, aquesta topologia no és «física» sinó «axiològica». Del punt de vista «físic», la terra és a sota i el cel a dalt; del punt de vista «axiològic», el cel i la terra són a sobre i la ciutat a sota. La caracterització és per tant enormement significativa, perquè ens diu que *el saber de Teodor, que no té capacitat de fer valoracions (Polític 257a2-c1), té al seu origen, en la seva base, en la decisió que el fonamenta, una valoració: l'home és menyspreable. L'objecte del saber astronomicogeomètric no és humà, però aquest mateix saber sí que és humà perquè depèn d'entrada d'una decisió sobre el que és important i el que és «petit i no-res».* Sobre

²⁴ Vegeu per exemple *El convit* 173d1-e2, on, després que el socràtic cínic Apol·lodor s'expressi amb aquestes termes: «vosaltres potser us penseu igualment que jo sóc un desgraciat, i crec que vosaltres creieu que és cert; però jo, no és que cregui que *sou uns desgraciats*; és que *sé que ho sou*», l'amic amb qui parla li contesta: «Ets sempre el mateix, Apol·lodor; sempre dius mal de tu mateix i dels altres, i em sembla que opines que *tothom és del tot desgraciat excepte Sòcrates*, tothom començant per tu»;

això últim, recordem que Sòcrates ha dit explícitament d'ell mateix que és petit²⁵: allò de què no s'ocupa Teodor és l'home, perquè l'home és una petitesa; si a 168c1-4 Protàgores és qualificat de «grandiós» és perquè a Protàgores no se'l té per un home sinó per un déu (161c7), i potser aquí hi ha una clau de la simpatia que Teodor professa pel savi sofista. Convé advertir, per fi, que la darrera frase de Sòcrates expressa molt clarament que el savi geòmetra i astrònom s'ocupa de les coses una a una, considera cada part del tot en ella mateixa, i fa doncs juxtaposicions, sense ocupar-se del Tot com a tal. Això ens fa pensar dues coses. Primera, que Teodor exemplifica bé, d'aquesta manera, la forma d'argumentar «per il·lacions» que els megàrics rebutgen precisament perquè perd el Tot: en la manera megàrica –i per tant erística– de considerar la realitat hi ha alguna cosa bona de què fretura la manera teodòrica. I segona, que aquest fet ens fa entendre bé per què Teodor és incapaç de seguir una recerca dialèctica: si, posem per cas, la recerca ens duu a considerar dues realitats diferents, com ara la del ciutadà comú i la del legislador, Teodor s'oblida pel camí del lligam que hi ha entre un examen i l'altre, perquè en el primer examen ja pren la part pel tot i s'oblida de la resta. Així com els nombres són (en cert sentit) iguals els uns als altres, o així com tots els punts de l'espai són del mateix valor, de la mateixa manera per a Teodor no importa l'ordre a seguir en l'examen de les coses, perquè cada cosa té el mateix valor que la següent. L'univers de Teodor és un mer conjunt d'elements juxtaposats: aplec de parts que no fan un tot; aplec de «tots».

Davant la caracterització donada per Sòcrates, Teodor manifesta la seva incomprensió: «Com ho dius això, Sòcrates?» (174a3). *Teodor no entén el seu propi saber*. No ens ha de sorprendre gens, perquè en lloc de dificultar la caracterització feta la confirma: Sòcrates ha dit explícitament que els savis que són així «totes aquestes coses no saben ni tan sols que no les saben». El saber de Teodor, que es fonamenta en una valoració i és per tant ben humà, no sap d'ell mateix perquè no sap de l'home –i ni tan sols no sap que no en sap. Mirem per quin camí vol portar Sòcrates a Teodor per corregir la fretura.

4. El fonament protagòric del saber de Teodor i preparació de l'elevació dialèctica

afirmació que Apol·lodor dóna per bona. (Les cursives són nostres).

²⁵ Vegeu nota 21 d'aquest capítol i els llocs a què remetem en ella.

(174a4-176a2)

Fins ara Sòcrates ha parlat del que el filòsof corifeu no sap i del que investiga. L'aclariment que ve a continuació no és pròpiament un aclariment d'això, perquè de fet Sòcrates deixa córrer quin és l'objecte del seu saber i passa a considerar quina relació manté amb la ciutat.

(3) 174a4-b1: El que passa amb el geòmetra astrònom, diu Sòcrates a Teodor, és el que diuen de Tales: que, fent estudis d'astronomia, va aixecar la vista amunt i, en no veure què tenia als peus, va caure en un pou; i aleshores una noia tràcia que passava per allà, llesta i plena de bon humor, es va burlar d'ell, perquè s'afanyava amb ardor a saber les coses del cel mentre no s'adonava gens del que tenia als seus peus davant d'ell. I aquesta mateixa burla, diu Sòcrates, es pot estendre als qui dediquen la seva vida a la filosofia, perquè l'home que s'hi dedica «ignora del seu proïsme, fins i tot del seu veí, no només allò que fa, sinó fins i tot si és un home o qualsevol altra criatura. Però què és un home, i què li correspon de fer i de patir d'acord amb la seva naturalesa a diferència de la resta d'éssers, això ho recerca, i té tot de dificultats quan ho examina amb atenció.» (174b1-5)

Per fer entendre a Teodor el seu propi saber, Sòcrates remet a Tales com a model tradicional de filòsof astrònom. Fent bona l'afirmació a *Alcibiades* 133b7-10 que només ens podem veure a nosaltres mateixos mirant un altre home, Sòcrates presenta Tales davant de Teodor com a imatge o mirall en què aquest segon es pot veure a sí mateix²⁶. La humiliació del filòsof segons l'anècdota explicada és extrema: qui se'n burla és una noia, jove, esclava i forastera i, per tant, a nivell polític representa el més baix dels habitants de la ciutat. Aquesta noia, com l'astrònom de què s'ha parlat més amunt, només viu a la ciutat «de cos», perquè políticament no significa res de res. Políticament, doncs, la noia esclava i l'astrònom no es distingeixen en res. Teodor, però, que com diu aquest mateix fragment a continuació no distingeix uns homes d'uns altres, no percep fins a quin punt la imatge és insultant.

La darrera part estableix en termes generals quina és la relació d'aquest savi amb

²⁶ Repetim, doncs, que només a mitges té raó Monique DIXSAUT (2000) 19 quan suggereix que el retrat del filòsof de 173ess és el de Tales, perquè, com veiem, Tales hi és considerat només com a astrònom i, doncs, com a mirall sobre el qual fer veure a Teodor la seva pròpia figura. La reflexió com a esforç

els homes. Del veí, de qualsevol home en concret, no en sap res de res; però en canvi sí que investiga què és l'home en general. Abans de córrer a dir que això ja no és una temàtica del savi astrònom, convé advertir dues coses: que l'home, com a ésser que viu sobre la superfície de la terra, és certament susceptible de ser estudiat en la seva naturalesa exactament igual com qualsevol altre espècie animal; i que el *Sofista* i el *Polític* ens donen testimoni que el mateix Teodor és aficionat a recerques que tenen de tema l'home –significativament, gaudeix més de l'estil del Foraster d'Elea, que es demana per «conceptes abstractes», que no pas de l'estil socràtic, que pensa sempre partint d'exemples i casos particulars. La dificultat ve més aviat d'això: es pot estudiar la naturalesa humana sense conèixer cap home en particular?

El mateix *Teetet* ens dóna un exemple de mètode: per tal que Teetet i el jove Sòcrates poguessin arribar a definir els incommensurables ha calgut que Teodor els fes el dibuix d'uns quants casos particulars: des dels tres peus fins als disset peus (147d4-e2); de manera que el cas general només s'il·lumina a través de la consideració dels casos particulars. Com podríem conèixer què és l'home sense tractar cap home? Podríem dir: Teodor té almenys un model d'home en ell mateix i, per tant, què sigui l'home ho pot trobar en si mateix sense necessitat de fer-se amb cap fill de veí. Malauradament, en aquest mateix passatge que estem considerant acabem de trobar que un no es pot entendre a si mateix si no es mira en els altres com a mirall: només plantant Tales al seu davant Teodor pot entendre alguna cosa de si mateix²⁷. No ens ha d'estranyar, així doncs, que Sòcrates digui que quan el filòsof corifeu examina amb atenció la realitat humana –això és el que

d'autoconsciència demana el joc d'imatges.

²⁷ El comentari que acabem de fer ens fa veure que no és cert que en el passatge hi hagi cap referència a una possible teoria de les idees tal com pretenen CORNFORD (1935), ROBINSON (1950), HACKFORTH (1957) i MCDOWELL (1973) entre molts altres. Primer, perquè la manera de fer descrita no és la de Plató sinó la dels savis teodòrics quan s'ocupen de l'home; i segon, perquè la formulació donada és del tot inconsistent. En la mesura que pugui parlar-se d'una «teoria de les idees» en Plató, cosa ja per si sola prou discutible, hauria de ser compatible amb els símils de la línia i de la cova a la *República*, i tots dos demanen pensar l'accés a les idees com una ascensió partint del sensible: si no es coneixen homes particulars no és possible accedir a la idea d'home. Més i tot: tot el fragment ens fa entendre que allò de què s'ocupa la ciència de Teodor és sempre realitats en què no hi cap fer distincions de valor (com en geometria, on tot punt és idèntic a qualsevol altre punt). Les temàtiques (ben platòniques) d'*eros* i de l'excel·lència fan més que dubtós que el cas de l'home sigui així, de manera que si hi ha una «teoria de les idees» (repetim que en tenim seriosos dubtes), en tot cas és més que dubtós que Plató cregués que hi ha una idea d'home. El que suggereix el nostre passatge és això: la realitat humana no es deixa pensar com el cel i la terra; la *diánoia* del savi astrònom s'enlaira de tal manera que l'home desapareix del seu camp de visió.

estem fent en el centre del *Teetet*– tingui «tot de dificultats»; podem afegir: «de dificultats *insuperables*».

Ara que Sòcrates ha mostrat a Teodor la seva pròpia imatge reflectida en la de Tales, Teodor entén bé el que l'altre vol dir: «T'entenc bé, i dius la veritat» (174b7). Com que la intervenció de Teodor a l'inici del fragment no deixa dubtes que Teodor entén que s'està parlant d'ell, aquest «dius la veritat» és fortament significatiu: Teodor acaba de quedar retratat. En podem treure una lliçó pel que fa al sentit del diàleg: la investigació inicial es plantejava com un examen de l'ànima de Teetet, però ja sabem que el saber en què ha crescut Teetet manca d'autoconsciència. *Així com ha calgut la figura de Tales per posar Teodor davant de si mateix, segurament cal posar ben il·luminada la figura de Teodor davant els ulls de Teetet per tal que el noi es vegi a si mateix* –almenys en allò que pot arribar a esdevenir seguint el seu mestre. *La part central del diàleg no és doncs marginal, sinó que constitueix pròpiament el nus del diàleg: com que Teodor ve a ser per a l'autoconsciència de Teetet el que en el passatge ha estat Tales per a l'autoconsciència de Teodor, és en el centre del diàleg on tenim la clau de la comprensió del conjunt del Teetet.*

(4) 174b8-175b8: El fragment parla i) del ridícul que el savi fa davant la ciutat (174b8-d1), però també ii) de com veu de ridícula el savi aquesta ciutat (174d1-175b4); i acaba mostrant, a partir de la consideració de la manera com valora el savi els afers ciutadans, iii) per què la ciutat valora el savi com ho fa (175b4-7). i) De primer estableix que a causa de la inexperiència (*apeirías*) en les qüestions ciutadanes, el savi astrònom es troba amb tota mena de dificultats (*aporían*) quan ha de tractar-les i desperta les rialles de tota la comunitat, i la seva malaptesa fa que sembli (*dóxan*) per a tothom un perfecte neci; i, com que no sap res de mal de cap persona particular, quan és insultat o injuriat no se sap defensar, de manera que és a causa de totes aquestes dificultats (*aporon*) que el seu ridícul és manifest. ii) D'altra banda, però, ell per la seva part es riu ben sincerament d'allò que es troba elogios a la ciutat, i això fa que se'l tingui també per un idiota, això és, per un de tan peculiar o idiosincràtic que no entén res del que és de sentit comú i, per tant, desvarieja. Sòcrates explica, en relació a això, com veu de ridículs aquest savi els elogis que es fan dels reis i dels tirans (els qui tenen el poder), dels rics (els qui tenen la riquesa) i dels qui pertanyen a famílies amb arbres genealògics que deriven d'homes excel·lents (els qui tenen

noblesa): els reis i els tirans els veu com a pastors que treuen guany de les seves munyides, que pasturen un bestiar pitjor que les bèsties, i que a causa dels maldecaps que aquest bestiar els provoca, que no els deixa lleure, es tornen rústecs i ignorants; dels rics diu que tot el que tenen és ben petit en comparació amb el que hi ha a tota la terra; i, per fi, dels nobles que s'enorgulleixen de pertànyer a una nissaga d'avantpassats opulents o de poder remuntar el seu arbre genealògic fins a vint-i-cinc generacions fent-lo sortir d'Hèracles o algun altre heroi, diu que aquests són ben incapaços de mirar el conjunt de totes les coses (*tò pan*) i calcular (*logídsesthai*, 175a2), perquè si ho fessin veurien que cada home té una infinitat d'ascendents, i que per tant *tots* els homes tenen arbres genealògics llarguíssims, de manera que, fent aquest càlcul, no caurien en les seves vanitats ridícules pròpies d'una ànima desenraonada (*anoétou psukhes*) (175b3-4). iii) Per tot això un home així és la riota de la gent, per un motiu o altre: perquè el seu menyspreu d'allò que la ciutat té per valuós (el poder, la riquesa, la noblesa) fa que se'l tingui per un superb; o perquè es mostra ignorant del que té al davant i ple de dificultats (*aporon*) en tot el que fa.

La resposta de Teodor, «Dius les coses, Sòcrates, absolutament tal com passen!» (175b8), mostra la plena identificació del vell matemàtic amb la imatge del filòsof que s'acaba de donar. La por al ridícul i la resistència a mostrar-se públicament han estat ja trets visibles del seu caràcter, però el text usa a més termes matemàtics per explicar els motius del menyspreu del savi per la vida ciutadana, com ara el verb «calcular», *logídsesthai*, a 175a2 i 175b3. Tot i que Teodor escolta el retrat fet com una lloança del filòsof que sap distingir l'important del que no ho és, ens hem de demanar què deu estar pensant Teetet davant la perspectiva que se li dibuixa. És ben evident, perquè el quadre ho estableix de forma explícita, que hi ha almenys una cosa que el mestratge de Teodor no procura, el coneixement de les coses polítiques²⁸, i que aquesta mancança té conseqüències negatives

²⁸ Cal posar l'accent en el terme «coneixement». Els que roden pels tribunals confien a agafar *experiència* política i menystenen, així doncs, tot estudi teòric –filosòfic– de la realitat política perquè creuen que tot és qüestió de pràctica. Els filòsofs corifeus, en canvi, s'instal·len en la in-experiència política perquè creuen que l'únic que val la pena és l'estudi teòric del Tot. Uns i altres es riuen els uns dels altres: els «pràctics» perquè menyspreen la teoria; els «teòrics purs» perquè menyspreen la realitat política. *L'esforç socràtic consisteix a guanyar també un coneixement de les coses polítiques, esforç teòric sobre la vida pràctica en què s'ajunten tots dos pols.* Des d'aquest quadre s'entén bé l'allargament del *Teetet* en el *Sofista* i el *Polític*.

ben evidents per a qui la pateix, no només perquè fa el ridícul –aparentment això és l'únic que escolta Teodor²⁹–, sinó també perquè el fa inapte per a defensar-se i el deixa, doncs, a mercè de tota mena de perills i dificultats sense eines per a enfrontar-les.

Sobre això últim, notem que *la gent té tota la raó de veure* aquí, en la valoració que fa *aquesta mena de filòsof* de les coses humanes, *una supèrbia evident*. Al capdavant, què és el qui professa aquesta filosofia sinó un home? És que potser es pensa ser un déu, que creu poder menystenir tot allò que mou la vida humana? *En el cor de l'ensenyament de Teodor trobem la mateixa ambigüïtat que en el cor de l'ensenyament de Protàgores: el rebaixament a «petitesses i no-res» de l'home comú sembla que només es pugui defensar des d'una exaltació del savi a categoria de déu*. L'absoluta desatenció de la condició humana fa, però, que això passi desapercbut al savi teodòric. El judici que veu l'home comú amb una ànima mancada de *noesis* (*anoétou psukhes*, 175b4), mancada de visió d'allò que és més profund que la superfície sensible, és potser propi igualment, així les coses, d'una ànima mancada de *noesis*: els contraris, confrontats l'un a l'altre *com si fossin independents l'un de l'altre*, *en el fons* s'identifiquen.

La feblesa de la consideració per part de Teodor de la condició humana és, aleshores, que s'ho mira, per dir-ho així, com des de fora, quan en veritat el seu saber parteix d'una valoració i, doncs, d'una decisió ben humana. Pensem-ho així: pot donar comptes Teodor de la bondat del seu propi saber? L'argument que acaba d'esbossar Sòcrates en contra de la valoració comuna de la reialesa, de la riquesa i de la noblesa ens deixa veure que la mentalitat teodòrica tracta els homes com si fossin nombres, meres quantitats. Per no allargar-nos innecessàriament, limitem-nos al tercer cas³⁰. La noblesa de qui remunta el seu

²⁹ Cf. *Eutifró*, on Eutifró, expert innovador en matèria religiosa, està preocupat només pel ridícul que fa quan parla en públic i, per això mateix, es resisteix a comunicar el que sap, en contrast amb un Sòcrates que parla amb tothom sense aparents prevencions.

³⁰ Dels altres dos, i especialment del primer, hi haurà molt a dir al tercer diàleg de la trilogia. En efecte, al *Polític*, en el passatge del mite del *cósmos* regirat, es mostra com és d'inadequat considerar els reis humans com a pastors a la manera com es consideren els déus pastors dels homes. *La valoració que el savi astrònom fa dels reis és del tot errònia*. Vegeu sobre això MONSERRAT (1999) 123: «Altres lliçons manifestes del mite són que els nostres polítics són únicament humans car han quedat molt enllà en el temps els dies en què governaven els déus. En segon lloc que la identificació del polític amb el pastor ha provocat una *dièresi* errònia, la qual, en dur implícita la responsabilitat d'alimentar el seu ramat, no ha aconseguit separar el polític de classes com la pagesia, els comerciants, els moliners i forners, els metges i entrenadors. Els homes han intentat donar-se com a reis i polítics 'pastors d'homes', rèpliques dels

arbre genealògic vint-i-cinc generacions enrera fins a Hèracles no deriva del fet que hagi pogut remuntar vint-i-cinc generacions, sinó del fet que Hèracles, un home únic i excepcional, es troba en la línia d'aquestes generacions. No és doncs, com suposa l'argument de «Teodor», la quantitat de generacions el que fa la genealogia valuosa, sinó el sol fet que en l'arbre hi apareixen homes excepcionals i, per tant, únics. Evidentment, el desconeixement dels homes particulars de què fa gala el saber de Teodor no pot ser sensible a l'excepcionalitat d'un home particular. Però segurament per a Sòcrates el fet que Teetet sigui fill de qui és fill i deixeble de qui és deixeble, pare i mestre que són homes particulars, sí que és important. Vet aquí aleshores la qüestió: com podrà Teodor defensar la bondat del seu mestratge *en particular* si ensenya a desatendre els homes en allò que tenen de particular? Per què, posem per cas, hauríem de respectar el saber de Teodor més que el dels heraclitis (uns per qui Teodor manifesta un menyspreu explícit a 179e3-180b4)? *Si els homes som igual de nobles els uns respecte dels altres, l'activitat mateixa del mestre deixa de tenir cap sentit. Ben mirat, la saviesa de Teodor es troba en les mateixes dificultats que la de Protàgores.*

(5) 175c1-176a2: És sobre aquesta temàtica del sentit del mestratge de Teodor que tracta la part final de la seva «Defensa». Com ja passava en la «Defensa de Protàgores», la defensa de la saviesa pròpia de Teodor ve carregada d'una certa ambigüitat, perquè allò que el savi astrònom escolta com a lloança –perquè s'hi identifica– potser no ho és del tot. Abans de considerar el passatge que ara fem objecte d'atenció convé notar –només ara s'entén–, de forma retrospectiva, el següent. Quan, en la primera purificació del *lógos* de Protàgores (171c8-172c1), Sòcrates examina què es pot salvar d'aquest *lógos* en relació a la ciutat –és el lloc on sorgeix la distinció entre el comú dels ciutadans i el legislador–, parla de bellesa i

pastors divins, i aquesta experiència fracassa de forma manifesta. *El fracàs es deu al fet que no són déus, i la definició de l'art política com a pastoreig exigeix una diferència en la naturalesa del pastor i del ramat, diferència que no es dona entre el polític i el ciutadà».*

Aquesta diferència entre el polític i el ciutadà és exactament la mateixa que hem trobat en la manera com Protàgores i Teodor conceben la distància que els separa a ells com a mestres respecte la resta de ciutadans: si el mestre o el polític es creu ser un déu és que considera la resta dels homes un mer ramat. La qüestió de fons és, en un lloc i en l'altre, el de la llibertat genuïna. Allò que el *Polític* estableix en relació a la política, el *Teetet* ja ho ha vist en relació a la saviesa. No és estrany, aleshores, que a l'inici del *Sofista* (216a5-b6) Sòcrates preguntí si el Foraster d'Elea que li estan presentat és un déu: potser es demana si és un savi a la manera de Protàgores i Teodor (un que fa *com si fos un déu*) o bé un filòsof

de lletgesa (172a1), de justícia i d'injustícia i de santedat i sacrilegi (172a1 i b3-4). La referència a la santedat i la manca d'ella (*hósia kai mé*) és en aquell passatge una novetat respecte al *lógos* protagòric. Protàgores, a la seva «Defensa», parlava només de justícia però no de santedat (167c1-6). Recordem que tot el passatge era introduït per una exhortació a parlar amb veu pròpia (171d4-5), atenent ja, així doncs, a la posició de Teodor. Què introdueix el terme? «*Hósia*» té un sentit religiós³¹; «*dikaia*» té un sentit polític: la perspectiva protagòrica és política; el trànsit cap al *lógos* de Teodor introdueix l'element no polític que apunta més amunt de la dimensió política mateixa.

Entès això, tornem ara al nostre fragment. Acabem de veure que el filòsof corifeu té mala imatge perquè se'l té per un altiu i/o per un neci. Després de considerar què opinen el conjunt dels ciutadans i el savi astrònom l'un de l'altre³², la darrera part de la «Defensa» explica què passa quan aquest savi fa de mestre d'un d'aquells joves ciutadans. Els termes amb què comença ens recorden el símil de la cova a *República* 514a1ss, que ja era una consideració de la naturalesa humana en relació a l'educació o a la manca d'ella (514a1-2); el nostre passatge diu així: «Però, amic, sempre que n'arrossega amb força (*helkúse*) un cap

genú –*daimònic*, a la manera de Sòcrates.

³¹ Seguint SALES (1992) 59 reservem «pietat» pel terme *eusebeia* i triem «santedat» per a *hósia*. El primer té un caràcter ciutadà que el segon no té. L'extremada «transcendència» de Teodor respecte la ciutat demana triar un terme estrictament «religiós» –en el benentès que la religiositat pagana fa culte del món, això és, de l'ordre del cel i de la terra. Vegeu sobre això BRAGUE (1999).

³² En tenim un testimoni no platònic a *Els núvols* d'Aristòfanes. Val a dir que en aquesta obra el «savi astrònom», que viu penjat perquè el seu pensament s'enlaira més enllà de les coses humanes, és Sòcrates. El testimoni autobiogràfic socràtic al *Fedó* ens permet conjecturar que Sòcrates mateix ha passat en el seu itinerari intel·lectual per (diguem-ne) «el moment teodòric». Això explicaria (1) el testimoni del *Fedó*, (2) el paper propedèutic que *La república* reconeix a les disciplines matemàtiques en relació a la filosofia, (3) el retrat de Sòcrates donat per Aristòfanes a *Els núvols*, i (4) el conjunt del *Teetet*. Contra la il·lusió teodòrica que fa del seu saber saviesa, la visió del conjunt de Sòcrates (pel que fa a *Teetet*) i de Plató (pel que fa als lectors del *Teetet*) ens fa veure que les disciplines pròpies d'aquest saber són només una figura de la saviesa però no la saviesa tota: fins i tot la bona defensa d'aquestes disciplines demana prendre una perspectiva superior, i per això la defensa del saber de Teodor porta el diàleg a la consideració d'un punt de mira més alt. Que, doncs, com direm més avall en el cos del text, la «Defensa de Teodor» (exactament igual que la «Defensa de Protàgores») es clogui amb una barreja d'elements teodòrics i socràtics (protagòrics i socràtics en la «Defensa de Protàgores»), pot ser interpretat com una indicació socràtica (i platònica) del fet que convé superar la figura del pensament pròpia del saber de Teodor per defensar bé aquest mateix saber (i que cal superar la figura del pensament pròpia de la saviesa de Protàgores per defensar bé aquesta mateixa saviesa). Si en la nostra investigació ja hem trobat que segons Sòcrates convé alguna cosa així com un «protagorisme restringit», podem dir amb el mateix dret que convé igualment un «teodorisme restringit». No ens pot sobtar aleshores que DIÒGENES LAERCI (III 6 i II 103) ens digui que Plató fou deixeble de Teodor: com que pel *Teetet* sabem també que (en un cert sentit) Teodor fou deixeble de Protàgores (179b1), podem dir que *a través de* Sòcrates Plató fou deixeble de tots dos –en el benentès, és clar, que el bon deixeble és aquell que va més enllà dels seus mestres.

amunt, si és que hi ha algú que s'hi avé...». Notem que Sòcrates juga amb la «topologia» del savi astrònom, amb el que és baix i el que és alt, i que l'ús del verb *hélko*, «arrossegar amb força», indica l'ús d'una certa violència. Si la ciutat ha educat el jove a qui cal ensenyar, dur-lo dels usos i costums degradats en què ha estat educat cap a una perspectiva més alta demana, primer de tot, arrencar-lo de la seva formació actual, i això només es pot fer amb una certa violència contra els vicis i la mesquinesa d'aquesta educació. Fins aquí, Teodor pot identificar-se amb el mestre del cas.

Però atenguem a com caracteritza ara Sòcrates el que és baix i el que és alt. Es tracta, diu, d'això: de fer-lo sortir (aquest a qui s'ha educat) «del '¿En què et perjudico jo a tu? O en què em perjudiques tu a mi?' per passar a considerar la justícia i la injustícia en elles mateixes, el que pertany a cadascuna d'elles i el que les distingeix de totes les altres coses i també l'una de l'altra» (175c1-4). Aquest trànsit des dels interessos particulars a la comprensió del que és just en general té tot l'aire, certament, d'una elevació. Però aquesta elevació, és teodòrica?

Notem l'ambivalència del quadre dibuixat. Així com en el trànsit de Protàgores a Teodor ha aparegut el terme «*hósia*», ara, en la culminació del retrat del savi astrònom aquest terme ha desaparegut i l'objecte d'atenció és exclusivament la temàtica política. Què és el propi de Teodor: preguntar d'una certa forma –en termes generals– sobre totes les coses (incloses les coses polítiques) o preguntar només pel cel i la terra desatenent del tot les coses polítiques? Segons el que se'ns ha dit més amunt (173e2-174a2), el seu cas és el segon; però amb la referència a com pregunta aquest savi per l'home (174a4-b1) ja s'indicava que la perspectiva aèria de Teodor podria donar una nova manera de considerar la naturalesa humana.

El que sembla suggerir el passatge és que convindria una certa elevació de la mirada –com la que Teodor exemplifica mirant el cel i les profunditats de la terra– per mirar-se, ja no el cel i la terra, sinó les coses humanes. La saviesa de Protàgores és massa humana, perquè atén a les situacions particulars i als interessos particulars de cada moment com si no fos possible una perspectiva més alta; però la saviesa de Teodor, que es vol immaculada, és igualment massa humana, perquè no s'adona que apartar els ulls de la ciutat no és alliberar-se'n sinó romandre tan lligat a ella com el més servil dels seus conciutadans. *Per*

transcendir la tirania del contingent, cal mirar-se el contingent des d'una perspectiva elevada: i mentre Teodor no es mira el contingent, Protàgores no eleva prou el punt de mira. Sòcrates sembla estar suggerint aleshores alguna cosa com això: que convé preocupar-se per la ciutat (amb Protàgores contra Teodor), però (amb Teodor contra Protàgores) amb una manera de mirar com si allò observat no concernís als meus interessos particulars. En el centre de l'aporètica del saber hi tenim aquesta veritat: tot saber, inclòs el no contingent –com ara les matemàtiques–, té el seu origen en el contingent³³ –la dóxa ciutadana. Donar compte del Tot, que és la passió pròpia del filòsof, demana ser capaç de fer-se càrrec d'aquesta veritat –i potser és per això que Plató ha decidit pensar el saber (de Teodor) en la seva identitat dels contraris respecte la saviesa protagòrica.

No estem gens segurs, tanmateix, que el saber de Teodor sigui capaç de considerar la realitat política com ho demana el text. Teodor no pregunta, posem per cas, «què és el nombre?», sinó que parteix d'una precomprensió no formulada dels nombres i treballa fent d'entrada distincions: parells i senars, commensurables i incommensurables, etc. *Per què hem de suposar que el que no fa amb el saber matemàtic, que és el saber que de debò domina, serà capaç de fer-ho amb el saber polític, que és precisament allò de què no sap res i ni tan sols és conscient del seu desconeixement? Més aviat sembla, com acabem de dir, que Sòcrates obri aquí una possibilitat que tenen barrada tan Protàgores com Teodor, la possibilitat de mirar-se la ciutat com un Tot –i no des de la perspectiva dels interessos particulars– i pensar la seva constitució i les condicions d'una convivència en justícia i llibertat. Si ho pensem bé, aquesta perspectiva és més la d'un legislador genuí – la figura que Teodor no ha volgut considerar perquè ha preferit parlar d'ell mateix – que no pas la d'un savi astrònom. Amb aquest fragment, doncs, Sòcrates prepara ja la recuperació del progrés dialèctic de la figura del savi astrònom cap a la consideració del savi legislador, que se'ns perfila poc a poc com el model de savi pròpiament platònic.*

Les darreres paraules del passatge fan balanç de tota la «Defensa de Teodor». El balanç diu que no s'ha de censurar *aquells que Teodor anomena «filòsofs»* –175e2– per no saber fer les activitats més vulgars de la vida de cada dia, com amanir un menjar, perquè l'important

³³ Això val també per al saber de Teodor que, com hem vist més amunt, depèn en el seu origen d'un judici de valor.

és que el que sí saben és dur el mantell com homes lliures de debò. Per a nosaltres, per tots els motius que ja hem dit, no és gens clar que no saber atendre amb destresa les necessitats de la vida quotidiana pugui ser un motiu d'orgull. Tot el fragment es clou amb aquestes paraules: l'home servil, a diferència de l'home lliure, «quan en el concert d'un *lógos* pren la paraula, no sap cantar rectament la vida veritable dels déus i dels homes feliços» (176a1-2). Teodor, que no parla dels homes (ni dels feliços ni dels infeliços, 173e2-174a2), i Protàgores, que no parla dels déus (162d6-e1), semblen més aviat incapaços de fer el que aquí es demana. La «Defensa de Teodor» acaba, certament, de forma ambigua³⁴.

5. El col·lapse d'opinió i saviesa en Teodor: la unitat subterrània de les savieses de Teodor i Protàgores (176a3-4)

Teodor respon a la imatge que s'acaba de donar del savi amb el mateix entusiasme amb què responia a la «Defensa de Protàgores»: «Ah, Sòcrates! Si tots (*pántas*) fossin persuadits (*peíthois*) pel que dius com he estat persuadit jo mateix, aleshores entre els homes hi hauria més lligams de pau i menys malícia (*kakà*)» (176a3-4).

És evident que les dues caracteritzacions del savi que s'han donat en una i altra defenses són incompatibles. Si, com deia Protàgores, el savi domina el món de l'opinió ciutadana, és clar que el savi no pot ser un home neci i maldestre quan es tracta de conduir-se dins aquest món. Donat que s'entusiasma per totes dues imatges del savi, és prou evident que Teodor no capta *el tot* de la imatge donada en cada cas.

L'adhesió a totes dues imatges no és, però, gens estranya. Teodor és un savi astrònom a la manera com ha estat retratat el filòsof corifeu, però fa descansar el seu saber sobre un fonament protagòric a la manera com ha estat caracteritzat en la «Defensa de Protàgores». Tenim un nou indicatiu d'això en la resposta que el vell geòmetra acaba de donar. Sòcrates ha fet un llarg discurs sobre l'activitat del savi astrònom en contraposició a les habilitats del mer ciutadà, un discurs a la manera protagòrica, i Teodor ha estat persuadit. Més i tot:

³⁴ Vegeu la nota 32, on ens sembla que hem donat la clau per entendre l'ambivalència d'aquest final de la «Defensa de Teodor».

Teodor creu que Sòcrates podria persuadir tothom tal com ha fet amb ell mateix, per tal de produir una convivència política pacífica.

Ras i curt: *si el joc de preguntes i respostes amb Teetet feia aparèixer Sòcrates davant els ulls de Teodor com un vulgar erístic, ara, després del bell discurs produït en defensa del savi astrònom, Teodor veu a Sòcrates com un savi protagòric*. Teodor creu que Sòcrates pot proporcionar allò que segons Protàgores proporciona el savi: un canvi d'opinió de la gent, a través de la mera persuasió, a favor de la salut de la ciutat³⁵.

El primer que convé retenir d'això és *una constatació en relació a la figura de Sòcrates: el mestre dialèctic té una naturalesa camaleònica*. Però ¿què ho fa, això? Quan convé a la recerca de la veritat, Sòcrates refuta a la manera dels erístics; quan convé a aquesta mateixa recerca, Sòcrates discurseja a la manera de Protàgores: el que distingeix les refutacions i els discursos de Sòcrates de la manera de fer dels erístics i de Protàgores és el sentit del que fa, el seu *télos*³⁶. Si no hi ha veritat, i el fer de Sòcrates canvia sense sentit, aleshores Sòcrates és pitjor que un camaleó, perquè al capdavall els camaleons canvien l'aspecte per preservar la vida però conserven la seva naturalesa, i un Sòcrates així –que mudés constantment sense sentit– fóra més aviat un home desnaturalitzat. L'enuig irritat i l'adhesió passional de Teodor per una o altra manera de fer descansen en una incomprensió d'allò que Sòcrates pretén en cada cas –com ho ha mostrat ja la jugada socràtica a continuació de la «Defensa de Protàgores».

Sòcrates, doncs, ara apareix als ulls de Teodor com un savi protagòric, i això desperta la viva submissió del vell mestre de matemàtiques al poder desplegat per Sòcrates. Teodor, que afirmava fa poc la seva total independència, ha estat sotmès amb suma facilitat pels encants de la retòrica socràtica. En el següent capítol veurem com Sòcrates corregeix Teodor i l'adverteix que aquesta submissió és errònia. Però abans de considerar la temàtica, ens convé tancar el present capítol bo i recollint en forma de conclusió provisional les

³⁵ Vegeu BENARDETE (2000) 315: «Teodor ha acceptat, aleshores, la comprensió protagòrica del poder: Sòcrates podria en principi efectuar un canvi universal en l'opinió pública. (...) Ell creu que és possible combinar les ciències teòriques amb el poder protagòric. Una combinació com aquesta no seria sinó una versió del que anomenem tecnologia.»

³⁶ Vegeu sobre això GONZALEZ (1999).

diverses maneres com la consideració del text ens ha mostrat que, malgrat la seva altíssima autoestima, Teodor i el seu saber apareixen en realitat com a sotmesos a la figura i a la saviesa de Protàgores. Mostrem, doncs, per tancar el capítol, *la identitat subterrània de les savieses de Teodor i Protàgores*.

a) *El saber humà –massa humà– de Teodor: Protàgores a la base de la saviesa de Teodor*

Com a base del saber de Teodor hi ha un judici de valor: tot el referent a l'home és petit i no-res. El judici és contundent, i fa que ens preguntem en què es pot basar el geòmetra astrònom per sentenciar això d'aquesta manera. No es pot basar, és clar, en el saber geometricoastronòmic mateix, perquè aquell judici és la base d'aquest saber i no a l'inrevés. Resultat: *Teodor no pot justificar la bondat del seu propi saber perquè no pot fonamentar en res el judici de valor sobre què aquest seu saber treballa. En un altre sentit, però, és precisament en el seu saber que basa aquest judici: Teodor només sap del que és mesurable, i la variabilitat humana fa que els homes siguin incommensurables els uns respecte els altres, de manera que des del punt de vista de la mesura l'home és, certament, no-res. Notem tanmateix que això no és una objecció contra aquest saber; només ho és contra la seva pretensió de posseir la saviesa. Aclarim bé, així doncs, el títol que hem donat a aquesta secció: Protàgores, òbviament, no es troba a la base del saber de Teodor. Però ¿i de la saviesa?*

El cel, i la terra, i les coses del cel, i les coses de la terra, no fan judicis de valor. Per fer judicis de valor cal ser un déu o un home. Com que és raonable pensar que Teodor no és un déu, haurem de concedir que a la base del seu saber hi ha una decisió humana. *Aquest saber, però, no sap de decisions humanes i, per això mateix, no pot saber d'ell mateix*. Si, doncs, l'examen de Teodor es formulava com una pregunta per la seva autosuficiència, podem concloure, en acabat, a la vista del que acabem de dir, que el seu saber *no és en absolut autosuficient* i se'n mostra més aviat com a mancat d'autoconsciència.

Però aleshores, com es defensarà d'aquells que vulguin atacar-lo un saber que no sap

d'ell mateix? Preveient un atac socràtic, Teodor s'ha defensat, fins allà on ha pogut, emmurallant-se dins el silenci. Davant la ciutat tot el que Teodor pot esperar és, de fet, que el deixin en pau –el que esperava, ingènuament, de Sòcrates–, és a dir, que li respectin el seu saber sense demanar-li comptes. *El fonament teodòric del saber de Teodor* –i no descartem que hi pugui haver un altre fonament més sòlid– és *el relativisme protagòric*. Teodor reclama per al saber que professa respecte sense examen i aprovació sense judici.

Malauradament, l'aliat que troba en Protàgores –a qui qualifica repetidament de company i amic, i fins de mestre– és un mal aliat. La base sobre què fa recolzar el seu saber es torna arenes movedisses, perquè si el saber matemàtic demana *el mateix respecte que qualsevol altra* opinió deixa de tenir cap dignitat pròpia. La seva dignitat deixa de tenir, doncs, cap relació amb la veritat de les coses, sinó que queda reduïda, com acabem de veure en la darrera resposta de Teodor, a una mera qüestió de persuasió.

Trobem així un primer tret en comú amb la saviesa de Protàgores. Protàgores, incapaç de donar compte des del seu ensenyament de la seva pròpia excepcionalitat, exhibia al capdavant un *lógos* que es negava a si mateix. El silenci de Teodor no és un ajut prou fort: també el saber de Teodor, conformat a sostenir-se sobre una base protagòrica i, doncs, sobre una base tan poc sòlida, roman exposat a l'autorefutació. Perquè si l'únic motiu que tinc com a matemàtic per defensar la matemàtica és que vull que se'm respecti com a qualsevol altre, aleshores els arguments esgrimits contra Protàgores –a saber: que hauré d'admetre el judici d'aquells, com el mateix Protàgores al diàleg que duu el seu nom!, que neguen tota dignitat a la matemàtica– valen també contra la meua pròpia posició. *Si m'avinc a fer de Protàgores el meu únic protector, hauré de patir també les seves febleses com si fossin meves*.

b) *Saber, virtut i saviesa segons Teodor i Protàgores*

Tant Teodor com Protàgores manifesten un *menyspreu ben palès pel comú dels homes i una actitud altiva en relació a la seva pròpia posició de savis*. *La vida virtuosa, la vida*

feliç, és la seva pròpia vida. L'un i l'altre es tenen a si mateixos com a models de virtut. Que, aleshores, tots els deixebles de Teodor estiguin tallats pel mateix patró no ens ha d'estranyar gens.

Ara bé, aquesta pretensió modèlica en relació a la virtut potser no és del tot robusta. En un cas i en l'altre, la pròpia excel·lència depèn d'un judici absolutament rebaixador de la dignitat de l'home comú. Protàgores concep el comú dels homes com a bestiar domèstic, com a ramat, que pots fer anar d'ací d'allà si domines la saviesa productora d'opinions en belles paraules. Teodor té l'home comú per una cosa petita i no-res. La relació de l'un i l'altre respecte d'aquest fet és diferent: en Protàgores, per a qui tot és valoració sense ésser, en principi no fa nosa que la seva saviesa tracti amb valoracions; en Teodor, en canvi, que valora negativament les valoracions humanes, el fet que la dignitat del propi saber descansi en una valoració posa en perill la defensa d'aquesta mateixa dignitat. *En tots dos casos, però, la defensa de la pròpia saviesa demana un rebaixament del saber comú a mera opinió (Protàgores) o no-res (Teodor):* el qui el rebaixa a mera opinió manté la distinció entre saber i saviesa; el qui el rebaixa a no-res, identifica el propi saber amb la saviesa. El segon, doncs, en defensa de la virtut de la forma de vida que encarna, ha d'admetre la identitat entre saber i saviesa; el primer, en canvi, defensa la seva distinció de savi. Ara bé, com que la posició mateixa de Protàgores, com la de Teodor, esdevé indistingible segons els seus propis principis de qualsevol opinió defensada per qualsevol altre home, *en l'un i l'altre es produeix un col·lapse entre saber i saviesa i, doncs, igualment –donat que la pretensió d'excel·lència derivava de la saviesa suposadament posseïda–, d'un col·lapse entre la vida dels homes virtuosos i la vida dels homes vils.*

En la mesura que la saviesa té a veure amb la construcció d'una vida bona, demana poder distingir entre el millor i el pitjor; però Teodor reconeix que el seu saber no sap d'aquestes distincions i Protàgores roman incapaç d'explicar-les des dels seus principis. Ni l'un ni l'altre, doncs, no són capaços de donar compte de la seva pròpia excepcionalitat: tots dos estan mancats d'autoconsciència.

Això té conseqüències evidents pel que fa a la manera com conceben el seu paper de

mestres. El contrast amb Sòcrates ens permetrà explicar-ho breument. Sòcrates remet al déu com a causa última del seu mestratge, i es qualifica a si mateix de mer mediador. Teodor i Protàgores, en canvi, tal com deixa veure la manera de preguntar socràtica sobre les seves figures, es creuen ser autosuficients. D'on treu sinó, Sòcrates, que Teodor i Protàgores es basten a si mateixos? L'autosuficiència que Sòcrates atribueix a Teodor és la mateixa que s'atribuïa Protàgores a si mateix en el seu discurs. La qüestió per «l'autarquia pel que fa a la *phrónesis*» és protagòrica, i es formula sobre Teodor perquè, com acabem de veure, la defensa teodòrica del saber matemàtic és al seu torn protagòrica. La pregunta remet als savis i al seu paper de mestres. Teodor no es té a si mateix com un mestre d'un saber que no és seu (i que li ve d'un altre) sinó que, pròpiament, es té a si mateix com a propietari d'aquest saber i, doncs, com a dotat de l'autosuficiència del savi. En cert sentit, també Teodor, com Protàgores, s'entén a si mateix com una excepció al comú dels homes, com el savi que des de les alçades del seu saber pot mirar avall i afavorir els homes que s'ho mereixen.

Vet aquí, doncs, la unitat subterrània entre els mestratges de Protàgores i Teodor. Perquè, certament, el saber matemàtic i la saviesa política no són el mateix; però la manera com Teodor posseeix el primer i Protàgores el segon sí que és la mateixa: la de qui es creu fora del comú i en una posició divina. *En l'autoconsciència de l'un i de l'altre –més que no pas en els seus sabers especials respectivament– Protàgores i Teodor modulen variacions d'un mateix tema.* Teodor és mestre d'un saber, però no entén la naturalesa del seu mestratge i es creu que ell, i només ell, és la causa de la millora dels seus deixebles; *des d'aquest punt de vista el seu mestratge no és diferent de l'acció manipuladora del savi protagòric,* que es creu capaç de millorar els altres.

Dels tres mestres en escena, Teodor, Protàgores i Sòcrates, només el tercer ha reconegut que ell és només un mediador i, doncs, que no podria res per si mateix sense l'assistència del déu. *El terme mig, que pogués trobar el saber en el camp intermedi entre la mera opinió i la saviesa, no hi cap en la mentalitat de Teodor, igual com no tenia cabuda en la visió protagòrica del gènere humà.* Les mediacions –allò que caracteritza Sòcrates segons el símil de la llevadora– aquí, ni en Protàgores ni en Teodor, no tenen cabuda.

c) *L'home i els déus segons Teodor i Protàgores*

Tot i el menyspreu que Protàgores expressa per les disciplines matemàtiques en l'escena del *Protàgores* (18d7-e6), hi ha en la manera protagòrica de considerar el comú dels ciutadans alguna cosa pròpia del saber de Teodor: tot és qüestió de nombre. Així com en cert sentit els nombres són iguals els uns als altres, o així com tots els punts de l'espai són del mateix valor, així mateix per a Protàgores i Teodor l'univers polític és un mer conjunt d'elements juxtaposats: aplec de parts que no fan un tot; aplec de «tots». El *cósmos* polític és per a tots dos un ordre sense *éros* ni gènesi, un pur ramat que convé saber pasturar³⁷.

On hi ha un ramat cal, però, que hi hagi pastors. En Teodor, com en Protàgores, hi ha sens dubte una supèrbia evident. *En el cor de l'ensenyament de Teodor trobem la mateixa ambigüïtat que en el cor de l'ensenyament de Protàgores: el rebaixament a «petiteses i no-res» de l'home comú sembla que només es pugui defensar des d'una exaltació del savi a categoria de déu. Tots dos, Protàgores i Teodor, es miren l'home des d'una perspectiva aèria, com des de sobre, com si fossin déus. Fent això, però, posen en perill la seva pròpia humanitat. Si els homes som igual de nobles els uns respecte dels altres, l'activitat mateixa del mestre –humà– deixa de tenir cap sentit. Ben mirat, la saviesa de Teodor es troba en les mateixes dificultats que la de Protàgores. Ni l'un ni l'altre no són capaços de donar compte de la seva pròpia saviesa. Si al capdavall resulta que no són déus, el seu ensenyament els reduiria a no-res o a bèsties.*

Com que, tanmateix, per la nostra part no hem dubtat ni per un moment que en veritat es tracta d'homes, preferim formular la dificultat d'aquesta altra manera. Tots dos resulten

³⁷ Recordeu la consideració del savi astrònom pels reis i els tirans, a qui té per mers pastors. Vegeu, sobre el desencert d'aquest judici propi de Teodor (i Protàgores) la nota 30.

ser membres alienats *de* la humanitat –en el doble sentit del genitiu: membres *de* la humanitat; i alienats *de* la humanitat: alienats de la comunitat dels homes, alienats de la seva pròpia humanitat. És des d'aquesta doble alienació que, en lloc de la posició capdavantera que voldrien, quan s'enfronten a la situació ciutadana en què té lloc la seva vida només poden aspirar, mitjançant la força de la persuasió, al reconeixement de la ciutat.

Val a dir que en això Protàgores està més ben situat que no pas Teodor, perquè té un bon domini d'aquest art de la persuasió. Des d'aquest punt de vista, Teodor manté una posició ambivalent respecte la saviesa de Protàgores: pel que fa a la dignitat, el seu saber-saviesa és superior, perquè no es rebaixa a les coses humanes; però com que, essent Teodor un home, no pot estalviar-se certes servituds pròpies de la vida política, el savi matemàtic en un altre sentit està sotmès a la saviesa de Protàgores, en depèn, perquè només l'habilitat protagòrica pot defensar retòricament el que ell és incapaç de defensar amb raons. Teodor voldria comptar amb Protàgores d'ideòleg –d'intel·lectual versat en les complicacions de la vida ciutadana que defensés i propagués la bondat de la saviesa alada pròpia del matemàtic.

El deslligament de Teodor respecte la vida ciutadana és, doncs, tan il·lusori com el domini de Protàgores sobre el ramat. Si ho mirem bé, no és cert que cap dels dos miri pel bé de la ciutat –allò que Sòcrates deia que pretenia fer ell mateix al símil de la llevadora–, perquè l'un i l'altre miren per la pròpia supervivència i, doncs, per la defensa d'interessos particulars. En la mesura, doncs, que la caracterització socràtica de l'home lliure com aquell que és capaç de considerar la qüestió de la justícia prescindint dels interessos particulars sigui justa, haurem de concloure que cap dels dos no és pròpiament lliure. Teodor faria bé, aleshores, de prendre'n bona nota –si és que ha sabut veure bé allò que ha escoltat–, perquè podria ser que la formació que ofereix Teodor el prepari més aviat per a tenir aquella ànima plegada i premuda que és la pròpia dels esclaus.

d) *Conclusió: la insuficiència de les savieses de Teodor i Protàgores i la necessitat d'una superació dialèctica*

Fem, en suma, balanç de tot el passatge. *Interrogant sobre la suficiència de cadascú –de cada ésser humà– la qüestió del saber ens ha dut, en la consideració de la seva arrel, a la*

qüestió de la naturalesa humana mateixa. El saber professat per Teodor és humà: no pot ser comprès en els seus fonaments, i per tant no pot ser defensat, si no és des d'una comprensió millor que la que han palesat Protàgores i Teodor de la condició i de les facultats dels homes.

Malgrat l'altivesa amb què aquests dos savis es presenten davant els seus deixebles o davant els seus conciutadans com a autosuficients, la consideració detinguda de les seves respectives savieses ens els mostren plens de limitacions, incapaços –com Teetet, com els nens!– de defensar bé la seva pròpia posició. Notem bé que és Sòcrates qui, per dues vegades, ha hagut de sortir en defensa de l'un i de l'altre. Allò que hi hagi de vertader en una i altra saviesa no es defensa prou bé des de la posició superba d'aquells qui les professen. Convé doncs, en suma, una superació dialèctica cap una forma millor de concebre el nus que lliga saber, virtut i saviesa.