

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

Xavier Ibáñez Puig

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

1. Vegeu J.-F. MATHIEU, *Pythagore et les pythagoriciens* (Paris, 1993) 3. La font que utilitza és Timeu, citat per JAMBLIC, *Vita Pitagorica*, 162. Cf. PLATÓ, *Lleis* VI 753e-754a, i HESÍODE, *Els treballs i els dies* 40. [NOTA: Dels llibres citats, donarem la referència en la primera ocasió que els citem i, en el cas que els tornem a citar, ho farem donant ja només el nom de l'autor i l'any d'edició.]

2. Cf. J. SALES, *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic II* (Barcelona 1996) ix: «Estem molt convençuts que, per tal de captar la globalitat de la significació filosòfica del platonisme, les presses per cercar-li un centre o nucli enterboleixen la claredat de la nostra aproximació. Com es deia dels 'mesones' o 'posadas' espanyoles, on un hi troba el que ja porta. [...] Del tot, aquesta manera d'apropar-se als clàssics deu ser irreductible, i, segons com, en tant que procura com un mirall l'autoconeixement del comentarista, té, fins i tot, efectes benèfics: en veure'ns reflectits podem tenir una visió més clara dels nostres interessos. Però també té aspectes no tan beneficiosos: en no ensenyar-nos a mirar cap a un altre lloc, la nostra situació és com la de Narcís i, com ell, podem restar en la inanició d'un emmirallament constant.»

És una dita pitagòrica que «l'inici és al bell mig»¹. Això és ben exacte quan es tracta de la lectura d'un diàleg platònic. El lector que n'emprèn la lectura duu amb ell tot un llegat de pre-comprensions que ha rebut de la tradició d'interpretacions precedents: com més inconscient és de la força d'aquest llegat, més corre el perill d'acabar trobant en el text allò que ja duia amb ell abans d'haver-ne llegit una sola línia². Convé, aleshores, per a una bona lectura de la lletra platònica, prendre consciència de tots aquests prejudicis, que ens tenen enganxats en la mesura que no els sabem com a tals prejudicis, abans d'endegar la tasca de la interpretació.

Conscient, doncs, de com el pes d'una tradició pot llastar d'entrada l'esforç de comprensió del diàleg platònic, en les pàgines que vénen a continuació *em proposo simplement de fer un petit experiment de mètode*. A propòsit de l'estat actual dels estudis sobre el *Teetet*, provaré de mostrar com les polèmiques i els acords que els intèrprets mantenen sobre ell responen, en bona part, a un mal plantejament de principi. Pretenc no res menys -i no res més- que mostrar que els principis interpretatius amb què hom interroga habitualment aquest diàleg són, almenys en part, inapropiats i, doncs, que convé llegir-lo -això és, rellegir-lo- d'una altra manera. No cal dir que, *en la mesura que l'experiment reixi sobre un diàleg*

tan profusament interpretat com el Teetet, la lliçó de mètode que en puguem treure valdrà per a qualsevol altre diàleg.

Començaré, doncs, atenant a l'estat actual de les interpretacions del Teetet, i ho faré mostrant en primer lloc els cinc eixos entorn dels quals gira la història d'aquestes interpretacions. Partint d'una convenció sobre el lloc que ocupa el Teetet dins la producció platònica (1), els comentadors d'aquest diàleg polemitzen sobre aquests cinc motius (2): presència/absència de la teoria de les idees (2.1); empirisme/racionalisme de la teoria del coneixement que defensa el diàleg (2.2); assumptió/rebuig per part de Plató de la teoria «heracliteo-protagòrica» de la percepció formulada en la «primera» part del diàleg (2.3); sentit de l'aporia final (2.4); i importància/irrellevància del model matemàtic presentat en la definició dels incommensurables (2.5).

L'explicació d'aquestes cinc polèmiques ens permetrà de constatar un acord quasi general (3) en relació al tema del diàleg (3.1) i a la seva estructura (3.2), un acord que fa problemàtica la «digressió» central del Teetet (3.3) i que té molt a veure amb la desconsideració de les nou primeres pàgines del diàleg (3.4).

La constatació d'aquest fet ens obligarà a sospitar dels principis hermenèutics amb què ha estat llegit fins ara el Teetet (4), i sobre aquesta sospita proposarem la necessitat d'una relectura del diàleg sobre uns altres principis hermenèutics (5), una relectura que, com apuntarem, ens permetria d'acabar les penombres de l'actual situació dels estudis platònics sobre el Teetet.

1. Posició del Teetet en la producció platònica

Com en el cas d'altres diàlegs, el paradigma evolutiu de tractament de l'obra platònica no ha pogut fixar de forma concloent la posició que ocupa el nostre diàleg en l'ordre de la producció platònica. El criteri estilomètric ha donat resultats contradictoris. Per a Von Arnim (1914), Robinson (1969) i De Vries (1969) el Teetet hauria estat compost abans del Fedre; per a Campbell (1883) estaria situat entre el Fedre i la República³. Avui se sol admetre que és un dels primers diàlegs de l'etapa de vellesa⁴, i que és, doncs, posterior tant al Fedre com a La República -tots dos, diàlegs de maduresa.

En darrer terme la decisió respon sempre a una certa interpretació del contingut d'aquests diàlegs⁵. Així, per exemple, una de les raons per a creure que el Teetet és anterior al Fedre és l'absència en el primer diàleg del mètode de les divisions i les reunions formulat en el segon, que tindrà tanta importància en el Sofista i en el Politic. Davant aquest argument, Guthrie arriba a reconèixer que la decisió final sobre la qüestió només pot ser una impressió per-

3. VON ARNIM, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros* (Leipzig - Berlin 1914); R. ROBINSON, *Essays in Greek Philosophy* (Oxford 1969); G. J. DE VRIES, *A Commentary on the Phaedrus of Plato* (Amsterdam 1969); i L. CAMPBELL, *The Theaetetus of Plato* (Oxford 1883).

4. En l'any 1924 ja ho defensava Auguste Diès: *Platon, Oeuvres complètes, vol. VIII: Théétète* (Paris 1967 [1924]) 149

5. Posem dos exemples clars. Per a E. VOEGELIN, *Order and History III. Plato and Aristotle* (Louisiana 1957, 2000) 195-203, la digressió central del filòsof, en què (segons ell) s'estableix que hi ha una distància abismal entre el ciutadà (un home corrupte) i el filòsof (un home lliure de debò), mostra que Plató ha abandonat l'idealisme de la República i ha pres una perspectiva més «realista», que el duu a defensar que realitzar la Idea en la realitat política és pràcticament impossible; entre la República i el Teetet, la classificació de les ànimes del Fedre ja mostrava que la figura del filòsof-rei del primer s'havia trencat en dues figures -la del filòsof, superior, i la del polític, encara noble però en un grau més baix. En el Teetet la distància entre ells dos és tan gran que la segona figura és mostrada ja com un personatge innoble; i això explica el tall dins el pensament polític platònic que suposen (segons l'autor) el Politic i les Lleis. Tot plegat ve a ser una prova que el Teetet és posterior a la República. Per a K. R. POPPER, *The Open Society and its Enemies* (London 1950 [1945]) I. 320n50, en canvi, recollint una idea que ja trobem en U. WILAMOWITZ, *Platon. Sein Leben und seine Werke* (Berlin 1920) II. 235, el Teetet ha d'haver estat elaborat en un període de temps molt llarg. El seu argument fa així: la República defensa un estat totalitari propi d'una societat tancada i, per tant, es tracta d'una obra pròpiament «platònica» i no ja «socràtica». En la digressió central del Teetet, en canvi, quan Sòcrates es riu dels qui es vanaglorien dels seus avantpassats (174b8-175b7), defensa clarament una

posició liberal i, per tant, «socràtica». Resultat: algunes parts del *Teetet* han de ser forçosament anteriors a la *República*.

6. W. K. C. GUTHRIE, *History of Greek Philosophy, V. The later Plato and the Academy* (Cambridge 1978) 61, que citarem segon la traducció castellana a Gredos de l'any 1992. La cursiva és meua.

7. DIÈS (a *Platon* 1967) 148-149. Vegeu en la nota 5 què diu POPPER (1950) sobre aquesta constatació.

8. Vegeu els dos botons de mostra citats en la nota 5: WILAMOWITZ (1920) II. 235 i POPPER (1950) I. 320n50.

9. R. BLONDELL, *The Play of Character in Plato's Dialogues* (Cambridge 2002) 251-252, que pensa l'evolució del pensament platònic en els termes del seu mestre G. VLASTOS, «The Socratic Elenchus», dins VLASTOS Ed., *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Vol. 1* (Oxford 1983), ens dóna una altra versió del problema de la ubicació del *Teetet* la temàtica del parteratge i el final aporètic del diàleg ens fan pensar que som davant una obra en què Plató encara reflecteix el mètode eclèctic de Sòcrates; però la discussió de la segona part del diàleg, farcida de continguts positius proposats pel mateix Sòcrates, i el fet que Sòcrates no es conforma mai amb l'acord de *Teetet* sobre el que (en cada cas) s'ha dit, ens mostren ja clarament una superació del mètode eclèctic. Com cal, doncs, avaluar aquesta duplicitat del diàleg? Vet aquí el problema.

10. Convé destacar que en aquest joc d'autoreferències d'uns diàlegs als altres hi ha una seqüència dramàtica que ens dóna una heptalogia sobre el judici i la mort de Sòcrates: *Teetet*, *Eutífró*, *Sofista*, *Polític*, *Apol·logia*, *Critó*, *Fedó*. Tracta la qüestió amb claredat analítica i profunditat sintètica J. MONSERRAT, *El polític de Plató. La gràcia de la mesura* (Barcelona 1999), 32ss. Vegeu també J. MONSERRAT, «L'accés a *El polític*», dins MONSERRAT Ed., *Heremènica i platonisme* (Barcelona 2002) 167-183. Cf. igualment S. ROSEN, *The Quarrel*

sonal: «ja he expressat la meua opinió que s'ha exagerat la novetat d'aquest mètode, i només puc deixar constància de la meua impressió personal que el *Fedre* està il·luminat per la mateixa resplendor que el *Fedó* i el *Convit*, una resplendor que s'ha apagat en l'època del *Parmènides* i del *Teetet* i que no es recupera ni tan sols en el *Timeu*»⁶.

Cal advertir, encara, que el dictamen sobre l'estil del *Teetet* es complica encara més pel fet que el diàleg canvia clarament de to en la seva «segona» part: essent la seva primera meitat formalment «socràtica», trobem en la segona meitat una via d'investigació que anuncia de forma ben clara la sobrietat tècnica del *Sofista* i el *Polític*⁷. Això ha dut a conjecturar que el diàleg va ser escrit durant un període de temps molt llarg⁸, conjectura sobre la qual, naturalment, no ens és possible de pronunciar-nos⁹.

Sigui com sigui, dues coses són segures. Primera: atesa l'al·lusió a la batalla de Corint en el pròleg del diàleg, és segur que el diàleg, o almenys una seva part, va ser escrit amb posterioritat al 369, o sigui trenta anys després de la mort de Sòcrates. I segona: sigui quina sigui la cronologia en l'ordre de producció, és ben clar que Plató ha establert una *cronologia dramàtica*: en el *Teetet* hi ha dues clares al·lusions al *Parmènides* (implícita en la definició del fang de 147ass., explícita en 183e6-184a1); el *Sofista* (que també fa una al·lusió al *Parmènides* en 217c) és de forma evident la conversa que es comprometen a mantenir «l'endemà» de la conversa del *Teetet*; i, per fi, el *Polític* és de manera incontestable la continuació de la conversa del *Sofista*. No importa, doncs, en quin ordre produís les quatre obres. Com en el cinema, el muntatge final no respon necessàriament a l'ordre de filmació de les escenes; el que compta és això: Plató les ha muntades, les quatre escenes, de tal manera que demana l'ordre de lectura següent: *Parmènides-Teetet-Sofista-Polític*. Per descomptat, cadascun d'aquests diàlegs pot ser llegit de forma autònoma, puix que Plató n'ha escrit quatre i no un de sol. Però, posats a establir famílies de diàlegs, és ben clar que aquesta és explícitament suggerida per la dramàtica platònica mateixa¹⁰.

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

Si en els diàlegs de maduresa es dóna la formulació positiva de la teoria de l'ànima i de la teoria de les idees, i si en el *Parmènides* es problematitzen aquestes teories, amb el *Teetet* i en la trilogia que aquest diàleg enceta hi hauria la via de resposta als problemes

que les teories precedents comportaven¹¹. La trilogia seria llavors un lloc clau per a pensar l'evolució del pensament de Plató en el seu esforç autocorrector.

Dit això, cal anotar immediatament que en el quadre que acabem de dibuixar hi ha, òbviament, un munt de pre-comprensions que no podem assumir sense revisió prèvia. S'hi dona per suposat que el nucli de l'ensenyament platònic és la teoria de les idees -que al seu torn exigiria una determinada concepció de l'ànima¹²-, i que en la seva vellesa Plató la problematitza per tal de reforçar-la o rebutjar-la. Sigui com sigui, l'esquema esbossat és tan extensament admès, que ha determinat la història de les querelles modernes i contemporànies a l'entorn dels diàlegs en general i del *Teetet* en particular.

Abans de sotmetre a crítica aquestes pre-comprensions, assumim-les, doncs, *provisionalment* per tal d'entendre la tradició d'intèrprets que ens precedeixen, i deixem la discussió de l'esquema per a l'apartat 4¹³.

2. Cinc querelles modernes i contemporànies a l'entorn del *Teetet*

2.1. Sobre la presència o absència de la teoria de les idees

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

Per a Guthrie (1978) el *Teetet* és clarament un diàleg aporètic. Seguint en això Friedländer (1960) i Cornford (1935), i amb un plantejament que més tard compartirà Klein (1977)¹⁵, la incapacitat socràtica de donar una definició del saber en el *Teetet* vindria a exigir un canvi de plantejament que en el *Sofista* proporcionaria el Foraster d'Elea. L'aporia del *Teetet* trobaria la seva solució en el *Sofista*, que apareix així com un diàleg didàctic. D'aquesta manera, tot i que el *Teetet* se'ns mostra formalment com un diàleg de definició socràtica, en la seva intenció -plantejament d'un problema a ser resolt tot seguit- ja no és pròpiament socràtic. Per a Guthrie aquesta distància respecte als diàlegs socràtics es veu també en la tria del tema: ja no es tracta d'una qüestió moral, sinó que -com començava a passar tímidament en el *Menó* amb el passatge de la reminiscència, o en el *Càrmides* amb el passatge dedicat al «saber sobre

Between Philosophy and Poetry (New York and London 1988) 56, i S. BERNARDETE, *The Being of the Beautiful* (Chicago and London 1984) 1. 87. Bernarde te fa la suggerent observació següent sobre el *Teetet*: «com el primer dels set diàlegs que presenten els darrers dies de Sòcrates, es troba en el pol oposat de l'últim de tots ells, que en la seva afirmació de la immortalitat de l'ànima apareix com el més dogmàtic» (*loc. cit.*).

11. Una formulació clàssica i especialment clara és la de F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge* (London 1935).

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

13. Vegeu nota 60.

14. Manllevem la terminologia de K. DORTER, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues* (Berkeley/Los Angeles/London 1994) 11-12.

15. Referències: W. K. C. GUTHRIE (1978); P. FRIEDLÄNDER, *PLATON III: Die platonischen Schriften Zweite und Dritte Periode* (Berlin 1960); F. M. CORNFORD (1935); i J. KLEIN, *Plato's Trilogy* (Chicago and London 1977).

el saber»- ara el tema és el coneixement mateix. Convé de recordar -ens diu Guthrie- que en la *República* Plató estableix que la possibilitat de distingir el coneixement de la mera opinió depèn de l'afirmació de les idees. En aparença, el *Teetet* desconsidera totalment el tema. Per a Guthrie, però, això no significa que hi hagi cap ruptura respecte de les posicions precedents: «En un cert punt Plató fins i tot es desvia del discurs principal, en el que formalment és una pura digressió introduïda amb el pretext més feble, per tal de recordar als seus lectors que ni l'atac contra l'èxit mundà en el *Gòrgies*, ni les creences escatològiques del *Fedó*, ni les formes divines d'aquest diàleg i de la *República*, no han de ser bandejades»¹⁶.

Però sí, com vol Guthrie, quan Plató escriu el *Teetet* encara creu en la teoria de les idees que tanta rellevància té en la *República* per a caracteritzar el coneixement, com és que ara Sòcrates no hi remet per tal de provar de definir el saber? Per a Guthrie, l'aporia del *Teetet* es resol en el *Sofista* precisament mitjançant la recuperació de les Formes. En la mateixa línia, Cornford (1935) veu el conjunt del *Teetet* com una prova per reducció a l'absurd de la necessitat de les idees per a donar compte del coneixement: segons això, el diàleg no solament no abandona aquesta teoria, sinó que constitueix un moment demostratiu fort de la seva necessitat. Plató estaria així articulant una demostració d'aquest tipus. «Suposem que no hi ha idees. En aquest cas, (...) no hi ha coneixement. Però això és absurd (el saber dels interlocutors de Sòcrates en el *Teetet*, que són matemàtics, és el *Faktum* innegable de l'existència d'un coneixement segur). Per tant: hi ha idees.» Òbviament, la conclusió es deixa al lector filosòfic. En tot cas, l'absència de la teoria en el nostre diàleg seria una exigència de l'estratègia demostrativa, i Plató dona dos senyals al lector per tal que entengui que s'està afirmant la necessitat de les idees: en primer lloc, la digressió central «obre una finestra al món de l'ésser vertader», per bé que «la visió ha de romandre tancada»¹⁷ per tal de no espatllar la prova per *reductio ad absurdum*; i, en segon lloc, el fracàs de l'intent de definició prescindint de les idees és per si sol l'índex de l'afirmació de les idees teoritzades en els diàlegs de maduresa: com que la tercera definició del saber com a opinió vertadera acompanyada de *lógos* està limitada pel pressupòsit que marca tot el diàleg segons el qual parlem tothora del coneixement «de coses individuals i concretes», l'intent final és infructuós: «aquesta limitació -conclou Cornford- s'adiu amb el propòsit del diàleg en la seva totalitat: els tres significats de *lógos* considerats estan determinats per aquests supòsits, en els quals és absent el punt de vista del mateix Plató, segons el qual els objectes de què el coneixement ha de donar raó no són individuals i concrets, sinó objectes de pensament, i segons el qual els termes més simples en què s'ha de basar aquesta raó no són parts materials, sinó conceptes més alts»¹⁸.

16. GUTHRIE (1978[1992]) 65-66.

17. CORNFORD (1935) 92.

18. CORNFORD (1935) 147. La cursiva és meua.

Defensen aquesta mateixa visió unitarista, o sigui que el Teetet ha de ser llegit a la llum de la teoria de les idees, tots aquests intèrprets: Wilamowitz-Moellendorf (1920), Cornford (1935), Cherniss (1936), Ross (1951), Bluck (1956), Hicken (1957), Hackforth (1957), Gulley (1962), Capelle (1960), Sprute (1968) Guthrie (1978) i Klein (1977)¹⁹.

Contra aquesta visió, els *revisionistes* sostenen que les dificultats que la teoria de les idees ha mostrat tenir en el *Parmènides* fan que ja en el *Teetet* Plató provi de formular una nova teoria del coneixement prescindint d'aquestes entitats suprasensibles. Així, per exemple, Robinson (1950) sosté que el «to empirista i subjectivista» del diàleg és de forma ben clara quelcom «definitivament contrari a la teoria de les idees»²⁰. Per a Robinson, en l'últim Plató hi trobem l'esbós d'una teoria del coneixement empirista, que anunciaria el caràcter naturalista de la filosofia d'aquest deixeble de l'últim Plató que és Aristòtil.

Amb divergències, sobretot en relació a la naturalesa d'aquesta teoria del coneixement novella, però perfectament d'acord amb la tesi de la ruptura, tenim, entre altres²¹, tots aquests autors²²: Burnet (1914), Ryle (1939), Robinson (1950), Cross (1954), Hamlyn (1955), A.O. Rorty (1968), Bondenson (1969), Brown (1969), Leshner (1969), Cooper (1970), Burnyeat (1990) i Vegas (2003)²³. Si atenem a les divergències entre aquests autors, podrem donar compte de la segona querella moderna i contemporània a l'entorn del *Teetet*.

2.2. Sobre la teoria del coneixement defensada en el Teetet

Hi ha una cosa ben sorprenent en la història de les interpretacions del nostre diàleg, prou sorprenent perquè un autor tan sobri com és Guthrie hagi arribat a parlar de «l'enigma del *Teetet*»: «L'enigma del *Teetet* es pot il·lustrar mitjançant dues citacions. A Stoelzel li semblava una obra que podia haver estat escrita en la seva pròpia època (1908) 'com una arma en la lluita contra el materialisme, l'empirisme i el positivisme'. Richard Robinson, per la seva part, cita el seu 'to empirista i subjectivista' com quelcom 'definitivament contrari a la teoria de les formes'»²⁴. El misteri és llavors com un mateix text esdevé un aliat per a rivals de signe contrari en la seva lluita per tal de decidir quin resulta ser l'origen del coneixement: al mateix temps que Berkeley (1744) creu que en el *Teetet* Plató anticipa i aprova els principis essencials de la seva pròpia teoria del coneixement, Price (1758) afirma que el *Teetet* refuta les epistemologies empiristes fetes populars per Berkeley i Hume. I aquesta polèmica entre racionalisme i empirisme amb el *Teetet* com a camp de batalla no exhaureix ni de bon tros les possibilitats de recerca arqueològica en el nostre text d'epistemologies modernes i contemporànies.

19. H. F. CHERNISS, «The Philosophical Economy of the Theory of Ideas», en *American Journal of Philology* 57 (1936); W. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford 1951); R. S. BLUCK, «Logos and Forms in Plato: a reply to professor Cross», en *Mind* 65 (1956); W. F. HICKEN, «Knowledge and Forms in Plato's *Theaetetus*», en *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957); R. HACKFORTH, «Platonic Forms in the *Theaetetus*», en *Classical Quarterly* 51 (1957); N. GULLEY, *Plato's Theory of Knowledge* (London 1962); A. CAPELLE, «Bemerkungen zu Platons *Theaetetus*», en *Hermes* 88 (1960); J. SPRUTE, «Über den Erkenntnisbegriff in Platons *Theaetetus*», en *Phronesis* 13 (1968).

20. R. ROBINSON, «Forms and Error in Plato's *Theaetetus*», en *The Philosophical Review* 59 (1950) 42.

21. Per descomptat, no pretenem que les dues llistes donades siguin exhaustives.

22. J. BURNET, *Greek Philosophy*, (London 1914); G. RYLE, «Plato's *Parmenides*», en *Mind* (1939); R. C. CROSS, *Logos and Forms in Plato* (London 1954); D. W. HAMLYN, «The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic», en *The Philosophical Review* 5 (1955); A. O. RORTY, «A Speculative Note on Some Dramatic Elements in the *Theaetetus*», en *Phronesis* 13 (1968); W. BONDESON, «Perception, true opinion and knowledge in Plato's *Theaetetus*», en *Phronesis* 14 (1969); M. S. BROWN, «*Theaetetus*: knowledge as continued learning», en *Journal of the History of Philosophy* 7 (1969); J. H. LESHER, «Gnosis and Episteme in Socrates' Dream in the *Theaetetus*», en *Journal of Hellenic Studies* 89 (1969); J. M. COOPER, «Plato on Sense Perception and Knowledge: *Theaetetus* 184 to 186», en *Phronesis* 15 (1970); M. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato* (Indianapolis and Cambridge 1990) i VEGAS GONZÁLEZ, *Teeteto* (Madrid 2003).

23. Ens sembla, en canvi, un plantejament lúcid que supera en el bon camí els termes de la polèmica el de DORTER (1994)

12: «La interpretació a la qual conduïxen les presents investigacions rebutjarà l'opinió revisionista extrema que els diàlegs eleàtics [Parmènides-Teetet-Sofista-Polític] són una retractació d'alguns dels trets més distintius de la teoria de les formes, salvant el que en resta. Però també rebutjarà l'opinió diametralment oposada, que Plató no és del tot seriós en relació als problemes que planteja en els diàlegs eleàtics sobre la teoria de les formes, i que les objeccions es mantenen des d'un punt de vista que no és el propi de Plató. Argumentarà més aviat que en el Parmènides Plató està plantejant seriosos problemes sobre la teoria de les formes del període central, però que els problemes són tals que no poden ser resolts per una revisió de la teoria. Els problemes són simptomàtics de serioses limitacions en la teoria, però no és possible cap altra teoria que pugui evitar les limitacions fonamentals d'un tipus o d'un altre. Al contrari, els diàlegs després del Parmènides mostren per què la teoria ha de ser exposada malgrat les seves limitacions» (la cursiva és meua).

24. GUTHRIE (1978 [1992]) 66.

25. G. BERKELEY, *Une chaîne de réflexions et de recherches philosophiques concernant les vertus de l'eau de goudron*, trad. francesa (Paris 1744) 347-349, R. PRICE, *A Review of the Principal Questions in Morals* (Oxford 1758) 53-56, F. C. S. SHILLER, *Plato or Protagoras?* (Oxford and London 1909), L. WITTGENSTEIN, *Investigacions filosòfiques* (Oxford 1953) §46 i, per a LEIBNIZ, FOUCHER DE CAREIL, *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Paris, 1857, p. 138, n. 1.

26. M. BURNYEAT (1990). És un llibre excel·lent per a guanyar una visió panoràmica de l'estat actual dels estudis del Teetet dins la tradició analítica, i té la virtut que tracta el diàleg platònic com a tal diàleg i no com un tractat, de manera que està atent al seu caràcter al·lusiu i prova de respectar-lo en la seva integritat. L'atenció al drama es malbarata força, malauradament, precisament a causa d'un

La polèmica empirisme/racionalisme reflecteix bàsicament una divergència sobre la «primera» part del diàleg (151e-187a), que tractaria de la tesi segons la qual el saber és la percepció. Però altres seccions del diàleg sonen igualment a rebots retroactius de diferents concepcions epistemològiques del nostre temps. Així Schiller veu en 166a i ss. una versió de la seva pròpia concepció pragmatista de la veritat (l'autor afegeix que Sòcrates refuta a continuació aquesta teoria de manera totalment injusta). I la discussió sobre les lletres i les síl·labes en 201d-202b sembla a Wittgenstein una formulació de l'atomisme lògic defensat per ell mateix i Russell en algun moment de les seves carreres, i fa dir a Leibniz que el Teetet «és d'una gran importància si un l'entén bé»²⁵.

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

2.3. Sobre l'assumpció o el rebuig de la teoria «heracliteo-protagòrica» de la percepció

En la seva *Introducció al Teetet de Plató*²⁶, Burnyeat planteja una estratègia d'explicació del text diferent del comentari. Segons l'autor, sobre aquest diàleg es donen bàsicament dos tipus de lectures. El que fa l'autor és presentar d'entrada l'alternativa, i examinar després cadascuna de les seccions del diàleg distingint el sentit que cada secció té per a l'una o l'altra de les dues lectures possibles. Pretén, per aquest camí, tot allargant la funció protrèptica que per a ell té el Teetet platònic, exhortar el lector a continuar pel seu compte la investigació sobre el problema del coneixement.

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

gica del sensible com a flux permanent que se'n deriva, per bé que no admet que això sigui el coneixement.

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

[(Teetet → Protàgores → Heràclit – destrucció
del llenguatge) ∧ llenguatge] – Teetet

Un cas paradigmàtic de la «Lectura A» és Cornford (1935), per bé que «per a ser honestos, cal dir que, en una versió o una altra, aquesta lectura és la que trobem més correntment en la literatura especialitzada sobre Plató»²⁷. La «Lectura B» és la que defensa Burnyeat, i té el seu origen –segons ens explica l'autor– en la tesi que el professor Bernard Williams va defensar en una conferència a l'University College de Londres l'any 1964.

El llibre de Burnyeat mostra pas a pas com canvia la interpretació de cada passatge si assumim una opció o l'altra, i aquí no ens hi entretindrem. El que potser val la pena de notar és que la qüestió resulta important per a la visió evolutiva de Plató, perquè el que es discuteix en la polèmica és la concepció platònica de l'àmbit sensible a l'època del *Teetet*, amb el dubte sobre si conserva o no una dimensió heraclitea. No cal dir que l'assumpció de la «Lectura B» implica una posició revisionista en relació a la querella explicada

prejudici molt propi de la tradició analítica, el de la preeminència dels arguments sobre les accions (p. 14). Aquest prejudici desvia l'atenció de les relacions entre els personatges, de crucial importància per tal d'entendre el sentit de la discussió en curs; de manera que la lectura oferta, volent-se omni-comprehensiva, acaba seguint només un fil de la conversa representada. Amb tot, comparat el judici de lloança que fa del llibre un autor no analític com és DORTER (1994), per a qui «ningú no podria tractar Plató amb més respecte que Myles Burnyeat (...) en el seu comentari curosament analític del *Teetet*» (p. 11).

27. BURNYEAT (1990) 22 n. 2.

28. Que l'hermenèutica dels «strausians», o la dels de Tubinga, no està contemplada és ben clar. Però és que fins i tot dins la mateixa tradició analítica trobaríem una tercera opció. Així, per exemple, SEDLEY, «Three Platonist Interpretations of the *Theaetetus*», dins Chr. GIBARD AND M. MCCABE eds., *Form and Argument in Late Plato* (Oxford 1996), en un article que comença reconeixent el mèrit del comentari de Burnyeat troba en els comentaris antics del text, neoplatònics, una tercera opció. L'article és excel·lent per a conèixer els comentaris antics sobre el *Teetet*, que en molts aspectes polemitzen sobre els mateixos punts que els

comentaris moderns. I és també significatiu per a reflexionar sobre l'estat actual dels estudis platònics: partint de la posició analítica, les innovacions hermeneütiques de Sedley duen l'avantguarda d'aquesta tradició a tesis molt properes a la dels «strausians»

29. A títol purament il·lustratiu, podem assenyalar: I. M. CROMBIE, *An Examination of Plato's doctrines, vol. II: Plato on Knowledge and Reality* (London and New York 1963) o J. ANNAS «Knowledge and Language in the *Theaetetus* and the *Cratylus*», en M. SHOFIELD AND M. NUSSBAUM EDS., *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen* (Cambridge 1982) com a defensors de la interpretació escèptica; CORNFORD (1935) com a defensor de la teoria de les idees en quant que clau de resolució de l'aporia del diàleg; GUTHRIE (1978) o E. HÜLZ, «Aporia y dialéctica en el *Teeteto*», en C. EGGERS LAN comp., *Platón y los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986 Universidad Nacional Autónoma de México* (México 1987) com a defensors d'un quart sentit (apuntat al *Menó*) de la paraula «lógos» com a via de solució; J. KLEIN, (1977), SEDLEY (1996) o el mateix BURNYEAT (1990) com a defensors del caràcter protreptic del diàleg; i, per fi, E. HARING, «The *Theaetetus* ends well», en *The Review of Metaphysics* 35 (1982), R. DESJARDINS, *The Rational Enterprise. Logos in Plato's Theaetetus* (Albany - New York 1990) i M. MILLER, «Unity and Logos. A Reading of *Theaetetus* 201c-210a», en *Ancient Philosophy* XII 1 (1992) com a defensors de la tesi segons la qual la resposta al problema està ja donada en el mateix *Teetet*.

30. Ho hem fet en la nostra tesi de doctorat: X. IBÁÑEZ, *Lectura del Teetet. Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Universitat de Barcelona, Barcelona 2004.

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

en el punt 2.1 (la «Lectura A», en canvi, suporta versions unitaristes i versions revisionistes). Sigui com sigui, la fecunditat d'aquesta disputa radica en el fet que és per ella mateixa una exhortació a considerar el diàleg en la seva globalitat. La limitació es troba en els presupòsits que el seu mateix plantejament conté, i que potser inhabiliten a qui els assumeix per a veure lectures «C», «D», «E» i «Z»²⁸.

2.4. Sobre l'aporia final

Encara sobre la lletra del diàleg, tot un altre debat suscita la interpretació de l'aporia final, entre els qui assimilien Plató a l'escepticisme, els qui trobarien la solució al problema en la teoria de les idees de l'etapa de maduresa, els qui trobarien la via adequada de resposta a un quart sentit del terme *lógos* –el de la definició del *Menó* 98a del saber com «les opinions vertaderes» «fermades amb el nexa d'un raonament causal»–, els qui emfasitzarien el caràcter protreptic del diàleg, i els qui sostenen que la resposta a la pregunta pel saber es dona ja plenament en el diàleg per bé que de forma al·lusiva²⁹. Algunes d'aquestes respostes ja es van donar en l'antiguitat (la primera, per exemple, assimilant Plató a l'Acadèmia escèptica), i totes elles continuen essent defensades per diferents intèrprets. El debat és perfectament legítim perquè afecta la comprensió del sentit general del text; però precisament per això només podríem prendre posició al respecte al final d'una lectura completa del diàleg en el seu conjunt³⁰. Examinem la darrera querella.

2.5. Sobre la rellevància del model matemàtic de la definició dels incommensurables

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

Per a l'autora, la resposta a la pregunta pel coneixement es troba en el *Teetet* mateix³¹. Els passatges clau serien la doctrina «subtil» (*kompsoteros*) de la percepció atribuïda a Protàgores i formulada en 156a3-157c3, i el del «somni de Sòcrates» a la part final del diàleg que segons Desjardins constitueix una reformulació de la mateixa teoria. La teoria explica com a partir del continu es genera una dimensió superior en virtut de la divisió d'aquest continu, i com això ens dona l'emergència del més complex a partir del més elemental. El conjunt del *Teetet* mostra l'emergència del *lógos* a partir del que és *álogon*.

La lectura, que aquí només hem esbossat, és valuosa per l'esforç que fa d'articular en un desplegament unitari totes les parts del diàleg (per bé que no ho aconsegueix del tot pel que fa a l'inici del diàleg i a la digressió central), i és plausible en molts aspectes. Consti-

tueix una versió ben diferent de la de Cornford del que Burnyeat anomena la «Lectura A» del diàleg. El que m'interessa destacar ara és el següent. Per a Desjardins, el model per a pensar l'emergència del *lógos* a partir del que és irracional és proporcionat per Teetet mateix en la seva definició dels incommensurables. L'objecte a definir i l'estratègia de definició ens avancen de forma precisa la teoria *kompóteros* que constitueix el nudí de l'ensenyament del *Teetet* segons la lectura de Desjardins: es tracta de definir quelcom que és irracional, i s'aconsegueix definir tractant la qüestió plantejada al nivell de la línia en el nivell de la superfície, o sigui canviant de dimensió, en un tractament geomètric dels nombres que permet de tractar-los en el continu. És difícil, llavors, no veure en la definició el model clau per a pensar el conjunt del *Teetet*, si és que la lectura de Desjardins és la correcta.

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

Doncs bé, la veritat és que en la literatura especialitzada rarament es dóna cap importància a la definició dels incommensurables. En el millor dels casos, es té com una excel·lent definició d'allò que es vol definir, com un exemple reeixit de definició dialèctica; però en aquests casos l'interpretar acaba lamentant que Teetet i Sòcrates no segueixin l'exemple en la resta del diàleg³². En l'establiment de la seva posició, Desjardins polemitza explícitament amb Wedburg, Brumbaugh i Burnyeat entre altres, però la veritat és que la seva lectura obre una qüestió nova a l'entorn de les interpretacions del *Teetet*.

Sense que ens toqui aquí prendre cap partit, diguem només això. Un diàleg en què els dos interlocutors de Sòcrates són un mestre de geometria i el seu millor deixeble deu tenir alguna cosa a dir sobre la geometria o, en tot cas, sobre la geometria tal com és ensenyada per Teodor i practicada per Teetet. Ens sembla, doncs, per fer justícia a la professora americana, que certament hi ha aquí una qüestió que convé interrogar³³.

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

32. Vegeu com a botó de mostra K. SAYRE, *Plato's Analytic Method* (Chicago 1969).

33. Quan dic que la qüestió és nova, no vull dir, certament, que mai ningú no hagi estudiat seriosament els aspectes matemàtics que apareixen en el nostre diàleg. De fet, abunden els estudis sobre matemàtiques gregues que remeten poc o molt al *Teetet*. Ara bé, aquesta literatura de què parlo s'ocupa, com acabo de dir, de la matemàtica grega, i troba en el *Teetet* una font més entre altres fonts. Des d'aquesta perspectiva, els estudiosos que segueixen aquesta línia d'investigació no es pronuncien sobre si el que troben en el *Teetet* té més o menys importància per a la comprensió del diàleg, si es tracta de mers exemples o si són més aviat models crucials a aclarir per a accedir a la comprensió del text: *aquest no és el seu problema*. I, en canvi, aquest sí que és el problema de Desjardins: d'aquí la novetat de la seva penetració del text. Sobre la literatura referida a la matemàtica antiga, hi ha un repertori excel·lent en el volum 335 de la Loeb Classical Library *Greek Mathematical Works I* a càrrec d'Ivor THOMAS (1991, pp. xvii-lvi).

3. Dos acords bàsics sobre el contingut i la forma

3.1. *El contingut: la epistème, el tema del Teetet*

La sola formulació de les cinc querelles –necessitat o no de la teoria de les idees per a explicar el saber, epistemologia implícita en la problematització que fa el diàleg del saber, heraclitisme o no en el Teetet de la concepció platònica del saber, sentit de l'aporia final en relació al saber, caràcter modèlic o no modèlic de la definició matemàtica dels incommensurables en la concepció del saber– palesa l'acord generalitzat sobre el tema del nostre diàleg: la immensa majoria dels lectors del Teetet dóna per obvi que el tema del diàleg és la epistème, el saber.³⁴

No es pot negar que la epistème és un tema del Teetet. Però pensem, amb Rosen i Bernardete³⁵, que la complexitat del plantejament inicial del diàleg no ens autoritza a assumir sense més que aquest sigui el tema. Abans d'ocupar-nos d'aquesta qüestió, constatem un segon acord en relació a la forma.

3.2. *La forma: l'estructura tripartida del Teetet*

«Malgrat que hi ha algunes digressions, el Teetet segueix un curs més ordenat i més sistemàtic que molts diàlegs»³⁶. Aquesta afirmació de Guthrie serveix bé per a il·lustrar el judici que la major part dels comentadors del diàleg fan sobre la seva estructura. Un cop admès que el tema central del Teetet és la epistème, sembla clar que el text es divideix en tres parts clarament diferenciades, corresponents als tres intents successius de Teetet per definir la ciència³⁷. El diàleg queda conseqüentment desplegat en tres moments successius. Després d'una introducció que només serveix per a presentar literàriament els personatges, establir el saber com a tema de la recerca i fer un aclariment metodològic en relació a la maièutica (142a-151c), l'estructura del diàleg seria la següent: en la primera part, de 151d a 187a, s'examina la definició del saber com a percepció; en la segona part, de 187a a 201c, s'examina la definició del saber com a opinió vertadera; per fi, en la tercera part, de 201d a 210d, s'examina la definició del saber com a opinió vertadera acompanyada de lògos. Aquesta pre-comprensió és tan generalitzada que fóra inútil donar referències bibliogràfiques. En general n'hi ha prou de repassar l'índex dels comentaris del diàleg per a veure que això és així³⁸. A tall d'il·lustració, diguem només que l'acord gairebé general sobre les divisions «naturals» del diàleg fa que es puguin dir coses com aquesta: «seguiré la divisió convencional del Teetet en tres parts» en l'inici d'un excel·lent article sobre els comentaris antics del Teetet³⁹.

Aquesta pre-comprensió de l'estructura del diàleg no està exempta, però, de problemes estructurals, perquè troba dificultats a encai-

34. Coneixem només tres excepcions clares: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe* Bd. 34 (Frankfurt amb Main 1988), per a qui el Teetet tracta el tema de l'essència de la no-veritat i, en el seu gir de la veritat com a desvelament a la veritat com a adequació, constitueix el text clau de l'errada platònica que dóna naixement a la història de la metafísica; S. ROSEN, *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image* (New Haven and London 1983) 20-23, que suggereix que el tema del Teetet és l'ànima de Teetet; i BERNARDETE (1984), per a qui el tema del Teetet és Sòcrates mateix com a exemple de filòsof, un exemple que demana una generalització al *Sofista* i al *Polític* per tal de deixar constància que la determinació negativa de Sòcrates s'obté necessàriament de la filosofia mateixa.

35. Vegeu la nota anterior.

36. GUTHRIE (1978 [1992]) 71.

37. En realitat hi ha quatre intents i no tres, però el primer és desconsiderat per tots els estudiosos com un cas «típic» de llista d'exemples en lloc d'una definició. Encara que aquí no ho podem demostrar, la veritat és que el cas no és tan «típic».

38. BERNARDETE (1984) i DORTER (1994) són les excepcions que coneixem, però bé que el segon acaba molt influenciat per la força del tòpic.

39. SEDLEY (1996) 80.

xar certes parts del text considerades meres digressions. Diguem alguna cosa de la polèmica que susciten aquestes dificultats.

3.3. La querella sobre el significat filosòfic de la «digressió» central

«Després d'una argumentació tan minuciosa, tot això pot semblar una estranya intrusió»⁴⁰, una intrusió «filosòficament del tot gratuïta»⁴¹, o en tot cas pròpia d'una nota a peu de pàgina o d'un apèndix⁴². Tots aquests judicis es refereixen a la digressió sobre el filòsof que va de 172c a 177c⁴³, i que ens desvia per camins molt allunyats de la investigació en curs sobre la *epistème*, i ho fa quan ni tan sols ha acabat d'examinar la pretensió de la percepció de ser coneixement.

La temàtica és en aquest centre del diàleg la de la vida superior, que Sòcrates acaba identificant amb assemblar-se a déu tant com sigui possible. Vet aquí, doncs, el problema: si el tema del *Teetet* és la *epistème*, no s'acaba d'entendre per què Plató força aquesta digressió al centre del diàleg, «en el qual formalment» apareix llavors com «una pura digressió introduïda amb el pretext més feble»⁴⁴.

Breument: si hom assumeix els dos acords de què hem parlat en els punts 3.1 i 3.2, es fa molt difícil donar una visió coherent del conjunt del *Teetet*, perquè hi ha parts que semblen sobreres. Tenim llavors dues opcions: creure, amb Guthrie, que la resplendor de diàlegs precedents s'ha apagat en el nostre diàleg, i que Plató produeix ara una obra que literàriament ja no és rodona; o pensar si, contra els acords generalitzats, hi ha una manera de llegir el text que permeti respectar-lo de forma convincent en la seva integritat, tant en el seu aspecte filosòfic com en el seu aspecte literari. Ni que fos per raons heurístiques, abans de cedir a la posició de Guthrie és convenient –gairebé un deure de lectura– que el lector de Plató consideri seriosament la segona possibilitat. Abans de dir alguna cosa al respecte, vegem encara quins debats alimenta aquest difícil encaix de la digressió dins la lectura que es fa a partir de les convencions explicades.

El primer que cal reconèixer és que la digressió parteix el nostre diàleg «en dues meitats exactament iguals (142-172, 177-210)»⁴⁵, separant una primera part «socràtica» d'una segona part «tècnica». Aquesta tripartició, més que la de les temptatives teetètiques de definició, ens dona tres fragments de característiques estilístiques pròpies, i fa que el problema de l'estructura del text sigui un problema hermenèutic genuí. La solució que es limita a considerar el centre com una digressió gratuïta o marginal que pertorba la recerca principal sobre la *epistème* té com a problema propi aclarir quin objectiu té aquesta digressió dins la investigació general.

La respostes són variades. Friedländer creu que la digressió té per objecte recordar-nos la dimensió existencial de la recerca en

40. BURNYEAT (1990) 55.

41. G. RYLE, *Plato's Progress* (Cambridge 1966) 158.

42. J. McDOWELL, *Plato: Theaetetus* (Oxford 1973) 174.

43. Val a dir que hi ha un acord bastant general sobre quin és el fragment de text que Sòcrates qualifica de «digressió» en 177b7-8. La major part dels autors donen 172c-177c (amb la sola excepció, que coneguem nosaltres, de BURNYEAT (1990) p. 51, que fa anar la digressió de 171d a 177c). Per la nostra part, tenim prou motius per a creure que aquest acord general és erroni. Com que aquí no els podem donar, remetem el lector al capítol IV de la nostra tesi doctoral.

44. GUTHRIE (1978 [1992]) 66. La cursiva és meua.

45. DIBS (1967 [1924]) 149.

curs sobre el coneixement, i que té a veure amb aspectes biogràfics (de Sòcrates) i no amb el significat general del diàleg; Cornford suggereix que el passatge vol recordar-nos, per bé que només al·lusivament, que cal afirmar el món de les idees; Burnyeat sosté que ens vol mostrar la importància de la investigació en curs sobre el saber fent-nos veure que la reflexió millora la nostra vida; etc.⁴⁶

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

La impossibilitat de donar una resposta a aquestes qüestions que respecti la unitat de l'obra i mantingui al mateix temps els dos acords estudiats, demana que repensem l'estructura del diàleg interrogant ex arkhés amb molta cura quin és el seu tema⁴⁷.

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

No és l'objecte d'aquest escrit aclarir totes aquestes qüestions, i ens cal remetre aquí el lector al nostre treball que hem citat en nota a peu de pàgina. Només esperem que el que acabem de dir

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

47. El contingut de la digressió ha merescut, a més, valoracions diverses. En l'antiguitat tardana era citat, com si es tractés d'un text independent, per tal de pensar sobre el problema de la vida bona [H. MERKEL, *Homoiosis Theoi* (Friburg 1952)]. La temàtica de la virtut com el fet d'assemblar-se a Déu tant com sigui possible fa dir a BURNYEAT (1990), per posar un sol exemple, que «ens trobem aquí enfrontats a un aspecte de Plató que no és pas fàcil d'acceptar per cap de nosaltres» (p. 56), i introdueix un nou problema en la sensibilitat analítica: com una temàtica «tan moderna» com la naturalesa del saber pot conviure en un mateix text amb una temàtica «tan antiga» com la imitació de Déu?

serveixi si més no per a prevenir-nos de tota pre-comprensió massa fàcil. Així assegurats, veiem, per acabar aquest apartat, com *els dos acords que comporten una aporia irresoluble en relació a l'estructura del text tenen a veure, també, amb un menysteniment de la secció inicial del diàleg.*

3.4. La descura general de la lectura de Teetet 142a1-151d5

L'obvietat amb què la crítica assumeix que la *epistème* és el tema del diàleg, i amb què consegüentment entén el text com a estructurat al fil de les tres respostes successives donades per Teetet a la qüestió del saber, té relació directa amb la poca consideració que mereixen les nou primeres pàgines del diàleg. Renunciem a documentar aquesta observació, perquè de fet només coneixem una excepció seriosa a la regla⁴⁸, amb la qual cosa el lector podrà trobar tants exemples com vulgui. En general, ningú no atorga cap significat filosòfic al pròleg megàric, sinó que s'interpreta com un homenatge a Teetet o, en el millor dels casos, com una simple ironia platònica en atorgar el paper de testimonis d'un diàleg «heracliti» a dos personatges «parmenidis». La presentació dels personatges és sols això, sense que calgui fixar-s'hi gaire per a seguir la investigació sobre el saber. Hi ha, per fi, la formulació de la pregunta i unes notes metodològiques en el passatge de la llevadora. Sobre aquest passatge certament hi ha força literatura, però rarament per a interpretar el seu paper dins la marxa global del diàleg⁴⁹, més enllà de la constatació òbvia que el final del *Teetet* és un avortament provocat. De fet, són habituals casos com el de Cornford (1935), el qual, després de limitar-se a dir que el fragment de la llevadora és un aclariment metodològic, ell mateix ha d'explicar un «mètode dialèctic» —que no és el del passatge de la llevadora!— per explicar com procedeix Sòcrates en la resta del diàleg; cosa que ens fa demanar a què ve la formulació d'un mètode que després no es fa servir per a anar enlloc. El mètode de la llevadora tindria en suma un interès pedagògic universal, però no seria el camí que ens ha de portar a definir la *epistème*.

Per fi, la pregunta per la *epistème* pròpiament dita tindria una lleugera complicació, introduïda per la identificació del saber (*epistème*) amb la saviesa (*sophía*). Però, contra el que caldria esperar, aquesta estranya identificació no ha preocupat gaire la majoria dels crítics. Burnyeat, per exemple, ho resol proposant de traduir lliurement «*sophía*» per «competència», amb la qual cosa la identificació es limitaria a dir que qui sap matemàtiques és competent en el seu saber, cosa que no ens desvia ni un mil·límetre de l'atenció sobre la *epistème*. Guthrie i Cornford no en diuen res de res. Friedländer suggereix que la identificació indica que no es demana per una branca del saber sinó pel saber mateix, opinió

48. BÉNARDETE (1984).

49. W. K. C. GUTHRIE, per exemple, en parla en el volum III de la seva *Història de la Filosofia Grega: A History of Greek Philosophy III. The Fifth-Century Enlightenment* (Cambridge 1969 [1994]) i, doncs, no quan parla del *Teetet* (volum V) sinó quan parla de Sòcrates. Manera significativa de fer. Més actual és l'obra de F. WOLFF, *Socrate* (Paris 2000) que, com la de Guthrie, inspecciona el text però només com a document aïllable per a pensar la figura del mestre de Plató i no com un moment de la comprensió del *Teetet*.

que sembla compartir Desjardins⁵⁰. I així podríem continuar la llista. En general, la qüestió no mereix més de dues línies, i encara sovint entre parèntesis o en nota a peu de pàgina. *Allò que ja se sap abans d'haver llegit una sola línia fa que es passi de llarg sobre les nou primeres pàgines, per tal d'arribar al punt on suposadament comença el contingut d'un cert gruix filosòfic.*

Contra aquesta manera de fer, creiem que cal llegir amb molta cura aquestes nou primeres pàgines del diàleg, contemplant almenys com a possibilitat que el seu contingut filosòfic o dramàtic sigui molt més important del que habitualment se sol considerar. En efecte, en aquestes pàgines hi ha no res menys que la formulació de la recerca a fer. Com hem tingut ocasió de mostrar en la nostra tesi doctoral, obrir correctament el diàleg és imprescindible per a formular de manera adequada el tema del diàleg –que només en part és el saber– i, d'aquesta manera, obtenir les claus necessàries per a obrir al seu torn el sentit de cadascuna de les parts del diàleg com a tals parts i també en la seva inserció dins el tot.

Per començar a veure la mena de lectura que convindria per a sortir del cul de sac on ha quedat fixada la crítica que ens precedeix, donem ara, succintament, les claus del nostre propi accés al diàleg⁵¹.

4. L'epokhé sobre els acords generals i principis hermenèutics

«Que el *Teetet* és un dels grans textos pioners en la història de l'epistemologia és reconegut per totes bandes»⁵². Aquest judici de David Sedley, tal com acabem de mostrar, ens situa de cop en la situació podríem dir «mediàtica» en què el lector es troba a l'inici de l'estudi del diàleg. El reconeixement del caràcter epistemològic del diàleg té relació amb el fet que el text ha merescut la consideració sobretot d'estudiosos pertanyents a la tradició analítica. Fem ara una brevíssima recapitulació.

Tal com hem vist, el que no es discuteix és el tema, i en relació al tema hi ha tot un seguit de polèmiques. I l'acord (inqüestionat) sobre el tema coïmplica l'acord sobre l'estructura del diàleg. Creiem haver mostrat, però, dues coses: (1) que l'acord sobre el tema no és prou responsable, no és prou reflexiu, perquè es basa en un tractament superficial precisament de les nou pàgines del text en què el diàleg obre la seva temàtica; i (2) que l'assumpció d'aquest acord impossibilita donar una interpretació coherent del text com un tot orgànic, perquè obliga a dictaminar que certes parts del text són sobrerres, o que Plató no l'ha sabut construir prou bé. Certament, que el text estigui mal construït, o que Plató no hagi estat prou inspirat en la seva concepció, és una possibilitat. Ara bé, donat que (2) se segueix de (1), abans de concloure res sobre el

50. BURNYEAT (1990) 16 n. 1, GUTHRIE (1978), CORNFORD (1935), FRIEDLÄNDER (1960) 151, DESJARDINS (1990) 15. Vegeu VEGAS GONZÁLEZ (2003) 135 n9 i n10.

51. En l'apartat 5 del present article raonarem breument el que hem argumentat llargament en la nostra tesi doctoral: que no podem subscriure en absolut aquests acords. El que no veurem aquí, tal com sí que hem fet en la tesi, és com la relectura que proposem ens permet de resoldre totes les polèmiques de què hem parlat.

52. SEDLEY (1996) 79.

segon punt val la pena d'examinar el primer, perquè en principi hem de creure que Plató sabia perfectament què estava fent en disposar les parts del diàleg tal com les ha disposades. El nostre criteri bàsic és aleshores aquest: atès que el text se'ns mostra com una obra unitària, *preferirem aquella interpretació que aconseguixi donar compte del tot del text sense desestimar-ne cap part. Convé, doncs, a una bona lectura del Teetet, de posar entre parèntesis els acords generals de la crítica, per tal de veure si el text mateix ens dóna la clau d'una millor interpretació del conjunt del diàleg.* En aquest mateix propòsit de consideració de l'obra en la seva unitat orgànica se sintetiza la nostra pròpia posició hermenèutica. Permeti'm el lector de formular-la ara de forma succinta.

La nostra manera de llegir el text platònic és sensible a la renovació dels estudis platònics que en el segle xx dóna la conjunció de: (a) la tasca husserliana d'història de la filosofia com a meditació sobre la crisi europea contemporània, tasca que s'allarga en l'obra de Jan Patocka; (b) les aportacions de Leo Strauss i els seus deixebles; i (c) la via de lectura que obre el «paradigma» de l'escola de Tubinga. (a) ens dóna el sentit de la lectura, un sentit que els «straussians» entenen molt bé, com es veu clarament en les lectures platòniques de Leo Strauss, Stanley Rosen o Charles Griswold entre altres. (b) ens ensenya com cal accedir al text respectant la seva unitat de contingut i forma. (c), per fi, ens adverteix de la pertinència de la pregunta sobre l'enllaç entre els diàlegs i l'Acadèmia, i ens adverteix també de no descartar alguna presència (directa o indirecta) de la doctrina dels principis de què parlen els testimonis en els diàlegs mateixos. Explicitem telegràficament els principis hermenèutics principals que guien la nostra lectura⁵³:

1r) Un diàleg platònic no és un tractat, sinó una representació mimètica⁵⁴, un drama, en què allò que s'hi diu ha de ser escoltat en el context dramàtic en què és dit i, per tant, en què allò que s'hi diu ha de ser entès tot atenant amb el mateix rigor a allò que hi passa i a allò que és silenciada. Com en la vida de cada dia, el sentit de les paraules depèn de la situació. El text platònic situa mimèticament els problemes filosòfics en el context de la vida de cada dia on aquests problemes tenen el seu origen.

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

3r) Com a mimesi del context pre-teòric en què té el seu origen la teoria, l'escena representada es presenta amb l'ambivalència pròpia de la vida, com la barreja de comèdia i tragèdia en què els

53. Hem tingut l'oportunitat de posar a prova aquests principis en diverses ocasions en els treballs que hem pogut realitzar en el si del grup de recerca *Hermenèutica i Platonisme*. El grup fou creat pel professor Dr. Jordi Sales i Coderch l'any 1992, es constituí com a secció de la Societat Catalana de Filosofia, i tingué com a metodologia el principi que indissocia dramàtica i pensament, tal com provarem d'explicar a continuació en el cos del text. Vegeu MONSERRAT ed., *Hermenèutica i Platonisme* (Barcelona 2002), on trobareu un recull d'alguns dels treballs del grup que permeten avaluar els resultats i la bondat de l'aplicació d'aquesta metodologia.

54. Els diàlegs són una variació de les representacions mimètiques de Sofró i Xenarc.

homes fem papers al mateix temps que ens juguem la vida. La comprensió del sentit del text demana, doncs, atendre a aquest joc dramàtic que mostra ensems la tragèdia i la comèdia de la vida⁵⁵.

4t) Donat el primer punt, mirar l'escena és condició necessària per a escoltar adequadament el que hi passa i el que s'hi diu. Stanley Rosen ho expressa de manera contundent en aquests termes: «for Heidegger, 'thinking is a hearing that sees' [*Der Satz vom Grund* (Pfullingen: G. Neske Verlag, 1957) 86], whereas for Plato, it is a seeing that hears»⁵⁶. Cal veure-hi per a poder escoltar: el lector participa en la representació com a espectador, i la comprensió, o sigui el fer-se càrrec (-*prensió*) de tot en el seu conjunt (*com*), demana assistir amb atenció al conjunt del drama. Només el lector, «situat» fora d'escena —com si diguéssim en el punt de mira triat per Plató mateix—, veu el tot que li és donat com a drama a interpretar.

5è) En conseqüència, l'ensenyament a rebre no és una col·lecció de tesis filosòfiques endreçades en un sistema, sinó que té a veure amb la comprensió de situacions singulars i implica, doncs, almenys en part, un tipus de coneixement «no proposicional»⁵⁷.

6è) Cada diàleg constitueix un tot orgànic de forma i contingut, i cal, doncs, respectar-lo en la seva entitat autònoma abans de pretendre integrar-lo en una visió del corpus platònic en el seu conjunt. De res no serveixen les citacions extretes d'un altre diàleg, perquè allò citat tindrà el seu propi context dialogal i, per tant, demanarà ulterior interpretació.

7è) A la llum de tot això, cal llegir el diàleg com si res no hi fos accidental, com si cada cosa que hi surt hagués estat posada en el seu lloc per part de Plató de forma totalment intencionada. «Tot el que seria accidental fora el diàleg—escriu Leo Strauss— esdevé significatiu dins del diàleg. En totes les converses reals l'atzar juga un paper considerable: tots els diàlegs platònics són radicalment ficticis. El diàleg platònic es basa en una falsedat fonamental, una falsedat bonica o que fa boniques les coses, a saber, en la negació de l'atzar»⁵⁸. Que Plató sap perfectament el que està fent, no és una tesi que es pugui confirmar o rebutjar atenent a la biografia de l'autor: es tracta simplement de la pre-condició hermenèutica segons la qual el text és coherent i posseeix un significat unitari. Assumpció que està justificada almenys per raons heurístiques, ja que és la condició per a rebre l'ensenyament del text de la forma més fecunda possible.

8è) En aquest joc de representacions la distància de Plató respecte al text ens ha de fer distingir entre la ironia socràtica i la platònica. Que en un cert moment (162c1-6) Sòcrates tracti Teetet de savi i l'iguali a un déu és irònic: ironia intradiàlogal, socràtica. Que Plató presenti l'escola megàrica, que afirma que només exis-

55. Vegeu *Fileb* 50b3: «... en tota la comèdia i la tragèdia de la vida...». Cf. *El convit* 223c6: «qui té l'art de fer tragèdia també té l'art de fer comèdia». En el *Teetet* la conversa amb Teetet serà qualificada explícitament com un joc (146a) i, en canvi, la conversa central amb Teodor és tinguda per seriosa. El diàleg platònic és mimesi de «la comèdia i la tragèdia de la vida».

56. S. ROSEN (1988) 136.

57. L'expressió és de F. J. GONZALEZ, *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry* (Evanston - Illinois 1995).

58. L. STRAUSS, *City and Man* (Chicago 1964) 60. Aquest poder del Plató artista sobre l'atzar ha fet dir a S. ROSEN, *The Ancients and the Moderns* (New Haven and London 1989) que, en relació als seus diàlegs «Plató és seriós com un déu, no com un ontologista». I recordem l'observació de Chesterton: «el contrari de 'divertit' no és 'seriós', sinó 'avorrit'».

teix l'U immòbil, posant en escena dos personatges (Euclides i Terpsíó) que no paren de moure's (142a1-143c7), és irònic: ironia adreçada directament al lector, platònica.

El que presenta al lector el text platònic és, en suma, una «*fenomenologia dramàtica*», perquè «tot i que un diàleg no és un 'drama' en el sentit d'una obra poètica escrita per a ser representada en un teatre, té manifestament una forma dramàtica. Un diàleg és una producció poètica en què els mortals no parlen ni als déus ni als herois, sinó els uns amb als altres. Al mateix temps, hi ha en el diàleg platònic una jerarquia de mortals que arrela, no en les contingències del naixement, sinó en la naturalesa de les diferents ànimes humanes. Semblantment, un diàleg no és una descripció fenomenològica, sinó una interpretació de la vida humana. En quant producció poètica, endreça d'aquesta manera les escenes de la vida humana per tal de proporcionar un comentari indirecte del significat dels discursos que tenen lloc dins d'aquestes escenes»⁵⁹.

Del respecte al diàleg platònic en la seva naturalesa singular deriven els principis que hem apuntat⁶⁰. Per acabar aquest article farem encara dues coses: apuntarem, primer, de quina manera l'aplicació d'aquests principis ens permet de ser receptius a moments del *Teetet* que han passat estranyament desapercebuts; i, per aquest camí, mostrarem, en fi, com caldria obrir la lectura del conjunt del diàleg des d'una millor comprensió de quin és el seu tema principal.

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

Si ens mirem els llocs comuns de les interpretacions que ens precedeixen (apartats 1, 2 i 3) a la llum dels principis que acabem d'enunciar (apartat 4), potser el tret comú més notable a aquestes interpretacions és la desconsideració de certes parts del diàleg, una desconsideració que porta l'interpretador a trobar mal travat el conjunt de l'obra. Hem vist com la crítica constata una diferència de to notable entre les dues meitats del diàleg; hem vist també com la crítica troba que la digressió central és com un pegot enmig la recerca general sobre la *epistémè*; i hem vist, en fi, igualment, com la crítica debat sobre la qüestió de com cal encaixar en una sola figura els resultats parcials de l'examen de cadascuna de les definicions del saber considerades. *Pertot arreu, doncs, sembla que el Teetet se'ns parteix en dos i, d'aquesta manera, que restem incapaces de comprendre'l en la seva unitat orgànica.*

Contra aquesta desmembració del diàleg, hem defensat que cal assajar una lectura que reconstrueixi la seva unitat interna des d'una perspectiva superior a les que ens han ofert les lectures que ens precedeixen. A defensar la posició ens anima un fet que ja hem

59. ROSEN (1983) 12. Una explicació més detallada dels principis de lectura que fem nostres es pot trobar, per exemple, en qualsevol d'aquests llibres: J. KLEIN, *A commentary on Plato's Meno* (Chicago and London 1965) 3-31 i (1977) 1-6, S. ROSEN, *Plato's Symposium* (New Haven and London 1968, 1987) XXXIX-LXVI i (1983) 1-16, R. BRAGUE, *Le restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon* (Paris 1978) 13-47, CH. GRISWOLD, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus* (New Haven and London 1986) 9-16 i *Platonic Writings/Platonic Readings* (New Haven and London 1988) esp. 143-167, J. SALES, *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i desplaçaments* (Barcelona 1992) 23-42, F. J. GONZALEZ (1995) 1-22 i M. MILLER, «The Choice Between the Dialogues and the "Unwritten Teachings": A Scylla and Charybdis for the Interpreter», en F. J. GONZALEZ ED., *The Third Way* (Lanham - Maryland 1995). BRAGUE, SALES i MILLER assenyalen la importància de l'escola de Tubinga, i coincideixen a indicar que el tot de l'ensenyament platònic ha de ser pensat en l'enllaç entre els diàlegs i l'Acadèmia.

60. Notem que de les coses dites —vegeu, per exemple, el 6è principi apuntat— es desprèn que l'esquema evolutiu que hem esbossat en l'apartat 1 ha de ser posat igualment entre parèntesis. Res no ens autoritza a donar per suposada una teoria de les idees homogènia per tal d'anar a estudiar quina presència té, si és que en té alguna, en el *Teetet*. Quan hem posat en dubte els acords generals sobre el diàleg, l'esquema evolutiu ha quedat suspès a l'espera que sigui la lectura efectiva de cada diàleg de forma autònoma el que digui, al final, fins a quin punt hi ha un eix com a constant de l'ensenyament platònic o si hi ha una evolució d'aquest ensenyament, i encara si aquest eix es troba dins o fora dels diàlegs, o si té la naturalesa d'un sistema o és d'algun altre tipus, etc.

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

Per tal de desenganxar la lectura respecte d'aquests prejudicis tan fortament implantats, i provar així de formular d'una manera millor quin és l'objecte del diàleg, consideraré ara, breument, uns pocs passatges de l'obra en què es formula de forma explícita el seu tema, i amb això guanyaré, de forma esquemàtica i provisòria, una certa visió coherent del conjunt de l'obra que parlarà de la fecunditat que pot tenir la nostra manera de llegir el diàleg.

5.1. *El tema del Teetet i alguns apunts sobre la seva forma*

Què investiga Sòcrates en el *Teetet*? Perquè ningú no pensi que ofereixo la *meva* interpretació del diàleg -com si volgués fer l'original davant la lectura estàndard-, *limitem-nos d'entrada a copiar literalment, i en el seu ordre d'aparició, les preguntes successives amb què Sòcrates formula la seva qüestió*:

1) «Estic desitjós de saber quins dels nostres joves poden versemblantment arribar a ser famosos. Jo mateix examino això tant com puc, i pregunto a tothom amb qui veig que, als joves, els agrada de reunir-se. A tu [Teodor] se te n'acosten no pas pocs, i és just que ho facin, car no solament ets digne per moltes altres coses, sinó també per la geometria. De manera que si n'has trobat algun digne de parlar-ne, te'n sentiré parlar amb plaer» (143de).

2) «Si [Teodor] ens lloés l'ànima d'un dels dos [Sòcrates i Teetet], dient que la té sàvia i virtuosa, ¿no s'ho valdria que el qui ho escoltés s'afanyés a examinar el lloat, i que aquest, al seu torn, es mostrés interessat a mostrar-se tal com és?», i com que Teetet ho admet, Sòcrates afegeix: «Si és així, estimat Teetet, a tu et pertoca de mostrar-te i a mi d'examinar-te [perquè Teodor l'acaba de lloar]» (145bc).

3) [Després que Sòcrates fa dir a Teetet que *saber i saviesa* són el mateix (145e), pregunta:] «Dóncs aquí estreba la meva dificultat, que no aconseguixo explicar-me a bastament el *saber*: què resulta ser?» (146a).

4) [Després de manifestar la seva sorpresa pel fet que Protàgoras ens considera a tots *autosuficients* pel que fa a la saviesa, de tal manera que tots tenim la mateixa prudència (161de), Sòcrates fa parlar Teodor i planteja la recerca a fer amb aquesta pregunta:] «segueix una mica, només fins aquest punt: fins que vegem 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* en astronomia i en tota la resta en què sens dubte tens la reputació de distingir-te» (169a)

5) «Reprenem la qüestió on l'haviem deixada abans [Sòcrates es refereix al passatge 161ce] i mirem si ens irritàvem amb raó o sense en reprotxar el principi [defensat per Protàgoras] que ens fa, a cada un de nosaltres, *autàrquics* pel que fa a la prudència» (169d).

La primera pregunta Sòcrates la formula en la seva primera intervenció en el diàleg, i enceta la conversa amb Teodor. Les dues segones obren la conversa amb Teetet. Les dues últimes obren la conversa amb Teodor que constitueix el centre del diàleg (168d-183c). *Vull remarcar que de moment no he fet cap interpretació de cap d'aquests fragments: m'he limitat a apuntar-los.* La crítica, com hem vist, acostuma a donar com una evidència inqüestionable que *l'única* qüestió que examina el diàleg és la formulada en la tercera pregunta de la llista apuntada. Notem que, fins i tot si ho admetéssim, la qüestió seria doble. En efecte, si Teetet concedeix la identitat SAVIESA=SABER i *després* Sòcrates pregunta: «què és el saber?», no hi ha dubte que la pregunta del cas pot ser formulada amb el mateix dret també d'aquesta manera: «què és la saviesa?». El primer que podem constatar és, per tant, que *el tema del diàleg és la saviesa en la mateixa mesura que ho sigui el saber.* Potser, com tants lectors savis suggereixen, «saviesa» i «saber» en grec són paraules sinònimes. Per la meua part, no entenc per què Sòcrates hauria de demanar que Teetet admetés *explícitament* la sinonímia si resulta que tot parlant grec la dona per suposada sense haver d'explicitar-la: que ho preguntis a Teetet, no és més aviat un senyal que la sinonímia del cas no és pas òbvia?

De fet, és el mateix Teetet, de forma massiva, que ens convida a no donar per obvi què cal entendre per saviesa. Per a mostrar-ho, potser és bo d'aixecar acta de qui és qualificat de savi en el nostre diàleg:

(1) Donat que Teetet admet que Teodor té un saber (145a) i, al mateix temps, identifica saber i saviesa (146e), és obvi que Teetet té Teodor per un savi, i el mateix Sòcrates ho diu de forma explícita (146e). (2) Les llevadores tenen una saviesa insuperable per a determinar quins homes s'han d'aparellar amb quines dones per tenir bons fills (149d). (3) El mateix Sòcrates té un art semblant al de les llevadores, fins i tot superior al de les llevadores (150ab), i

apareix, doncs, implícitament, com un savi. (4) Pròdic és un home savi i diví (151b). (5) Protàgoras és un savi en tot (152c), el més savi de tots (160d), més savi que Sòcrates i Teodor (171c), i és el mateix Protàgoras que s'autoqualifica en aquests termes (166dss). (6) També són savis Parmènides, Heràclit i Empèdocles (152e). (7) Potser el mateix passatge ens permet de considerar fins i tot Epicarme i Homer com a savis. I (8) no solament Heràclit i Parmènides, també els seus deixebles són savis (180ce). (9) Si la tesi protagòrica de l'home-mesura és certa, el cinocèfal i els cap-grossos de granota (161d) són tan savis com Protàgoras, i el mateix Teetet resulta ser un savi (162c). (10) Els erístics tenen una «maleïda saviesa» (165d). (11) Els qui freqüenten els tribunals s'han cregut esdevenir savis i poderosos (173b). En fi, (12) els oradors i els advocats són els més preclars pel que fa a la saviesa (201a).

Altre cop, que el lector noti amb molta cura que no interpreto: m'he limitat a apuntar els llocs on el text estableix de forma explícita que algú és savi. La llista completa dels savis que apareixen en el *Teetet* és, aleshores, aquesta. Personatges que són qualificats explícitament de savis: (i) Teodor, (ii) les llevadores, (iii) Pròdic, (iv) Protàgoras, (v) Parmènides i (vi) els seus deixebles, (vii) Heràclit i (viii) els seus deixebles, (ix) Empèdocles, (x) els advocats i els oradors; personatges que són qualificats implícitament de savis: (xi) Sòcrates, (xii) Epicarme i (xiii) Homer; personatges que són qualificats de savis segurament en un sentit irònic: (xiv) Teetet, (xv) els cinocèfals, (xvi) els cap-grossos de granota i (xvii) els erístics. ¿No crida l'atenció, aleshores, que en un diàleg que té com una de les qüestions explícites «què és el saber-saviesa?» apareguin tants exemples d'homes savis (i dones sàvies) i, a més, tan diversos entre ells?

La segona constatació que volem deixar anotada és aleshores aquesta: *donar per suposat que el tema del diàleg és el saber tal com ens el dona a pensar la figura suposadament modèlica del saber matemàtic que (suposadament) professa Teodor, és desatendre la presència massiva d'indicacions (socràtiques o platòniques) per tal que Teetet examini la figura del savi des d'una perspectiva molt més ampla.*

Convé notar que a 157d1 Sòcrates parla de «savieses», en plural, donant a entendre que no és gens clar què sigui la saviesa, i en tot cas deixant establert de forma inequívoca que *Teodor el matemàtic no és ni de bon tros l'únic exemplar de savi que la recerca té a la vista per a aclarir la qüestió*⁶¹.

Però és que, a més, si ara escoltem les formulacions 4 i 5 de la pregunta del diàleg, que introdueixen, precisament, la recerca central de tot el *Teetet* que té lloc en la conversa entre Sòcrates i Teodor, trobarem que el seu tema és precisament la saviesa. Totes

61. En el diàleg també hi apareix «geometries» (143e), en plural, i «filosofies» (172c), en plural. És l'únic lloc en tot el corpus platònic en què el terme «filosofia» apareix en plural. No és això un senyal que no és gens obvi de què estem parlant? ¿No caldria, per tant, ser molt més prudents del que se sol ser a l'hora de determinar sobre prejudicis el tema del diàleg? Això, en efecte, és el que estem defensant.

dues pregunten per l'autosuficiència i per l'autarquia, la 4 formulada sobre el model que ens dóna Teodor, la 5 formulada sobre el model que ens dóna Protàgoras. No hi ha dubte, com Sòcrates estableix explícitament en 161d, que l'autosuficiència o autarquia és la característica pròpia de la saviesa, i no sorprèn, doncs, que la culminació d'aquesta part del diàleg, al centre mateix de l'obra, sigui precisament una caracterització de «la saviesa i la virtut vertadera» (176c) que ens ha de permetre distingir l'autèntica saviesa de les «savieses aparents» (176c). *Donat que aquesta caracterització és precisament la resposta a la pregunta inicial del diàleg en la seva versió número 3, tal com l'hem aclarida més amunt, entenem que aquest centre del diàleg no solament no és marginal en el sentit de superflu o independent de la investigació en curs, sinó que constitueix pròpiament el desllorigador que ens permetria comprendre –i compondre– el conjunt del Teetet en la seva unitat orgànica.*

Si, doncs, hem trobat bons motius per a desconfiar de l'acord general segons el qual el tema únic del Teetet és la epistème, veiem igualment, precisament en el moment en què la temàtica se'ns mostra molt més ampla, que cal desconfiar de la desconsideració que mereix la part central del diàleg. Més i tot: és quan escoltem millor la pregunta del diàleg que aquest centre del diàleg ens queda restituit en el curs principal de la investigació, de manera que se'ns obre la possibilitat d'endegar la lectura del Teetet des d'una millor comprensió de la seva unitat orgànica⁶².

Queda pendent, tanmateix, una qüestió. Un cop establert que ni Protàgoras ni Teodor no són autàrquics (184a) i, doncs, que no són savis, la conversa amb Teetet que recomença en 184b deixa córrer el tema de la saviesa i reprèn el del saber. De fet, marcada com estava tota la recerca per la identificació inicial de saber i saviesa, en cert sentit aquest tema mai no s'ha abandonat. Però ara, precisament després del centre, es pot interrogar amb una llum nova. És el mateix Sòcrates que ha reconegut que ha après matemàtiques amb Teodor (145d), i ningú no posa en dubte, per tant, que el mestre de matemàtiques estigui en possessió d'una epistème. Tanmateix, com acabem de dir, en 184a queda del tot demostrat que Teodor no posseeix l'autarquia pròpia del savi, de manera que la conclusió que n'hem de treure és òbvia: *contra la confusió de Teetet i de molt bona part de la crítica (gairebé total!), sí resulta que Teodor està dotat de saber (epistème) però no de saviesa (sophía), és evident que saber i saviesa no poden pas ser el mateix!*

La represa de la conversa amb Teetet en 184b reformula la qüestió inicial sobre el saber però quan la pregunta pel saber ja s'ha després de la pregunta per la saviesa. La qüestió hermenèuti-

62. La qualificació del que és el nus de la investigació com a «marginal» és, en tot cas, una qüestió que la lectura completa del diàleg hauria d'aclarir, com en efecte hem fet en el nostre treball de tesi doctoral.

ca que queda pendent és, aleshores, aquesta: per què el *Teetet* tracta, almenys en principi, de forma tan confusa els temes del saber i la saviesa?

Com en un trencaclosques en què només quan col·loquessim les últimes peces a lloc se'ns revelés la unitat de l'escena que tenim representada davant, la nostra qüestió se'ns aclareix de forma sorprenentment neta i precisa quan parem atenció a les dues primeres formulacions de la pregunta inicial del diàleg. Si el lector busca el lloc on les hem apuntades, trobarà que la pregunta explícita amb què s'obre tot el diàleg és (1) la pregunta pels deixebles de Teodor, pels joves que es fan homes sota el magisteri de Teodor, i en concret (2) pel millor d'aquests joves, Teetet, en qui de manera eminent podem observar com les ànimes millors es fan sàvies i virtuoses. En altres paraules: *la pregunta inicial del diàleg és, literalment, la pregunta pel fer-se home de Teetet (sota el magisteri de Teodor), que estava anunciada fins i tot en les paraules dels dos megàrics que intervenen en el pròleg de l'obra (142c).*

Mirem ara, per acabar, i de forma més succinta, com acaben encaixant totes les peces.

(1) El tema explícit del *Teetet*, en la seva primera formulació, és els deixebles de Teodor que poden *arribar a ser dignes de lloança* (143de), i l'examen d'aquesta qüestió es concreta sobre la figura de Teetet (145bc). En altres paraules: *el que examina el nostre diàleg és l'«arribar a ser (home)» de Teetet.*

(2) Teetet, en l'ànima del qual Teodor veu una combinació extraordinària de virtuts (143e-144b), és deixeble de Teodor. El seu creixement com a ésser humà depèn, doncs, al mateix temps: (2.1) de les seves pròpies qualitats i (2.2) de la influència que el magisteri de Teodor exerceixi sobre els seus deixebles (perquè un jove ben dotat podria ser «espatllat» per una mala educació). Per a examinar el fer-se home de Teetet cal, doncs, examinar Teetet (i això es fa en la conversa de Sòcrates amb Teetet) però examinar, també, la pretesa saviesa de Teodor (i això es fa en la conversa central).

(3) Com a deixeble de Teodor, Teetet està creixent –fent-se home– amb la convicció que el saber que aprèn de Teodor és ja la saviesa. Com que sens dubte Teetet és un bon aprenent de matemàtiques, tal com ens mostra el passatge dels incommensurables (147dss), el noi corre el perill de creure's savi sense ser-ho: corre el perill de creure's autosuficient en tot desconeixent així els límits del seu saber. Caldrà, doncs, que el diàleg examini què és el saber (i això es fa a partir de 184b) tot distingint-lo de la saviesa, cosa per a la qual caldrà igualment examinar què és la saviesa (i això es fa en la conversa central del diàleg entre Sòcrates i Teodor).

(4) L'examen de què vol dir fer-se home demana, òbviament, aclarir què vol dir ser home o, més precisament, què vol dir ser un bon home. Doncs bé, el moment culminant de la conversa central entre Sòcrates i Teodor, enmig de la (mal anomenada) «digressió del filòsof», en el mateix centre geomètric del diàleg, el que s'examina és precisament què vol dir ser home: «és pel que fa a això -diu Sòcrates- que es mesura el caràcter de l'home o bé la seva nul·litat i l'absència en ell d'allò que el fa home» (176c), referint-se la semblança amb el déu com un esdevenir sant i just en virtut de la prudència (176b). Com veiem, el centre del centre del diàleg és precisament, *de forma explícita*, una consideració d'allò que ens fa homes. *En un diàleg que té com a tema principal el fer-se home d'un noi, no hi ha dubte que aquest lloc del diàleg, contra la desconsideració que ha patit per part de tota la crítica, és, pròpiament, el nus del diàleg.* A remarcar que el lloc on s'aclareix aquesta qüestió és la conversa amb Teodor en el curs d'una investigació sobre la saviesa: contra la saviesa de Teodor, que pretén descansar sobre el saber matemàtic, la saviesa humana tal com l'entén Sòcrates és fruit de la mediació de la prudència (*phrónesis*).

(5) Són molt remarcables, en fi, dues coses: primer, que Teetet al principi de la conversa declara el seu mareig davant la mena de qüestions que investiga Sòcrates, i segon, que Sòcrates mateix, al final de la conversa, diu que gràcies a la conversa d'ara (i, per tant, gràcies al seu propi magisteri sobre el noi -i no el de Teodor-) Teetet ha esdevingut més moderat (*sophrónos*) i ja no creu saber el que no sap (210c). La segona expressió és la fórmula socràtica per a remetre a la saviesa pròpia de l'home (*Apologia de Sòcrates* 20d), i la moderació és una virtut: és la recerca conjunta amb Sòcrates que l'ha fet més virtuós, més savi, millor i, doncs, més bon home: és amb Sòcrates que s'ha fet home. De manera que no sols de Teetet i Teodor, no sols del saber i la saviesa, no sols de l'home i el déu, sinó que la recerca en curs és també, al mateix temps, un examen (aquesta vegada platònic) de la saviesa de Sòcrates. Entès això, podem ja portar el nostre article a la seva conclusió.

5.2. Conclusió

Amb les notes precedents crec haver mostrat de forma suficient que *si escoltem adequadament la formulació del tema del diàleg en les seves primeres nou pàgines, el conjunt de temàtiques que apareixen en el Teetet queden ben encaixades com a moments necessaris d'una sola recerca, la del fer-se home de Teetet.* Amb això no neguem que la *epistème* sigui un tema del *Teetet*; però sí que ens oposem amb fermesa a la seva fàcil identificació amb la saviesa (pròpia dels deixebles de Teodor) que ens portaria a desatendre el marc molt més ample en què la recerca mateixa sobre la *epistème* pot tenir lloc.

Des d'aquesta dissidència referent al tema dissentim igualment sobre l'acord general referent a l'estructura del text. Sense que puguem donar ara els detalls de la nostra visió del diàleg, ens sembla que amb el que hem dit hem deixat ja ben establert que el *Teetet* no es construeix pas sobre els tres intents successius de Teetet de definir el saber, sinó que s'articula més aviat sobre les dues converses, la de Teetet sobre el saber i la de Teodor sobre la saviesa.

Aquesta constatació ens fa dissentir igualment, en fi, de la desconsideració que reben les nou primeres pàgines del diàleg i les pàgines centrals corresponents a la (mal anomenada) «digressió del filòsof». De fet, i com hem argumentat fa ben poc, és precisament en aquesta «digressió» que se'ns dóna la clau per a entendre què vol dir fer-se home, de manera que, lluny de ser marginal, ens sembla més aviat el nus de totes les qüestions examinades en el diàleg. Si haguéssim de posar algun adjectiu al diàleg, diríem que la seva recerca global no és pas epistemològica sinó antropològica –en el benentès, per dir-ho segons la bella fórmula kantiana, que en la pregunta sobre l'home es recullen totes les preguntes amb què formulem el problema del Tot; totes, és clar, incloent-hi la del saber o del coneixement.

Desmentits, doncs, els dos acords referents al contingut i a la forma, conclouem ja tot apuntant que la nostra manera d'entrar en el diàleg, que ens sembla més fidel, ens permetria de resoldre cadascuna de les querelles que s'articulen sobre ells de què hem parlat més amunt. És, però, òbviament, una tasca massa grossa per a fer-la aquí. Més val que acabem, i remetem el lector a la nostra tesi doctoral, on hem pogut mostrar en detall el que aquí només hem pogut formular de forma succinta.

XAVIER IBÁÑEZ PUIG
Societat Catalana de Filosofia
[xibañez2@pie.xtec.es]