

# EL JOVE QUE NO ES DESPLAÇA

## (Estudi sobre l'Eutifró)

JORDI R. SALES I CODERCH

### RESUM:

Aquest escrit des d'una bona informació de l'estat actual dels estudis platònics és una mostra de la renovació de la lectura de Plató que ara ens cal. La forma del diàleg com *escena* és considerada *filosoficament* (A). La qüestió, què és x?, en el nostre cas la pietat està *situada* en una *dramàtica* que mostra *el joc del diàleg* com possibilitat im-possibilitat del *desplaçament* vers la *dikaiosyne* (B). Des d'aquesta perspectiva la qüestió d'una teoria de les idees s'obra i no oculta la recepció d'un *ensenyament* platònic. Hi ha una confrontació *platònica* entre la fixació d'un saber especial i secret sobre les històries dels déus i l'interrogació socràtica com obertura i desplaçament a la situació de respecte que comporta el risc de sofrir l'in-justícia per tal de mostrar la justícia-cosmicitat (C).

Tendim a pensar, cada vegada més, que el subtítol alexandrí, al sobredeterminar l'atenció de la lectura, perjudica més que ajuda la comprensió del diàleg. Cada diàleg vindria regit per una qüestió, *què és x*, i la seva aventura fora el sortir-se'n o no ensortir-se'n de respondre la qüestió inicial. La *x* de l'*Eutifró* és la pietat. Com veurem més endavant, el diàleg empra dos termes, *hosiotés* i *eusebeia*, que comunment solen considerar-se com a sinònims.<sup>1</sup> Cooper diferencia *sebes* com a pietós (*pious*) i *hosion* com a sagrat, sant (*holy*).<sup>2</sup> Ens interessarà fer veure el context dialogal en què la qüestió sobre la pietat es planteja. Aquest no és ni la memòria de la mort socràtica, ni una teoria de les idees. Junt amb Schleiermacher (1804) alguns comentaristes (Steinhart, Ritter, Zeller o Bluck (1949)) pensen que el diàleg fora escrit entre la denúncia i el judici de Sòcrates. Aquesta tesi fou ja rebutada per Grote (1865) i no té cap verosimilitud.<sup>3</sup> Sembla que el més probable fora que Plató no hagués escrit gaire abans de la fundació de l'Acadèmia (Kahn, 1980).<sup>4</sup> La cronologia del diàleg oscila des de Shorey i Hackforth que el fan el primer escrit de Plató fins a Taylor que el faria posterior al *Gòrgies* i al *Menó*. Sembla raonable situar-lo en un primer període de la producció platònica sense massa més precisions. El nostre intent és *mostrar com l'aporeticitat d'un dels mal anomenats diàlegs de joventut resta molt diluïda si el llegim des de la indicació d'una teoria de la justícia i la cosmicitat en front de l'unilateralitat d'un saber sobre el diví*.

El nostre estudi es divideix en A) la descripció de l'escena del diàleg; B) l'exàmen de la qüestió explícita dins la *dramàtica* del diàleg; C) la manifestació de la lògica de la interrogació socràtica i la qüestió de la presència o no d'una «teoria de les idees». Conclourem la *presència de la teoria de la justícia com a direcció platònica del joc del diàleg sobre la qüestió*.

1. DARRERAMENT ZEIGLER, G., «Plato's Euthyphro», in: *Pacific Philosophical Quarterly*, 61 (1980), p. 229 nota 7 i TAYLOR, C. C. W., «The End of Euthyphro», in *Phronesis*, 1982, p. 110.

2. COOPER, L., «Eutyphro», in: *Plato*, Huntington and Cairns, Bollingen, 1964, p. 173.

3. GROTE, G., *Plato and the Other Companions of Sokrates*, 4 vols., London (1865). 4.<sup>a</sup> ed., 1888, I, p. 316.

4. KAHN, C., «Platon a-t-il écrit des dialogues socratiques?», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1980.

5. SHOREY, P., *What Plato Said*, Xicago, 1933; Hackforth, 1933, p. 61; TAYLOR, A. E., *Plato, the Man and his Work* (1926), Methuen, London, 1963.

## A) L'escena de l'Eutifró

L'escena de l'Eutifró està situada en el temps poc abans del judici de Sòcrates. El lloc és el pòrtic del Basileu, on s'administrava justícia. Sòcrates hi és perquè ha rebut l'acusació criminal (*graphé*) de Meletos contra ell. Eutifró s'hi troba presentant una acusació (*diké*) contra el seu pare. Paul Friedlander ha notat un intraduïble sarcasme en la confusió inicial d'aquestes dues nocions. La intraduïbilitat es fonamenta en el doble sentit de *diké* com a justícia i com acusació o inculpació.<sup>6</sup> Hom pot parlar d'una intraduïble ironia. Una *ironia platònica*, exponent d'una diferent concepció de la justícia: en el cas d'Eutifró com una tècnica aplicació de la llei, en el cas de Sòcrates com una virtut medidora entre l'humà i el diví.<sup>7</sup>

La qüestió que es plantejarà sobre aquesta escena és la de la pietat. Es planteja al lector mitjançant un contrast entre les figures de Sòcrates i d'Eutifró: l'un és acusat, l'altre acusador; l'un aboca tot el que ha de dir davant del primer que es troba, l'altre que no vol ensenyar la seva saviesa (3d); l'un amb el cor ardent vers la veritat, l'altre no; <sup>8</sup> l'un de caràcter sociable, l'altre desinteressat de la relació amb els atenesos (3d). Des d'aquest contrast entre figures que planteja l'escena, la qüestió del diàleg serà la de la pietat com *aquella especialitat del saber que exhibeix Eutifró o, més exactament, dels relats sobre els déus en què Eutifró excel·leix*. El joc sobre la qüestió en que consisteix el diàleg desplaçarà la pietat vers la justícia com a *areté*. Tenim, doncs, una escena, unes figures, una qüestió i un joc sobre la qüestió.

Y. Lafrance (1981) ha parlat d'un doble esdeveniment històric: el procés i condemna de Sòcrates per impietat i l'acusació d'Eutifró al seu pare també per impietat. Sobre això *construeix* Plató un esdeveniment filosòfic. En ell s'inverteixen els respectius papers de Sòcrates i Eutifró: Sòcrates encarnaria la pietat autèntica, mentre que Eutifró representarà la impietat. Si el fet històric és obra de la *doxa*, la seva inversió filosòfica serà obra del *logos*.<sup>9</sup> Aquesta manera de veure ens sembla insuficient. Cal sobretot veu-

6. FRIEDLANDER, P., *Plato* (1928), Trad. anglesa de H. Meyeroff, London, 1964, vol. II, p. 83.

7. ROSEN, F., «Piety and Justice: Plato's Eutyphro», in: *Philosophy*, XLIII, 1968, p. 109.

8. FRÈRE, J., *Les grecs et le désir de l'être. Des préplatoniciens à Aristote*, ✕ Les Belles Lettres, Paris, 1981, p. 154.

9. LAFRANCE, Y., *La théorie platonicienne de la Doxa*, Les Belles Lettres, París, 1981, pp. 51-52.

re l'escena del diàleg com un *lloc de contrast entre dues figures i la seva relació al saber*. Eutifró fa del seu saber especial sobre històries dels déus un fonament de la seva acció. Sòcrates es dedica a l'exàmen de la qualitat del saber d'Eutifró respecte a la proposta platònica d'una teoria de la justícia. Tampoc destaca prou la relació al saber especial d'Eutifró i el seu examen el bell llibre de L. Versenyi. Versenyi també parla de contrast; però força la seva lectura de l'escena per a fer d'Eutifró un atenès més, determinant en la indistinció de l'acusació i de la mort de Sòcrates. Així, la interpretació de Versenyi es centra exclusivament en el fet de què Sòcrates es troba desplaçat vers el tribunal de justícia.<sup>10</sup> Certament Sòcrates, acusat per Meletos i la ciutat, està fora del seu lloc habitual. Però ell sap estar desplaçat i el seu desplaçament és el seu missatge final. Eutifró, aïllat de la ciutat, no sap desplaçar-se vers el logos de la seva pretensió de saber, que es manifestarà com una doxosofia o saviesa aparent. AQUEST CONTRAST ENTRE DUES PROPOSTES RIVALS DE SAVIESA ENS SEMBLA QUE ÉS L'OBJECTIU FINAL DEL DIÀLEG.

El cas d'Eutifró és el següent: un treballador temporer del pare d'Eutifró, embriac, mata a un esclau; és lligat i posat en una fossa, mentre s'envia a un home a demanar a l'interpretador a saber què cal fer amb l'assassí; abans de rebre la resposta, el treballador assassí lligat mor. Això és el que Eutifró es pensa que és un homicidi. Sembla que el cas és històric.<sup>11</sup> Convé saber que en la llei grega les morts violentes no eren perseguides d'ofici pel poder civil, sinó únicament a instàncies de part. Que Eutifró es constitueixi com a tal contra el seu pare és una exageració de la seva peculiaritat. Des d'aquesta dada cal llegir l'escena del diàleg. El personatge torna a sortir al Cràtil com a portador d'una saviesa divina (396 d) i com algú que té deixebles (399 e).<sup>12</sup>

*Podem fer d'Eutifró un representant de la religiositat tradicional dels atenesos?* La resposta és molt difícil donat que la tradició d'Atenes ja fa temps que ha entrat en crisi en el moment socràtic-platònic. S'ha trencat la unitat entre el familiar, el patriòtic i el diví pròpia de la religiositat grega popular. (a) *La pos-*

10. VERSENYI, L., *Holiness and Justice. An Interpretation of Plato's Eutyphro*, University Press of America, Lanham-New York-London, 1982, pp. 23-31.

11. Entre d'altres, TAYLOR, A. E., *Plato* (1926), p. 146; HUMBERT, J., *Socrate et les petites socratiques*, PUF, Paris, 1967; GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, *Plato, the Man and his Dialogues. Earlier Period*, Cambridge, 1975, p. 102.

12. Vid. WILLIAM D. FURLEY, «The Figure of Euthyphro in Plato's Dialogue», in: *Phronesis*, XXX, 2, 1985, pp. 201-208 i DESPLAND, M., *The Education of Desire, Plato and the Philosophy of Religion*, University of Toronto Press, 1985, cap. I, pp. 3-14.

tura d'Eutifró és i es vol distinta del conjunt dels homes, el que l'allunya de la postura tradicional. Mentre que el Meletos de l'Apologia afirma que tots els atenesos poden millorar els joves (24e-25a) i l'Anitos del Menó afirma que qualsevol atenés pot millorar a Menó amb el que ha après dels seus avantpassats (92-93a), Eutifró es distingeix del comú dels mortals pel seu saber (4e). Eutifró és un especialista en «les coses divines» i té deixebles d'un saber especial i secret. Simpatitza amb Sòcrates i comprén l'acusació de Meletos com una calúnnia que compara amb les rialles que a ell li fan a l'assemblea.<sup>13</sup> (b) *També cal saber que la pietat tradicional té als pares com un dels seus objectes.* El pseudo-aristotèlic *Tractat de les Virtuts i els Vicis* diu que la impietat és una falta als déus i als dimonis, als morts, als pares, i a la pàtria.<sup>14</sup> La concepció vertaderament tradicional sembla, doncs, que fora la de la família d'Eutifró que l'acusa d'impietat pel fet de perseguir judicialment al seu pare. I també Meletos que se'n riu de la saviesa del religiós Eutifró i persegueix també judicialment la saviesa problematitzant de Sòcrates, i fa ambdues coses des de la globalitat família-pàtria-déus. *Eutifró és, doncs, un rar, un estrany, un visionari religiós.* Hoerber el suposa òrfic.<sup>15</sup> L'orfisme explicaria la seva ansietat per netejar la taca: «Car la taca (*miasma*) roman igual, mentre tu estàs amb ell essent-ne sabedor i no fas expiació per ell i per tu perseguint-lo davant la justícia» (4c). Hi ha, però, qui suposa que la por per la culpa-taca és genuïna a la tradició d'Atenes.<sup>16</sup> Tampoc és clar que la por al *miasma* sigui determinant en Eutifró.<sup>17</sup> No podem dir, doncs, que a causa d'això Eutifró sigui un exemple de tradicionalitat. *Tot porta a creure, sembla, que Plató s'enfronta a un grup marginal, hiper-religiós, a l'estil de les nostres sectes contemporànies.*

L'aproximació forçada entre Meletos i Eutifró falseja l'escena de l'Eutifró. El tret més característic d'Eutifró semblaria ésser *una especial beateria gnòstica sobre la literalitat dels relats religiosos com a objecte d'estudi.* Des d'aquesta consideració cal copsar com una dada de l'escena del diàleg el fet que Eutifró assimili l'acusació d'impietat contra Sòcrates i les rialles acusadores de

13. Per a Verseny, *op. cit.*, el personatge Eutifró es «fictional antagonist» (p. 26), la benevolença amb Sòcrates i l'enemistat amb Meletos és «ironically» (p. 32). Amb el que la distància entre Eutifró i Atenes es redueix.

14. Citat per Humbert (1967), p. 144 i Versenyi (1982), p. 3.

15. HOERBER, G., «Plato's Eutyphro», in: *Phronesis* 3, 1958, p. 97

16. HARRISON, A. R. W., *The Law of Athens*, vol. 1, Clarendon-Press, 1968, p. 169s.

17. GROTE, C., *Plato* (1869), I, p. 315 i ALLEN, R. E., *Plato's Eutyphro and the Earlier of Theory of Formes*, New York, 1969, pp. 20-22.

bogeria de l'assemblea contra ell i les comenti tot dient, «*tenen enveja de la gent com nosaltres. Cal no para esment i seguir el nostre camí*» (3c). Davant de la crisi de la tradició d'Atenes la teràpia platònica no es dirigeix a la ciutat com un tot, perquè no hi ha tal tot. El que Plató vol mostrar és que el camí d'Eutifró no porta enlloc i el de Sòcrates a una teoria de la justícia.

L'Eutifró és, com ha estat dit,<sup>18</sup> un diàleg de combat. Però no d'un combat contra la pietat tradicional, ni ara contra els acusadors de Sòcrates, sinó contra Eutifró i els seus deixebles. Gent dotada d'una especial saviesa mig secreta (3d) sobre les coses divines (*Cràtil*, 396d). El diàleg realitza l'examen d'aquesta saviesa, al igual que l'Apologia descriu la interrogació a polítics, poetes i artesans. *Si la qüestió de la pietat es fa com central és perquè la saviesa especial d'Eutifró exhibeix la pretensió de dominar-la.* No podriem, doncs, estar d'acord amb Versenyi quan diu que l'Eutifró és la radicalització de l'Apologia.<sup>19</sup> No ho és més que qualsevol altre examen i que la denúncia d'un altra doxosofia o pseudosaviesa. Però aquesta no és ara una saviesa que es vulgui comuna, sinó «especial», ni tampoc és la més determinant de l'acusació de Sòcrates. EL DRAMA DE LA CIUTAT DESCOMPOSADA ÉS QUE NO TÉ CAP FACTOR DETERMINANT DE SAVIESA UNITÀRIA.

## B) *La qüestió de la pietat dins la dramàtica del diàleg*

(a) Des de l'escena que hem descrit es planteja la qüestió sobre la pietat i la impietat: «*què és la pietat (eusebeia) i què la impietat (asebeia) en matèria d'assassinat i en tot el restant*» (5c). La qüestió es precisa com qüestió sobre la identitat del predicat d'una acció: «*O no és en tota acció la pietat (hosiotés) idèntica a ella mateixa?*». Prescindim de moment de la dualitat *eusebeia/hosiotés* (pietat/santedat). Deixem ara també de banda el sentit lògic d'aquesta interrogació. La resposta immediata d'Eutifró reposa sobre la seva acció com si cap possible mediació la qüestionés: «*La pietat (hosiotés) és el que ara justament faig, perseguir judicialment el culpable d'homicidi, de robatori sacríleg o d'alguna altra cosa semblant tant si s'escau a ésser pare, mare o qui sigui*» (5de). Eutifró generalitza sobre el seu cas, la pietat és perseguir judicialment als culpables. L'exemple d'acció pietosa del pietós Eutifró té com a essència una determinació de

18. FRÈRE, J., *Les grecs et le désir de l'être* (1981), p. 14.

19. VERSENYI, L., *Holiness and Justice* (1982), p. 26.

la justícia com a justícia legal.<sup>20</sup> La pietat és, doncs, justícia en tant que persecució jurídica dels culpables, segons el pietós Eutifró. Aquesta pretensió Eutifró la fonamenta en *una prova (tekme-nion)*: el paral·lel entre el que Eutifró fa i l'acció de Zeus contra Cronos. Si ho fa Zeus ho fa Eutifró. *Eutifró el savi en històries dels déus és pietós, perquè ho fa seguint exemples d'històries dels déus*. Eutifró guia la seva acció sobre aquestes històries, mentre que els homes opinen contràriament segons es tracti dels déus o d'Eutifró (6a). Eutifró sap moltes històries molt sorprenents que la gent no coneix (6b). Però Sòcrates no creu que entre els déus hi hagi «guerra, enemistats terribles i lluita», el que el separa tant d'Eutifró, com de la mitologia popular. Des d'aquesta posició, Sòcrates talla ben secament el discurs «especialitzat» d'Eutifró: «*tot això ja m'ho contaràs quan tindrem lleure*» (6c). Estem mostrant *en quina dramàtica s'inscriu la lògica socràtica*. La interrogació socràtica cancel·la l'exclusivitat dels sabers especials; precisament per això no és un moviment tranquil, ni directament dialogal, si per diàleg entenem un superficial intercanvi d'«opinions».

(b) *Sòcrates demana prescindir dels exemples singulars* (el cas d'Eutifró, el cas de Zeus) *i que la resposta sigui universalitzada* (6e). Prescindim ara també de l'anàlisi lògica d'aquesta demanda per a veure la segona definició de pietat que dona Eutifró: «el que és agradable als déus és pietat; el que no és agradable impietat» (6e). *Aquesta definició és l'exemple revestit d'un universalisme verbal*: si la pietat no pot ser el que fa Eutifró i que fonamenta en el seu saber especialitzat d'històries dels déus, que sigui el que és agradable als déus, que és el que sap Eutifró i que fonamenta el que Eutifró fa. Però les històries dels déus —observa Sòcrates—, contenen lluites entre ells i «no fora estrany que fent-ho fossis agradable a Zeus, però avorrit per Cronos i Uranos» (8b). Si els déus es barallen (7b), «el que és agradable als déus no és res determinat. Tota acció humana pot ser agradable a uns déus i desagradable als altres; és el cas d'Orestes i en general de la visió tràgica del món. Però raonant sempre sobre el seu cas, Eutifró l'excepciona d'una possible discòrdia entre els déus: «és que no crec que cap déu pensi que no cal castigar a aquell que ha matat injustament» (8b). *Aquesta resposta ens assenyala que el joc del diàleg sobre la qüestió de la pietat és el seu desplaçament vers la qüestió de la justícia*. El mateix Eutifró presuposa que el seu pare ha matat i que ha matat injustament. El sentit de

20. VERSENYI, L., *Holiness and Justice* (1982), pp. 49-50, comenta fins a quin punt la resposta s'adequa «lògicament» a la demanda.

la justícia podria justificar l'acció persecutòria i purificadora d'Eutifró. El cas d'Eutifró hauria de ser examinat sobre la seva justícia. Però així EL PIETÓS EUTIFRÓ NO TÉ CAP SABER ESPECIAL QUE EL COBREIXI A ELL MÉS QUE A QUALSEVOL ALTRE. El desplaçament de la qüestió primitiva efectuat pel joc del diàleg des de la definició de pietat és la interrogació socràtica sobre l'acció que Eutifró emprén: «quina raó tens per a creure que, lligat per l'amo de la víctima, morí a causa de les cadenes, abans que el que l'havia lligat pogués preguntar als interpretadors què calia fer d'ell? Fes-me veure que els déus tenen per just que per això un fill persegueixi al seu pare i l'acusi d'assassinat» (9ab). Eutifró no respon (9b). Si ens hi fixem bé, estem davant d'un primer ensenyament platònic del diàleg: ELS HOMES DIFICILMENT REEXAMINEN ELS FONAMENTS DE LES SEVES ACCIONS FORA DELS POSTULATS DE LA SEVA SAVIESA ESPECIALITZADA.

(c) Eutifró no vol abandonar el seu saber; modifica, doncs, la seva segona definició en aquesta tercera: «diria que la pietat és allò que agrada a tots els déus» (9e). Fent-ho així segueix l'única via lògica que li resta si vol seguir mantenint-se com a pietós en tant que especialitzat en relats sobre els déus. Si  $x$  és una acció qualsevol,  $D$  la seva relació als déus,  $P$  el caràcter de pietós i  $J$  el de just, tenim que 8b obra  $Px$  a  $Dx = Jx$ . La tercera definició (9e) explotarà  $Dx$ . Una quarta definició, que dóna Sòcrates a lle, mostrarà  $Px = Jx$ .

Si bé és veritat, com ha estat observat, que Eutifró no és un home de la exactitud i del mètode, sinó més aviat un xerraire,<sup>21</sup> també convé saber encara per què això passa. Eutifró té un cas i respecte a aquest cas ell és Eutifró-Zeus, malgrat que els homes «opinen contràriament segons que es tracti dels déus o de mi» (6a). Les edificacions no ens són reconegudes pels altres, és com una pena, però és així. Sobre el seu cas Eutifró afirma que «ni hi ha cap déu que pensi que no cal castigar a aquell que ha matat injustament» (8e). En bona lògica, la petita lògica de la nit, on es raona i es viu des de la pèrdua del personatge, Eutifró s'hauria de deixar d'històries dels déus i examinar si el seu pare ha matat i si ha matat injustament. És, com hem vist, el que Sòcrates indica, «fes-me veure que els déus tenen per just que per això persegueixi el seu pare i l'acusi d'assassinat» (9b). Després d'això, en cas de definir la pietat cal definir-la com a justícia. Però si Eutifró definia la pietat com a justícia, la seva saviesa sobre històries dels déus no li valdria per a res. La lògica diurna

21. FRÈRE, J., *Les grecs et le désir de l'être* (1981), p. 154.



d'Eutifró va lligada secretament a l'axioma que ell és pietós perquè sap moltes històries dels déus; això és el que el fa valer i el distingeix del comú dels homes (4e). Sobre això pot contar coses «que en escolta-ho segur que restaràs meravellat» (6c). Per tal d'entendre la dramàtica de la lògica del diàleg, cal entendre molt bé la violència que Sòcrates fa al discurs d'Eutifró: «tot això m'ho contaràs quan tinguem lleure» (6c). El discurs peculiar d'Eutifró resta cancel·lat. La tercera definició de pietat s'ha donat dramàticament després que l'equació de la pietat amb la justícia hagi estat mostrada com el que despullaria a Eutifró del seu valor i de la molta cosa que pot explicar; però si en la definició de pietat intervenen els déus —ni que siguin tots—, Eutifró és encara Eutifró-Zeus combatent el seu pare-Cronos.

(d) Des de tot l'anterior podem comprendre bé el moviment de refutació de la tercera definició. Sòcrates planteja a Eutifró una alternativa  $((Px = Jx).Dx) \vee (Px = Dx)$ , que és el que s'ha anomenat el dilema de l'Eutifró: «la cosa pia, ¿és estimada pels déus perquè és pia; o al contrari és pia perquè és estimada pels déus?» (10a). Examinem cada membre de l'alternativa des de la dramàtica del diàleg. En el primer terme, una acció qualsevol  $= x$ , és pia  $= P$ , si és justa  $= J$  (aquest és el joc del diàleg que ara intervé aquí secretament),<sup>22</sup> i per això els déus l'estimen  $= Dx$ . Llavors, però, el saber sobre els déus d'Eutifró, que el fa valer fora del comú dels homes i amb el que pot meravellar, és reduït a un no-res respecte a la definició de la pietat. En el segon cas l'acció és estimada pels déus, i per això és pia, i com ell sap el que fan els déus, el saber d'Eutifró-Zeus és determinant en la definició de la pietat,  $Px = Dx$ . En la dramàtica del diàleg, la lògica diurna d'Eutifró el portaria a dir  $Px = Dx$ , i finalment serà el que dirà. Però davant la interrogació socràtica Eutifró (10d) concedirà que l'acció pia és estimada pels déus perquè és pia, quan li caldria dir que és estimada pels déus perquè és estimada pels déus. Creiem que aquesta concessió és semblant a la de Gòrgies i Polos al *Gòrgies*. PER VERGONYA ES NEGA LA REFERÈNCIA DEL SABER ESPECIAL ÚNICAMENT A ELL MATEIX; així, en el cas de Gòrgies, l'ora-

22. La nostra anàlisi difereix de la lògica formal en tant que vol explicitar què passa realment en la situació argumentativa efectiva. Des d'un punt de vista estrictament formal el dilema fora  $((Px = Px) \cdot Dx) \vee (Px = Dx)$ . Però sense l'introducció de  $Jx$  la dramàtica de l'argumentació ens restaria opaca. És molt clar que introduir implícits a les argumentacions que el llenguatge mostra, és una manera de procedir que es presta a grans abusos i a projeccions perturbadores. Però també és veritat que realment les argumentacions es donen en cada cas en escenes i dramàtiques ben reals. Cal procedir amb cautela i equilibrar la sobrietat del comentari amb la voluntat de penetrar la realitat efectiva del joc del diàleg en totes les seves dimensions.

dor ensenyarà també la veritat sobre el que és just i injust, bell i lleig, bo i dolent (*Gòrgies*, 460a) i per «vergonya» ara Eutifró, que ja ha desatés la indicació de definir la pietat com a justícia, per tal de conservar el seu saber especial com un privilegi, reintrodueix un referent en l'objecte d'estimació dels déus. Sòcrates ha «enredat» la lògica diurna d'Eutifró (on  $Dx = Px$ ) i el porta a la nocturnitat (on  $Px \neq Dx$ ). La distinció efectuada és lògicament la distinció entre l'essència (*ousia*) de la pietat i un accident que sofreix (*pathos*) (11b).<sup>23</sup> La diurnitat d'Eutifró li faria posar com *ousia* de la pietat allò que li permet ser-ne un especialista. Però si vol assegurar la substancialitat de la seva acció com a pia —i també ho vol— haurà de perdre el seu saber com a determinant. Eutifró ja no sap com respondre. Eutifró-Zeus ha estat desposeït per Sòcrates-Dèdal en Eutifró-Dèdal (11be). El discurs ja habitual d'Eutifró —les proves que ha donat a altres d'això (5c)— dóna voltes, no s'està quiet. Eutifró ja no sap on col·locar-lo: «les nostres proposicions sembla que donin voltes i no vulguin romandre al lloc on les posem» (11b).

(e) El diàleg fa ara un centre,<sup>24</sup> un recomençament, en el que l'inici del diàleg «rebota», per dir-ho així, sobre el reinici de la qüestió de la pietat com a justícia. Índexs d'aquest rebot de l'inici després del mareig d'Eutifró són: (ea) la seqüència *epithymosymprothymesimai*, i (eb) la doble presència de *neóteron*.

(ea) Sòcrates deia, «estic frisós (*epithymo*) d'ésser el teu deixeble» (5c); ara diu, «jo em vaig a posar al teu costat (*symprothymeisthai*) per tal de què m'ensenyis què és la pietat» (11e).<sup>25</sup>

*Epithymia* indica dins del vocabulari platònic el desig. La major part dels desigs ens lliguen a l'aventura, a l'errància, al corporal, al material;<sup>26</sup> però no sempre, existeixen com el menjar i el beure, desigs derivats de la necessitat (*Gòrgies*, 505a), i també un desig de coneixements, com a *Protàgores* 329cd, 352ab i el text que ara comentem. El context de la frisança de Sòcrates per a ser deixeble d'Eutifró creiem que és irònic, com es veu per la ironia

23. Com és ben fàcil d'entendre la distinció ha cridat l'atenció dels estudiosos. Vid. Guthrie, IV.

24. La noció d'un centre del diàleg és de Leo Strauss, vid., també el *Menó*, i el *Convit*, i el llibre de WYLLER, *Der späte Platon*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1970.

25. Conservem les traduccions de Joan Crexells. Una cultura també és una disciplina i no convé portar les conclusions o llums del comentari a la transcripció dels textos d'una llengua a un altre. En virtut d'aquest doble principi ens em oposat a la recent modificació per el professor Bosch Veciana de la manera en que Xirau va traduir el celebre «je pense donc je suis» del Discurs del Mètode.

26. FRÈRE, J., *Les grecs et le désir de l'être* (1981), p. 135.

de 5ab respecte a l'afirmació d'Eutifró de que ell és diferència de la resta dels mortals per saber exactament totes les coses divines (4e), i de la nova afirmació que Eutifró pot vèncer Meletos en un procés (5cd).

*Symprothymesthai* és una paraula forjada per Plató. La traducció que en dona Crexells l'afebleix; pròpiament és «compartir el viu desig». Surt també al final del *Laques*. Frère comenta que Sòcrates és l'heroi del viu desig compartit per a descobrir la veritat.<sup>27</sup> Sòcrates retreurà irònicament a Eutifró a 14 bc «tu no tens viu desig d'instruir-me». Però l'ús de *symprothymesthai* a lle no és irònic. S'acompanya d'un «i no et descoratgis abans d'hora» i amb la introducció de la quarta definició que porta la pietat junt a la justícia, el que és la possibilitat deixada de costat per Eutifró. El joc del diàleg sobre la pietat és aquesta tensió. El centre del diàleg és un moment protèptic, exhortatiu, mitjançant el qual Plató fa senyals al lector sobre la seva proposta. Aquests lectors no serem fàcilment nosaltres si ens entossudim en dotar al diàleg platònic d'una intenció literària i artística dirigida abstractament a una posteritat anònima de filòsofs. Cal considerar que el diàleg té una intenció comunicativa més curta en el temps, la de portar uns lectors vers l'ensenyament platònic, primerament en la forma que fos i més tard a l'Acadèmia. Els centres dels diàlegs fan senyals sobre una teoria de la justícia o una teoria dels principis. Una d'aquestes senyals és ara, a l'*Eutifró*, aquesta intensitat de comunió en la recerca que l'ús de *symprothymesthai* indica respecte a la ironia anterior i la ironia posterior de què es vol rebre un ensenyament sobre la pietat que donaria Eutifró.

(eb) L'*Eutifró* comença: «¿Qué s'ha esdevingut de nou (*tí neóteron gégonen*), Sòcrates, que has deixat les teves converses al Liceu i passes l'estona aquí prop del pòrtic del Basileu?» (2a). Ara el diàleg recomença sobre el desplaçament de la qüestió vers la justícia, «tot acte de pietat és un acte just» (11e). Eutifró vacilla al ser interrogat sobre si la justícia i la pietat tenen la mateixa extensió (11e-12a) i no segueix el que Sòcrates diu. Sòcrates respon a Eutifró titubejant respecte a anteriors seguretats: «Tu ets, però, més jove (*neóteros*) que jo: et passo davant en edat com tu em passes en saviesa. Home feliç, posa't en tensió» (12a). Cap traducció pot reflectir bé el rebot 2a-12a que és, creiem, fonamental. Caldria llegir-lo així: la novetat és en Sòcrates el desplaçament del Liceu al Basileu, que simbolitza la seva obertura a

27. FRÈRE, J., *Les grecs et le désir de l'être* (1981), p. 154.

sofrir la injustícia en el procés, el refús d'escapar-se i la mort. Aquest és el rejuveniment que la platònica memòria de Sòcrates ens transcriu en el missatge de què la justícia, i no la pietat ritual, persêcutòria i netejadora, és la conexió entre els homes i els déus. EUTIFRÓ, MÉS JOVE, NO ES DESPLAÇA. Es massa savi, està massa fixat en el seu saber habitual per tal de poder-se tensionar vers la comprensió (*mathesis*) i vers la justícia-cosmicitat (*dikaiosyne*). LI CAL DESPLAÇAR-SE I NO ES DESPLAÇA.

El centre del diàleg és aquest contrast entre la novetat del mòbil Sòcrates i els rodaments del fixat Eutifró. El contrast no és com s'ha dit entre *theoria* i *praxis*,<sup>28</sup> sinó entre dues accions i les seves teories corresponents. Sòcrates ha caminat des del seu habitual Liceu al Pòrtic del Basileu per a rebre l'acusació de Meletos, mentre que Eutifró hi anava per acusar el seu pare. La justificació teòrica de Sòcrates és l'afirmació del *Gòrgies* de què és millor sofrir la injustícia que cometre-la. La motivació d'Eutifró és fer com Zeus: perseguir al pare (Cronos) per a què la taca no romanqui (4c). Sembla un bon plantejament del problema interessar-se per saber perquè Sòcrates no convenç Eutifró, o perquè junts no resolen la definició de la pietat. Però no estem davant d'un conflicte o aporia entre l'acció i la teoria. L'acció d'Eutifró «no sorgeix d'una força que sense l'ajut de la raó ens empeny vers el que convé». L'acció d'Eutifró està mediada per la mímesi respecte Zeus i el seu discurs habitual. Doble mediació que és la seva fixació com la seva aparent excel·lència i saviesa, a la que Eutifró no vol renunciar. Zeus és l'Amadís de Gaula del Quixot pietós que és Eutifró. Els seus llibres de cavalleries o les seves heroïnes de novella romàntica són les històries dels déus. Estem en el desig triangular i en la mentida.<sup>29</sup> LES FILOSOFIES DE LA MENT TENEM COM A PROBLEMA L'ERROR, LES DE L'ÀNIMA LA MENTIDA.

EUTRIFÓ NO ÉS ZEUS. I com que no ho és, té pors i vergonyes, però no les atravessa. Al meu entendre, els comentadors passen per alt el sentit material de l'exemple que Sòcrates dona per tal de mostrar que la justícia i la pietat poden coincidir totalment, o bé la justícia és part de la pietat o bé a l'inrevés. L'exemple són uns versos que són, curiosament però no gens casualment, un enunciat de teologia negativa, de distància respecte a la divinitat: «Zeus que ha fet tot això i que tot ho ha creat, no goses

28. LLEDÓ, E. (1958), p. 393 que cita *Magna Moralia*, 1207 a 36-64 com un eco de l'Eutifró.

29. GIRARD, R., *Mensonge romantique et Vénté romanesque*, Grasset, Paris, 1961 cap. 1, «Le désir triangulaire».

anomenar: allà on hi ha el temor, hi ha també el respecte» (12a).<sup>30</sup> L'exemple dona, com veurem, un lliçó de lògica. ¿Però què comporta materialment? En primer lloc observem que per una il·lustració de la subordinació o coordinació entre dos conceptes fora suficient la meitat segona de la cita; la primera part vol dir a Eutrifó que no anomeni a Zeus en va.<sup>31</sup> Segonament, creiem que Eutrifó és algú de la molta gent que tem sense respectar (12b) i entre les coses que tem cal contar la taca que és per a ell l'assassinat del jornal·ler (4c). En tercer lloc, la vergonya derivada del respecte és la vergonya a què alludíem que ha trencat per un moment la lògica diurna d'Eutrifó i li ha fet dir que l'acció pia és pia per ella mateixa i per això estimada pels déus. La qual cosa ha canviat Eutrifó-Zeus en Eutrifó-Dèdal i ha obert la possibilitat de rejuveniment i desplaçament que ha fet que Sòcrates compartís amb ell el viu desig de la recerca. Entés tot això, demanem ara: en la dramàtica del diàleg què vol dir respondre de la mateixa manera (12e)? Pensem que vol dir des del respecte o temor dels déus i la vergonya davant dels homes del moment final, «si no sabessis del cert què és la pietat i què la impietat, no hauries emprés de perseguir per assassinat el teu pare vell, per culpa del jornal·ler, ans hauries tingut temor dels déus davant del perill que el teu acte no estigués bé, i vergonya davant dels homes» (15d). Taylor pensa que Eutrifó s'en va al final del diàleg a retirar l'acusació.<sup>32</sup> Em temo que aquesta suposició del professor anglès de l'únic de què ens informa és de la seva bondat i del seu desig d'un *happy end*.

(f) La quarta definició de pietat que dona Eutrifó situa la pietat com una part de la justícia: «pia i religiosa és la part de la justícia que fa referència a la cura deguda als déus; mentre que la cura dels homes és l'altra part» (12e). Aquesta resposta representa la caiguda del diàleg. La cura dels déus i la cura dels homes ja no comuniquen, per a Eutrifó el netejar-se de la taca és servei als déus sobre els que ell —sense cap distància— en té saber. Eutrifó segueix fins al final del diàleg la lògica diurna de la seva especialitat, ja recuperat del seu moment de desconcert: pietat és el que és agradable als déus. Eutrifó no és *neóte·ros*, no pot desplaçar-se ni concep cap novetat. La *therapia* (cura)

30. «Cants Cipris», frag. 20 de l'edició de Kinkel.

31. Abans de confrontar *Eros* i *Agape* (Nygren) o educació del desig i educació de la voluntat (Despland) convé recordar que la distància a la divinitat és un manament de la Llei de Déu bíblica.

32. TAYLOR, A. E., *Plato. The Man and his Work* (1926), Methuen, London, pp. 146-147.

no pot ser entesa com utilitat, sinó com a servei (13d). Una cinquena definició de pietat ja entra completament dintre del domini en el que Eutrifó és entés, «saber dir i fer coses agradables als déus adés en l'oració, adés en els sacrificis» (14b). Una «ciència comercial» (14e) precisa Sòcrates; i com que els déus no en truuen cap benefici la pietat acaba essent «allò que els déus estimen» (15b). EUTRIFÓ HA FET GIRAR EN CERCLE ELS LOGOI i ha retornat al que és el SABER D'EUTRIFÓ.

C) *La presència de la teoria de les idees a l'Eutrifó i la lògica de la interrogació socràtica*

(a) S'ha discutit la presència o no de la teoria de les idees a l'Eutrifó i també si la teoria és la mateixa o no que la dels diàlegs centrals. Josep Vives afirma que «tota la teoria platònica de les idees, amb la seva aplicació exemplarista és ja preanunciada en aquestes preguntes».<sup>33</sup> Les preguntes són: «Et demano quina és l'essència (*eidós*) per la qual les coses pies són precisament pies» (6d) i «quina pot ésser l'essència (*idea*) mateixa de la pietat, per tal de què mirant-la i prenent-la per model pugui dir que tot el que és fet per l'estil és una acció pia» (6e). Ja anteriorment, en la primera interrogació ha sortit el terme *idea*: «i no té una mateixa essència (*idea*) tot el que s'escau a ésser acció impia» (5d). La qüestió no és tant clara com vol Vives a l'interior dels estudis platònics. Adhuc la presència d'aquests passatges fou causa de la negació de l'autenticitat del diàleg.<sup>34</sup> O bé de retardar la data de l'Eutrifó dintre dels primers diàlegs.<sup>35</sup> Altres autors neguen la presència ni tant sols allusiva d'una teoria de les idees en aquests passatges.<sup>36</sup> D'altres en dubten.<sup>37</sup> S'ha argumentat distinguint un sentit lògic i un sentit ontològic dels termes *idea* i *eidós*.<sup>38</sup> Però sembla que aquesta distinció no tindria massa sentit abans d'Aristòtil.<sup>39</sup> Robin afirma que aquest vocabulari ja és el dels diàlegs

33. Plato, *Apologia de Sòcrates, Critó, Eutrifó, Protàgoras*. Textos filosòfics, 2, Laia, Barcelona, 1981, p. 98.

34. WAGNER, J., *Zur Athenese des dialogs Eutnyphron* (1883) citat per H. Bonitz, *Platonischen Studien*, Berlin, 1886, p. 228.

35. HANS VON ARNIM, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, Teubner, Leipzig-Berlin, 1914, p. 142.

36. RITTER, C., *Platon*, Munich, 1910, p. 570; WILAMOVITZ, *Platon* (1919), t. 1, pp. 205, 11, 79.

37. TAYLOR, A. E., *Plato* (1926), London, 1963, p. 149; SHOREY, P., *What Plato Said* (1923), p. 79.

38. PRAECHTER, K., *Die Philosophie des Altertums*, 14 ed., 1957, p. 329.

39. FRIEDLANDER, P., *Plato* (1928), 11, p. 78.

centrals.<sup>40</sup> La qual cosa és evident, però això no resol la qüestió, doncs s'ha argumentat: a) que la presència d'aquest vocabulari és accidental a l'Eutifró i que fins a *Menó* 72b no pot hom parlar d'una significació clara d'*eidós* en el sentit d'una teoria de les idees; <sup>41</sup> i b) que l'ús d'aquest vocabulari no és tècnic sinó col·loquial.<sup>42</sup> Grube raona negativament dient que l'assentiment d'Eutifró no és un índex de que ell pensés en la teoria de les idees.<sup>43</sup> També això és evident; però el problema no és que ho reconegui Eutifró, sinó si Plató l'usa al diàleg i com. Allen reconeix la presència d'una teoria particularment a l'*Eutifró* i més generalment a tots els primers diàlegs. Però aquesta teoria és diferent de la posterior en quant a l'estatut ontològic de la idea. El lloc de la primera teoria fora la dialèctica socràtica, mentre que la segona resoldria qüestions sobre la dialèctica socràtica. El moment del trànsit fora el *Menó* i la solució d'aquesta primera «crisi» de la teoria foren el *Fedó* i la *República*.<sup>44</sup> Versenyi afirma que parlar de la teoria de les idees com un singular cos de doctrina platònica confon més que aclareix els problemes.<sup>45</sup> Com es veu, la cosa no és molt clara. Segons el nostre judici el problema depèn excessivament de constructes dels estudiosos tals com: sentit lògic i ontològic, presència accidental, sentit col·loquial i sentit tècnic dels termes, distincions entre la dialèctica socràtica i qüestions sobre la dialèctica socràtica, etc. La manera com es suposa aïllable una teoria de les idees dintre del conjunt de la filosofia platònica està molt lluny de resultar satisfactòria. Exactament, *què és una teoria?*

(b) Si suposem que Sòcrates demana a Eutifró per una idea-essència, encara ens cal veure clarament per quina i per què li demana. ¿Es per l'essència de pietat-*eusebeia* o de la pietat-*hosiotés* o bé la de la justícia-*dikaiosyne*? Cooper fa una distinció, inusual entre els comentaristes entre *sebes* com a pietós o reverent (*pious*) i hosiós com a sagrat, sant (*holy*). La major part dels traductors, i explícitament Taylor i Zeigler diuen que els dos

40. ROBIN, L., *Platón* (1935), Paris, 1988, pp. 74-75.

41. BUCHMANN, K., *Die Stellung des Menons in der platonische Philosophie*, Leipzig, in: *Philologus, Supplementband*, XXIX, 3, pp. 37-38; BROMMER, P., *Eidos et Idea, Etude semantique et chronologique des oeuvres de Platon*, Van Gorcum, Utrecht, 1940, p. 16.

42. ZEIGLER, G., «Plato's Eutiphro revisited», in: *Pacific Philosophical Quarterly*, 61 (1980), pp. 293-294; CALONGE, J., a *Platón, Diálogos*, 1, Ed., Gredos, Madrid, 1981, p. 224, nota 9.

43. GRUBE, *Plato's Thought* (1935), trad., cast., Gredos, Madrid, 1973, p. 31.

44. ALEEN, R. E., *Plato's Eutnyphro and the Earlier Theorie of Forms*, New York, 1969.

45. VERSENYI, L., *Holiness and Justice* (1922), p. 52, nota 2.

adjectius són tractats a la discussió com a sinònims. Lledó diu que la qüestió *eusebeia/asebeia* és accidental al diàleg.<sup>46</sup> No estem tant segurs. Creiem que l'aparició d'*asebeia* (irreverència) senyala l'acusació de Meletos contra Sòcrates. La seva desaparició té la funció d'indicar-nos la desatenció d'Eutrifó per l'esmentada acusació, massa preocupat com està per a mostrar les excel·lències del seu saber. Mentre que *anosion* (sacríleg) (4e) assenyala el retret dels familiars d'Eutrifó contra l'acció de perseguir el seu pare. Si Sòcrates demana a Eutrifó què és la pietat mitjançant una fórmula doble i en un context determinat, ho fa en la confluència de tres fets:

- F1 = Meletos —suposat per això savi (2c)— acusa Sòcrates de corrompre la joventut i d'inventor de déus (3b). Acusació qualificada d'*asebés*.  
 F2 = Eutrifó —també suposat per això savi— acusa al seu pare d'homicidi.  
 F3 = Els familiars d'Eutrifó diuen que és impietat (*anosiotés*) F2 (4de).

Eutrifó refuta F3 com no-saber i s'imagina com a descobridor fàcil del punt flac de Meletos. Aquest és el *doble* antecedent immediat de la qüestió *doble*, la primera derivada de F1, la segona de F3. Si Sòcrates està frisos de ser el deixeble d'Eutrifó és perquè «ni aquest Meletos ni ningú et pensa veure't clar» (5c). Eutrifó és «secret» en la seva «saviesa», d'aquí el com de la primera interrogació socràtica: «Digues-me, doncs, per Zeus, el que asseguraves ara mateix que sabies exactament» (5c). El problema no és el de la tecnicitat o no dels termes: si traduïm *idea* per «caràcter» com fa J. Calonge,<sup>47</sup> o per «look» o «appereance» com proposa Zeigler,<sup>48</sup> la qüestió no canvia gens. Sòcrates interroga la pretensió de saber ja manifestada. ¿Es això o no ho és una aparició primera de la «teoria de les idees»? La resposta serà sempre difícil i discutible si tenim prèviament definits espais filosòfics com metafísica, ontologia, epistemologia, etc., i preconceptes sobre la tecnicitat que cal esperar per a trobar respostes teòriques explícites. Si pel contrari estem atents a la lògica de la interrogació socràtica, tenim que aquesta s'exerceix sobre allò que posseeix el saber d'Eutrifó que li permet desqualificar com a

46. Llocs citats a la nota 42 i LLEDÓ, E., «La estructura dialèctica del Eutifron platònic», in: *Revista de Filosofia*, XVII, 1958, p. 367.

47. CALONGE, J. (1981), p. 224, nota.

48. ZEIGLER, G. (1980), p. 293.



no-saber l'atribució d'impietat a la seva acció. Si Eutifró sap que és falsa una afirmació del tipus «això és impietat», ¿des d'on ho sap? És igual com es vulgui anomenar, amb termes tècnics o col·loquials (o és que els hàbils no parlen?), la *idea-eidos* per la qual Sòcrates demana. La *x* que es cerca ha estat ja donada perquè si Eutifró sap *x* pot desqualificar les afirmacions rivals, dels familiars i de Meletos, i si no ho sap no pot fer-ho. Com a lectors ens podem retraduir aquesta *x* com a caràcter, idea, forma, definició, aspecte o encara «caràcter genèric únic»,<sup>49</sup> o com hom vulgui. Per més col·loquial i no tècnica que veiem l'aparició d'*idea*, per més accidental que jutgem la seva presència, sembla clar que assenyalava alguna cosa que no és un fet o una acció, ni un dir, sinó el que regeix el dir i l'actuar.

(c) La resposta d'Eutifró és F2 és P. A F2 s'hi destaca el caràcter de perseguir judicialment els culpables i s'argumenta un fet diví, Zeus contra Cronos (FD), que abona F2. Sòcrates interpreta que li han dit que F2 és P i des d'altres accions possibles formula una segona interrogació sobre la pietat. Convé veure la desatenció socràtica a la definició descriptiva de P com «perseguir judicialment el culpable». La qual cosa creiem que indica que el tema del diàleg no és la recerca d'una definició de pietat formalment determinada. Una segona intenció socràtica més elevada: «Explica'm, doncs, quina pot ésser l'essència (*idea*) mateixa de la pietat, per tal de què mirant-la (*apoblépo*) i prenent-la per model (*paradigma*) pugui dir que tot el que es fet per l'estil, per tu o per uns altres, és una acció pia, i tot el que no és per l'estil, no ho és» (6e). Hom pot regatejar tant com vulgui el sentit corrent d'aspecte i la seva associació a *apoblepein* (ca) i *paradigma* (cb).

(ca) APOBLEPEIN és en el llenguatge de Plató i els seus contemporanis una fórmula establerta per a indicar la mirada fixa en la direcció d'un personatge poderós, un objecte prometedor, un personatge o un objecte que serveixen de model o criteri d'acions o afirmacions.<sup>50</sup> *Apoblepein* és l'intermediari entre el criteri i el judici, entre el criteri i l'acció. *Apoblepein* és el que cal fer sobre la idea; ho podem traduir senzillament per mirar o reforçar-ho com «contemplar fixament» (Lledó) o «look away from» (Crombie). La idea terme de la mirada fixa «està a causa d'això, com expressa Lledó, fora del moviment dialèctic dels termes en discussió i al confrontar-se amb ella aquests termes queden il-

49. HUMBERT, J. (1967), p. 149.

50. FÁQUET, L., *Platon. La médiation ou regard. Essai d'interprétation*, Brill, Leiden, 1973, p. 17.

luminats en el seu vertader sentit». <sup>51</sup> LA IDEA ESTÀ PER SOBRE DEL DIR. Crombie diu <sup>52</sup> que Sòcrates parla de mirada per sombre dels actes piadosos particulars en direcció a la forma en virtut de la qual són pietosos els actes pietosos per a poder judicar la pietat de la conducta suposadament pietosa. L'ús de «mirar per sobre de» els exemples particulars, en lloc de, per exemple, mirar-los més atentament, sembla molt significatiu. LA IDEA ESTÀ PER SOBRE DELS FETS. Paquet comenta el text que ens ocupa dient que hom trobi o no sota aquestes fórmules el que hom anomena la teoria de les idees, no modifica gens el punt fonamental que cal fer notar, «la necessitat d'anar al fons de la qüestió, al que és essencial». <sup>53</sup> Sense això no hi ha possibilitat de saber el que de veritat són les coses. L'ús d'*apoblepein* indica l'elevació necessària a una «realitat superior». Anteriorment Goldschmidt havia fet notar que *apoblepein* té aquí un sentit de coneixement de l'*eidós* com a forma existent i no únicament lògica. <sup>54</sup>

(cb) *Paradeigma* és model, exemple, lliçó. És una paraula formada per *para-* que vol dir junt a, al costat de, i *-deigma*, mostra, exemple, prova. Hom no pot negar que la noció de paradigma o model és fonamental en el platonisme. S'ha assenyalat la seva importància i la seva vinculació al llenguatge de la teoria de les idees. <sup>55</sup> La mirada cercant el *paradigma* inspirarà l'afirmació veritadera. Hom pot dir que aquest és l'esquema fonamental de la major part dels diàlegs. De manera que és la recerca filosòfica la que s'expressa així literàriament amb analogia amb la mirada de la producció artesana o la visió de l'iniciat. Aquesta imatge de l'elevació de la mirada regeix l'expressió literària de l'ensenyament platònic als diàlegs. Ultrapassar les imatges, els exemples, les definicions verbals per tal d'obtenir l'afirmació cercada, és la mediació platònica que es dirigeix a un punt de referència altre que els immediats. S'ha pogut escriure que la idea és concebuda com un punt de referència. <sup>56</sup> És cert que el terme paradigma és inusitat als primers diàlegs. De tota manera surt al *Cratíl* (389ab) i al *Gorgies* (503e-504d). Així com *eidós* i *idea*, s'ha exclòs la menció de *paradigma* a *Eutrifó* del vocabulari paradigmata de la

51. LLEDÓ, E., «La estructura dialéctica del Eutrifón platónico, en: *Revista de Filosofía*, XVI, 1958, p. 372.

52. CROMBIE, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines* (1963), 11, p.

53. PAQUET, L., *Platon* (1973), p. 117.

54. GOLDSCHMIDT, V., *Essai sur le Cratyle*, 1940, p. 81.

55. ROSS, D., *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon, Oxford, 1951; FUJISAWA, N., *Phronesis*, 1974.

56. LLEDÓ, E., «La estructura dialéctica del Eutrifón platónico, en: *Revista de Filosofía*, XVI, 1958, p. 373.

teoria de les idees, per tal de «concentrar-lo» a partir del *Convit* i del *Fedó*.<sup>57</sup> No discutirem tampoc, doncs, el sentit «tècnic» o no de *paradeigma* com exponent d'una teoria tècnicament construïda. Consentim també en relegar paradigma a un ús corrent o una aparició accidental. De tota manera, la conjunció *eidós-idea-apoblepein-paradigma* se'ns fa, com sigui que calgui llegir-la, prou significativa de l'elevació de la mirada necessària per a obtenir l'afirmació vertadera. És aquesta elevació la que cerca la segona interrogació socràtica a Eutifró. De la resposta d'Eutifró com a personatge dependrà «dramàticament» que del tot que regeix l'ensenyament platònic se'ns ens digui més o menys. No creiem que de la resposta dels personatges se'n derivi la possibilitat d'anar seriant els diàlegs cercant l'evolució d'una doctrina o la confirmació de la seva presència o absència. La manera de fer evolucionista per a l'estudi de Plató tot sovint és viciosa, perquè massa vegades en un sol i únic procediment s'obté el sentit i les etapes de l'evolució. I un cop posseït un sentit global es retorna sobre el text platònic tot discernint quan no inautenticitats, aparicions accidentals i no-accidentals, o sentits encara no o ja si tècnicament emprants. Senzillament, cal una altra manera de fer com la que estariem intentant.

LA Lògica de la Interrogació Socràtica cerca l'elevació de la mirada per centrar el diàleg en la justícia-DIKAIOSYNE i no s'en surt. Recapitem. Motivada per la possible desqualificació de l'acusació de Meletos i la refutació de les crítiques dels seus familiars, Eutifró exhibeix una «saviesa». La interrogació de Sòcrates és molt més complexa que un senzill «què és x?». El diàleg és l'examen de la saviesa mostrada per Eutifró que junta *theion* i *hosion* com el seu marc propi. A la primera resposta d'Eutifró hi podem discernir tres elements: a) F2 com exemplar, «el que jo faig» és pietós; b) FD és un argument contra F3; i c) la pietat és perseguir judicialment als culpables. La interrogació socràtica des del complex *eidós-idea-apoblepein-paradigma* aconsegueix fer explicitar més la saviesa d'Eutifró. Serà FD el que farà problema. *Dikaios* tant entre els déus olímpics com entre els homes hauria de mesurar els fets que constitueixen l'escena del diàleg (7b). Irwin no pensa que calgui veure aquí una menció de l'art o ciència de la mesura de què parla el *Protagores* (357ac), contra el que deien Burnet, Taylor i Allen.<sup>58</sup> No és ne-

57. FUJISAWA, N., *Phronesis*, 1974, p. 43, nota 34.

58. IRWIN, 1977, p. 248, note 41; BURNET (1924) ad loc., TAYLOR (1926), p. 150, nota i ALLEN (1968), pp. 32 i ss.

cessari, diu Irwin, que la proposta del *Protàgores* s'extengui a l'*Eutrifó*. No ho sabriem dir. Però nosaltres pensem que el que la proposta no sigui més amplia es pot explicar perquè tot seguit Eutrifó excepcionarà el seu cas de les disputes entre els déus. És molt diferent que la noció de mesura no sigui rebuda per Eutrifó de que no sigui mostrada al lector.

El paradigma és la *dikaiosyne*. La lògica de la interrogació socràtica és la del *Gòrgies*: «Diuen els savis, Calicles, que al cel i la terra, als déus i als homes, els governen la convivència, l'amistat, el bon ordre, la moderació i la justícia i per aquesta raó, amic, anomenem aquest conjunt *cosmos* i no desordre, ni desenfrenament. Em sembla que tu no fixes l'atenció en aquestes coses, encara que siguis savi» (507e-508a). El problema de l'Eutrifó no és el de la idea o concepte de pietat, sinó sobre el desplaçament o elevació necessaris per atènyer la idea de *dikaiosyne* com a mesura. El diàleg això no ho aconsegueix; la constatació de resistència d'Eutrifó és la repetició de la seva saviesa —com la de Calicles causa de la seva desatenció— i que bloqueja la potencialitat de l'examen socràtic. Eutrifó no mira vers la justícia, perquè no es desplaça, perquè no és *neóteros*.