

## CONCLUSIÓ

### SOBRE EL TEMPS I LA MORT: LA MEMÒRIA PLATÒNICA DE LA SAVIESA SOCRÀTICA

*«Comencem per posar-nos en guàrdia contra un accident respecte el qual ens cal evitar de ser-ne víctimes (...): que no esdevinguem misòlegs així com n'hi ha que es tornen misantrops. Ningú, en efecte, no pot patir un mal pitjor que l'odi als lògoi –perquè misologia i misantropia provenen del mateix moviment vital (trópou). (...) Caldrà, doncs, que no deixem entrar en la nostra ànima la idea segons la qual el més segur és que no trobem res de sa en els lògoi; sinó que hem de cedir més aviat a aquesta altra idea, que som nosaltres mateixos que no ens comportem de forma prou sana, que és, doncs, a nosaltres mateixos que ens pertoca de comportar-nos com a homes i posar tot el nostre ardor a construir una vida sana: tu i els altres amb vistes a realitzar tota la vostra vida; però jo, per part meua, amb vistes justament de la mort, ja que ara mateix corro el risc de comportar-me, precisament davant la mort, no pas com un home que estima la saviesa (philosóphos) sinó, a la manera de la gent sense cap formació, com un que estima guanyar en les disputes sense cap limitació (philonikos).»*

*Fedó 89d1-4 i 90d9-91a3*

Després que el darrer sentit de «lògos» s'ha mostrat insuficient per interpretar per sí sol de manera adequada la definició somiada per Teetet, Sòcrates constata que ni la percepció, ni l'opinió vertadera ni aquesta acompanyada de *lógos* no han resultat ser el saber, i pregunta al noi si encara estan prenyats o si ja han parit tot el que duien al seu interior pel que fa al saber (210b1-5). Teetet respon que, «a través» de Sòcrates, ell ha dit fins i tot més coses del que duia a dins (210b6). Sòcrates aleshores pregunta: «de tots aquests fills que hem infantat, el meu art de parteratge (*he maieutikè téchne*) no ens diu finalment que no són més que vent i, doncs, que no són dignes de ser criats?» (210b8-9). Notem la forma interrogativa. De fet, en els apartats 4

i 5 del capítol anterior hem indicat no pocs camins per on fer créixer en una figura sana i vigorosa els fills infantats. Teetet, però, *encara* no ho ha entès, i respon que, en efecte, tot el dit no és més que vent i, doncs, indigne de ser après i enriquit (210b10).

Davant la resposta de Teetet, que com a lectors no compartim del tot<sup>1</sup>, Sòcrates fa la seva consideració final:

«Si, doncs, Teetet, proves d'emplenar-te d'altres pensaments més enllà d'aquests, aleshores, quan t'hagis emplenat, estaràs ple d'alguna cosa millor gràcies a l'examen d'ara; però, si continues buit, seràs menys pesat i més dolç per aquells que se t'ajunten (*tois sunousi*), ja que, de forma moderada (*sophrónos*), no pretendràs saber el que no saps (*ouk oiómenos eidénai hà mè oistha*). Perquè això és l'únic de què és capaç el meu art, i de res més; ni sé res d'allò que saben aquells altres, tants homes que són i que han estat grans i admirables. Aquest art de parteratge, tant la meva mare com jo, és del déu que l'hem rebut com un do (*ek theou elákhomen*), ella per a les dones, jo pels joves i nobles i per tots els qui són bells. Ara (*nun*) me n'haig d'anar a comparèixer (*apantetéon*) al Pòrtic del Rei a propòsit d'una acusació tramitada contra mi per Melet; demà a trenc d'alba (*éothern*), Teodor, retrobem-nos (*apantomen*) de nou (*pálin*) aquí mateix (*deuro*).» (210c1-d3)

El fragment tracta del guany que segons Sòcrates Teetet ha obtingut de la conversa (1) i del poder de la saviesa socràtica (2), i remet també, en tercer lloc, per bé que només de forma al·lusiva, a les ruptures o als talls temporals amb què en la vida quotidiana ens enfrontem

---

<sup>1</sup> Val a dir que no som, ni de bon tros, els únics. Ultra ROSEN (1980) i MILLER (1992), ja citats, DESJARDINS (1990) i HARING (1982) tampoc no creuen que el *Teetet* acabi en una *aporía* sense més. El títol de l'article de Haring: «The *Theaetetus* Ends Well» diu prou el que volem dir. No creiem, doncs, que el *Teetet* presenti una qüestió a ser resolta només al *Sofista*, com fa la interpretació més corrent. És veritat que *El sofista* i *El polític* tornen sobre el *Teetet*, en una mena de comentari desdoblant (en dos diàlegs) de la nostra conversa; però no creiem que el comentari es pugui interpretar, simplement, com la solució a les *aporíes* no resoltes en el *Teetet*. Potser aniríem per un camí més probable si suggerim que allò que el *Teetet* respon «a la socràtica» rep un tractament diferent en els altres dos diàlegs: es tractaria, doncs, no de la resposta a allò que el *Teetet* no respon, sinó un tipus de resposta diferent a la ja donada pel mateix *Teetet*. Caldria encara veure on radica la diferència entre totes dues maneres de tractar les mateixes temàtiques, i potser al capdavant només hi trobaríem una diferència retòrica (vegeu *infra* notes 19 i 20 i el cos del text a què es refereixen). Resoldre aquesta qüestió queda, però, ja fora dels objectius del present treball.

diàriament i que fan que les continuïtats del nostre viure depenguin de la nostra orientació de vida (3).

### 1. Teetet *sophron* a punt per a la *sunousía*

Teetet no ha encertat una bona definició –o en tot cas una definició ben entesa– del saber. En acabat, doncs, no sap donar una bona definició del saber. Prescindint ara que Plató sí que ens ha donat prou elements als lectors per dibuixar la figura del saber, a la manera com hem provat de fer-ho en el capítol anterior, hem de dir que Teetet no ha guanyat res?

Les paraules de Sòcrates indiquen, més aviat, que, tal com en el símil de la llevadora ell mateix diu que passa a tots els que el freqüenten (150d2-5), és molt el que Teetet ha millorat. Sabem per aquest mateix símil<sup>2</sup>, i per altres llocs de la lletra platònica<sup>3</sup>, que Sòcrates presenta la seva pròpia saviesa («la pròpia de l'home» en les seves paraules a *Apologia* 20d5-7) com la d'aquell que només sap que no sap res. Doncs bé: ara, al final de la llarga conversa amb Teetet, al jove matemàtic li diu precisament això: que, gràcies a la conversa que ara acaba, no pretindrà saber el que no sap. És evident que Sòcrates està dient a Teetet que *ara és, no més sabedor, però sí més savi. Allò que Sòcrates com a mestre transmet als seus deixebles no és pas saber sinó saviesa* (en el sentit que aquesta paraula té per a ell): per bé que Teetet no ha guanyat res en saber, ha fet bons progressos en saviesa; i *això, segons Sòcrates, el deixa en una millor disposició per adquirir més saber en el futur, de manera que, d'altra banda, en cert sentit, Teetet ha millorat fins i tot en saber.*

Atenem als termes en què això és formulat per Sòcrates. Sòcrates contempla dues possibilitats en el futur: (1) que Teetet s'esforci a adquirir saber en relació a les qüestions que aquí han estat tractades aparentment sense èxit («si, doncs, Teetet, proves d'emplenar-te... »); o (2) que Teetet quedi buit i, doncs, que no arribi a saber mai allò que en aquesta ocasió tampoc no ha arribat a saber («però, si continues buit... »).

<sup>2</sup> Vegeu, per exemple, 150c4: «sóc estèril en saviesa».

<sup>3</sup> Vegeu, per citar l'exemple més massís, l'*Apologia*. Així per exemple 21d5: «jo, com que no sé res, com em penso saber»; 23a: «la saviesa humana val poc o res»; etc.

La consideració de (1) mostra que Sòcrates no dona la recerca per acabada. Si tots els guanys parcials que hem assolit en la conversa reposen bé en l'ànima de Teetet, i aquest després, quan disposi de lleure i es trobi descansat, hi torna i prova de lligar millor les coses, potser arribarà a saber en fi, per si sol, allò que avui no ha arribat a saber. L'efecte de Sòcrates sobre l'ànima de Teetet és doncs propedèutic: segons Sòcrates, si mai prova d'infantar nous pensaments en relació al tema estudiat el noi estarà «ple d'alguna cosa millor gràcies a l'examen d'ara». Sòcrates no descarta, així doncs, que l'ànima de Teetet continuï pel seu compte, ben orientada pels guanys obtinguts en aquesta ocasió, la recerca que ara acaba.

Tant si el cas és (1) i, doncs, si Teetet arriba a assolir mai el saber que ara no té, com si el cas és (2) i, doncs, Teetet es queda definitivament sense saber donar compte del saber, el cas és que Teetet ha millorat molt perquè *ha adquirit moderació. El guany de la conversa és per tant doble: Teetet ha adquirit (1) una millor disposició per al saber sobre el saber i (2) moderació.* La moderació també és, segons el text, una millor disposició, aquesta vegada per a la *sunousía*. Abans de dir-ne res, notem ja d'entrada que tots dos guanys són una «millor disposició per a...», de manera que *allò que transmet el mestratge socràtic no és un discurs sapiencial ben construït sinó una «disposició» davant les coses a saber (primer guany) i davant els altres (segon guany)<sup>4</sup> que ha de ser considerada, doncs, no pas un conjunt sistemàtic de proposicions vertaderes sinó, pròpiament, una orientació de vida.* La saviesa socràtica té a veure amb l'examen de la vida i amb l'orientació de vida en l'examen, no pas amb un saber formalment constituït (a la manera de Teodor). A què es refereix Sòcrates quan parla de la moderació guanyada pel noi?

És ben curiós que Sòcrates digui que només *ara*, al final de la conversa i, doncs, només després de la mediació que ell mateix com a llevadora ha fet sobre l'ànima del noi, Teetet serà moderat. L'elogi del jove matemàtic que Teodor ha fet a l'inici de la conversa (143e4-144b6) ens feia pensar que Teetet ja és de natural moderat; però ara Sòcrates ens diu que només l'esforç realitzat, la peculiar educació que ell mateix ha impartit al noi, el farà posseïdor

---

<sup>4</sup> Aquesta disposició, com ja hem vist i reveurem tot seguit, és la *phrónesis* que, en Plató, doncs, apareix com a virtut que corona no només la vida pràctica («disposició davant els altres») sinó també la vida teòrica («disposició davant les coses a saber»). Creiem que *aquesta és una troballa notable de la nostra investigació.*

d'aquesta virtut. Aquest sol fet ens confirma<sup>5</sup> que Teodor té una noció equivocada del que és la moderació o la calma. *Sòcrates estableix de forma precisa què vol dir conduir-se amb moderació: és «no pretendre saber el que no se sap»*. Curiosament, el mestre Teodor ens ha aparegut, precisament en aquest sentit de Sòcrates, com un home immoderat i, doncs, com un d'aquells homes que en la «digressió» central sobre el filòsof Sòcrates diu que «en la mesura que no es pretenen ser (*ouk oíontai*) tal com són, més són tal com no es pretenen (*oukhi oíontai*)» (176d5-6). En aquest mateix lloc Sòcrates, citant Homer, qualificava aquests homes que es pensen ser el que no són, de pesos morts sobre la terra, amb aquestes paraules: «Així doncs –deia–, aquells qui diuen o fan coses sacrílegues i injustes (*adikounti kai anhosia légonti è pràttonti*), el millor és de molt no concedir-los que és la seva murrieria (*panourgías*) que els fa temibles (*deino*); perquè aquest retret encara els honora, i el que els sembla sentir quan els renyes així no és que són una misèria, ‘un pes mort sobre la terra’<sup>6</sup>, sinó que són els homes que cal que hi hagi a la ciutat –els capaços de sobreviure» (176d1-5). Recordem que aquests homes són clarament contraposats als homes realment justos i savis (176c1-5). *Que ara, al final, Sòcrates digui que Teetet serà menys pesat és una clara referència al centre del centre del diàleg. És evident que se'ns està dient que Teetet, al final, és més just, i més sant, i més savi.*

Tornem a escoltar-ho. «Seràs menys pesat i més dolç –diu Sòcrates– per aquells que se t'ajunten (*tois sunousi*), ja que, de forma moderada (*sophrónos*), no pretendràs saber el que no saps (*ouk oiómenos eidénai hà mè oistha*)». La referència a la *sunousía* ens sembla important. El defecte més evident del mestratge de Teodor és que no s'ocupa de les coses humanes i, doncs, que no procura una bona disposició per establir llaços d'amistat entre els ciutadans. El mestratge de Sòcrates, en canvi, fa els joves més aptes per a la convivència<sup>7</sup>. És remarcable que ja al símil de la llevadora Sòcrates qualifica el tracte amb ell mateix, o sigui el fet

<sup>5</sup> Vegeu, entre altres llocs, el Capítol III.

<sup>6</sup> *Iliada* XVIII.103-104: «Més m'estimo morir aquí mateix després d'haver castigat l'occidor, que no restar exposat a la burla, prop de les naus corbades, com un pes mort sobre la terra». És Aquil·les qui ho diu a la seva mare després de la mort de Patrocle. Sòcrates cita el passatge a *Apologia* 28d. Cf. *Odissea* XX.379.

<sup>7</sup> BOSCH VECIANA (2002) ha mostrat de forma convincent, sobre el *Lisis*, la importància de la noció de *sunousía* en Plató. El professor Bosch ens ha fet notar que no només la *sunousía* del *Lisis*, sinó que també el *symposium* de *El convit* i la *xenia* de *Les lleis* són qualificats de *sunousía* (vegeu *El convit* 172c1 i *Les lleis* 968c6). La filosofia socràtica i platònica, com a filosofia de la mediació, és filosofia en i de la *sunousía*.

d'ajuntar-se amb ell i parlar tal com han fet amb Teetet al llarg de tota la conversa, de «*sunousía*» (150d4). El *Teetet* és, així, la narració de la *sunousía* dialogal de Sòcrates amb Teetet<sup>8</sup>. Una característica important d'aquesta *sunousía* és que Teetet, *tot i que no ha sabut definir la saviesa (i el saber), en acabat ha esdevingut més savi*<sup>9</sup>.

*La mort honorable de Teetet en la primera pàgina del Teetet ens apareix, aleshores, com un final doblat*: convé no oblidar que la primera escena del *Teetet* té lloc trenta anys després de la conversa que ens dona el cos del diàleg. En una primera lectura, que Teetet no vulgui aturar-se a Mègara quan el traslladen provenint del camp de batalla ferit de mort (142c1-3) ens semblava una broma platònica sobre el caràcter fluent que ha dominat l'ànima del noi bona part de la conversa; però ara, que no vulgui aturar-se perquè vol anar a morir a la seva Atenes ens apareix com un fet d'una significació més aviat contrària. Teetet ha mort noblement en defensa de la seva ciutat. Potser Plató ens indica l'èxit de la mediació socràtica sobre la seva ànima –una ànima que, sota la influència de Teodor, corria el perill de ser enclaustrada en l'idiotisme característic dels savis corifeus.

Notem, en fi, que el fet que en acabat Teetet hagi adquirit saviesa però no saber ens confirma la lectura del conjunt del diàleg que hem donat. *Contra la lectura habitual*<sup>10</sup>, *que accepta acríticament la identificació que Sòcrates arrenca del noi a l'inici de la conversa entre saber i saviesa (145d9-e5), la consideració del conjunt del diàleg ens ha mostrat que per la nostra part hem fet bé de desconfiar. Contra el prejudici de Teodor (i de bona part de la crítica), les darreres paraules de Sòcrates, escoltades a la llum del centre i del final del diàleg, deixen ben clar que saber i saviesa no són pas el mateix. Què cal dir, doncs, de la saviesa socràtica?*

<sup>8</sup> Manllevem l'expressió «narració d'una *sunousía* dialogal» de BOSCH VECIANA (2002): és el subtítol de la seva tesi doctoral, dedicada precisament a mostrar que tot el *Lisis* és això, una narració d'una *sunousía* dialogal socràtica.

<sup>9</sup> El resultat de la nostra investigació reforça (i es reforça per) el resultat de la investigació del doctor Bosch, ja que aquest mostra de forma convincent que també al *Lisis* l'*aporía* final és només aparent perquè tot i que els interlocutors no han estat capaços de definir l'amistat el cas és que han esdevinguts amics. Vegeu BOSCH VECIANA (2002) 481-483.

<sup>10</sup> Vegeu Capítol I nota 41.

## 2. La saviesa de Sòcrates

«Perquè això és l'únic –diu Sòcrates– de què és capaç el meu art, i de res més». Compte amb aquest «únic (*mónon*)» (210c4), perquè acabem de veure que aquesta «sola cosa» que sap el seu art és fer virtuoses els homes: fer-los moderats quan no ho eren, fer-los conscients dels límits del seu saber, fer-los aptes per a la convivència, fer-los justos i, doncs, tal com sabem pel centre del nostre diàleg<sup>11</sup>, *fer-los homes*. Això, evidentment, no és pas poca cosa!

La saviesa de Sòcrates és, en els termes de l'*Apologia* 20d5-7, «la saviesa, potser, pròpia de l'home», no només perquè l'home no pot saber més, sinó també i sobretot perquè és *la saviesa que humanitza*. En el centre del centre del diàleg, en efecte, la filosofia ens ha quedat caracteritzada com l'activitat pròpia de l'home lliure. I ara entenem que aquesta afirmació demana *una distinció* respecte d'altres sabers i *una restricció* referent a l'abast del poder humà. Una distinció, perquè la saviesa com a figura superior de la capacitat de formació humana, *no és* allò que dominen els grans homes a l'estil de Protàgores o Teodor (nova confirmació que no ens hem de creure la identificació inicial de saber i saviesa); i una restricció, perquè tot i que la saviesa de Sòcrates és la pròpia de l'home, l'home –Sòcrates– no la treu de si mateix –i, per tant, no prové de l'home– sinó del déu.

La darrera afirmació, que Sòcrates ha establert amb èmfasi al símil de la llevadora (151b4, d1, d5), se'ns aclareix a la llum del centre del centre del diàleg. Ara, al final del diàleg, s'ha establert que l'art de Sòcrates, que és un do de déu, fa que els joves no pretenguin saber el que no saben i, doncs, que, entenent els límits d'allò que saben, vegin també que no ho saben tot. Doncs bé: al centre del diàleg, tal com hem mostrat a bastament al capítol IV del nostre treball, es mostra ben clarament: (1) que aquesta autoconsciència és la *phrónesis*; i (2) que la *phrónesis* és possible perquè hi ha un model transpersonal amb què podem mesurar la vida humana (176a5-c5). Notem, per tant, que *és precisament l'accessibilitat del déu com a model el que permet la phrónesis i la phrónesis el que permet la vida en l'autoexamen com a vida coherent i virtuosa. Quan Sòcrates diu que la seva saviesa és un do de déu segurament vol dir*

<sup>11</sup> Vegeu 176c3-4: «En veritat (*hos àlethos*) és pel que fa a això [ser el més semblant al déu, el més just] que es mesura el caràcter de l'home (*deinòtes andròs*) o bé la seva nul·litat i l'absència en ell d'allò que el fa home (*oudenía te kai anandría*).»

que li ha estat concedida «la gràcia de la mesura»<sup>12</sup> o, si es vol, que la mesura divina que fa possible la saviesa humana és quelcom que a l'home li és donat com un do. Com que el centre del diàleg deixa ben clar que la resposta adequada a aquest do és la *phrónesis*, creiem que podem establir com una conclusió provada de la nostra lectura que *la filosofia platònica (o socràtica) és una filosofia de la phrónesis*. Només des de la doble atenció al Tot i al particular que obtenim per mediació de la *phrónesis* podem procedir, també, a l'examen de la possibilitat i els límits del saber. El *Teetet* de Plató tracta, certament, del saber, però ho fa precisament perquè guanya la perspectiva «*metaepistèmica*» de la saviesa.

Finalment, Sòcrates diu que el seu art és «pels joves i nobles i *per tots els qui són bells*». L'afegit no ens ha de sorprendre. També Teodor hauria pogut millorar arran de la *sunousía* amb Sòcrates, si hagués perdut la seva figura de mestre i hagués acceptat d'assumir amb coratge el paper d'aprenent. La possibilitat de créixer com a home no és pas exclusiva dels joves. De fet, hi ha un cert sentit en què, comparats amb el déu, tots els homes som tota la vida com nens. El nostre comentari del símil de la llevadora ha mostrat prou bé, en efecte, que el savi socràtic, a diferència dels models de saviesa propis de Protàgores i Teodor, no és ben bé la figura d'un mestre sinó més aviat la d'un etern aprenent. La clau de la remissió a la bellesa és aleshores aquesta. Allà on hi ha desig de saviesa, *filosofia*, hi ha una tensió de creixement en el fer-nos homes; i allà on hi ha aquesta tensió hi ha bellesa.

Per què «bellesa»? La bellesa és el fi de la creació de l'artista i, per això mateix, és allò que d'alguna manera es fa visible d'entrada, en la seva lluminositat, als ulls del creador que posa mans a l'obra. Si no fos així, la seva construcció estaria mancada de *télos*. Doncs bé: *quan l'obra a construir és la pròpia vida –i l'art parterot és només d'això que sap–, no hi fa res l'edat de qui es posa en camí. La filosofia és ja sempre, precisament per això, obertura a la bellesa en tant que desig de construcció d'una vida bella.*

---

<sup>12</sup> Manllevem l'expressió de MONSERRAT (1999). Que el títol d'aquest excel·lent comentari de *El polític* serveixi per remetre al nus de l'ensenyament del *Teetet* ens fa pensar que ens trobem en el nucli –o en tot cas en un nucli– de l'ensenyament platònic.



Malauradament, però, aquesta possibilitat de mediació lúcida i prudent, que rejoyeneix les ciutats i les persones, és ben fràgil, perquè s'enfronta tothora a l'amenaça constant del temps destructor. Vet aquí el darrer motiu evocat per les darreres ratlles del nostre diàleg.

### 3. L'«ara i aquí» i el «d'aquí cap allà» en el *Teetet*: la *phrónesis* com a saber de continuïtats en les ruptures

Les paraules finals de la darrera intervenció de Sòcrates repeteixen un motiu que ja hem trobat a la primera línia del *Teetet*: l'èmfasi en el tall temporal. La primera paraula del diàleg és, en efecte, «*árti*» (142a1), «ara mateix», i en les tres darreres línies del diàleg trobem fins a tres paraules que indiquen també el trencament o la fragmentació: «*nun*», «ara»; «*éothern*», «demà just a trenc d'alba»; i «*deuro*», «aquí mateix». Especialment tallants són l'«*árti*» de la primera línia i l'«*éothern*» de la darrera: «*árti*» significa «ara mateix, en aquest precís moment» i «*éothern*» significa «demà just a trenc d'alba», de manera que tots dos indiquen un punt temporal molt i molt determinat. *El Teetet comença i acaba, en els seus extrems més extrems, amb dos talls temporals que posen l'accent en la fragmentació pròpia de la contingència.*

Aquesta remissió a la ruptura està doblement emfasitzada, a més, per la doble referència a la mort i, doncs, per la doble referència al límit absolut de l'existència humana. L'inici del diàleg troba la seva ocasió, en efecte, arran de la mort imminent de Teetet ja adult, i en les darreres ratlles del diàleg la *sunousía* realitzada s'ha de posposar per a l'endemà perquè Sòcrates ha d'anar a saber de l'acusació que anuncia (almenys per a nosaltres els lectors) la seva mort imminent. Sòcrates tindrà una mort aparentment poc honorable, la mort d'un ajusticiat; en la ficció platònica, però, la mort de Teetet és presentada de tal manera que, a la fi del diàleg, la seva honorabilitat se'ns dóna a pensar com a producte de la mediació socràtica sobre l'ànima del noi: *la memòria platònica del mestratge socràtic és una defensa de Sòcrates, perquè ens mostra que, malgrat l'acusació de corrupció de joves de la ciutat, l'activitat de Sòcrates no només no els corromp sinó que arriba a voltes, com en el cas de Teetet, a posar-los en el camí del servei de la ciutat –si cal, fins a la mort.*

Les morts de Sòcrates i Teetet no han impedit pas que, a través de la memòria platònica, assistim a la conversa que ha tingut lloc entre ells. És també a la darrera línia del diàleg que apareix un «pálin», un «de nou», que indica una revisió (re-visió, una segona visió de la cosa ja vista) d'això contingent en un pla que ens permet veure, més enllà dels fantasmes que tenim en escena<sup>13</sup>, les constant i les continuïtats del viure humà així com les condicions de la seva dignitat<sup>14</sup>.

Tenim, doncs, que el lógos platònic «modela l'opinió com en un mirall o en l'aigua» (206d1-3) de tal manera que ens presenta l'escena que conté i les converses que hi passen com en un somni. En el somni que és tot diàleg platònic (ho diem en el mateix sentit amb què usa el terme Sòcrates) allò contingent, el conjunt de converses de la vida de cada dia que comencen en un moment i acaben en un altre, se'ns lliga en la seva permanència i queda fix en la mirada perquè hi puguem pensar un cop i un altre.

Davant la força del temps que destrueix, l'escriptura platònica vivifica així la figura de la saviesa socràtica en la memòria, en un artifici que restableix l'àmbit de l'«ara<sup>15</sup> i aquí<sup>16</sup>» en una perspectiva que permet copsar el que d'intemporal i permanent hi ha al llarg del temps. L'accent en la temporalitat i la ruptura en els extrems més extrems del Teetet contrasta fortament, aleshores, amb l'imperatiu que Sòcrates estableix en el centre del centre del diàleg: «Cal (khrè), doncs –diu Sòcrates–, tan de pressa com es pugui, provar de fugir d'aquí cap allà (enthénde ekeise)» (176b1). Aquest «d'aquí cap allà» en el mateix centre del diàleg fa el contrapunt a l'«ara i aquí» dels seus dos extrems. Què vol dir «fugir d'aquí cap allà»? Recordem-ho<sup>17</sup>: significa «fer-nos semblants al déu tan com puguem» (176b1-2) i, doncs, «esdevenir sants i justos per mediació de la phrónesis» (176d2-3). Com que això, elevar

<sup>13</sup> Potser convé recordar que tots els personatges que apareixen en el diàleg en el moment en què escriu Plató ja són morts: tenim en escena, literalment, les ombres d'aquests personatges –fantasmes...

<sup>14</sup> FRIEDLÄNDER (1960) 189: «Quan tornem a mirar el diàleg considerant el seu final des del seu principi (142c6), i considerats aquests dos extrems des de la digressió central, podem veure-hi epistemologia, ètica i metafísica i, per sobre de totes aquestes una altra dimensió: l'existència humana. És aquí que trobem allò que Jaspers ha anomenat la 'situació fronterera' de la vida –la lluita contra la força bruta, l'acceptació del sofriment, i el coneixement de la mort. Tot això és present en la realitat viva anomenada 'Sòcrates'. I és tot això el que permet (més del que el lector del *Teetet* podria sospitar) la recerca sobre el saber».

<sup>15</sup> «Ara»: *arti*, 142a1 o *nun*, 210d1.

<sup>16</sup> «Aquí»: *deuro*, 210d3.

<sup>17</sup> Vegeu el Capítol IV.

l'escena a què assistim de l'«ara i aquí» al d'«aquí cap allà», és precisament el que fa el *Teetet*, el diàleg platònic resulta ser escriptura prudent que restitueix la memòria del mestre i dels seus deixebles per tal que els lectors, reclamats com a jutges, puguem impartir justícia.

Cridats, doncs, a fer de jutges en el tribunal dels lectors, l'audiència del *Teetet* ens proporciona l'ocasió d'escoltar el testimoni d'una mediació socràtica reeixida<sup>18</sup>. En presentar la mort honorable de Teetet com a fruit d'aquesta mediació, i en donar així testimoni que aquesta mediació no és pas corruptora –a la manera del pas del temps quan és deixat a ell mateix– sinó vivificadora, la ficció platònica ve a persuadir-nos, en efecte, que la mort deshonrosa de Sòcrates no és pas justa. La decisió de Teetet adult d'anar a morir a Atenes sembla simbolitzar, aleshores, la bona disposició dels homes fets pel mestratge de Sòcrates a donar la vida precisament per la mateixa ciutat que ha tret la vida al seu mestre.

Plató, però, no és pas un deixeble fanàtic. *El diàleg platònic, tan ple de matisos com la vida mateixa, ens deixa dos senyals que aquest judici absolutori de Sòcrates demana encara interpretació.*

El primer senyal el trobem al final de la conversa amb Teetet. És digne de ser notat que el text d'Euclides comença amb Sòcrates adreçant-se a Teodor (143d1) i acaba amb Sòcrates convocant Teodor i els seus per a l'endemà (210d1-3). És Sòcrates qui té interès per trobar-se amb el cercle de Teodor –un interès que, com hem vist al llarg del nostre comentari, no sembla pas recíproc. Que a l'endemà Teodor comparegui amb un Foraster d'Elea potser és confirmació que el vell matemàtic no és amant de la companyia de Sòcrates. Com sigui, en aquesta conversa de l'endemà, l'inici de la qual es desplega al *Sofista*, es posa de manifest que Sòcrates no dóna la mediació sobre l'ànima de Teetet per acabada. Ja hem dit que Sòcrates contempla la possibilitat que, ja en el repòs i en el lleure, Teetet emprengui de nou la tasca de pensar què és el saber. Ja sigui mogut per aquesta esperança, o bé per una altra cosa, és remarcable que al *Sofista* és precisament Sòcrates qui suggereix que sigui Teetet l'interlocutor

---

<sup>18</sup> Aquesta és exactament la mateixa situació en què la ficció platònica col·loca els megàrics en escena. Els megàrics, en efecte, escolten la lectura del noi esclau (143c7). Que no sabran impartir justícia ho prova el fet que atribueixen la virtut de Teetet simplement a la seva naturalesa (142b7 i c8), absolutament ignorants del paper que ha jugat en la millora del noi la mediació socràtica.

del Foraster d'Elea (217d3-6). La mediació socràtica és difícil i, tal com Sòcrates mateix ha advertit al símil de la llevadora, es pot espatllar fàcilment quan els joves que l'han freqüentat obliden que la seva millora és fruit de la disposició de l'ànima procurada per l'art parterot amb l'ajuda del déu. *La saviesa socràtica és certament un bé per a la ciutat, però és un bé que, com ens mostra el final tràgic del mestre, viu en una posició fràgil dins la ciutat mateixa a qui podria beneficiar.*

Des de la constatació d'aquest fet, *el neguit de Sòcrates per trobar-se amb Teodor i els seus segurament indica que l'estil propi del cercle de matemàtics té alguna cosa a oferir a la saviesa socràtica.* És cert que segurament això té a veure amb la funció propedèutica que Plató reconeix a la matemàtica en altres llocs del seu *corpus*. Però el *Teetet* ens dona peu a pensar que, més enllà d'aquest guany (diguem) «epistemològic», la sobrietat tècnica dels matemàtics té alguna cosa a aportar igualment des del punt de vista retòric. L'estil teodòric podria realitzar, potser millor que el propi de Sòcrates, la mediació entre la filosofia i la ciutat que la filosofia mateixa necessita per poder fer de mitjancera sense perdre-hi la vida. Si fos així, la posició intermèdia de la matemàtica, entre l'opinió i la dialèctica, tindria un sentit no només «epistemològic» sinó també fins i tot «polític». *De manera que tindriem una clau per entendre per què al Sofista i a El polític Plató fa callar Sòcrates davant l'estil<sup>19</sup> «teodòric» del filòsof foraster procedent d'Elea<sup>20</sup>.*

El segon senyal, relacionat amb aquest, ens és donat pel pròleg que corona tot el diàleg<sup>21</sup>. Els narradors de l'escena principal són deixebles megàrics de Sòcrates. Ens podem demanar: són aquests deixebles de Sòcrates de debò benèfics per a la ciutat? Més aviat hem vist que l'erística que els és pròpia, ni que tingui –com és el seu cas– un fonament parmenidi (i si fos heracliti no canviaria res), claudica a la pràctica davant el relativisme propi de Protàgores. Si els acusadors de Sòcrates mentien perquè no és cert que fos un corruptor de les joves promeses de la ciutat, els seus defensors megàrics també menteixen perquè la privacitat i

<sup>19</sup> Advertiu que parlem només de l'estil i no pas del contingut.

<sup>20</sup> I encara ens faltaria veure quines limitacions troba Plató en l'estil d'aquest foraster: així ens ho mana el sentit dialèctic de la seva manera de mostrar la filosofia en situació –així ens ho mana la perspectiva, ja no filosòfica, sinó metafilosòfica de Plató.

<sup>21</sup> El «corona», malgrat constituir la seva entrada, perquè té lloc trenta anys més tard que l'escena principal del diàleg.

l'erística pròpies d'aquests no són l'ensenyament socràtic sinó que, tal com hem trobat repetidament en la nostra lectura, formen part d'allò que el mateix Sòcrates prova de neutralitzar.

*Vist en el seu conjunt, el Teetet de Plató apareix aleshores com una defensa de Sòcrates, no només respecte dels seus enemics, sinó també i sobretot respecte d'aquells que se'n proclamen deixebles.* Sòcrates, certament, sobreviu a la seva mort en la memòria d'aquests deixebles; però hi sobreviu només com una ombra en un somni. El perill evident d'una mala defensa del mestre Sòcrates és que les ombres de què ignorem que són només ombres ens fan oblidar per sempre els originals. La memòria platònica de la saviesa socràtica té, aleshores, la rara virtut de mostrar la figura del mestre, en la ficció, amb la mateixa profunditat de matisos amb què ens mostrem els homes de forma habitual, en la vida de cada dia. Plató no es fa cap il·lusió pel que fa a aquest punt: sap bé que en els diàlegs ens presenta el filòsof només en ombres –que ens el *pot* presentar *només* en ombres. Però precisament això és el que fa de la seva memòria una memòria desperta, perquè reconèixer el somni com a somni –les ombres com a ombres– només ho pot fer qui ja no dorm sinó que recorda el somni en la vigília<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Això és el que ignora el *lógos* d'Euclides, que, en dissimular les mediacions, pretén ser la còpia perfecta de l'original (vegeu el nostre comentari, al capítol I apartat 1, del «filtre megàric»). En contrast amb això, el fet que els diàlegs ens presentin quadres complexos, oberts a la interpretació, és un senyal que es tracta de bones còpies de l'original que tracten de representar –la vida de cada dia. Cf. ROSEN (1980) 128: «The problem in the dialogues, as I see, is this. They provide us with materials for a general theory of the context of analysis. But the explicit treatment of thinking is always in terms of a paradigm of analysis of compounds of simple elements. This leaves us with a blurred picture of what seem to be two discontinuous levels of human spiritual activity. Let us call these activities mathematics and poetry. Hegel's dialectical logic is the attempt of unify these two activities. Now Plato in my opinion quite intentionally omits to suggest anything like a dialectical logic. But very few readers are able to rest content with a blurred picture». Rosen afegeix que la temptació de portar la pintura borrosa (*blurred*) a un quadre de contorns precisos és gran, i diu que hi ha tres maneres de fer-ho: (1) negar els elements poètics i emfasitzar l'anàlisi; (2) negar l'anàlisi i emfasitzar els elements poètics; i (3) unificar-los sota una lògica dialèctica a la manera de Hegel. Rosen, aleshores, passa a establir la seva pròpia posició: «The great difficulty I myself face in developing an explicit account of my own position is that I am advocating that *we leave de picture blurred*» i, després de dir que això el farà aparèixer com un membre de l'«escola poètica», afegeix: «But this is reductionist thinking. Poetry and mathematics are what they are, and both are necessary. However, the common ground from which the spring is neither a poem nor a set of axioms». Aquest fonament comú és la *dóxa* en el sentit de l'experiència de cada dia: la pintura ha de ser borrosa perquè el fonament que lliga tots els elements de l'experiència i de la situació humanes és ell mateix borrós (d'ací que la figura suprema en la saviesa en Plató no sigui l'*epistème* –que destaca en la claredat de l'anàlisi– sinó la *phrónesis* –que ha de donar compte al mateix temps a la dimensió analítica i a la dimensió sintètica –o a la dimensió matemàtica i a la dimensió poètica– del viure humà. Rosen acaba aquest fragment amb aquestes paraules: «If the Platonic alphabet is regarded exclusively as a sum of elements, then there can be no analytical distinction between the whole and the all. But if it is regarded exclusively as a self-

L'estratègia de la memòria platònica confrontant en escena Sòcrates amb els seus deixebles megàrics *ens exhorta*, així doncs, *a un pensament despert* que distingeixi les còpies de l'original. Contra l'efecte somnífer de la mala memòria, el *Teetet* de Plató *constitueix* aleshores, pròpiament, *un escrit de combat del «socratisme platònic»<sup>23</sup> contra una de les interpretacions rivals –la dels megàrics<sup>24</sup>.*

Qui és, però, *en el fons*, l'enemic a batre? Tal com hem pogut veure al llarg del nostre comentari, darrera la doctrina dels erístics, exactament igual que darrera la munió de savieses examinades al llarg i a través del nostre diàleg –inclosa la de Teodor i els seus–, *s'hi amaga Protàgores*. L'ensenyament d'aquest autor –«el més savi de tots» (160d7)– es pot recollir en una sola afirmació, que diu així: «tots som autàrquics pel que fa a la *phrónesis*» (169d6).

Ja sabem, però, què se segueix d'aquesta doctrina. Tal com ja hem vist, l'afirmació absoluta de l'autarquia universal es resol en la destrucció de la *phrónesis* i en la ruïna conseqüent de saber, virtut i saviesa –que no és altra cosa que l'alienació o la desfeta de la humanitat. L'ensenyament platònic és dialèctic, ans que res, perquè guanya la seva posició de

---

differentiating unity, there can be no analytical logic. I infer from this dilemma that the whole is both the same as, and other than, the all. Hegelian logic, far from being an eccentric fantasy of speculation, is suggested to us by common-sense considerations of simplicity, unity, and wholeness. But the same considerations of common sense lead us to add that even a dialectical logic depends upon the capacity to distinguish formal elements. If such distinguishing is analyzing, it is also intellectual intuition: even more, *it is vision in cooperation with hearsay evidence. I therefore conclude that philosophers must be lawyers and psychoanalysts as well as mathematicians and poets*» (pp. 128-129, cursiva nostra). Creiem que el resultat del nostre comentari confirma aquestes paraules del filòsof americà: la figura del tribunal com a figura del saber ens mostra, efectivament, que el saber és visió (els testimonis oculars) en cooperació amb l'evidència del que es diu (els advocats i oradors), una cooperació que troba l'expressió de la seva unitat en la figura del jutge; i això implica que el filòsof és, al mateix temps, legislador (com ens ha mostrat la comparació de la ciutat com a mestra amb els mestres de la ciutat), psicoanalista (com queda caracteritzat, en cert sentit, el mateix Sòcrates al símil de la llevadora), matemàtic (com deixa clar la figura del filòsof corifeu) i poeta (com es fa evident, primer, en la idea de la digressió central sobre el filòsof que la vida humana és una obra d'art –que segons com vivim així *fem* la nostra vida–, segon, en les imatges proposades per Sòcrates per pensar el saber, i tercer, en el *Teetet* mateix com a creació –*póiesis*– de Plató). Rosen observa, en fi, que aquesta caracterització del filòsof «is my [Rosen's] emendation of the program for educating philosophers as put toward with tongue-in-cheek by Socrates in the *Republic*». Podem dir que aquesta esmena ja la proposa el mateix Plató al *Teetet*. La proposa, certament, en un quadre aparentment borrós. Però pensem que el conjunt de la nostra lectura ha mostrat prou clarament tots els elements del quadre.

<sup>23</sup> BENARDETE (1984) I.183 diu que «El *Teetet* és el *lógos* de Sòcrates»: vol dir que «és el *lógos* per mitjà del qual Sòcrates pot ser identificat i conegut», i en cert sentit, doncs, té raó. Ara bé, en un altre sentit convé més aviat establir les coses d'aquesta altra manera: el *Teetet* és el *lógos* de Plató, no pas de Sòcrates, un *lógos* que fa memòria del *lógos* megàric sobre el *lógos* de Sòcrates. El *lógos* que salva Sòcrates de l'oblit no és «de Sòcrates» sinó «de Plató».

<sup>24</sup> El mateix podríem dir del *Fedó* respecte el socratisme pitagòric i de *El convit* respecte del socratisme cínic.

forma agònica. En el seu combat contra el protagonisme (en què han caigut fins i tot molts dels qui es volen seguidors de Sòcrates), *la clau de volta del socratism platònic resulta ser l'afirmació de la phrónesis*<sup>25</sup>.

Vet aquí, així doncs, el que hem trobat. El nus de l'home –la *phrónesis*–, que trobem tematitzat en el nus mateix del *Teetet* com a nus del diàleg, lliga totes les temàtiques tractades en la unitat d'una recerca i d'una exhortació que mostra ensems la possibilitat i els límits del saber humà i el camí de la virtut i de la saviesa.

Aquesta possibilitat i aquest camí de la vida humana, però, no ens són pas presentats en la unitat d'un argument. I no es tracta, per cert, d'un defecte de l'escriptura platònica: si no ens són presentats d'aquesta manera és, simplement, perquè *no poden* ser presentats així. *La vida, en efecte, no és pas un argument*: no es deixa reduir a l'ordre discursiu d'un raonament que es resolgui en la formulació d'una llista finita i ordenada d'enunciats a mode de conclusió. La vida, repetim-ho, no es mostra pas d'aquesta manera. Sinó que tot sovint el seu sentit només es veu *després*<sup>26</sup> –com ara el sentit, potser, de la mort mateixa de Sòcrates.

No és possible, doncs, i creiem que és *precisament* per això que Plató no ho pretén, donar un tractament sistemàtic de la vida a la manera dels matemàtics astrònoms –com si l'ànima humana fos reductible a ordre i mesura. La mesura de la vida humana, ja ho hem vist (176b1-2), és fora d'ella mateixa. El «fer-nos semblants al déu», que és el camí de la nostra excel·lència, ens situa davant de la pròpia vida més aviat com l'artista davant del marbre en l'obra a fer. El centre del centre del diàleg ens exhorta així a *la tasca de construir la pròpia vida –atents al model diví– com una obra d'art*. *Vet aquí per què Sòcrates ens diu que el seu art és per a les ànimes belles*. L'art parterot de Sòcrates és aleshores, pròpiament, assistència

---

<sup>25</sup> El resultat de la nostra investigació reforça però al mateix temps matisa el treball de PLANNINC (1991). El reforça perquè confirma la centralitat de la *phrónesis* en l'ensenyament platònic; el matisa, perquè mostra que Plató no entén la *phrónesis* exactament com Aristòtil (tal com pretén Planninc) sinó que la pensa com a virtut suprema tant en la dimensió pràctica com en la dimensió teòrica. Pensem que la lectura de Planninc és parcial precisament perquè atén només a *La república* i *Les lleis* i desatén el *Teetet* i *El polític*; més i tot: a la llum dels resultats de la nostra investigació sobre el *Teetet*, així com dels resultats de MONSERRAT (1999) sobre *El polític*, potser caldria rellegir igualment *La república* i *Les lleis*. Vegeu el Capítol IV del present treball, que en acabat apareix gairebé com una mena de conclusió anticipada de la investigació que ara acaba.

<sup>26</sup> Dec aquesta formulació del problema al professor Pierre DEVÈRE.

en la construcció d'una vida bella; i és, doncs, per això mateix, l'art propi d'un mestre d'artistes. Mimesi escrita del mestratge socràtic, *tot diàleg platònic és una obra d'art precisament perquè és mimesi de la vida.*

En la mimesi de la vida i la mort de la saviesa socràtica que és el *Teetet*, la figura sencera del filòsof ens és mostrada, en fi, en un quadre complex de sabers: matemàtic astrònom (173e2-174a2) i «psicoanalista» (149a1-151d5 i 210c1-d3), però també jutge (201a7-c3) i legislador (177c6-179b5), el filòsof socràtic (o potser platònic) reuneix en una sola figura una pluralitat de sabers. Un elemental principi de prudència ens recomana pensar aquesta pluralitat en la seva unitat orgànica. I, des d'aquesta perspectiva, tant la contemplació del cel i de la terra pròpia del filòsof corifeu (a la manera de Tales) com la comprensió i cura de l'ànima humana pròpia del filòsof parterot (a la manera socràtica) apareixen com a preparació per a la construcció i reconstrucció de vides (i ciutats) bones i belles. La saviesa del filòsof resulta ser, així doncs, un «saber de sabers»<sup>27</sup> en què tant la matemàtica de Teodor com la maièutica de Sòcrates fan la funció d'una doble propedèutica a la dialèctica –i, doncs, d'una doble propedèutica a l'art propi dels jutges i legisladors que ho són de veres<sup>28</sup>.

Un cop vist això, queda encara la darrera pregunta. On radica, al capdavant, la unitat del «fer-se home»? Precisament perquè cap d'aquests elements de la saviesa humana no es deixa reduir als altres, en el centre de la saviesa hi ha, en fi, la *phrónesis* o prudència, com a capacitat d'atenció al conjunt de l'orientació humana que *fa justícia* a totes i cadascuna de les seves parts.

En l'examen complet de saber, virtut i saviesa, el *Teetet* resulta ser, aleshores, en el seu conjunt, la defensa platònica de la *phrónesis* en tant que fonament de la vida humana (a semblança del déu) com a obra d'art<sup>29</sup>. Més enllà, doncs, de la unitat del saber –tema de l'exercici o pugna dialèctica amb què Sòcrates a la palestra orienta l'ànima de Teetet pel camí

<sup>27</sup> Contra el tòpic de manual, el saber per a Plató és alhora teòric, pràctic i productiu.

<sup>28</sup> Recordem que la darrera definició del saber no desmenteix que el qui sap sigui un jutge, sinó que només diu que cal un cert tipus de jutge. Sabem per l'*Apologia*, a favor de la nostra lectura, que els jutges veritaders són aquells que veuen i diuen la veritat.

<sup>29</sup> Cf. ROSEN (1993) 17: «No construïm el món, però construïm una vida.»



de la moderació–, o potser precisament perquè aquesta unitat no es pot comprendre sense remetre a les condicions de la seva possibilitat, el que el *Teetet* finalment ens dóna a pensar és, en suma, la unitat i la dignitat del viure humà –la possibilitat i el camí, així doncs, d’una vida bella.