

CAPÍTOL VI

EL TRIBUNAL DEL SABER (*TEETET* 184B4-201C8)

«Philosophers are not courtroom lawyers seeking to refute the arguments of their opponents but judges united by a common dedication to the pursuit of truth.»

Stanley Rosen

1. Examen de la definició del saber com a percepció: de l'*aísthesis* a la *diánoia* (183d1-186a1)

a) *Per què un matemàtic ha definit el saber com a percepció?*

Ens trobem en la represa de la conversa amb Teetet. Per situar-nos, recordem que després de l'infantament de la definició del saber com a percepció, *la definició mateixa havia quedat sense examinar*, perquè la conversa subsegüent havia degenerat en erística i calia, doncs, una purificació. En cert sentit, la purificació no acaba fins al final de la conversa amb Teodor: *només ara podem reprendre, o millor, dur a terme per primer cop, l'examen pendent*. I això és precisament el que passa a continuació en el diàleg.

En la represa, però, la llum que el centre del diàleg ha projectat sobre el magisteri de Teodor ens permet comprendre millor, de forma retrospectiva, la definició donada pel noi. Les figures del pensament modern, que ens porten fàcilment a identificar la matemàtica amb un racionalisme oposat a l'afirmació empirista dels sentits, ens poden portar a veure en la definició una dificultat en veritat inexistent. Si pensem bé en la imatge que el centre del diàleg

ens ha donat del saber de Teodor, que la segona definició de Teetet (després de la de dues llistes de sabers) identifiqui el saber amb la percepció ja no ens sorprèn gens ni mica.

La «Defensa de Teodor» ha establert ben clarament, en efecte, que el savi astrònom és perfectament inhàbil per a tota activitat mundana i, en canvi, entén i estudia bé *allò que contempla* del cel i de la terra. *Si el propi de la vida política és, almenys per a la mentalitat del filòsof corifeu, l'acció i la producció, el propi del saber tal com l'entén Teodor és la contemplació.* Fins i tot en la resolució dels problemes d'aritmètica la visió pren per a la matemàtica de Teetet i Teodor un lloc preeminent. Per dir-ho amb l'exemple que ens dona el *Teetet* mateix, recordem que l'estratègia de Teetet i el jove Sòcrates per comprendre els incommensurables ha estat precisament fer-ne la figura, fer-ne el dibuix, per tal de *veure* la forma dels diferents números. Potència (*dynamis*) és, en la definició resultant, tota línia que forma un nombre oblong o allargat. Els incommensurables han estat definits, així doncs, com les línies (=un dibuix *visible*) capaces de generar nombres allargats (=un altre dibuix *visible*)¹.

En veritat, és igualment evident que en aquesta definició la producció ha jugat també un paper important: els dibuixos per classificar els nombres no estan donats de forma immediata, sinó que els produeix el matemàtic com a mediació necessària per *fer visible* allò que es vol veure. Però *Teetet*, amb la seva segona definició (*del saber com a percepció*), i sobretot amb la manera com entén aquesta definició, *prescindeix de les mediacions i es queda només amb la visió final com si no fos final sinó primera.* Dit altrament: *la definició del saber com a percepció és ben coherent amb la manera com Teetet i Teodor entenen el seu propi saber –un saber que, per a ells, es basa en l'evidència, en la pura contemplació immediata de la realitat davant els ulls.* No és gens estrany, doncs, que un matemàtic remeti a la percepció: la seva matemàtica s'entén ella mateixa com a basada en la mera percepció immediata de la realitat circumdant.

Arribats al lloc del *Teetet* on som, però, ja sabem que Teodor no té *phrónesis*, que no és mesura del seu propi saber i, doncs, que no dona una visió ajustada o mesurada d'aquest seu saber. L'estratègia de Sòcrates amb Teetet a partir d'aquí, fins arribar a refutar la definició del

¹ Vegeu el l'apartat 4 del Capítol II. Sobre el tema, cf. KLEIN (1968) 69-79.

saber com a percepció, és mostrar que *en la percepció mateixa hi ha alguna cosa més que percepció*; o en altres termes: que *la percepció no és la mera recepció d'impressions sensibles sinó alguna cosa més que això*². Com sempre en el nostre diàleg, la temàtica continua enfrontant-nos, com veurem tot seguit, al problema de la naturalesa humana.

b) *El cavall de Troia: la desfeta de l'home en termes espacials (184b4-d2)*

Sòcrates, doncs, comença l'examen de la definició del saber com a percepció. Després de constatar que moltes vegades és millor no demanar precisió en l'aclariment del sentit de les paraules, afegeix que hi ha ocasions en què demanar això es fa imprescindible (184c1-4). Potser està pensant en Pròdic, a qui envia alguns dels nois que examina segons ens ha dit al símil de la llevadora³. Però demana en tot cas mesura: el mètode analític de la precisió dels mots, propi de Pròdic, és adequat en determinades ocasions, però se'n pot abusar. En el nostre cas és, segons Sòcrates, el que ens convé.

El comentari és de mètode i, tanmateix, ens parla al mateix temps dels límits de tot mètode. Hi ha mètodes diferents d'interrogar i pensar la realitat. La definició o aclariment dels termes que s'utilitzen és només un. Malauradament, no hi ha un mètode per decidir el mètode que escau en cada cas: l'afirmació socràtica que ara escau l'ús de l'aclariment dels termes no rep cap justificació metòdica ni d'altre tipus. Podem suposar que l'observació de Sòcrates té el seu fonament en la prudència. Per què Sòcrates troba convenient ara l'aclariment dels mots? Examinem el text.

² Cf. FREDE (1987 [1999]) 377: «Ast, in his *Lexicon Platonicum*, gives the following as the general meaning of the verb 'aisthanesthai': 'to sense, to perceive by a sense, and hence generally to perceive by the senses'. This not only seems to me to be wrong, it also seems to be seriously misleading if one wants to arrive at an understanding of what Plato has to say about perception». Compartim l'opinió de Frede, i el fragment que ens toca comentar a continuació –junt amb les indicacions que Sòcrates ja ens ha fet sobre la possibilitat de predir el futur en relació a coneixements perceptius, i que ja hem comentat en el capítol anterior– ens dona bons motius per fer-ho. Com veurem, qui no entendrà que la percepció és més que sensació és Teetet, i la seva mala comprensió determinarà la primera meitat de l'examen de la definició del saber com a opinió vertadera. Vegeu *infra*.

³ Vegeu 151b2-6.

Abans de l'observació metòdica Sòcrates ha preguntat a Teetet: si preguntem amb què veu un home el blanc i el negre, i amb què escolta l'agut i el greu, oi que respondrem 'amb els ulls i les oïdes?'; i Teetet ha respost: sí (184b7-10). És l'ambigüitat del «amb què» de la frase que demana una precisió terminològica a la manera de Pròdic, i per això Sòcrates suggereix distingir entre «amb què (*ho*)» i «a través de què (*di' hou*)»: són els ulls, *ells mateixos*, els qui veuen, o els ulls són només *un mitjà o un instrument a través del qual* la visió té lloc –però no el subjecte mateix de la visió? Teetet respon que els ulls més aviat són allò «per mitjà de què» es veu i no els qui veuen (184c4-8).

És curiós que, com tan sovint en el nostre diàleg, Plató jugui amb el número dos. Hi ha cinc sentits, però Sòcrates exemplifica el que vol dir remetent només a dos, la vista i l'oïda –els dos únics sentits, a més, en què d'òrgans n'hi ha dos: mentre hi ha un sol nas, una sola llengua, i el tacte està repartit per tot el cos, d'orelles i d'ulls n'hi ha dos⁴. Sigui com sigui, davant la resposta de Teetet, que ha reconegut que els sentits són només un mitjà, Sòcrates en diu la raó. Seria ben estrany (*deinón*) –diu– que, «com si fóssim cavalls de fusta», tantes percepcions (*aisthéseis*) de tota mena es trobessin, per dir-ho així, disperses en el nostre interior, assentades en diferents llocs, com els guerrers en els flancs del cavall de Troia.

El primer a destacar és que la formulació de la pregunta per part de Sòcrates remetia explícitament a la naturalesa humana: «amb què veu l'home (*ànthropos*)...», diu a 184b8. Notem, aleshores, què diu el símil respecte la naturalesa humana.

Cada òrgan sensorial representa, segons el símil, un guerrer allotjat dins el cavall de Troia. Ara bé, cada guerrer té les seves pròpies percepcions independents de les de qualsevol altre guerrer i, de fet, doncs, el cavall com a tal no percep res de res. Si la cosa fos així, nosaltres seríem *literalment* un cavall de fusta, una cosa morta i buida, que allotjaríem al

⁴ Potser un lector troba pedant la referència que fem en el cos del text al fet que se citin dos exemples i no un o cinc. Tanmateix, que hi ha un joc sobre el número dos és quelcom que no forma part de la nostra interpretació, sinó un fet fàcilment constatable, un fet objectiu que només demana per part del lector la paciència del comptable per aixecar acta de cadascuna de les aparicions de la díada. Per bé que hem fet constar aquesta aparició mantes vegades en el que portem d'investigació, no és el cas, però, que creguem que valgui la pena de fer-ne ara l'inventari.

nostre interior multitud de perceptors independents els uns dels altres. O, en tot cas, no seríem res més sinó la mera suma de les diferents parts del cos dotades amb el poder de la percepció⁵.

Formulem-ho així: allò que percebria l'ull d'una banda, l'orella de l'altra, etc., no seria en absolut percebut per l'home: l'home quedaria desintegrat i reduït a no-res. Com pot ser, en efecte, que allò que perceben diferents parts del cos simultàniament pugui ser considerat la percepció de l'home? Això només pot ser si, malgrat la pluralitat d'òrgans de la percepció, és *el mateix* home que hi veu, hi sent, etc. Malauradament, segons la hipòtesi sota la qual ara estem pensant, és l'ull que hi veu, l'orella que hi sent, etc.: la percepció es troba enterament dispersa a diferents llocs del cos, i el fet que es tracti del mateix cos no aporta absolutament res que pugui suprimir aquesta dispersió. Ben al contrari: *és precisament el cos la causa d'aquesta dispersió!* «Aquí» esdevé una visió, «allà» un so, «més enllà» un gust... Ningú no veu, escolta i tasta res tot junt. Resultat: l'home mateix, la humanitat, esquarterat en trossos de cos amb capacitat autònoma (segons la hipòtesi que seguim) de percepció, és reduït a bocins i descompost. No hi ha home en absolut.

El passatge retroba, així doncs, l'*aporia* que trobàvem a la primera part del diàleg, però formulada en uns termes nous. Allà, la plenitud de l'instant que havíem de postular per salvar la infal·libilitat de les percepcions, ens portava a afirmar una pluralitat infinita d'instant-percepcions en què quedava dissolt l'home: Sòcrates malalt i Sòcrates sa –Sòcrates en dos moments diferents– resultaven ser totalment dissemblants⁶. Allà, doncs, per dir-ho així, la dissolució de l'home tenia lloc en el temps –o potser hauríem de dir en la desintegració del temps en els seus instants.

Ara, en canvi, no es té en compte el temps, sinó que s'atén a l'espai: la doble reducció (1) de l'home a la percepció i (2) de la percepció al cos, fa que l'home quedi dissolt o esquarterat en la pluralitat de bocins del seu cos protagonistes en un moment donat de múltiples actes de percepció. L'estratègia, doncs, no ha consistit, com en la primera part, a considerar el flux sensible –a la manera dels heraclitis– sinó a considerar *les unitats* en què

⁵ El problema de fons de tot el passatge és el del tot i les parts, que serà tema explícit de la tercera part del diàleg. Recordem que la *phrónesis*, com a referència ensems al tot i a les seves parts, forma part de la resposta platònica a aquest problema segons el centre del nostre diàleg.

⁶ Vegeu el nostre comentari del fragment 151e8-161a4 a l'apartat 2 del Capítol II del present treball.

podem dividir en l'anàlisi el cos humà des del punt de vista de la percepció: també, doncs, la perspectiva parmenídia del problema, que es fixa en les unitats que es mantenen al llarg del temps –com ara els ulls, que s'han de trobar presents en tota percepció encara que el contingut de la percepció sigui canviant–, ens mostra que pensar l'home com a pura percepció significa la dissolució completa de l'home. *Cal anar més enllà de les unitats del cos per tal de salvar la unitat de l'home*: estem, clarament, en un moviment de la recerca amb un cert fons parmenidi. Mirem per on s'avança.

c) *A la recerca de la unitat de la vida humana: la idea que podem anomenar «ànima» (184d2-186a1)*

c.1. *L'ànima com a *mía tis idéa eis hèn pánta tauta suntínei* (184d2-4)*

Si, doncs, partim com a homes del prejudici que hi ha homes i que ésser home és ésser alguna cosa⁷, la hipòtesi del «cavall de Troia» ha de ser desestimada. Només hi ha, aleshores, una alternativa: que «totes aquestes percepcions (*pánta tauta*)» «es reuneixin totes juntes (*sunteínei*)» «vers una certa *idea* única (*eis mían tinà idéan*)», «ja sigui l'ànima o com convingui anomenar-la», *per a la qual (he)* a través dels òrgans a què remetiem percebem tot allò que és perceptible (184d2-4).

La unitat de l'home –que l'home percebi allò que percep a través dels òrgans sensibles– demana, doncs, suposar que la pluralitat de sensacions heterogènies tendeixin a reunir-se *vers (eis)* alguna cosa, vers una sola cosa. Difícil de traduir és aquí «*idea*» (per això mateix ho hem apuntat d'entrada sense traducció). Literalment significa «allò que és vist o contemplat», «allò que es posa de manifest en la contemplació o en la visió»⁸. Heidegger assenyala, amb

⁷ Notem que, tot i ser un prejudici, és un prejudici que només pot ser qüestionat per algú que pretén alguna consistència en el seu argument al llarg de la seva refutació i, doncs, algú que està donant ja per suposat que ell mateix té alguna consistència pròpia en tant que ésser capaç de refutar arguments. Aquesta mateixa pretensió és un senyal que fins i tot qui nega la consistència de l'home es té ell mateix com un home...

⁸ La dificultat de la traducció radica en això: el passatge assenyala l'ànima com a subjecte últim de la visió, però allò que ha quedat esclerositzat com a «teoria de les idees» en els manuals de filosofia ens diu que una idea és l'objecte de la visió, allò vist, i no el qui veu. En el seu comentari del passatge HEIDEGGER és ben contundent

lucidesa, que aquí la *idea* és «la vista» en seu doble sentit: *la vista* com a facultat de veure-hi; *la vista* com allò vist en la seva unitat (com el paisatge). La idea en aquest sentit remet al tot de la visió, a la visió en el seu conjunt; i hi remet de tal manera que descarta que aquest tot de la visió pugui reduir-se a la mera suma de la pluralitat de sensacions de tota mena, perquè la vista se'ns dóna, no com un sac de sensacions heterogènies que hem d'anar destriant una a una, sinó com un sol paisatge unitari. Val a dir, és clar, que diem «vista» però no ens referim a la visió que ens donen els ulls: si es tractés d'això perdríem la unitat de què parlem, perquè, com diu Sòcrates més avall (185a1-3), el ulls no poden «veure» el so del cant dels ocells que tinc al davant, i en canvi «veig» que l'ocell en la seva integritat enclou el color i la suavitat del plomatge, el so del seu cant, etc.

Potser és bo fer d'entrada, encara, un aclariment. Ja que percebem les sensacions a través del cos i *van a* reunir-se en un punt –*vers* «una certa unitat», diu Sòcrates prudentment– que anomenem ànima, podríem pensar que es tracta d'un moviment «de fora a dins», com si aquesta unitat fos quelcom «interior» on es reuneixen totes les sensacions heterogènies que, procedents de «l'exterior», tenim a través dels diferents òrgans del cos. Contra aquesta manera d'entendre la situació, cal advertir que aquí «interior» i «exterior» són ben equívocs: a l'«interior» del cos el que tenim són coses com els budells, el cervell o el fetge, al seu torn igualment corporals; i l'ànima, en canvi, no podem dir que sigui res de corporal: i com pot ser «interior» el que no és corporal? D'altra banda, tot i que la dolçor del sucre la sento en la llengua, i la suavitat de la seda la sento a la pell; o sigui, tot i que les sensacions les sento *en el meu cos*, la veritat és que no percebem aquestes coses i d'altres com si fossin «interiors» al meu cos (o a la meva ànima), sinó que les percebo «allà fora», com pertanyents a la cosa percebuda, és a dir com a «exterior»: la dolçor no és del meu cos (ni de la meva ànima) sinó del sucre, i la suavitat ho és de la seda, etc. La «visió», doncs, en aquest sentit ample a què remet el terme «idea» en el context, *no és interioritat ni exterioritat*: és en aquest objecte d'«allà fora» que «veig» el seu color, i el seu so, i el seu tacte, etc. fent un sol tot; per bé que

contra els neokantians; diu així: l'afirmació neokantiana segons la qual Plató és «l'inventor» de 'la teoria de les idees' és «la cosa més funesta que hagi pogut arribar a la filosofia platònica. Perquè aquesta filosofia ha estat així esclerositzada en una fórmula, la qual cosa significa que ha estat morta, reduïda a un estat que la fa incapaç de tenir cap efecte pròpiament filosòfic» (1988[2001]) 172 [198].

certament sóc jo qui, com sigui, capta aquesta unitat –de manera que, en un altre sentit, potser sí que la unitat es dóna «en mi», «a l'interior».

Potser convé entendre la cosa d'aquesta manera. La unitat de la pluralitat de percepcions és possible perquè el camp de la percepció se'ns dóna d'antuvi com un domini únic: la pluralitat de percepcions –el color de les tapes d'aquest llibre, l'escalfor del llum que il·lumina la taula, l'olor del menjar que arriba de la cuina, etc.– se'ns donen en un mateix camp de la percepció. Aquesta obertura, aquest domini en què pot tenir lloc *cada* percepció, està donat d'antuvi: no és res que pugui ser donat per les percepcions, perquè és precisament allò que fa possible les percepcions en general. La visió és possible perquè hi ha obertura, i l'obertura és possible perquè hi ha una distinció entre alguna cosa com un «interior» i alguna cosa com un «exterior». Vist així, l'ànima, aquesta «certa vista única», és obertura al camp de la percepció, en el benentès, però, que si no hi hagués camp obert distint a l'ànima mateixa l'ànima no s'hi podria obrir. No estem dient, doncs, que l'ànima creï aquest camp de la percepció: el que diem –el que ens sembla que suggereix el passatge sota inspecció– és que *l'ànima és aquesta tensió vers l'altre de si per lligar l'«interior» amb l'«exterior»*. *L'ànima no és, doncs, ni interior ni exterior, sinó que és aquesta tensió entre dos per lligar una cosa amb l'altra.*⁹

L'ànima és aleshores, així doncs, allò que s'obre al camp de la visió i que, per això mateix, obre el camp de la visió com un domini unitari. L'ànima és, en suma, per ella mateixa, *relació de part a part, tensió vers...* i, per tant, *un entremig (metaxú) en què poden ser inserits com a instruments l'ull, l'oïda i la resta de sentits*. Vet aquí un resultat notable: donat que els sentits són instruments *per a (he)* l'ànima, resulta que en l'home la corporalitat es fonamenta sobre una altra cosa; dit en termes cognoscitius: la percepció, el conjunt dels sentits, es funda necessàriament sobre una altra cosa que la fa possible, això és, sobre una altra cosa –l'ànima– que fa possible que alguna cosa en general es mostri i sigui percebuda. És important notar, a més, que les paraules de Sòcrates indiquen una tensió: la pluralitat es reuneix *vers (eis)* una unitat; la unitat en què cada part –cada percepció– ocupa el seu lloc dins el camp únic no està donada de forma immediata, sinó que ha de guanyar-se en una tensió vers la unitat en el camp de l'ànima que s'apropia a través dels òrgans corporals de l'exterioritat sensible. Altre cop,

⁹ HEIDEGGER (1988) 201.

només pot guanyar-se el que ja hi era i, doncs, en un altre sentit aquesta unitat està donada d'entrada. La complexitat és, així doncs, notable. La prudència de Sòcrates, que el porta a parlar d'«una *certa (tis)* vista única», potser és aleshores el reconeixement que aquí hi ha, com diem, una complexitat a aclarir. És en aquest sentit que treballa la continuació de la conversa.

c.2. La duplicació de la realitat: *diánoia* i *tà koinà* (184d5-185b6)

Teetet admet que és impossible referir totes les percepcions al cos (*pánta tauta eis soma anaphérein*; 184e1-2). Per aclarir això que ja ha estat admès, Sòcrates fa notar a Teetet el següent: (1) la calor, la duresa, la dolçor, i les coses com aquestes les percebem en el cos; però (2) el que percebem per una facultat és impossible percebre-ho per una altra –així, per exemple, l'ull no veu el que sent l'oïda i l'oïda no sent el que veu l'ull (184e3-185a3).

Tenint en compte això, se'ns fa present una dificultat: quan perceps (*dianoë*) alguna cosa de tots dos alhora (*perì amphotéron*), no pot ser per cap dels dos òrgans que ho perceps, perquè ni l'oïda pot percebre res del que veu l'ull ni l'ull pot percebre res del que sent l'oïda. (185a5-6).

Sòcrates passa a continuació a aclarir la dificultat, tot mostrant què és això que percebem de comú (*koinòn*; 185c3) a totes les percepcions que tanmateix no pot ser perceptut per cap dels òrgans corporals. El primer que veiem que totes les percepcions tenen de comú és l'ésser: «A propòsit del so i (*kai*) del color: no veus (*dianoë*) primer de tot (*proton mén*) això de tots dos, que tots dos *són (estón)?*» (185a8-9).

Convé que considerem un moment els termes amb què es formula la pregunta. Notem, primer, que el problema no es troba en cadascuna de les percepcions sinó en la seva conjunció: el so el percebem amb les oïdes i el color el percebem amb els ulls, però, donat que ni els ulls perceben el so ni les oïdes el color, el que se'ns fa problema és amb què percebem el «*kai*», la conjunció de so i color. En altres termes: els sentits en aquest cas ens deixen, cadascun d'ells, amb un element inarticulat –i el conjunt dels sentits, amb una pura pluralitat sense articulacions–; però

nosaltres percebem alguna cosa –*una* certa cosa– relativa a tots *dos*; de manera que s'imposa la pregunta: com la díada es resol en una unitat?

Quan Sòcrates remet a això comú usa el verb *dianoein*, que la manera de fer estàndard ens faria traduir per «pensar». L'inconvenient d'apuntar-nos d'entrada a aquesta traducció –d'altra banda, ben legítima– és que ens pot fer oblidar de quina manera Sòcrates introdueix el terme. En el context, és ben clar que s'està demanant per allò anàleg a la percepció corporal que ens permet captar allò comú a les distintes percepcions que tenim a través dels òrgans sensibles. S'està demanant, doncs, per un cert tipus peculiar de visió o de percepció. De fet, la mateixa paraula «*dianoein*» conté una arrel que significa precisament «veure». És notable, però, el matís que introdueix el prefix. Heus ací la paraula: «*noein*» significa literalment «veure» o «percebre», i «*día*» significa «a través de»; d'on: «*dianoein*» remet a una visió («*noein*») que es guanya només a través d'una mediació («*día*»). «*Dianoein*» és prendre les coses una a una, una després de l'altra, i *d'aquesta manera* percebre-les. No es tracta, doncs, d'una visió immediata, no es tracta d'una mera recepció d'un contingut, sinó que es tracta d'una recepció que pressuposa un «fer comparèixer» i, doncs, una actitud activa per part del qui vol veure-hi. «Pensar» és doncs, si ho entenem des de la figura que ens dona a pensar el mot grec que traduïm així, *rebre* allò que es mostra en virtut d'un *fer comparèixer* això que ha de mostrar-se.

Per fi, tercer, Sòcrates diu que *el primer* que percebem quan fem comparèixer el «*kai*» de so i color és això: que tots dos *són*. Notem que només es pot fer comparèixer el que en el fons ja hi era d'antuvi. I d'això que està donat d'entrada *el primer* és l'ésser. Mirem què més surt d'aquest fons que està ja donat davant nostre però que demana la mediació del pensament perquè el veiem *bé*.

És important retenir l'ordre en què els elements d'això comú van apareixent¹⁰:

- (1) El so i el color *són* (*estón*) (185a8-9).
- (2) Cadascun és *diferent* (*héteron*) de l'altre i *idèntic* (*tauton*) a si mateix (185a11-12).

¹⁰ Cada vegada, és Sòcrates qui mostra els nous elements comuns i Teetet que assenteix.

- (3) Tots dos junts són *dos* (*dúo*) i cadascun per separat és *un* (*hén*) (185b2).
 (4) Un cop distingits, d'ells podem preguntar si són semblants (*homoío*) o dissemblants (*anomoío*) (185b4-5).

Els elements comuns (*tà koinà*) que compareixen davant el pensament són, fins al moment, aquests: l'ésser, la identitat i la diferència, la díada i l'u, la semblança i la dissemblança. Tres coses convé destacar sobre el resultat parcial de la consideració del problema.

La primera és que tenim aquí tres dels cinc gèneres majors estudiats al *Sofista*: l'ésser, la identitat i la diferència. És important notar que *el primer* que compareix davant el pensament és l'ésser. L'àmbit de *tà koinà* es guanya per distincions successives respecte el *koinòn* superior que és l'ésser: és de les coses que són que podem entendre la seva identitat i (doncs) la seva diferència respecte les altres, etc. Això mateix, però, anuncia un problema: si el pensament fa comparèixer ja sempre allò que és, com és possible l'error –pensar el que no és? Com veurem, aquest problema serà tema explícit del nostre diàleg.

La segona, que d'alguna manera ja hem anunciat en el punt anterior, és que en aquesta primera aproximació a allò comú veiem com, més que apuntar-se una solució a la qüestió del saber, la cosa se'ns complica. *Tenim, primer, una duplicació –o en tot cas un desdoblament– de la realitat*: a l'àmbit del que captem a través dels sentits cal afegir l'àmbit d'allò comú que no captem per cap òrgan corporal. *Tenim, en segon lloc, que, igual com el primer àmbit ja considerat –el d'allò captat pels òrgans corporals–, el nou àmbit és al seu torn una pluralitat*: no hi ha la mera unitat, sinó que l'àmbit del que és comú està format per una pluralitat d'unitats: l'ésser, la identitat, la diferència, la díada, l'u, el semblant, el dissemblant, i qui sap quantes més. Certament, com dèiem en el paràgraf anterior, de les unitats en qüestió n'hi ha una que sembla abastar-les totes, l'ésser. Podríem pensar, així doncs, d'entrada, que la pluralitat sensible ha de ser referida a les unitats intel·ligibles, les quals, al seu torn, remetent totes a la sola unitat de l'ésser. La cosa sembla que va bé, si no fos per *dues dificultats* que fan nosa a aquest quadre: primera, que *Sòcrates ha dit que és l'ànima, i no l'ésser, la unitat vers la qual remetent totes les percepcions*; i segona, que *l'omnipresència de l'ésser, com veurem, fa intel·ligible l'error* –d'altra banda, un fenomen de l'existència del qual no podem dubtar. El conjunt d'*aporíai* apuntades ens permet dir això: si el camp de la pura pluralitat feia

inexplicable el saber (i la realitat), el camp de les unitats estables on acabem d'entrar¹¹ no sembla un àmbit més fàcil de comprendre. De les *aporíai* heraclítees del flux estem entrant a les *aporíai* parmenídees de la unitat (o de les unitats).

Per fi, en tercer lloc, la tercera distinció guanyada, i el lloc on és guanyada –després de les dues primeres distincions–, és ben significativa en el context d'un examen del magisteri de Teodor. Seguint la seqüència, aquesta tercera distinció ens ve a dir: és perquè l'un i l'altre dels éssers són percebuts que nosaltres *podem* comptar-los. «L'un i l'altre» (expressió que inclou ésser, identitat i diferència) no són encara dos d'entrada. La distinció u/dos encara ha de ser guanyada: per tal que el comptar sigui possible hem de considerar aquest «i» com un «més»: tot «més» és certament un «i» però no tot «i» és un «més». En altres termes: una pluralitat, com a tal pluralitat, no és encara, per si sola, una enumeració o una quantitat determinada. Sinó que la cosa va així: els ens que tenim al davant se'ns han de donar primer com a ens, i només «després» nosaltres *podem* –sense que sigui una obligació– prendre aquests ens com essent dos. Vet aquí, aleshores, el que volem destacar: aquesta distinció de determinacions en l'àmbit de la realitat és el que fonamenta, primer, la distinció entre l'u i el dos i, sobre aquesta distinció, segon, la sèrie numèrica; només un cop tenim això, en tercer lloc, donant ja per «feta» la sèrie numèrica, podem fer distincions del tipus parell/senar, commensurable/incommensurable, etc., és a dir, podem fer matemàtica. El que volem dir és això: Sòcrates obre aquí un camí, si no per donar compte de tota saviesa humana, almenys sí per donar compte del saber professat per Teetet i Teodor. El destacable del fragment és que, contra la visió ingènua que tenen del seu propi saber mestre i deixeble de matemàtiques, ens ensenya ben clarament que la visió (*noesis*) d'això demana una mediació (*diá*) per fer comparèixer la sèrie numèrica mateixa, és a dir, per fer comparèixer allò que es mostra al saber matemàtic. La matemàtica no és el donar-se diví de les mesures i proporcions, sinó que és l'esforçada obertura de l'ànima al camp de les mesures i de les proporcions. Provar de pensar la possibilitat de la matemàtica mateixa desatenent l'home és desconèixer la naturalesa d'aquesta possibilitat.

¹¹ És destacable l'absència en tot el fragment dels gèneres majors del repòs i el moviment, que sí apareixeran al *Sofista*.

c.3. L'ànima desdoblada (185b7-186a1)

Fins aquí Sòcrates ha mostrat, derivant segons un ordre genètic algunes de les determinacions que percebem en el sensible però que no percebem a través dels òrgans sensibles, alguna cosa com un suplement als continguts estrictament sensibles en cada cas donats. Si jo puc entendre que això és groc i no vermell és que percebo que el groc és distint del vermell i idèntic a sí mateix (aquesta identitat és el que em permet guardar un mateix nom al llarg del temps), etc.: per entendre el que percebo cal que estigui ja percebent alguna cosa *més* que allò que percebo a través del cos. La pregunta, aleshores, és òbvia: això comú (*tò koinòn*), amb què ho percebo? El que és comú, ho sentim com el cant d'un ocell?, ho veiem com el color del seu plomatge?, ho tastem com el gust d'un aliment? L'analogia amb les percepcions ens fa entendre que hi ha d'haver un canal a través del qual captem el que és comú, però aquest canal no pot ser cap dels òrgans corporals que només són capaços de captar el que és privatiu de cada sentit. Sòcrates formula la pregunta així: «A través de quin mitjà (*dià tínos*) actua la capacitat (*dúnamis*) que et fa visible (*deloi soi*) el que hi ha de comú en totes les coses, i també en aquestes, en virtut de la qual tu dius (*eponómádeis*) d'elles 'és' o bé 'no és' així com les altres coses que ara mateix preguntàvem d'elles?» (185c3-5).

En la intervenció just precedent Teetet ha dit que el salat i el dolç els percebem gràcies a la capacitat que es dona a través de la llengua (l'expressió «i també en aquestes» es refereix, segurament, a això). En la pregunta Sòcrates ha utilitzat el verb *delóu*, «fer visible, mostrar, posar de manifest» allà on abans utilitzava el verb *dianoein*, cosa que ens dona un nou element per comprendre com entén Sòcrates aquí el pensament. La pregunta demana: quan es tracta de *tò koinà*, què és l'anàleg als ulls pel que fa a la vista, al nas pel que fa a l'olfacte, a la llengua pel que fa al gust, etc.? La seva formulació, però, introdueix un element problemàtic: en la llista anterior, l'idèntic feia parella amb el diferent, l'u amb el dos i el semblant amb el dissemblant, però l'ésser no feia parella amb el no-ésser. Ara, en canvi, se'ns diu que la mateixa capacitat que, pel canal que sigui, ens permet captar del que tenim davant que *és*, també ens permet captar (quan sigui el cas) que *no és*. Teetet no adverteix l'afegit, però nosaltres podem fer notar que en tot cas, com es veurà més endavant en el mateix diàleg –i com es veurà especialment al *Sofista*–, l'afegit no és pas innocent. De la formulació cal

destacar encara una cosa ben important: no és la llengua que té la capacitat de percebre el gust, sinó que és aquesta capacitat –que ve d'on sigui– que té la llengua com a canal o mitjà per percebre el gust. Convé que guardem ben clara en ment aquesta distinció entre la capacitat i el canal usat per ella.

Teetet respon: «El que dius (*légeis*) pel que fa a elles [les coses] és l'èsser (*ousían*) i el no ésser (*tò mè einai*), la semblança i la dissemblança, la identitat i la diferència, i a més a més l'u i el número en general (*tòn állon arithmòn*). És evident que també em preguntes pel parell i pel senar, i per tot el que se segueix d'ells, i preguntes a través de quina de les parts del nostre cos percebem (*aisthanómetha*) tot això en l'ànima» (185c7-d4), i –després que Sòcrates li digui que ha seguit el que preguntava «absolutament bé», *hupéreu*– afegeix: «em sembla ja d'entrada que per a aquests [els comuns] no hi ha cap òrgan específic (*órganon ídion*) com sí n'hi ha per a aquells [el color, l'olor, el gust, etc.], sinó que se'm fa manifest (*phainetai*) que és l'ànima mateixa (*autè... he psukhè*) a través d'ella mateixa (*di' hautes*) qui examina (*episkopein*) les coses comunes a totes les coses (*tà koiná... perì pánton*)» (185d7-e2). I Sòcrates respon: «Ets bell, Teetet, i no lleig, com ha dit Teodor, perquè el qui parla bé (*kalos légon*) és bell i bo» (185e3-4).

Comencem notant que la llista de Teetet presenta algunes novetats respecte la de Sòcrates. La primera –i no poc important– és la substantivació del *són* (*estón*) en «ésser» (*ousía*). La segona –provocada pel mateix Sòcrates– és l'aparició del «no ésser» com a parella de l'*ousía*. La tercera és un canvi d'ordre: Teetet situa la semblança i la dissemblança per davant de la identitat i la diferència. La quarta és la substitució del «dos» pels números en general. La cinquena i última és la continuació de la llista fent una nova divisió sobre el «cos» dels números, distingint entre parell i senar, i anunciant divisions successives. Alguns d'aquests canvis palesen una mala comprensió del conjunt de *tà koiná*. Primer: la substantivació –la hipostasització– de l'èsser fa incompreensible que pugui tenir un contrari, perquè fa incompreensible que «ser» es diu de moltes maneres; i aquesta dificultat fa incompreensible, al capdavall, com veurem aviat, la possibilitat de l'error. Segon: el que no té una identitat pròpia, que el fa distint de les coses que tenen una altra identitat, no pot assemblar-se ni deixar-se d'assemblar a res; contra el que fa Teetet, la parella

semblança/dissemblança no pot anar abans que la parella identitat/diferència. I tercer: el pas de la unitat als números, o sigui a les unitats, saltant-se el dos –principi de la pluralitat–, és tan il·legítim com provar de pensar la pluralitat (d’unitats) saltant-se l’u; la substitució de «dos» per la sèrie numèrica ja feta no posa els dos principis de la sèrie –l’u i la díada– sinó un sol principi incapaç de generar per si sol la sèrie tota. Hi ha, per dir-ho així, en la reformulació teetètica de la llista feta per Sòcrates *un excés d’unitat*: l’èsser hipostasiat és massa rígid, i l’u davant la sèrie numèrica no té principi de la pluralitat que pogués engendrar la segona des del primer.

Malgrat tots aquestes errors –que anuncien d’alguna manera totes les dificultats amb què s’enfrontarà el que queda de diàleg– hi ha quelcom ben entès en la intervenció de Teetet: precisament allò per què preguntava Sòcrates. A Teetet se li fa manifest, *pháinetai* (185e2), que és *l’ànima mateixa a través d’ella mateixa* qui examina les coses comunes (*tà koiná*, 185e1) a totes les coses. Teetet mateix està fent un exercici de pensament, i en la seva manera de barallar-se amb les qüestions veiem el propi del pensament. En el pensament es fa evident (*delou*, 185c4) o es posa de manifest o apareix (*pháinetai*, 185e3) o es veu (*dia-noein*, 185a5, a9, b7), a través de l’examen (*episkopein*, 185e2) de la realitat considerada, la pluralitat d’elements que intervenen o que constitueixen un determinat fenomen. Teetet pensa sobre el pensament mateix, es troba en un moment reflexiu, i el mateix desdoblament que això suposa –pensament (1) que examina el pensament (2)– posa de manifesta que és l’ànima mateixa desdoblada qui, a través d’ella mateixa, pensa els comuns (*tà koiná*). Notem la complexitat. Hi ha (1) dos nivells de realitat, així doncs (2) dues pluralitats (pluralitat de sentits però també, com indica el terme que apareix en la intervenció de Teetet, pluralitat de comuns) i (3) dos tipus de canals (els òrgans corporals com a canal de les sensacions, l’ànima mateixa com a canal dels comuns), cosa que implica (4) dos moments en l’activitat de l’ànima o, si es vol, un desdoblament, entre l’ànima com a canal i l’ànima com a receptora de tot el «percebut» (en el sentit més ampli d’aquest terme). Com que els comuns són comuns a les realitats sensibles percebudes, és de suposar que l’ànima és un canal entre ella mateixa i l’altre de si, cosa que pressuposa que hi ha un altre de si a «canalitzar» per fer-se’n càrrec.

El passatge ha treballat per constatar la complexitat de tot aquest procés de coneixement, però és ben clar que som lluny d'haver respost la pregunta pel saber. La multiplicació de nivells de realitat i d'instruments ens parlen d'una complexitat; per pensar-la bé, però, cal saber veure-la en la seva unitat. I no cal dir que som ben lluny d'haver-ho fet.

Amb tot, és prou clar que Teetet, ben acompanyat per Sòcrates però reflexionant sobre el seu propi saber (matemàtic), ha dit sobre el saber coses ben dites, i coses que no és Sòcrates mateix qui les ha dites sinó que, almenys en part, surten d'ell mateix. No és estrany que Sòcrates, posat –com hem vist¹²– en el seu paper de llevadora, digui de Teetet que és bonic perquè parla bé. Com ha mostrat el nostre comentari del símil de la llevadora¹³, allò que examina Sòcrates són les ànimes dels joves, però aquest examen només pot tenir lloc com a examen dels fills de la *diánoia* d'aquestes ànimes i, doncs, com a examen del *légein* d'aquestes ànimes. Sòcrates és mesura del *lógos*. I ara, escoltant el *légein* de Teetet, veu que es tracta d'un *lógos* ben fet, per tant fill d'una *diánoia* bona, i per tant expressió d'una ànima bella i bona: Teetet, pare del *lógos* actual, bé ha de ser bell donat que el seu fill ho és. L'elogi del noi juga, a més, amb la dualitat que el passatge mateix sota inspecció ha tret a la llum: Teodor havia dit que l'aspecte físic del noi és lleig; però Sòcrates ara diu que la seva ànima és bella: la semblança física entre Sòcrates i Teetet, afirmada per Teodor, potser és la imatge sensible d'una semblança més fonda. Sigui com sigui, repetim que és ben clar que Sòcrates està posat en el seu paper de llevadora. I retinguem, en fi, que l'aprovació de Sòcrates ens deixa ben clar que, com sigui, en el fragment que estem acabant de considerar s'han dit coses importants pel que fa a la possibilitat del saber. Veurem si també Teetet, al seu torn, és capaç de retenir-les.

2. Refutació de la definició del saber com a percepció. La bifurcació (186a2-187b3)

Recapitem. La consideració del *dianoëin* ens ha obert una dimensió nova a partir de la percepció mateixa. El *dianoëin* ha quedat caracteritzat, d'entrada, com un comportament en

¹² Vegeu l'apartat 5 del Capítol v.

¹³ Vegeu l'apartat 5 del Capítol i.

virtut del qual percebem *alguna* cosa a propòsit de *dues* coses –en l'exemple utilitzat per Sòcrates, el color i el so. Sòcrates diu, en acabar el passatge, que Teetet li ha estalviat un *lógos* llarg, perquè és ben manifest (*phainetai*) pel mateix Teetet que en la percepció mateixa l'ànima examina (*episkopein*) no una sinó dues coses. En efecte, en el comportament perceptiu, en l'establiment d'una relació amb allò percebut, hi ha de forma manifesta *una dualitat*: l'ànima examina, d'una banda, els comuns –l'ésser, la identitat, etc.– pel canal d'ella mateixa; i examina, d'altra banda, les sensacions pel canal –o pels canals– del cos (185e4-8). Per emetre un judici final sobre la definició del saber com a percepció convé examinar, per acabar, quina d'aquestes dues dimensions ens proporciona saber pròpiament dit.

a) *L'ésser, el bé i la naturalesa humana (186a2-c5)*

Sòcrates porta la discussió final agafant-se a la llista de comuns feta per Teetet. Comença preguntant: «Sota quin dels dos [dominis] poses tu l'ésser (*ousían*)? Ja que, en efecte, és ja sempre el més (*málista*) present en totes les coses» (186a2-3). I Teetet respon: «Jo la poso entre tot allò a què l'ànima mateixa (*autè he psukhè*) tendeix (*eporégetai*) per ella mateixa i per a ella mateixa (*kath' hautèn*)» (186a4). Cal destacar que la «percepció» de l'ésser, el fer-se'n càrrec, posar-lo de manifest en el pensament, és, en paraules de Teetet, una tensió o una aspiració, no res que es doni de forma immediata. Teetet recull bé aquell «*vers (eis)* [una certa unitat]» de què parlava Sòcrates més amunt. Sòcrates, en la nova formulació, fa notar a Teetet que l'ordre en què enumerem les coses és important: considerem *primer* l'*ousía* perquè és això el que es dona ja sempre en totes les coses. Podem suposar que aquesta afirmació val, literalment, per a totes les coses: tant pel sensible com pels comuns¹⁴. Cal destacar, també, que ara l'ésser el torna a anomenar sense remetre al «no ésser», però substantivat.

A continuació Sòcrates cita quatre *koinà* més, seguint l'ordre proposat per Teetet: semblant i dissemblant, idèntic i divers (186a5). I, en fi, afegeix dues noves parelles de *koinà* que abans no havien sortit: bell i lleig, i bo i dolent (186a7). Teetet reconeix totes aquestes determinacions com a *koinà* i, doncs, com allò que l'ànima *aspira a copsar* ella

¹⁴ En tenim la confirmació a *Sofista* 243d.

mateixa per ella mateixa i per a ella mateixa; i afegeix: «De totes aquestes coses [els comuns] és l'èsser (*ousían*), sobre totes les altres, que [l'ànima] considera tot atenent a les seves relacions mútues, de tal manera que l'ànima fa sobre el passat i el present els seus càlculs (*analogidsoméne*) sobre el futur» (186a8-b2).

Aparentment, Teetet està aprofitant les darreres indicacions de Sòcrates per aclarir un fenomen que ja havia sortit en el darrer tram de la conversa amb Teodor. Hem vist, en efecte, que la consideració de la capacitat de previsió del vinyater, del metge, del cuiner i del músic ens feien ja veure, parlant amb Teodor, que en la percepció mateixa hi havia d'haver quelcom estable desconsiderat pel tractament heracliti i protagòric del fenomen¹⁵. Ara Teetet, que sembla recordar bé aquell passatge, creu haver trobat en aquesta dimensió dels comuns tot just descoberta l'explicació d'aquesta capacitat de previsió: podem fer càlculs sobre el futur perquè en el sensible mateix, acompanyant ja sempre tot fenomen, hi ha l'èsser estable¹⁶.

La resposta de Teetet al problema de la previsió de futur ha demanat, per dir-ho així, un aprofundiment en l'àmbit dels comuns. Després de descobrir aquest àmbit «més enllà» de les sensacions, ara Teetet reconeix que l'èsser es troba «més enllà» de les resta de comuns. És destacable, a més, que Teetet usi un terme matemàtic per referir-se a la manera com l'ànima, en la consideració de l'èsser a partir de les relacions mútues entre comuns, pot «calcular» el futur a partir del passat i el present. El terme grec és «*analogidsesthai*»: reunir o recollir (*lógos, légein, logídsesthai*) la pluralitat de coses i de relacions tot remuntant, bo i passant d'una cosa a l'altra, cap a l'origen comú (*aná*). El seu caràcter discursiu (en el sentit literal del mot) ens mostra que estem en l'àmbit de la *diánoia*.

¹⁵ Vegeu el nostre comentari al fragment 177d6-179b8 a l'apartat 2 del Capítol v.

¹⁶ Creiem que s'equivoca HEIDEGGER (1988) 255 quan suggereix que Plató dona en el nostre passatge preeminència al futur sobre passat i present. La seva lectura, excel·lent, del fragment dedicat a la *pseude dóxa* no té en compte, malauradament, el que precedia al passatge en el diàleg. En particular, no té en compte: (1) que la preeminència la dona en tot cas Teetet i no Sòcrates (ni Plató) i que de fet (2) ni tan sols Teetet la hi dona, perquè en veritat està responent a una qüestió que havia quedat oberta al llarg de la conversa i no pas triant la perspectiva més ampla. La lectura de Heidegger resulta utilíssima per a la comprensió de la segona part del diàleg, però està desenfocada de dues maneres: desconsidera el tot del *Teetet*; i considera massa de pressa el tot de la història del pensament occidental. Tornant a la qüestió del futur: més aviat ens sembla que Teetet parla, no de la preeminència del futur, sinó d'una dimensió intemporal que, per això mateix, pot ser prevista en la seva presència futura a partir de la seva manifestació passada i present.

Amb tot, la situació és un pèl més complexa. Sòcrates, en efecte, ha afegit el bell i el lleig, i el bo i el dolent, com a determinacions primeres de l'èsser. Teetet admet sense problemes la indicació de Sòcrates. Però aleshores, reflexionant precisament sobre el saber propi de Teetet i Teodor, queda poc clar el següent: si el seu saber tracta de l'èsser (com Teetet sembla dir ara i Sòcrates mateix ha dit respecte del filòsof corifeu), i una de les primeres determinacions de l'èsser és bell/lleig i bo/dolent, com és que el saber de Teodor és incapaç de fer judicis de valor?

Per ser més precisos, el que Sòcrates ens diu al *Polític* és que aquest saber és incapaç de distingir entre tipus humans, afirmació que de fet ja coneixíem pel mateix *Teetet* a partir del moment en què Sòcrates ha explicat que el filòsof corifeu –o sigui Teodor– no sap res de res dels homes. La situació, aleshores, sembla si fa no fa aquesta. El saber de Teodor sap del bé que acompanya l'èsser, però no sap de l'home. És que l'home no és, ell mateix, ésser?

Vet aquí una nova formulació de la paradoxa humana: *si per «home» entenem l'ànima humana, en el passatge que estem considerant ha quedat caracteritzat, no com a ésser, sinó com a tensió o aspiració a l'èsser! Si el saber s'ocupa de l'èsser, com sembla suggerir la seva figura teeteticoteodòrica, aleshores no hi ha saber de l'home: d'ací que la naturalesa humana sigui, al llarg de tot el *Teetet*, el problema central, més tenint en compte la pretensió de saviesa del saber matemàtic professat per Teodor.*

Si fos així, Teetet no ha resolt encara una de les possibilitats de previsió: la del legislador que és capaç de preveure el que serà útil o convenient a una ciutat. Pel que fa a això, la solució apuntada no resol la qüestió perquè en aquest cas la previsió no es refereix a l'èsser sinó a l'àmbit d'aquells éssers que es caracteritzen, no pel seu ésser, sinó per la seva aspiració a l'èsser –els homes... La següent intervenció de Sòcrates adverteix precisament de tota aquesta *aporía*. «Atura't!», diu Sòcrates: senyal que alguna precisió important és a punt de tenir lloc. Escoltem-lo bé.

Després de reclamar una especial atenció del noi, Sòcrates repeteix la distinció entre dos àmbit en els termes següents. Tant la duresa del que és dur com la tovesa del que és tou ho percebem per mitjà del tacte; però l'èsser de la duresa i l'èsser de la tovesa, i la relació d'oposició mútua que hi ha entre tots dos, i la contrarietat com a tal, tot això és l'ànima mateixa qui, confrontant

una cosa amb l'altra, i fent-ne la composició anant d'una a l'altra, prova de discriminar-ho (*krínein*) per a nosaltres (186b3-8). Com es pot veure, la repetició de Sòcrates no és una mera repetició, sinó que posa de forma diferent els accents; estableix, pensem, tres coses importants: (1) l'ésser de les coses percebudes només el podem pensar a través de les coses percebudes, el pensament treballa, per dir-ho així, amb el material recollit per la percepció i, doncs, tot intent de cercar el saber en el sol pensament (rebutjant del tot la percepció) està condemnat al fracàs¹⁷; (2) les determinacions d'*aquesta* i *aquesta* percepcions les pensem sempre a la vista del tot (amb *phrónesis*) i, per tant, per dir-ho així, dos a dos, per comparació, confrontació i composició de les realitats considerades les unes respecte les altres¹⁸; i (3) les determinacions les pensem, no com a entitats aïllades, sinó com a relacions. La manera de dir de Teetet semblava hipostasiar l'ésser, en un excés parmenidi. Sòcrates ve a dir: «Compte!».

Teetet no sembla, tanmateix, percebre cap canvi en la reformulació socràtica. I Sòcrates afegeix (186c1-5):

- (i) «No és, doncs, per naturalesa (*phúsei*), propi tant dels homes com dels animals percebre (*aisthánesthai*), des del seu mateix naixement, totes aquelles impressions (*pathémata*) que a través del cos tendeixen (*teínei*) vers l'ànima?
- (ii) Però totes aquelles coses amb què comptem (*analogísmata*) [per pensar] això percebut, és a dir el seu ésser (*ousían*) i la seva utilitat (*ophéleian*), no es donen –en aquells en qui es poden donar– només amb temps i després de treballar durament, a través de molts esforços i d'instrucció (*paideías*)?»

Hi ha, en la pregunta (retòrica) socràtica, una triple oposició: (1) allò que en l'home és naturalesa/allò que en l'home és formació; (2) allò que l'home rep passivament (*pathémata*)/allò que l'home obté de forma activa (*analogísmata*); i (3) el que rebem en tant que percebut/el que rebem en tant que pensat. Dins del segon trio (*paideía/analogísmata/dianoein*), el que configura allò pròpiament humà, Sòcrates dibuixa encara una quarta distinció: de cada cosa rebuda, (4) l'ésser/la utilitat.

¹⁷ No creiem, doncs, que ens trobem en una referència a la «teoria de les idees» tal com l'entenen els manuals de filosofia –és a dir, com a defensa de l'existència d'entitats separades a què hem d'accedir només a través del pensament.

¹⁸ Que això sigui essencial al pensament explica per què l'examen del saber de Teodor ha demanat fer la composició del tot del saber confrontant-lo a savieses rivals.

El passatge és notable dins el conjunt del *Teetet* pel fet que reformula la veritat que ja havíem pogut obtenir de la «digressió»: *la comprensió del caràcter doblat de la realitat ens porta a comprendre l'home com un ésser (en cert sentit) escindit*. En l'home mateix cal distingir *phúsis* i *paideía*, allò que es dona en nosaltres sense cap intervenció per la nostra part i allò que s'arriba a donar en nosaltres només per la mediació del nostre esforç continuat al llarg del temps. *Allò de més pròpiament humà és, precisament, allò que està per fer, que es fa en el temps, i només amb treballs i penalitats*. Que l'home és *també* naturalesa ens adverteix que l'home no pot fer d'ell i del seu món qualsevol cosa, perquè les *pathémata* s'imposen com s'imposen i donen les possibilitats que donen al fer humà; a més, el terme «*paideía*» ens adverteix igualment que aquest «fer-se» de l'home no és una creació *ex nihilo* en virtut de la qual cada home pugui fer d'ell el que més li plagui: si hi ha treballs durs i penalitats, és perquè el moviment de l'ànima en la seva aspiració a l'ésser té un *télos*, un fi, del seu propi creixement. La *paideía* és *paideía* perquè ens fa homes, no perquè ens fa qualsevol altra cosa; de manera que, si el saber té a veure amb l'àmbit dels comuns, i l'aspiració a la comprensió d'aquest àmbit –que al seu torn il·lumina l'àmbit del que ens envolta de forma immediata– és el que ens fa homes, és prou clar per què una investigació sobre la naturalesa de l'*epistème* ha resultat en una recerca sobre la naturalesa humana.

En el capítol IV expressàvem això mateix amb aquesta fórmula: l'home és una esclatxa en el cos de la necessitat. Ara podem tornar a remarcar, com ja fèiem allà, que l'home és això *necessàriament*: aquesta escissió és la seva mateixa naturalesa. Vet aquí per què Sòcrates ha posat de model *ideal* l'home *phaulós*, l'home simple, al llarg de tot el diàleg. Hi ha, aleshores, un doble perill: pensar l'home sota la sola categoria de la naturalesa, a la manera de Teodor; o pensar l'home sota la sola categoria de la *paideía*, a la manera de Protàgoras. Una cosa i altra duen a la dissolució de l'home en confondre una part pel tot. Davant aquest perill, el filòsof –Sòcrates– és el qui tracta de recollir *–légein–* el que és complex en la seva mateixa complexitat.

No és estrany, a més, que el treball per restituir l'home en la seva integritat hagi demanat fer referència cada vegada a l'útil i al convenient¹⁹. La comprensió d'això ens dona el *télos* de la nostra *paideia* i constitueix, així doncs, allò més propi de la nostra condició humana.

Notem, en fi, que en el centre del saber hi ha una *aporía* perquè en el centre del saber hi ha l'home; i l'home, diguem-ho novament, és una bifurcació. Si, doncs, Sòcrates ha parlat de l'ésser *i* de la utilitat és, segurament, per recordar-nos aquesta veritat: que l'u que tenim a pensar és ja, ell mateix, dos²⁰.

b) *La bifurcació. El saber no és la percepció (186c6-187b3)*

Cenyim-nos ara al saber. Hem trobat que en el procés de coneixement cal conjuntar alguna cosa així com dos camins simultanis: un que va, a través dels òrgans corporals, de la pluralitat de sensacions vers la seva unitat en l'ànima; i l'altre que va, a través de l'ànima mateixa, de l'ésser a les determinacions de l'ésser amb què compta l'ànima per confrontació i composició. El primer camí és sintètic –de les parts al tot–; el segon, analític –del tot a les parts. I, per completar el quadre, queda encara (com a mínim) un enigma ben empipador: com poden trobar-se tots dos camins? Potser Sòcrates ens ha indicat ja la manera, en mostrar com les determinacions amb què comptem per pensar el dur i el tou les trobem en les relacions mútues: el passatge desmenteix, doncs, una aprehensió directa de les «idees» per part de l'ànima, i ens obliga a pensar l'àmbit de les determinacions com a fent part del fenomen mateix de la percepció sensible²¹. Sigui com sigui, és prou clar que qualsevol intent de donar compte del saber que oblidi alguna de totes les dimensions apuntades està condemnat al fracàs.

¹⁹ Vegeu, per exemple, 172a1ss.

²⁰ Podem afegir que no hi ha dos sense tres: el centre del diàleg ens ha mostrat que només postulant l'existència d'un model diví, o sigui d'un tercer, poden entendre el sentit de la tensió de l'home vers la veritat i l'ésser.

²¹ Pensem que tenen raó COOPER (1970) i FREDE (1987) en creure que no es pot parlar aquí de teoria de les idees sense més. Ni teoria de les idees ni absència d'ella: la cosa és més complicada.

La consideració de la doble dimensió de la naturalesa humana permet Sòcrates de refutar, ara ja sí, de forma ràpida la definició del saber com a percepció. L'argument fa així.

Només hi ha *epistème* si copsem la veritat del que estem considerant (186c9) i per copsar la veritat d'alguna cosa cal atènyer el seu ésser (*ousías*) (186c7); de manera que en allò que rebem a través dels òrgans corporals (les *pathémata*) no hi ha saber, però sí en allò que recollim en confrontar i compondre les unes amb les altres aquestes impressions (*sullogismo*): només aquí és possible entrar en contacte amb l'ésser i la veritat (186d2-4). El nom que escau a les *pathémata* –el que rebem a través del cos– és *aisthánesthai*, percepcions, i al conjunt de totes elles *aísthesis*, la percepció, que no capta, per tant, ni la veritat ni l'ésser (186d9-e5); ni, doncs, el saber (186e7). Conclusió: *saber i percepció no seran mai el mateix*; ara és claríssim –diu Teetet– que el saber és una altra cosa que la percepció (186e9-12).

Potser és bo de notar que Sòcrates ha seguit un mètode d'aclariment del fenomen de la percepció semblant al que seguiren Teetet i Sòcrates jove en la resolució del problema dels incommensurables. Pensar, ho hem trobat en el decurs de la nostra anàlisi, és pensar dos a dos: la confrontació de dos àmbits –incommensurables/commensurables, *pathémata/analogísmata*–, la retenció en una figura de cadascun d'ells –línies de nombres allargats/línies de nombres quadrats, allò captat per mediació del cos/allò captat per mediació de l'ànima–, la retenció de cada àmbit amb un nom i, per fi, la definició de cada àmbit, han marcat el camí de totes dues definicions: dels incommensurables allà, de les percepcions –en elles mateixes incommensurables– aquí. I a Teetet, certament, l'hem vist còmode per primer cop en tota la conversa –potser en sentir ben familiar la manera de fer de Sòcrates en el passatge.

El problema és que allò que recercàvem no són les percepcions, sinó el saber. Descartades les percepcions, Teetet anirà a buscar el saber en el segon àmbit, sense adonar-se que oblidar les percepcions és oblidar una «part» (sigui com sigui que la paraula hagi de ser entesa aquí) del tot recercat. Acabat el fragment, Teetet deixa enrera el seu millor moment. El que resta és, sense que el mateix Teetet se n'adoni, un llarg comentari de les dificultats que el quadre aquí obtingut ens presenta. Malauradament, Teetet, com el seu mestre, ens apareixerà mancat de *phrónesis*, incapaç de comprendre el tot de la situació o de la realitat en cada cas considerada.

3. Examen de la definició del saber com a opinió vertadera. El pensament com a diàleg (187b4-191a8)

a) *De l'aísthesis a la diánoia: examen de la qüestió de la pseudès dóxa com a resposta socràtica a la reculada (inconscient) per part de Teetet a la posició de Protàgores*

La refutació final de la definició del saber com a percepció ens ha donat, com hem vist, un bon nombre d'ensenyaments positius en relació al saber. El primer a destacar és que el descobriment (per dir-ho així) d'una segona dimensió en la percepció mateixa s'ha fet atenent a la *diánoia*, és a dir, a allò que captem de comú en els continguts sensibles heterogenis. Descartat que la percepció pugui ser el saber, no és estrany, doncs, que en el que ve a continuació Teetet recerqui la bona definició en el nou àmbit descobert, el de la *diánoia*, que Teetet veu com a *doxádsein* (187a6). El noi expressa la nova definició en aquestes termes: «Dir [del saber que és] tota opinió, Sòcrates, no pot ser, ja que hi ha l'opinió falsa (*pseudès dóxa*); però és ben possible que el saber sigui l'opinió vertadera (*alethès dóxa*). Que aquesta sigui la meua resposta!» (187b4-7).

Teetet, com diem, ha decidit considerar l'àmbit de l'opinió perquè entén que opinar és aquella activitat de l'ànima que l'ànima fa per ella mateixa (i no pels canals del cos). En l'inici del fragment en què es guanya la distinció entre el que l'ànima rep a través del cos i el que l'ànima rep a través d'ella mateixa, el verb usat per al segon tipus de recepció era *dianoein* (185a8-9ss), però ara, com diem, Teetet interpreta aquesta activitat com a *doxádsein*. Abans de considerar aquest segon terme, constatem que la referència a la *diánoia* ens permet recordar dos moments importants del conjunt de la conversa que ara convé tenir en compte per entendre la temàtica de fons.

Recordem, en primer lloc, que al símil de la llevadora Sòcrates ha caracteritzat el seu art de parterot en els termes següents. El que fa el savi parterot és examinar ànimes joves, però l'examen de les ànimes joves només pot tenir lloc fent l'examen dels *lógoi* que aquestes ànimes engendren, els quals, de fet, són fills de la *diánoia* d'aquestes ànimes (150c1-3). Parlar

de la *diánoia* és, doncs, parlar de l'ànima humana: el fragment que acabem de comentar és un principi d'aclariment, i per tant com un primer moment de la confirmació, d'aquesta tesi.

I recordem també, en segon lloc, que en el centre del diàleg hem trobat dues postures extremes pel que fa a això. D'una banda, els joves educats per la ciutat (corrompuda) tenen unes ànimes «plegades i premudes», de manera que «en la seva *diánoia* no hi ha res de sa» (173b2). Els filòsofs corifeus, en canvi, persuadits que l'home és petiteses i no-res, tenen una *diánoia* que vola per damunt de tot el que és humà (174e4). Vista des del fragment que acabem d'estudiar, l'oposició en qüestió es pot aclarir en els termes següents: les ànimes dels primers són «plegades i premudes» perquè, massa lligats al cos, aquests es perden ells mateixos en les seves percepcions²² (i d'ací que Sòcrates els qualifiqui d'esclaus), és a dir, no actuen amb llibertat respecte d'allò que reben sinó que la recepció sensible prem i plega les seves ànimes fins limitar-los en la seva llibertat; davant d'això, les ànimes dels segons creuen que conquereixen la seva plena autarquia –és el tema del centre del diàleg– quan, menystenint tant com poden el cos, proven d'enlairar-se per damunt de tot el que és humà. Recordem que un dels ensenyaments del centre del diàleg és que aquesta autonomia plena és un miratge: l'única autonomia que l'home pot abastar és la que confereix la *phrónesis* i, per dir-ho en els termes del nostre passatge, la *phrónesis*, que pretén sempre fer-se càrrec del particular a la llum del tot de la situació, no pot certament ignorar l'ànima però tampoc no pot oblidar el cos.

Aquest quadre ens permet comprendre millor el moment actual de la conversa. Teetet fa bé de recercar ara la definició en l'àmbit corresponent a la *diánoia*. Tanmateix, potser no afina prou en la comprensió d'aquest àmbit. Comet, creiem, un excés que el torna a situar en una perspectiva protagòrica. L'excés en qüestió és expressat per Sòcrates d'aquesta manera: «el saber», diu Sòcrates, «no el busquem gens (*tò parápan*) en la percepció» (187a3). En assentir, Teetet reconeix que considerarà aïlladament el nou àmbit descobert, tot oblidant que ha estat descobert precisament en la consideració atenta de la percepció mateixa: no tenir en compte la

²² HEIDEGGER (1988) 233 proposa la imatge següent. Imaginem-nos ajaguts damunt l'herba, mirant la immensitat del cel. El blau del cel se'ns emporta; nosaltres ens perdem en el blau del cel: ens abandonem a la percepció immediata; desapareixem. La imatge és excel·lent per pensar la percepció en el seu moment no temàtic i no conceptual. Creiem, però, que el centre del diàleg ens permet parlar d'una gradació, això és, d'un estar més o menys abandonat a les sensacions del cos, amb el que això comporta en la presa de decisions o en l'estil de vida.

percepció en absolut (*parápan*) ha de portar a oblidar que la *diánoia* mateixa és una mediació sobre la percepció. En altres paraules: si oblidem que la *diánoia* és una mediació, i la considerem com a possessió immediata d'opinions, les *aporíai* que teníem al nivell de la percepció immediata se'ns reproduiran al nivell de les opinions enteses com a immediates: la immediatesa farà intel·ligible l'error i tornarem a caure, altre cop, en la situació protagòrica²³ que ens veu a tots com autàrquics pel que fa a la *phrónesis*. Potser és per aquesta mala comprensió del nou àmbit albirat que Teetet, en lloc d'anomenar-lo «*diánoia*» –nom que conté en el prefix el recordatori que es tracta d'una mediació–, prefereix dir-ne «*dóxa*».

El resultat és que, si abans triava una definició que ens evoca retrospectivament les ànimes plegades i premudes («el saber no és res més que la percepció»), ara cau –almenys d'entrada– en l'excés oposat: en prescindir totalment de la percepció (187a3-4, 188a2-4), la seva ànima es farà la il·lusió que pot volar per damunt del sensible. Teetet se'ns revelarà, així doncs, com un digne deixeble de Teodor²⁴.

L'inici del nou tram de la conversa s'enceta, així doncs, com diem, amb una nova proposta de Teetet per definir el saber. L'estratègia desplegada per Sòcrates a continuació és curiosa. De fet, la part corresponent a la refutació d'aquesta nova definició és molt curta: va de 200d4 a 201c8 – una sola pàgina de l'edició d'Stephanus! Abans, de 187a1 fins a 200d4, examina una qüestió prèvia: la de la possibilitat de la *pseudès dóxa*.

Per què Sòcrates, que refuta tan fàcilment la definició proposada per Teetet, dedica tan de temps a examinar primer una qüestió aparentment marginal? Per què no ataca directament la definició del saber com a opinió vertadera i, en lloc d'això, es baralla primer amb la qüestió de l'opinió falsa?

²³ És protagòrica perquè, igual que Protàgoras en la seva «Defensa», concep les opinions, no com a fruit de l'esforç del pensament de qui les defensa, sinó com a meres passions o afeccions, exactament igual que les sensacions. Vegeu 167a3-b5 i el nostre comentari a l'apartat 5 del Capítol II del present treball, on queda ben clar que Protàgoras concep la *dóxa* com a recepció *passiva* d'opinions, la mateixa concepció que de forma més o menys inconscient defensa ara Teetet.

²⁴ Allò que Kant denuncia de Plató, Plató ja ho ha denunciat de Teetet: sembla, doncs, que Kant no entén prou bé Plató.

El motiu cal recercar-lo, segurament, en la naturalesa de l'excés comès per Teetet de què acabem de parlar. Per veure-ho, notem la manera com Sòcrates formula la qüestió: «No s'ho valdria de retornar (*analabein*) de nou (*pálin*) a una qüestió pel que fa a l'opinió?» (187c7). Per què parlar *amb èmfasi* d'una reconsideració d'un tema ja tractat? Fàcil: perquè el tema de la *pseudès dóxa*, en efecte, ja ha estat tractat anteriorment en el mateix *Teetet*, en la conversa amb Teodor. El context general era precisament el de l'examen de la tesi protagòrica segons la qual tots som autàrquics pel que fa a la *phrónesis*²⁵ (169d4-8ss), i en el decurs de l'examen d'aquesta qüestió Sòcrates formulava la pregunta següent: «Hem de dir que els homes tenen sempre opinions vertaderes (*alethe aei doxádsein*)? O més aviat unes vegades tenen opinions vertaderes i d'altres falses (*mèn alethe... dè pseude*)?» (170c2-4); just abans d'aquesta intervenció Sòcrates, contra l'afirmació protagòrica que no hi ha homes ignorants, havia fet notar que tots els homes creuen que entre ells hi ha saviesa i ignorància, i que entenen que «la saviesa és el pensament vertader (*sophían alethe diánoian*) i la ignorància l'opinió falsa (*amathían pseude dóxan*)» (170b8-9).

En aquell context, Teodor ha admès l'existència *de fet* de l'opinió falsa, i això ha servit per refutar la posició de Protàgoras. Però el que *no* ha quedat definit, ni allà ni en cap altre lloc, és *què és*, o *com és possible*, l'opinió falsa. Teetet, en la seva nova definició, sembla que estigui recordant aquell passatge, per bé que en lloc de dir (com diu allà Sòcrates) «pensament vertader» prefereix dir «opinió vertadera». Ja direm, més avall, per què això ens sembla una imprecisió. El que no hi ha dubte és que el reconeixement que hi ha *pseudè dóxa*, i el seu esforç per descartar-la del saber, és una lluita contra el protagorisme. Ara bé: en aquesta lluita, va Teetet ben armat?

Sòcrates, recordem-ho, fa de llevadora: està més preocupat de l'ànima de Teetet que de la definició del saber –o més precisament: està preocupat per la definició del saber en la mesura que en l'esforç per guanyar-la es posa de manifest l'ànima de Teetet i se'n pot prendre cura. El que *vol* Teetet, rebutjar el protagorisme, és el que de debò *fa* Teetet? Hem vist que Teetet (1) afirma obertament una posició antiprotagòrica però (2) ho fa des d'una concepció de la *dóxa*

²⁵ Una tesi que rebia una doble formulació: s'examinava, al mateix temps, si tots som autosuficients pel que fa al saber matemàtic. En els dos capítols precedents hem pogut demostrar el fons protagòric que sosté el saber de Teodor –almenys tal com el mateix Teodor l'entén.

que el fa recaure en la posició protagòrica. La nostra tesi és aleshores aquesta: *Sòcrates s'allarga en la consideració del problema de la pseudè dóxa perquè ja veu que el noi no és coherent sinó que es contradia ell mateix. Si, com sabem pel centre del diàleg, l'autonegació és el càstig diví dels injustos, Sòcrates acompanyant el noi en aquesta recerca el que prova de fer és portar-lo pel camí de la justícia i, doncs, pel camí de la reconciliació vertadera amb ell mateix.*

De fet Sòcrates dubta de seguir un camí o un altre: donar la volta que donarà o bé considerar directament la qüestió de l'opinió vertadera (187c7-e3). Finalment es decideix per la primera opció: «és preferible –diu– dur a terme com cal una tasca petita, que no pas dur a terme una tasca gran d'una manera inapropiada» (187e2-3); cosa que vol dir: més val preocupar-nos de purificar l'ànima de Teetet (la tasca petita que cal fer bé, fins i tot allargant-nos, com ara cal, en la consideració d'un tema aparentment marginal) que no pas voler fer la tasca gran, definir bé el saber, d'una forma inapropiada, és a dir, desatenent la bona salut de l'ànima del noi.

Donat el tipus d'error comès pel noi (en el seu establiment de la conclusió de la recerca feta fins al moment), que consisteix en desatendre les mediacions, la consideració de la *pseudè dóxa* demanarà dos moments: (1) de 187a1 fins a 191a8 Sòcrates se cenyirà a les premisses posades per Teetet (aquesta desatenció absoluta de les mediacions) tot mostrant que fan impossible la comprensió de l'error; i (2) de 191a9 fins a 200d4 farà un esforç de recuperació de l'espai intermedi en què treballa la *diánoia*, com un intent de reconsideració de les mediacions que permeti assolir una comprensió de l'error.

Val a dir que, malgrat els seus mèrits parcials, també aquest segon intent fracassarà. La clau d'aquest nou fracàs no la tindrem, però, fins a la refutació definitiva de la definició sota examen (200d4-201c8).

b) *La pseude dóxa considerada sota l'horitzó parmenidi de les unitats sense mediació (187a1-191a8)*

b.1. El protagorisme de Teetet i la qüestió de l'opinió falsa: reconsideració de la temàtica protagòrica de l'autarquia pel que fa a la *phrónesis*

En l'inici de l'examen de l'opinió falsa, Sòcrates estableix les premisses que Teetet ha imposat a la recerca des de la seva comprensió limitada de la *diánoia*. Pregunta, primer, si la distinció entre opinió vertadera i opinió falsa es funda «en la naturalesa» (*hos fúsei*) (187e6) i, davant la resposta afirmativa de Teetet, afegeix: «pel que fa al conjunt de totes les coses (*peri pánta*), com per a cadascuna en particular, no hi ha per a nosaltres més que aquestes dues possibilitats: saber o no saber. Ja que no m'ocupo dels fets d'aprendre i d'oblidar, que són a l'espai intermedi (*metaxù*) entre aquells dos opostos, perquè ara mateix pel nostre *lógos* és com si no hi fossin» (188a1-4).

Ben pensat, *el gir que ha imposat Teetet a la conversa palesa una falta de comprensió evident del resultat de la part precedent de la investigació*. En aquell moment (186c1-5), com hem vist fa poc, Sòcrates distingia entre allò que tenim *per naturalesa* i allò que adquirim, amb temps i molts d'esforços, en la nostra *formació*. *Segons aquell resultat, doncs, el nou àmbit on ara pretenem cercar la bona definició del saber era, no precisament el de la naturalesa, sinó el de la difícil adquisició en virtut de l'educació; però Teetet, que busca la resposta en aquest àmbit, l'entén com a donat ell mateix per naturalesa i el pensa tot prescindint de l'educació... o sigui, just a l'inrevés del que havia quedat establert!* Sòcrates feia notar que el medi del saber era la mediació (el *metaxú*) i ara Teetet s'avé a desconsiderar... la mediació! No és un senyal evident de falta de comprensió?

Vet aquí el resultat: si admetem que l'educació és un fenomen polític i no natural, *el que està fent Teetet és concebre el món polític en termes naturals*: la consideració teetètica del saber *recau en el col·lapse entre naturalesa i política*, és a dir, en allò que en el capítol II hem mostrat que caracteritza la posició protagòrica. *Teetet, com a bon deixeble de Teodor, és en el fons deixeble de Protàgoras*.

La investigació en curs és, com veiem, un examen de l'ànima de Teetet. Teetet, però, a diferència de Teodor, no es considera savi: amb ell el problema no es planteja en termes polítics, sinó que rep la formulació adequada a l'ànima del noi: es planteja al nivell del saber i l'aprenentatge. El problema del col·lapse entre política i naturalesa és, plantejat en l'àmbit que estem considerant ara, el següent: quan hom entén les opinions com a posseïdes *de forma natural*; és a dir, quan hom entén que els continguts de la *diánoia* estan donats en cadascú com si es donessin *de forma immediata* –com a possessions acabades– i, doncs, sense atendre a cap mediació, aleshores les opinions ja posseïdes (per l'ànima) no tenen res fora d'elles mateixes amb què mesurar-se i, doncs, no poden ser enteses sota les categories de l'encert i l'error –de manera que es repeteixen les mateixes dificultats que teníem al nivell de l'*aísthesis*. Així les coses, cap opinió no pot ser falsa i, per tant, per dir-ho en la fórmula que Sòcrates fa servir per plantejar el problema central del diàleg (169a2-5, d4-8), tothom és autosuficient pel que fa a la *phrónesis*. La constatació d'aquest resultat ens sembla suficient per constatar, un cop més, que fins i tot la segona part del *Teetet* s'il·lumina des del seu centre: mentre avancem per la nostra lectura, veiem confirmat, així doncs, el que en el capítol IV hem volgut defensar: que al centre mateix del diàleg hi ha el nus de totes les temàtiques que s'hi tracten. Mirem com s'ataca la qüestió en el fragment on ens trobem ara.

b.2. La impossibilitat d'explicar l'error des de la concepció dels *koinà* com a continguts donats de forma immediata

Tenim, doncs, que d'entrada es prescindeix completament de l'*aísthesis* i de la mediació (l'aprenentatge i l'oblit, com a *metaxú* entre saber i no saber). Assentades les premisses, Sòcrates considera primer el saber com a quelcom posseït de forma immediata (188a-c); la impossibilitat d'explicar la falsedat des d'aquí el porta a considerar a continuació l'objecte del saber, és a dir l'ésser (188c-189b); i, en fi, el nou fracàs en l'intent d'explicació el fa recuperar la perspectiva d'una certa complexitat en el pensament que, tanmateix, resulta encara insuficient perquè la reconsideració del desdoblament de l'ànima no s'entén bé des del

monisme amb què Teetet pensa ara la possessió del saber (189b-190e)²⁶. Tractem successivament els tres moments.

(1) 188a-c: Suposem, doncs, perquè Teetet ho ha imposat així, que en relació a cada cosa hi ha només dues possibilitats: saber o no saber. En aquest cas, l'opinió falsa només pot significar: a) que una cosa que conec em penso que és una altra cosa que conec (per exemple que Sòcrates és Teetet, suposant que els conegui tots dos); b) que una cosa que conec és una cosa que no conec (per exemple que Sòcrates, que conec, és algú que no conec); c) que una cosa que no conec és alguna cosa que conec; o d) que una cosa que no conec és alguna cosa que no conec. Òbviament, si hi ha una mala il·luminació o si he oblidat el rostre d'algun conegut, tot això pot passar. Però les premisses ens prohibeixen considerar les condicions perceptives i l'oblit, i demanen doncs que atenguem només a sabers posseïts ja del tot. Seria absurd, aleshores, que jo, que conec Sòcrates, no el conegués. Com que no admetem, per principi, que puguem saber i no saber alguna cosa al mateix temps, aquesta comprensió de la situació cognoscitiva fa intel·ligible l'error i la falsedat.

En fi, com que no hem trobat la solució atenent als sabers ja posseïts per l'ànima, potser convé mirar si podem tenir més sort atenent a l'objecte d'aquests sabers. Això és el que fa Sòcrates a continuació.

(2) 188c-189b: Potser una opinió falsa consisteix en opinar «el que no és (*tà mè ónta*)» (188d4). Com que seguim sota la hipòtesi que hem de prescindir dels lligams, Sòcrates afegeix: «sigui com sigui que es relacioni amb el pensament (*dianoías*)» (188d5). La dificultat amb què ens enfronta aquesta visió de les coses ha estat assenyalada ja per Protàgores a la seva

²⁶ DORTER (1994) 96-197 considera que aquests tres moments, junt amb les imatges que després es donarà de l'ànima humana com un bloc de cera (191c-196d) i com un colomar (196d-200c), constitueixen «els cinc models de coneixement» amb què Sòcrates prova, successivament i sense èxit definitiu, de resoldre l'aporia de l'opinió falsa. Segons el nostre parer, en els tres primers casos no es pot parlar de models de coneixement, perquè aquests tres primers no fan sinó desenvolupar les distintes possibilitats en què ens tanquen les premisses amb què Teetet ens fa ara considerar el saber, i sempre amb vistes a explicar l'opinió falsa (no pas el saber): els models ho serien, en tot cas, d'explicacions de l'opinió falsa. Pel que fa als altres dos fragments, la cosa canvia: la imatge del bloc de cera es proposa explícitament com una correcció de les premisses imposades per (la mala comprensió de) Teetet (191c1-4ss, on es recupera explícitament l'*aísthesis* i la mediació de l'aprenentatge), i el fragment del colomar es presenta explícitament com una caracterització del saber (197b1); però, com veurem, cal parlar encara d'un tercer model.

«Defensa»: «Perquè ni és possible (*dunatòn*) opinar el que no és, ni és possible opinar una altra cosa que el que t'afecta (*páskhe*), que és sempre veritat » (167a)²⁷. La cita ens permet entendre el protagorisme de Teetet: si entenem les opinions com una cosa que ens afecta, que rebem en l'ànima ja fetes, aleshores no s'entén per on s'introdueix l'error, perquè les coses són el que són i prou. És destacable, com a confirmació de la lectura que estem fent, que en el passatge Sòcrates tracta l'opinió al mateix nivell que la vista, l'oïda i el tacte (188e11-189b2), fent dependre en el final de la seqüència l'opinar del tocar. Si, d'altra banda, igual que passava abans amb el saber, hi ha una alternativa irreductible entre ser i no-ser, aleshores «pensar el que no és» equival a «pensar no-res», que equival al capdavant a «no pensar» (189a). L'argument fa així: ja que estem considerant l'ésser com a donat de cop –sense admetre l'espai intermedi–, pensar una cosa és pensar ja sempre una cosa que és i, com que per hipòtesi suposem que el seu ésser es dona tot de cop, és pensar-la en el seu ésser ple: no hi ha lloc per a pensar el que no és. Per explicar l'error per aquesta via, hauríem d'admetre que hi ha coses de les quals es pot dir que, en un cert sentit, són i no són. Però el pensament de Teetet ens prohibeix admetre això, de la mateixa manera que ens prohibia admetre que podem saber i no saber al mateix temps una mateixa cosa.

Aquesta manera d'argumentar, que nega que es pugui parlar del no-ésser de cap manera perquè dona per fet que l'ésser es dona de cop en la seva plenitud, és pròpia dels megàrics²⁸. I és sobre ella que aquests munten els seus arguments per demostrar la inintel·ligibilitat de tot el que pertany al canvi i a la gènesi –és a dir, a la *dóxa*. És a dir, és sobre ella que se sosté l'erística. En el tercer moment d'aquesta sèrie d'intents de comprendre l'opinió falsa trobarem, en efecte, un argument de Sòcrates clarament erístic: l'erística, que havia dominat tot el fragment 161a5-166a1, havia estat combatuda, en un intent de purificació, en tot l'esforç que la recerca fa des de 166a1 (inici de la «Defensa de Protàgores») fins a 187b4 (lloc on la definició del saber com a percepció queda per fi refutada, no de forma erística, sinó de forma legítima); però ara, la posició de Teetet fa recaure la conversa en l'erística, amb la novetat que, a diferència del que passava en aquell primer fragment, ara

²⁷ Nova confirmació que la concepció defensada per Teetet de la *dóxa* és protagòrica; nova confirmació, doncs, que la recerca sobre l'*epistème* s'ha d'entendre sobre el marc en què l'ha volgut posar Plató, el de la relació entre virtut, saber i saviesa tal com es fa comparèixer al centre del diàleg.

²⁸ Vegeu ARISTÒTIL *Física* 1, 8-9 i *Metafísica* IX.

entenem el seu fonament parmenidi (en la versió megàrica). Estem, doncs, clarament, en la consideració del parmenidisme que Teodor no ha volgut seguir i que Sòcrates ha dit que no faria. Situats així a l'entremig, entre l'heraclitisme i el parmenidisme, i constatant que ni l'un ni l'altre no són capaços de donar compte de la *dóxa* i de la vida humana, veiem, tal com anunciava Sòcrates a 181a3-b4, que ens caldria alguna cosa així com una superació dialèctica de l'alternativa.

Abans de continuar, fem un breu balanç. Si ho pensem bé, tot i que no hem pogut donar compte de l'opinió falsa, no és poc el que hem après. Bàsicament dues coses: (a) com que les premisses fan intel·ligible l'error i el fet de l'error és innegable (els fracassos continuats dels dos que dialoguen fan que almenys ells no puguin dubtar que el dubte i l'error existeixen²⁹), podem concloure que les premisses són falses i, doncs, que en la consideració de les afirmacions encertades i errònies que fem els homes cal considerar la percepció i les mediacions; i b) donat que pensar el saber i el no-saber com una alternativa sense tercera possibilitat, i donat que pensar l'ésser i el no-ésser d'aquesta mateixa manera, fan igualment intel·ligible l'error, podem concloure que hi ha d'haver algun sentit en què és perfectament possible *saber i no saber* una mateixa cosa i en què és perfectament possible que una mateixa cosa *sigui i no sigui* al mateix temps. Notem que la mateixa conversa del *Teetet* ens ha presentat bons exemples d'aquestes dues situacions; recordem-ne dos de significatius: (i) Teetet i Teodor com a matemàtics que són professen un saber i, doncs, en cert sentit, saben del saber, però, al mateix temps, la seva manca d'autoconsciència (de *phrónesis*) fa que romanguin incapaços d'explicar això que saben, de manera que, considerat tot junt, hem de concloure que *saben i no saben* això que saben; i (ii) Teodor es presenta com un savi, i els seus deixebles el tenen per això mateix, però el centre del diàleg ens ha mostrat que en veritat Teodor no és el que sembla ser i, doncs, que en veritat el savi Teodor no és un savi o, si es pot dir així, que *és i no és* un savi. En un altre sentit, (iii) Sòcrates, que sap que no és savi, es presenta (en un altre sentit que Teodor) com un savi i, doncs, d'una manera diferent a la de Teodor, també d'ell es pot dir que *és i no és* un savi. La clau de tot plegat es troba en això: les

²⁹ La situació ens recorda a la manera com Descartes arriba a la primera certesa en les seves *Meditacions metafísiques*. El *Teetet* és, en bona part, un exercici de meditació metafísica; per bé que caldria pensar molt bé tot el que altera aquest exercici el fet que aquí la meditació es doni en un diàleg.

coses es presenten com el que són, però també es presenten com el que no són, i tot sovint quan copsem un aspecte seu podem equivocar-nos completament en prendre la part pel tot. Aquest joc que té lloc a l'espai intermedi és el que ignora Teetet des de la seva manera de considerar la situació cognoscitiva ara.

Tornant al text, el resultat conjunt de (1) i (2) és aquest: si pensem el saber independentment de l'ésser (1) no sabem explicar l'error i, simètricament, si pensem l'ésser independentment del pensament (2) tampoc no ens en sortim. Potser caldrà combinar ésser i pensament. És el que prova de fer la següent caracterització de l'opinió falsa que, tanmateix, com que continua desconsiderant la percepció i la complexitat de la interioritat cognoscitiva tampoc no reeixirà. Vegem-ho.

(3) 189b-190e: Potser l'opinió falsa és una *alldoxía*, una confusió, prendre una cosa (que és) per una altra (que també és). Davant la proposta de Sòcrates, Teetet manifesta la seva aprovació, perquè, segons diu, «quan algú jutja (*doxádse*) lleig el bell, o bell el lleig, aleshores el seu judici (*doxádsei*) és vertaderament fals» (189c5-7). Recordem que això és exactament el que fa poc Sòcrates ha dit que ha fet Teodor: contra el que deia Teodor al principi de la conversa, Teetet no és lleig sinó bell (185e3). L'exemple que posem, però, ens permet afirmar que, en realitat, Teetet *és i no és* lleig: és físicament lleig, perquè té el nas camús, els ulls sortints, etc.; però la seva ànima és bella perquè parla bé. «Bell» i «lleig», doncs, es diuen de moltes maneres. Ara bé, *com que Teetet ha suprimit les mediacions i la percepció, estem pensant aquestes nocions com a nocions unívokes i com a referides a un mateix ésser considerat de forma compacta*: no hi ha lloc per a les distincions entre cos i ànima (perquè considerem l'ésser com un sol tot), i no hi ha lloc, tampoc, per a les situacions perceptives o d'altra mena que alteren la nostra visió d'una cosa bella i ens la fan veure lletja. És per això que Sòcrates renya Teetet dient que és absurd pretendre que els contraris s'identifiquin i parlar, doncs, d'una lletgesa bonica o d'una bellesa lletja³⁰. Per trampós que pugui semblar

³⁰ No creiem, com DORTER (1994) 98, que Sòcrates faci trampes alterant el sentit en què Teetet deia les coses. Segurament que Teetet estava pensant en les confusions que tenim en la vida diària, i que ens fan aplicar a certs subjectes predicats poc escaients, però *la qüestió és que Teetet no sap explicar-se com aquest fet és possible. Des de les premisses que ell mateix ha marcat, la predicació errònia és intel·ligible, perquè estem*

l'argument, és significatiu que Teetet no sap respondre a aquesta objecció: cosa que confirma que Sòcrates no pretén fer trampes sinó que es limita –fidel al seu art del parteratge que se cenyeix als *lógoi* dels altres– a treure les conseqüències de la base posada pel seu interlocutor³¹.

Sòcrates reformula la seva objecció tot proposant una certa caracterització de la *diánoia* (190b2-e5). Des del punt de vista de la refutació, el nou argument no afegeix res de nou: el problema continuaran essent, com en tota la sèrie que hem examinat, les premisses errònies posades per Teetet. La reformulació, però, té el seu interès, perquè la caracterització de la *diánoia* que es proposa treballa, de fet, en la recuperació de la comprensió del pensament en tota la seva complexitat (allò que Teetet ha malentès) i constituirà, d'aquesta manera, el restabliment de la base (que havia estat posada a 184b4-187b3) sobre la qual s'aguanta tota la recerca del saber fins al final del diàleg. Abans, però, de considerar aquesta caracterització, traiem les nostres conclusions d'aquest tercer fracàs.

Cal notar, primer de tot, que la tercera proposta és alguna cosa així com una combinació de les dues primeres: com la segona, s'entén el pensament com a pensament *d'allò que és*; i, com la primera, s'entén la falsedat com un *error d'identificació*: prendre una cosa (que és) per una altra cosa (que també és). La sèrie, doncs, parteix d'alguna cosa així com de les parts o dels elements a partir dels quals cal pensar l'error, i *culmina amb una caracterització plausible de*

pensant l'ésser com a donat de cop tot ell en el pensament. Podem afegir que l'*aporía* és d'aquelles que són pròpies dels megàrics (els narradors/escriptors del nostre diàleg): *estem, repetim-ho, en una secció del diàleg en què endevinem al rerafons una problemàtica parmenídea.* Les *aporíai* del flux, heraclitees, de la primera part, deixen pas ara a les *aporíai* de l'excés d'unitat, parmenídees. Aquesta sèrie d'*aporíai* en relació a l'opinió falsa descansa, en efecte, molt clarament, com hem argumentat en el cos del text, en un excés d'unitat. Veurem cap on dirigeix Sòcrates la *diánoia* del noi.

³¹ MCDOWELL (1973) 207-208 i ROBINSON (1950) 24 desestimen la possibilitat que el passatge sota inspecció pugui tenir un rerafons parmenídi. McDowell troba decebedor (*disappointing*) l'argument de Sòcrates contra l'*al·lodoxia*, i Robinson considera que és una fal·làcia (*fallacious*). Pel que fa a nosaltres, el que fa que aquests autors neguin la procedència parmenídea de l'argument és precisament el que ens fa pensar que l'argument té una procedència «parmenídea» (megàrica). En efecte: l'argument és una fal·làcia, de l'estil de les que articula l'erística dels megàrics, i la seva aparent inconsistència no és tal *si* hom accepta el prejudici parmenídi des del qual Sòcrates està pensant, és a dir el de la plenitud de l'ésser en el seu donar-se. En altres paraules: l'argument és un argument només si acceptem les premisses parmenídees; repetim-ho doncs: el caràcter aparentment decebedor i erroni de l'argument ens sembla més una confirmació que no pas una refutació de l'afirmació segons la qual ens trobem, com hem defensat més amunt en el cos del text, en una secció marcada pel parmenidisme dels megàrics.

l'error tot considerant les parts en la seva conjunció. En el fons, *aquesta tercera proposta no ha estat pas refutada*. Si la proposta fracassa és perquè està llastada per aquelles premisses que ja espatllaven cadascuna de les parts³². Així doncs, per provar d'encertar, sobre aquesta anticipació d'una via factible, una caracterització bona de l'error caldria: a) primer, rebutjar les premisses establertes per Teetet; i b) segon, mostrar en quin sentit b.1. es pot saber i no saber al mateix temps, b.2. les coses poden ser i no ser al mateix temps, i b.3. les coses es poden prendre les unes per les altres. La prova que la proposta no ha estat refutada és que, un cop acabada la reformulació d'aquesta tercera *aporía*, Sòcrates treballarà precisament en el sentit que acabem d'esbossar en aquestes ratlles: després de rebutjar les premisses de Teetet (a 191a8-b2 diu que no és cert que no puguem saber i no saber alguna cosa al mateix temps i a 191c1-4 recupera la consideració de l'aprenentatge), proposa dues figures del pensament que proven, precisament, de pensar l'error en relació a allò que aprenem pel canal dels sentits (la figura del bloc de cera) i en relació a allò que aprenem pel canal de l'ànima (la figura del colomar). Abans de considerar aquest nou gir del diàleg –orquestrat per Sòcrates per corregir l'excés d'unitat–, veiem primer la caracterització del pensament de què hem parlat.

c) *El pensament com a diàleg: de l'erística megàrica cap a la refiguració dels canals de l'ànima*

Hem vist que Teetet proposa «opinió vertadera» allà on potser, seguint el suggeriment de Sòcrates a 170b8-9, hauria anat millor de dir «pensament vertader». En realitat, tot el que resta de diàleg és un esforç per pensar tots junts en la seva unitat els elements que intervenen en la *diánoia*. És una temàtica que Sòcrates, malgrat la seva professió d'ignorància, bé ha de conèixer, ja que al símil de la llevadora ell mateix s'ha autoqualificat com a examinador dels fills de la *diánoia* de les ànimes joves. Com podria examinar allò de què no tingués cap

³² FINE (1979) 77-78 diu que els supòsits que s'assumeixen a 188a-c expliquen el fracàs en l'intent de donar compte de l'opinió falsa, però ella parla de tot l'examen de la qüestió i creu que aquest supòsits vénen exigits per la definició donada. Admetem en part el primer, però no pas el segon. Com veurem més avall, Sòcrates obre la possibilitat d'entendre la *dóxa* de tal manera que no calgui suposar que en l'opinió vertadera les coses estan donades en un coneixement total sense que hi hagi un entremig entre saber total i ignorància total. De fet, Sòcrates caracteritzarà precisament la *dóxa* com aquest entremig, com a diàleg interior a la recerca de la veritat i no pas com a veritat ja posseïda (vegeu *infra*).

coneixement? De fet, com hem pogut comentar en el capítol corresponent, una de les comeses de l'art del parteratge és precisament distingir els vertaders pensaments d'allò que només són còpies o imatges del pensaments³³. Si és capaç de distingir els pensaments vertaders de les meres còpies és que alguna cosa ha de saber dels pensaments vertaders, perquè segons ens deia allà Sòcrates «això és el més gran» de l'art de la maièutica: «ser capaç de comprovar de totes les maneres si el pensament (*diánoia*) del jove engendra una imatge (*eidola*) o una mentida (*pseudos*), o alguna cosa vertadera (*alethés*) i fecunda (*gónimon*)» (150c1-3).

El passatge deixa ben clar, no només que hi ha d'haver necessàriament alguna diferència entre el pensament vertader i el fals, sinó també que Sòcrates com a savi en l'art de la maièutica bé *ha de saber* quin és el criteri que ens permet distingir un de l'altre. Des d'aquest punt de vista, la seva caracterització de la saviesa com a pensament vertader a 170b8-9, i el seu treball per mostrar la complexitat de l'activitat cognoscitiva a 184b4-186e12, ens sonen de tota una altra manera, perquè entenem que Sòcrates sap de què està parlant³⁴.

Atenent a tot això, escoltem les paraules següents de Sòcrates. Pensar (*dianoesthai*), diu Sòcrates, és

«Un discurs (*lógos*) que l'ànima recorre de principi a fi per si mateixa al voltant de les coses (*peri on*) que en cada cas considera. Això, per cert, és com un que no sap (*hós mè eidós*) que t'ho exposo. Perquè a mi la cosa se'm representa d'aquesta manera: una ànima que pensa (*dianooumene*) no fa altra cosa (*ouk állo ti*) que dialogar (*dialégesthai*), ella mateixa es fa preguntes i es respon a ella mateixa, i ara afirma i ara nega. Però en el mateix moment que, ja sigui que s'hagi conduït d'una forma més lenta o bé que ho hagi fet d'una forma més ràpida, arriba a una determinació (*epaxasa*), a partir d'aquest moment l'ànima afirma la mateixa cosa i ja no dubta més, i és això el que nosaltres establím com la seva opinió (*dóxan... autes*). És per això que, per la meua part, anomeno 'dir' (*légein*) el fet d'opinar (*doxádsein*) i 'opinió' (*dóxan*) un discurs pronunciat (*lógon*

³³ Vegeu 150a7-c3 i el nostre comentari d'aquest passatge a l'apartat 5 del Capítol I.

³⁴ Semblantment, la divisió en tipus d'uns homes que no tenen res de sa a la *diánoia* i uns homes que fan volar la *diánoia* més enllà de l'àmbit humà, com a dos extrems que ha calgut corregir sobre l'afirmació d'una mesura transpersonal i de la *phrónesis* com a virtut sobre la qual la pietat i la justícia es poden realitzar, en suma tot això que constitueix l'ensenyament central del diàleg, Sòcrates ho ha pogut afirmar com a expert en l'ànima humana. Hi ha en aquesta temàtica alguna cosa com un baix continu que acompanya tot el diàleg i ens fa comprendre la seva unitat.

eiremón), no per cert per als altres i en veu alta, sinó per a un mateix i en silenci (*sige pròs hautón*).» (189e6-190a6)

Sòcrates exposa aquesta concepció de l'activitat intel·lectual de l'ànima «com un que no sap». Què vol dir exactament? Amb les observacions que hem fet abans d'apuntar el fragment que passem a comentar n'hi ha prou per entendre que Sòcrates no vol dir que dubti del que està dient. Com hem vist, hi ha un cert sentit en què Sòcrates sap molt bé de què parla. Ara bé, a les orelles d'un deixeble de Teodor «saber» una cosa és, segurament, tenir-ne *epistème*; i pel símil de la llevadora ja sabem que no és aquest tipus de saber el que té Sòcrates. Creiem, aleshores, que amb aquesta observació Sòcrates el que vol dir és això: que en la caracterització del pensament que està donant no es refereix únicament al pensament d'aquells que professen una *epistème* mentre la professen (és a dir, no es refereix al «pensament *epistèmic*»), sinó que es refereix al pensament en general, certament al pensament tal com l'exerceixen els savis o sabedors mentre exerceixen el seu saber, però també el pensament com qualsevol home l'exerceix en la seva vida de cada dia³⁵. El retrat, doncs –i això és el que creiem que vol significar Sòcrates–, val per al pensament matemàtic però també per al pensament polític i per a qualsevol altre tipus de pensament que mereixi aquest nom.

El conjunt del passatge gairebé ens convida a establir la següent sèrie d'identitats:

DIANOESTHAI = LÓGOS (189e6) = DIALÉGESTHAI (190a1) = DOXÁDSEIN (190a4-6) = DÓXA (190a6)

però la cosa no és tan simple, perquè de fet Sòcrates juga amb dos sentits del terme «*dóxa*» i, a més, fa silenci sobre l'expressió sonora del discurs silenciós. (1) El mot «*dóxa*» remet, al mateix temps, (a) a l'afirmació que l'ànima fa quan ja no dubta (190a4) però també (b) al

³⁵ KLEIN (1968) 72-73: «In the conduct of the geometers and logicians the efficacy of the *dianoia* is directly displayed. But what does this special intimacy with which the *dianoia* is related to the provinces of geometry and logic mean? After all, the *dianoia* is by no means confined to these alone but obviously has an essential, perhaps the essential, part in all human activity and self-orientation. We must not overlook the fact that the procedure by 'hypothesis' stressed by Plato is not a specifically 'scientific' method but is that original attitude of human reflection prior to all science which is revealed directly in speech as it exhibits and judges things». Cf. ROSEN (1987) 66.

lógos que l'ànima pronuncia en veu baixa per a ella mateixa (190a5-6). (2) Pensar és *un* cert tipus de *lógos* (189e4-6), un *lógos* silenciós (190a7). Ens podem preguntar: què passa amb el discurs parlat, dit en veu alta?

El fragment ve a dir això: el pensament –o pensar– és un diàleg interior, un *lógos* silenciós, en virtut del qual l'ànima, desdoblada en una veu (silenciosa) que pregunta i una veu (silenciosa) que respon, pot arribar a establir-se en una determinada posició sobre la qual ja no té res a preguntar ni a respondre perquè ja no dubta. *Dóxa* es diu, segons el fragment, tant del diàleg interior (190a5-6) com de la posició finalment establerta (190a4). Vist això, i per anticipar convenientment la continuació de la conversa amb Teetet, convé deixar ben assentades les dues observacions següents:

(1) *La imatge de la situació cognoscitiva que se'ns presenta és incompleta.* Essencialment, per dos motius. Primer: no se'ns diu de quina manera les coses que l'ànima «considera (*skope*; 189e7)» es donen *al* pensament. L'oblit de la «percepció» per part de Teetet fa, doncs, intel·ligible quina mena d'esforç ha de fer el pensament per arribar a establir-se en una afirmació. I segon: no se'ns distingeix el *lógos* silenciós del *lógos* parlat, de manera que aquest silenci ens pot dur a identificar el *lógos* amb l'opinió. Si fos així, la darrera definició que donarà Teetet («el saber és una opinió vertadera amb *lógos*») seria immediatament absurda per redundant. Atenent a això, el primer sentit del terme *lógos* que Sòcrates considerarà en l'examen d'aquesta darrera definició no és en absolut ingenu. Sòcrates dirà, en efecte, que el *lógos* és «fer manifest el propi pensament a través de la veu mitjançant l'ús de verbs i de noms» (206ad1-2), és a dir, «per dir-ho així, la imatge (*eídolon*) del pensament en la veu (*en phone*)» (208c5-6)³⁶. Com veiem, aquell passatge completarà el que

³⁶ Vegeu també *Sofista* 263e3-264b3, esp. 263e3-4: «Foraster d'Elea: ¿no és el pensament i el discurs (*lógos*) el mateix, excepte pel fet que el primer, que té lloc a l'interior com un diàleg sense veu (*áneu phones*) de l'ànima amb ella mateixa és el que anomenem pensament?». Cf. *Fileb* 38c2-e7.

Aquesta referència al discurs parlat com una imatge porta Monique DIXSAUT (2000) a proposar que en el nostre passatge, i altres, Plató ens dona un paradigma del pensament genuí en el model del diàleg silenciós de l'ànima amb ella mateixa. Enfront el model silenciós, el diàleg parlat –allò que trobem en cadascuna de les obres platòniques– no és res més que una imatge sensible. És difícil no simpatitzar amb aquesta bella representació de la posició de Plató. Malauradament, si ens prenguéssim la proposta de la professora francesa al peu de la lletra es faria intel·ligible l'error en el discurs silenciós, perquè el pensament original (ho diem com a contraposat a «la imatge de pensament») és, segons l'autora, pensament en sentit fort –independentment de qui pensi– i, per tant, pensament vertader. I la cosa seria certament així si fos possible,

estem considerant ara però, al mateix temps, oblidarà el que queda establert en aquest d'ara. Tota la segona part del *Teetet* és aquest joc per completar el que s'ha dit en què els oblits i les interpretacions parcials donen noves *apories* als qui dialoguen. Els dos passatges considerats junts ens permeten entendre que també «*lógos*» té, ja d'entrada, dos sentits: és (a') el diàleg interior de l'ànima amb ella mateixa però també (b') l'expressió sonora i, per tant, la imatge sensible d'aquest diàleg. El pensament no és el mateix que l'expressió del pensament; però entre l'un i l'altra hi ha un lligam que convé anomenar *lógos*. Vet aquí *una* de les claus de la part final del *Teetet*.

(2) La distinció socràtica entre dos sentits del terme *dóxa* ens permet entendre el conjunt de tots els fracassos que fins aquí hem patit en l'intent de donar compte de l'opinió falsa. La *dóxa*, diem, pot ser (a) la posició ja guanyada per l'ànima que no dubta o (b) el diàleg interior en virtut del qual l'ànima prova de guanyar posicions segures. Teetet, condicionant la recerca amb la desconsideració de la percepció i l'oblit de la memòria i l'aprenentatge, ha entès la *dóxa* en el primer sentit: com el conjunt d'opinions ja establertes i ben guanyades. Hem vist que allà on Sòcrates deia *dianoiein* (170b8-9), Teetet, en la seva definició després de la refutació de la definició del saber com a percepció, ha triat el terme *doxádsein*. El fet d'entendre «*dóxa*» en el sentit (a) ha llastat, pels motius que ja hem vist, tota la recerca. *L'aclariment socràtic sobre què cal entendre per «pensar» sembla aleshores que pretén desplaçar el pensament de Teetet sobre el pensament des del sentit (a) cap al sentit (b)*. El

sempre i davant de qualsevol objecte de consideració, donar compte racional d'allò sobre què pensés l'ànima; en altres termes: la cosa seria així si el fet que no disposem ja d'una *epistème* del món –capaç d'explicar *totes* les coses– és una situació conjuntural i no pas una limitació absoluta de la nostra capacitat cognoscitiva. Si, com creiem haver mostrat en el nostre comentari del centre del diàleg, la saviesa humana té a veure ans que res amb la prudència i no amb l'*epistème*, aleshores hi ha almenys cert tipus de realitats que només poden ser pensades (per dir-ho així) en perspectiva, de manera que el paradigma del pensament o pensament original no seria (com vol Dixsaut) el de l'ànima humana sinó (com estableix Sòcrates al centre del *Teetet*, i sigui com sigui que això s'hagi d'entendre) el del déu. Contra l'esquema (bonic, però pensem que parcial) de Dixsaut, creiem que caldria més aviat pensar com el pensament humà pot ser que fins i tot quan encerta s'equivoqui; volem dir: jo puc pensar fidelment un determinat aspecte d'un fenomen, i equivocar-me, no en el fet de pensar això o allò d'aquest aspecte, sinó en el fet de creure que aquest aspecte és el tot. En altres paraules: així com en l'*alsthesis* hem descobert que hi ha quelcom més que *alsthesis*, potser en la *diánoia* hi ha quelcom més que *diánoia*. I aleshores el pensament mateix articulat en veu alta, per ser bon pensament, ha de ser alguna cosa més que la imatge sensible del pensament insonor.

Per evitar aquestes dificultats, és a dir, per evitar la possibilitat que el pensament genuí pugui equivocar-se, l'autora francesa acaba defensant que el model platònic de pensament és el d'un pensament que s'autoafirma més enllà de tot contingut determinat, un pensament que no descansa mai en cap figura determinada –que no cau, doncs, mai en la *dóxa*– i que, per això mateix, mai no s'equivoca. A fer un comentari crític d'aquesta lectura hem dedicat la nostra ressenya del llibre de Dixsaut a IBÁÑEZ (2002b).

sentit d'aquest desplaçament ens fa entendre que, si bé el *lógos* en el sentit (a') s'identifica amb la *dóxa* en el sentit (b) [diàleg interior de l'ànima amb ella mateixa], en canvi no podem dir el mateix dels altres sentits. La situació és en suma aquesta:

$$\text{LÓGOS}_{(a')} = \text{DÓXA}_{(b)} \quad [= \text{DIANOESTHAI} = \text{DIALÉGESTHAI} = \text{DOXÁDSEIN}]$$

però

$$\text{LÓGOS}_{(a')} \# \text{DÓXA}_{(a)}$$

$$\text{LÓGOS}_{(b')} \# \text{DÓXA}_{(a)}$$

$$\text{LÓGOS}_{(b')} \# \text{DÓXA}_{(b)}$$

És evident que si, com ens ha mostrat el fragment 184b4-186e12, cal cercar el saber en el *dianoein* com activitat en virtut de la qual les sensacions i els comuns tendeixen vers «una certa *idea*», caldrà en tot cas atendre a la *dóxa*_(b) i no pas (com ha fet Teetet fins al moment) a la *dóxa*_(a). La repetició d'un argument que Sòcrates ja havia elaborat per mostrar que les premisses posades per Teetet fan impossible l'explicació de l'opinió falsa ens sembla, doncs, que té com a propòsit indicar el sentit d'un desplaçament en la recerca. Mirem per on porta Sòcrates ara la conversa.

d) *Balanç: l'erística dels megàrics mostrada sobre la seva base i el treball de superació definitiva*

En suma, doncs, la conversa es troba en aquest punt. La concepció de l'ésser (l'objecte de coneixement) a la manera parmenídea (megàrica) com a ésser donat tot ell sencer d'un sol cop, i la concepció de l'opinió com a definitivament establerta, que són les premisses (megàriques) que Teetet ha donat a la recerca, fan impossible la comprensió de l'opinió falsa, de manera que recaiem en la posició protagòrica segons la qual tothom és autàrquic pel que fa a la *phrónesis*.

La troballa és ben important, i ens parla del motiu pel qual Plató dóna tanta importància a Protàgores en el nostre diàleg (com en d'altres). Volem dir el següent. *La primera part del diàleg, que provava de fonamentar la realitat i el coneixement d'una manera heraclitea, sucumbia a la doctrina de Protàgores; però el fragment que portem llegit dedicat a la dóxa ens fa veure que si provem de fonamentar la realitat i el coneixement d'una manera parmenidea... també és Protàgores qui acaba guanyant!*

S'entén així per què el diàleg ha avançat de la qüestió de l'*epistème* i la qüestió de la *phrónesis*?: Segons com provem de fonamentar la primera –en particular tant si ho fem a la manera dels heraclitis com si ho fem a la manera dels megàrics– el resultat és que tothom resulta prudent o, per dir la veritat d'aquesta afirmació, que la prudència esdevé impossible. Ara bé, el centre del diàleg ens deia que l'home no alienat és l'home prudent. De manera que el resultat és en tot cas la destrucció o l'alienació de l'home.

Notem la complexitat de la investigació. Dit en termes moderns, la temàtica «epistemològica» ens ha portat a la consideració de dues «ontologies» rivals per entendre l'objecte de coneixement i l'activitat cognoscitiva, però qualsevol d'aquestes dues alternatives ens duen a una «psicologia sense *psukhé*», és a dir, a una concepció de l'home o una «antropologia» que quan anava a trobar l'home en veritat l'ha reduït a no-res. Per descomptat que els termes «moderns» que acabem d'usar són inadequats. Només volíem fer notar que *allò que les nostres disciplines sàvies actuals tendeixen a tractar per separat Plató ho pensa tal com es dóna en la realitat i, doncs, tot junt*: d'ací l'extraordinària complexitat del *Teetet*.

Un ensenyament que podem donar per ben assentat és aleshores aquest. El refús militant per part de Teodor de considerar la qüestió dels fonaments, ens deixa en el camp de ningú, però no –com ell voldria– protegit dels excessos dels uns i dels altres, sinó –just al contrari!– a mercè de qualsevol que el fa parlar sobre la naturalesa del seu propi saber. Hem titulat el capítol v «Entre Heràclit i Parmènides» i ara trobem un triple sentit al títol. (1) Protàgores es troba *entre* l'un i l'altre perquè les conseqüències d'una i altra posició pel que fa al món humà «donen la raó» a Protàgores. (2) Teodor es troba *entre* l'un i l'altre perquè la seva indefinició en relació als fonaments el deixa a mercè dels uns i dels altres i, doncs, en darrer terme, el deixa sota el magisteri de Protàgores; de manera que *en cert sentit no va*

*desencaminat Protàgores quan es té a si mateix pel més savi del seu temps*³⁷. En fi, (3) Sòcrates es troba *entre* els uns i els altres perquè la seva saviesa dotada del poder de mesurar els *lógoi* fa que compregui els excessos que hi ha en els uns i en els altres i, doncs, que no sucumbeixi ni sota les ontologies rivals en voga en els temps en què viu ni sota la doctrina política que se'n deriva.

Entesa la situació, l'afany de Sòcrates per prendre cura de l'ànima de Teetet es pot entendre d'aquesta manera. Teetet com a deixeble del matemàtic Teodor pot esdevenir un bon matemàtic, però és també *precisament* com a deixeble del savi Teodor que es pot quedar amb una vida sense fonaments pel fet de no entendre la pertinença de la pregunta pels fonaments. O per ser més precisos (pensat seriosament, l'expressió «vida sense fonaments» no té cap sentit!): pot viure la seva vida, com els injustos del centre del diàleg, sense comprendre la veritat de la seva vida. Teetet deixeble de Teodor és vulnerable davant els encanteris de Protàgores. És en l'exercici de la seva art maièutica que ara Sòcrates treballa per desfer els fonaments megàrics que ens han fet recaure en la posició de Protàgores.

4. La cera i el colomar: dues figures de la interioritat cognoscitiva com a respostes parcials a l'aporía de la *pseude dóxa* (191a9-200d4)

El rebuig de les premisses –o de la concepció de la *dóxa* en el sentit *dóxa_(a)*– Sòcrates el fa de forma explícita al fragment 191a9-e5. Ara Sòcrates recupera allò que havia abandonat: la referència a l'aprenentatge (191c3-4), és a dir la mediació en virtut de la qual allò que no sabíem ho arribem a saber. L'obertura d'aquest espai que podem anomenar «la interioritat

³⁷ Potser el fet que el següent diàleg de la trilogia s'ocupi precisament del *Sofista* té a veure amb aquest resultat notable que ens ofereix la lectura atenta del *Teetet*. Al centre del diàleg, però, i com trobarem igualment a la recta final del comentari, la figura que es perfila com a savi socràtic té tot l'aspecte d'un legislador o d'un jutge, és a dir d'algú que domina les coses referents a la vida política: serà per això que després del tractament del *Sofista* vingui el tractament del *Polític*? Tenim la impressió que els dos segons diàlegs de la trilogia, el *Sofista* i el *Polític*, no són sinó un llarg comentari del contingut del *Teetet*, fet des de la perspectiva d'un filòsof que pren una aparença ben diferent a la de Sòcrates. Si fos així, és que l'anunciat tractament del *Filòsof* no hauria de ser, també, un comentari del *Teetet*? En aquest cas, FRIEDLÄNDER (1960) tindria raó, almenys part de raó, en considerar que aquest diàleg que Plató no va arribar a escriure sí que és escrit: és el *Teetet*; però tindria només part de raó: perquè allò que el *Sofista* pot aportar a la imatge del sofista donada al *Teetet*, i allò que el *Polític* pot aportar a la imatge del polític donada pel *Teetet*, fóra segurament el que aportaria el *Filòsof* respecte la imatge del filòsof donada pel *Teetet*.

cognoscitiva»³⁸ permetrà Sòcrates d'escenificar, en virtut de dues imatges, el diàleg interior de l'ànima de què acabem de parlar.

La primera d'aquestes dues imatges representa l'ànima com a dotada d'una tauleta de cera que rep les impressions sensibles; la segona la representa com un colomar. Cal notar que, en veritat, no són imatges del mateix: la primera prova de representar l'aprenentatge (191c3-4) mentre que la segona prova de representar el saber (197a5-b3). Cadascuna d'elles fa silenci d'allò de què tracta l'altra al mateix temps que explica allò que l'altra desconsidera, però referint-se a canals de coneixement diferents. Expliquem-nos.

En la recta final de l'examen del saber com a percepció hem descobert que convé parlar almenys d'aquests tres elements de la «interioritat cognoscitiva»: el cos com a canal, l'ànima com a canal, l'ànima com a unitat receptora tant d'allò que ens arriba pel canal del cos com d'allò que ens arriba pel canal de l'ànima. Aquest espai obert que ens mostra el desdoblament de l'ànima explica que el pensament sigui un diàleg i no un monòleg –això és, un diàleg interior. Doncs bé, una imatge perfecta de l'ànima hauria de donar compte de totes aquestes dimensions. Les dues imatges que se'ns donen, tot i que tracten bé un aspecte o altre de la «interioritat cognoscitiva», són parcials.

La primera figura, que compara l'ànima humana amb una tauleta de cera, tracta d'expressar el coneixement que obtenim pel canal del cos i, doncs, fa silenci sobre el coneixement que obtenim pel canal de l'ànima. La figura és ben capaç de donar compte dels errors de percepció, però és del tot incapaç de donar compte dels errors referents a allò que l'ànima obté a través d'ella mateixa. Per mostrar-ho, Sòcrates posa un exemple matemàtic: «l'onze, que només es té en el pensament, no es podria creure també que és el dotze, que al seu torn tenim també només en el pensament?» (195e1-3).

La segona figura, que compara l'ànima humana amb un colomar, respon a aquesta dificultat: la d'haver de donar compte dels errors que comet l'ànima, no quan es confon referent al que veu o al record del que ha vist, sinó en el diàleg amb si mateixa referent a allò que l'ànima obté d'aquest diàleg mateix i no de la percepció. En aquest cas, el que espatllarà la figura proposada per Sòcrates és que Teetet recaurà en les premisses abandonades a 191c3-4

³⁸ Manllevem l'expressió de SALES (1990) 71-100.

perquè no entendrà que també aquí cal pensar el pensament com un aprenentatge. Tractem, molt breument, les dues figures.

a) *La tauleta de cera (191a9-195b8)*

La reconsideració de l'aprenentatge (191c3-4) porta Sòcrates a proposar la imatge següent. Aprendre ve a ser la impressió feta per una figura en un bloc de cera (191c8-d2), i la memòria és la retenció d'aquesta figura (191d4-10): quan l'empremta s'esborra o (per l'estat de la cera o per la feblesa de la impressió) no es grava bé, aleshores es dóna l'oblit i no hi ha saber (191e1). Entendre l'aprenentatge d'aquesta manera ens permet acceptar, contra les premisses que abans ens impedièn de veure-hi clar, que en cert sentit és perfectament possible saber i no saber alguna cosa al mateix temps. Per mostrar-ho, Sòcrates estableix tots els tipus de judicis possibles en relació a la percepció. N'hi ha 14 en què l'opinió falsa és impossible i 3 en què és possible (192a1-d2)³⁹. Els tres en què es pot donar un judici fals són aquests: (1) una cosa que sabem, la confonem amb alguna cosa que sabem i que ara percebem (per exemple quan veig Sòcrates, que conec, de lluny, i el confonc amb Teetet); (2) una cosa que sabem, la confonem amb alguna cosa que no sabem i que ara percebem (per exemple quan veig un home que no conec de lluny i el confonc amb Teetet); i (3) una cosa que sabem i percebem, la confonem amb una altra cosa que també sabem i percebem (per exemple, quan veig Sòcrates i Teetet de lluny, que els conec, i confonc l'un amb l'altre). La comparació dels catorze casos que Sòcrates exclou amb aquests tres ens fa veure que *perquè hi hagi error cal que hi hagi una confusió entre una cosa que sabem i una cosa que percebem*. L'error té lloc perquè l'opinió enllaça malament la forma impresa (*típous*: el motlle buit que han deixat les impressions passades) de les coses conegudes amb la figura de les impressions presents (*apotupómata*: l'empremta en relleu, la percepció actual que com a percepció present es dóna amb relleu en la nostra ànima) (194b2-6). Quan la peça encaixa bé en el motlle, hi ha opinió vertadera; quan no

³⁹ KLEIN (1977) 128 fa al respecte aquesta observació: «Teodor havia distingit *catorze* nombres allargats de *tres* nombres quadrats; ...Sòcrates també distingeix *catorze* casos en què l'opinió falsa no és possible de *tres* en què sí és possible.» L'autor no duu més enllà aquesta observació que DORTER (1994) 99n35 qualifica amb raó d'«intrigant». Precisament DORTER (1994) 99 presenta tots els casos, formalitzats, en una notació especialment clara.

veiem que no encaixen i col·loquem la peça (la percepció actual) en el motlle (l'empremta d'una percepció passada) que no li correspon es dóna una opinió falsa. L'error es produeix, així doncs, quan no encertem a comparar adequadament el nostre coneixement d'una cosa amb la nostra percepció actual.

Tres coses són remarcables d'aquesta figura.

Primer, que de forma òbvia constitueix un intent d'explicar l'opinió falsa com a *confusió* tot recuperant la consideració de la percepció i de l'aprenentatge, cosa que confirma el nostre comentari del fragment 189b-190e.

Segon, que, de forma sorprenent a la vista de la manera com Sòcrates ha introduït la imatge, en la seva discussió desapareix tota referència a la memòria. Notem que el model presentat hauria pogut servir per parlar igualment d'errors referents a coses no percebudes si hagués contemplat la possibilitat (posem per cas) que el mal estat dels «motlles» fes equivocar l'ànima quan, en el diàleg amb ella mateixa que constitueix el pensament, es confon d'empremta a l'hora de recordar (per exemple) qui hi havia en una determinada reunió. Cal advertir, però, que considerar aquesta possibilitat fóra atendre a la memòria en el seu paper actiu, com esforç de l'ànima per activar un coneixement passat en el present. Que no se'n parli ens fa entendre que *el model pensa la memòria en els seus aspectes purament passius*⁴⁰.

I tercer, notem que, altre cop, Sòcrates calla coses sobre tot el que el model implica. Dir que en l'ànima hi ha com un bloc de cera (191c8-9) no és el mateix que dir que l'ànima és un bloc de cera. Que l'error provingui del fet que l'ànima enllaça (*sunágousa*) malament empremtes i percepcions (194b5) significa que el paper de l'ànima no es redueix a la mera recepció passiva com si es reduís a un bloc de cera, sinó que té un cert paper actiu fins i tot en aquesta recepció, en el sentit que la recepció en qüestió resulta coneixement només si l'ànima *reconeix* bé el motlle a què correspon el contingut sensible actual. Això ens recorda que el cos és només un canal de la percepció sensible, i que les sensacions mateixes es reuneixen *vers* l'ànima (184d2-4): si abans quedava fosc què pot voler dir aquesta tensió, ara queda clar que *el reconeixement del que es percep demana, en efecte, que l'ànima-reconixedora enllaci les sensacions que tenim a través dels sentits amb els motlles que hi ha impresos en l'ànima-bloc-*

⁴⁰ Vegeu BURNYEAT (1990) 97, POLANSKY (1992) 188 i DORTER (1994) 100.

de-cera. Vet aquí la primera versió del diàleg de l'ànima amb ella mateixa que constitueix el pensament: no és pas la percepció, sinó el pensament, que ens permet reconèixer allò que percebem⁴¹.

Podem afegir encara, a més, que Sòcrates assenyala com de passada que l'error pot produir-se respecte d'allò que veiem, que escoltem *o que pensem* (*ti horosin è akoúosin è epinoosin*; 195a5): la referència a l'*epinoesis* ens recorda que en la recta final de l'examen de la definició del saber com a percepció la distinció del pensament respecte de la percepció s'ha guanyat precisament mostrant que, a més de rebre continguts sensibles, d'allò que veiem també en rebem els comuns.

Aquesta constatació: *que també els comuns ens són accessibles a través d'una recepció (pel canal de l'ànima), ens podria obrir la porta a la consideració dels errors procedents d'un mal ús de la memòria activa* i, doncs, de la memòria que ja no «treballa» amb percepcions actuals sinó amb els continguts de tota mena –ja siguin les sensacions o els *koiná*– de l'ànima. *Malauradament, si abans Teetet havia oblidat la percepció, ara, atent només a ella, sordeja pel que fa als elements no perceptius que la figura presentada convoca.*

Com que la imatge del bloc de cera desatén els continguts no sensibles, és incapaç d'explicar els errors que no tenen a veure amb la percepció, com ara els errors de càlcul (195b9-196c7). Recordem el que ens ensenyava la secció 184b4-186c5 del saber matemàtic: l'objecte del saber matemàtic és la sèrie numèrica, que deriva de l'u i el dos, distinció que pressuposa l'ésser, la identitat i l'alteritat; en altres paraules: l'objecte del saber matemàtic no són les sensacions sinó *koiná*. *És normal, doncs, que un model que limita la comprensió de la «interioritat cognoscitiva» a la mera recepció sensible sigui incapaç d'explicar l'error en aquest àmbit dels comuns.* Cal, aleshores, repensar aquesta «interioritat cognoscitiva» en uns termes que facin intel·ligible el saber propi de Teetet i Teodor.

⁴¹ Sòcrates aprofita el model per proposar una tipologia d'ànimes, presentant les ànimes de cera massa tova (que aprenen de pressa però obliden fàcilment), les ànimes d'una cera massa dura (que tenen dificultats per aprendre), aquelles que són brutes i plenes d'impureses (la purificació pròpia de l'art maièutica ha de ser vista com un exercici de neteja d'aquesta brutícia), etc. Les ànimes millors són les dotades de mesura (*metrios*; 194c5): llises, netes, ni massa toves ni massa dures. Vegeu 194c4-195a8.

Abans de considerar la nova figura proposada per Sòcrates, notem encara el següent. L'ànima de Teetet, lluny de centrar-se en una imatge mesurada del saber, oscil·la entre dos extrems. De la mateixa manera que de la primera meitat del diàleg a la segona ha passat de sucumbir davant la posició dels heraclitis a sucumbir davant la posició dels parmenidis-megàrics (cosa que, com hem vist, el fa caure i recaure a l'entremig de l'erística i el protagorisme), ara, en l'examen de la definició del saber com a opinió vertadera, oscil·la entre una consideració del *pensament sense percepció* a una consideració de la *percepció sense pensament*. Si la figura del bloc de cera treballava a la recuperació de la percepció, la figura del colomar, que Sòcrates es disposa a proposar, treballarà en una nova recuperació del pensament. Malauradament, Teetet no entendre la necessitat de combinar una cosa amb l'altra per donar un bon compte del saber. Si recordem que «*légein*» significa, ans que res, reunir, potser tenim ja una clau per entendre el que passarà en la recta final del diàleg.

b) *El colomar (195b9-200d4)*

Cap al final de l'explicació del model de la tauleta de cera Teetet es mostra entusiasmat amb la caracterització feta: «el que dius, Sòcrates, és el més encertat que pot dir un home (*orthótata anthrópon*)!» (195b1). Sòcrates, però, el treu d'aquest error. Mostra, primer, el seu horror davant el fet que ell mateix s'ha comportat com un xarlatà (*adoléskhes*) i, en resposta a la pregunta d'un Teetet sorprès per aquesta sortida, Sòcrates aclareix: «Em disgusta les poques llums (*dusmathían*) i la molta xerrameca (*adoleskhían*) que tinc! Perquè, quins altres noms cal aplicar a un que estira els discursos amunt i avall i que a causa de la seva indolència no pot deixar-se persuadir per cap discurs però tampoc no pot apartar-se de cap?» (195c1-4). Tot seguit explicarà a Teetet que la figura de la taula de cera –segons Teetet «el més encertat que pot dir un home»– no encerta a explicar els errors que comet el pensament quan l'ànima fa de canal de l'ànima, per exemple els errors matemàtics. Notem com caracteritza Sòcrates la seva relació respecte els discursos (*lógoi*): els estira d'una punta a l'altra, passa doncs per *lógoi* contraposats i, tanmateix, cap de les postures enfrontades és capaç de persuadir-lo i ell mateix és incapaç de desprendre's de cap d'elles. La imatge sona a referència a la dialèctica socràtica:

si un *lógos* no pot persuadir-lo serà que no és (del tot) veritat; si, tanmateix Sòcrates no se'n desprèn, serà que aquest *lógos* (almenys en part) sí que és veritat: el *lógos* socràtic és *dialógos* perquè és la mediació (*dia-*) en virtut de la qual el *lógos* recull i salva la part de veritat que hi ha en cada *lógos* examinat. Hem vist ja com ho ha fet en la consideració de Teodor i Protàgores al centre del diàleg. És el mateix que Sòcrates està en curs de fer en la consideració de la percepció (figura de la tauleta de cera) i el pensament (figura del colomar).

Al mig de la present recerca, doncs, Sòcrates dóna per endavant la indicació que, tot i que la figura de la tauleta de cera no ens ha persuadit, la consideració de la figura del colomar no ha de fer que ens despreguem de la primera. Com veurem, *només un figura que combinés d'alguna manera aquestes dues podria donar bon compte del saber i de l'error.*

La figura del colomar s'introdueix, literalment, com la proposta socràtica de definició del saber (196d4). Sòcrates aclareix que pretendre fer això és un desvergonyiment (*anaískhunton*): només pot definir el saber qui ja sap què és el saber, però el conjunt de la conversa ha avançat com l'esforç d'uns que no saben què és el saber per arribar a saber-ho (196d6-7). De fet, afegeix Sòcrates, la conversa ja ha caigut repetidament en el desvergonyiment, perquè han estat tota l'estona dient coses com «sabem» i «no sabem», com si ja sabessin què és el saber. Si fossin erístics, afegeix Sòcrates, ho deixarien córrer per impossible, però com que són simples (*phauloi*, 197a3), cal atrevir-se a dir què és el saber.

L'erístic concep només dues possibilitats, ser o no ser, saber o no saber, tal com ha fet Teetet a l'inici de la consideració de l'opinió falsa. Si no hi ha un cert sentit en què es pot saber i no saber al mateix temps, és evident que Sòcrates i Teetet es troben en una flagrant contradicció quan diuen que saben això i no saben allò mentre es troben en la recerca de què vol dir «saber». Convé ara fer memòria d'una cosa que hem vist a l'apartat 4 del Capítol I de la nostra lectura del *Teetet*. Allà vèiem que en matemàtiques l'única manera de donar compte dels elements irracionals que juguen algun paper en la composició del que és racional és considerant el continu: si considerem els números des del punt de vista de l'aritmètica (o càlcul) o de l'harmonia, com a unitats discretes, no és possible entendre el que no és commensurable respecte de la unitat de mesura; per donar compte d'això cal mirar-se els

números des d'una perspectiva geomètrica i, doncs, com a magnituds en el continu⁴². L'erístic porta, en cert sentit, la mentalitat de l'aritmètic sobre totes les coses, perquè no entén l'entremig entre ser i no-ser o entre saber i no-saber. Teetet, que ha demostrat la seva capacitat d'entendre l'entremig quan de problemes matemàtics es tracta, hauria de ser capaç de portar la seva competència com a geomètra a la consideració del problema actual; més, encara, tenint en compte que si hem hagut d'abandonar la figura del bloc de cera és precisament perquè aquesta figura no dóna compte dels errors en matemàtiques.

La manera com Sòcrates enceta el fragment ens fa veure, un cop més, la familiaritat que hi ha entre la posició erística megàrica, pròpia de Terpsió i Euclides, i una certa manera d'aplicar el saber matemàtic a la comprensió de la realitat. En una repetició d'una indiciació de lectura recurrent en el nostre diàleg, Sòcrates diu que qui no s'espanta per l'aparent contradicció, és a dir, qui es disposa a reunir els dos extrems d'una alternativa en una sola unitat, és algú *phaulós*, simple. Sòcrates juga en la conversa el paper de reconduir a la unitat allò que la mentalitat del jove matemàtic parteix en cada cas en dos. Vegem què passa.

«Segurament has sentit dir (*akékoas*) el que ara es diu del saber» (197a7). Teetet respon a aquesta interpel·lació de Sòcrates amb aquestes paraules: «Potser, però de moment no ho recordo (*ou... mnemoneío*)» (197a8). La resposta de Teetet anuncia el que és a punt de dir Sòcrates. Teetet potser sí que *sap* de què parla Sòcrates, potser sí que ja ho ha sentit dir; però ara *no* ho *sap*, ara no se'n recorda. La nova figura proposada per Sòcrates per donar compte de la interioritat cognoscitiva jugarà precisament amb aquesta possibilitat que les coses es trobin en dos estats diferents en la nostra ànima: de forma latent, quan les sabem però (ara mateix) no les recordem; i de forma patent, quan les sabem i (ara mateix) les recordem.

Sòcrates prova de recuperar, així, allò que havia quedat oblidat en la figura del bloc de cera: el protagonisme de la memòria activa en el saber. El saber és, diu Sòcrates, una «possessió (*ktesin*)». Abans d'explicar-ho, Sòcrates demana a Teetet: «escolta i jutja (*akoúsas sundokímadse*)» (197b6).

⁴² Vegeu el nostre comentari de les definicions del fang i dels incommensurables a l'apartat 4 del Capítol I.

Sòcrates distingeix entre «tenir» (*ékhein*) coneixement, que implica consciència, i «posseir» (*kektesthai*) coneixement, que no implica consciència. Si adquirim un vestit, diu Sòcrates, però no ens el posem, el posseïm però no el tenim; només quan ens el posem el tenim. Tenint en compte això, suposem que la nostra ànima conté com un colomar, que és buit quan naixem (198e2-3). L'aprenentatge consisteix en la cacera d'ocells, que anem tancant en la gàbia; cada ocell representa un saber (198e3)⁴³. Nosaltres «posseïm» cadascun d'aquests ocells, però només els «tenim» cada cop que els tornem a agafar de la gàbia, és a dir, quan en fem ús. D'aquesta manera es fa comprensible el que abans no enteníem de cap manera: que podem saber (de forma latent) i no saber (de forma patent) una mateixa cosa al mateix temps. De fet, diu Sòcrates, hi ha una «captura doble» (198d1-4): (1) la primera captura és l'aprenentatge, per a passar a posseir el que no posseïem; i (2) la segona captura és el record, per fer ús del que ja posseïem. Aquesta segona captura és, de fet, «tornar a aprendre (*pálin katamantánein*)» (198d5) el que ja sabíem. Notem, doncs, que Sòcrates està treballant per caracteritzar el diàleg de l'ànima amb si mateixa i està establint que en aquest diàleg hi ha algun tipus de *recepció* que ja no és a través dels sentits sinó a través de l'ànima mateixa. La constatació d'aquesta segona *recepció* ens hauria de fer entendre que també en allò que l'ànima aprèn de si mateixa hi ha alguna cosa anàloga a la visió o la sensació a través dels sentits. *Si en la figura del bloc de cera hom atenia a l'aprenentatge però oblidava la memòria activa, de seguida veurem com ara, en la figura del colomar, hom oblidava aquest aspecte passiu o receptiu per atendre només a l'acció de captura, de manera que el que ara quedarà fosc és l'aprenentatge.*

⁴³ Sòcrates precisa que, d'aquests coloms, n'hi ha que volen en bandades, d'altres en petits grups, i uns tercers van per lliure per tot arreu (197d5-9). És realment difícil entendre a què es pot estar referint. DORTER (1994) 102 suggereix dues possibilitats: que indiqui una progressió des de les percepcions individuals (ocells solitaris), passant per les experiències (petits grups) fins arribar a la ciència (grans bandades); o bé que indiqui una referència al mètode de la divisió i la reunió, en virtut de la qual el més elemental es reuneix en figures cada cop més complexes fins donar el tot. «En qualsevol de les dues explicacions –conclou–, el colomar il·lustra el progrés del coneixement des de les percepcions individuals cap als gèneres universals». Per la seva part POLANSKY (1992) 197 ofereix una altra possibilitat: «els grups petits contenen coneixement del gènere i de les espècies, que abracen aquests individus. Els ocells solitaris que volen per tot arreu són les coses comunes, tals com l'ésser, la semblança, i bé i la resta a què la conversa s'ha referit abans (185ass)». La veritat és que no hi ha prou suport textual per decantar-se per una d'aquestes lectures o per una tercera. Per la nostra part, creiem que la dada significativa és precisament que *pensar els sabers com a ocells fa molt difícil entendre com els sabers parcials es poden reunir per a constituir el saber (en singular). Pensar els sabers com a unitats discretes ens fa pensar el tot del saber com a mera suma, de manera que la reunió de tot plegat en una unitat es fa difícil d'entendre.*

L'opinió falsa queda caracteritzada, en suma, com no tenir allò que posseïm: quan anem a actualitzar un saber que ja posseïm, en posar la mà a la gàbia fallem el fitó i prenem un ocell per un altre; això és l'error.

Si l'explicació fos bona, serviria per a resoldre l'*aporia* de l'error en matemàtiques, però ens trobaríem que queda sense resoldre allò que resolvia el model anterior: els errors de percepció. Malauradament, la cosa pot ser encara pitjor, perquè no és segur ni que resolgui bé la caracterització dels errors comesos en matemàtiques. Sòcrates s'explica amb un exemple aritmètic: si l'opinió falsa consisteix en prendre un ocell per un altre –capturant el saber de l'onze, posem per cas, en comptes del saber del dotze quan sumem set i cinc–, aleshores cometem un error precisament quan capturem un coneixement. De manera que l'error es produeix a causa del coneixement.

Teetet prova de resoldre la dificultat suggerint que cal introduir un nou element en el símil: alguns d'aquests ocells no són sabers sinó no-sabers, però Sòcrates respon que aleshores el problema que la figura del colomar provava de resoldre, el de com podem confondre una cosa per una altra, es reproduïx de nou dins del símil: com és possible que confonguem el que sabem amb el que no sabem?

L'intercanvi d'arguments i contraarguments té un punt de confús, perquè hi ha un cert sentit en què Teetet certament té raó. La distinció entre la possessió (latent) de coneixements i el tenir (de forma activa) coneixements ens permet establir el que diu Teetet en els termes següents: la possessió, en el sentit que li ha donat Sòcrates, és en cert sentit un «no saber» o, per ser més precisos, una mescla de saber i ignorància. Per què, doncs, no aconseguim superar l'*aporia* formulada per Sòcrates?

Si ho pensem bé, Teetet recau en les premisses que havia dut el primer tram dedicat a l'opinió falsa a un fracàs. *Concep els sabers dins de l'ànima com a unitats discretes*. De fet, la representació dels sabers com a ocells convida a aquesta concepció, perquè certament cada ocell és una unitat discreta. La limitació del símil ve aleshores per aquí: si cada saber és una unitat discreta, en l'esforç d'actualització del saber latent certament la capturarem tota ella o no la capturarem en absolut, però no hi haurà terme mig. Si el saber de l'onze enclou

absolutament tot el que es pot saber de l'onze, i passa el mateix amb el dotze, esdevenim certament incapaços de comprendre com ens podem equivocar a l'hora de sumar cinc i set: ens trobem en la impossibilitat d'explicar els errors d'identificació quan els pensem des de les categories ser/no-ser o saber/no-saber sense terme mig. *D'aquesta manera, se'ns reproduïx dins la figura del colomar les aporíai de les unitats que ja hem estudiat més amunt.*

És significatiu que, en el moment en què la incomprensió es cola en l'argument a causa de concebre els sabers com a unitats discretes l'exemple triat sigui precisament del camp de l'aritmètica, això és, d'una disciplina que concep els nombres com a unitats discretes –a diferència de la geometria que els pensa com a magnituds en el continu⁴⁴. L'error de càlcul que ens fa dir que cinc més set és onze (i no dotze) no constitueix un mer error d'identificació entre dues coses ja conegudes, sinó que l'error es produeix en la captura, pel fet de combinar malament el cinc i el set en la gènesi d'un nou nombre. La limitació del símil del colomar és que suggereix que un hom pot capturar un ocell d'un cop de mà, quan en veritat la captura demana recórrer de la manera adequada els sabers ja posseïts de forma latent. Sigui com sigui, el nou intent de capturar l'error amb el nostre pensament ens ha dut a un nou error. Pensem-hi encara una mica.

c) *Quin tipus d'error s'ha comès en l'intent de pensar l'error?*

Comencem constatant que el fragment ens dóna, no un, sinó *dos* models per a explicar l'error. Si atenem a la literalitat del veredicta socràtic al final de cadascun d'ells, trobarem que surt més ben parat el primer que el segon: el primer es rebutja perquè no dóna compte dels errors en matemàtiques, no perquè no hagi reeixit a donar compte dels errors de percepció. El segon en canvi, és rebutjat al final com a incapaç de donar compte dels errors del pensament. Amb tot, aquest model és precisament el que Sòcrates dóna com la seva proposta per a dir què és el saber: podem suposar, doncs, que alguna cosa vertadera conté.

Si ho pensem bé, i tal com anunciàvem al començar el comentari d'aquesta secció, l'un tracta el que l'altre oblida: el model del bloc de cera atén a l'aprenentatge i als errors

⁴⁴ Vegeu notes 42 i 43.

d'identificació perceptual, però s'oblida del paper actiu del pensament en la memòria; el colomar atén al paper actiu del pensament en la memòria, però, tot i que Sòcrates en parla explícitament a 198d5, en la discussió final s'oblida que aquesta acció constitueix un nou aprenentatge i, doncs, que demana pensar en un cert tipus de percepció de l'ànima a través de l'ànima mateixa –un oblit que al capdavant espatlla el símil perquè fa recaure la recerca en les premisses errònies de la secció 187a1-191a8 que allà ja feien intel·ligible el fenomen de l'error.

Tot junt, l'error en la captura de l'error té, ens sembla, un origen que podem formular des de dues perspectives. Primera: cada figura proposada presenta una part de la veritat, però precisament la seva parcialitat fa que no encerti a donar compte del fenomen de l'error en el seu conjunt. O el que ve a ser el mateix, segona: cada figura proposada s'oblida d'una part de les mediacions que fan possible l'error, la primera –bloc de cera– la de la memòria, i la segona –colomar– la de l'aprenentatge que l'ànima guanya en diàleg amb ella mateixa.

L'error general consisteix, doncs, en prendre la part pel tot, que és, per cert, el mateix error en què ens fa caure Teetet en concebre els sabers com a unitats discretes. Ens equivocariem, doncs, si penséssim que hem de rebutjar purament i simplement les propostes ofertes. Més aviat convindria entendre quines mancances té cadascuna d'elles. Caldria, en suma, alguna cosa així com la combinació de totes dues en una tercera figura que pogués donar compte del tot del saber i de l'error⁴⁵. No podem oblidar que ja en la presentació del model del bloc de cera Sòcrates parlava de les coses que «veiem, escoltem o pensem» (191d5), de manera que s'anunciava que també en allò que l'ànima rep a través de si mateixa convé incloure un element de recepció⁴⁶. Per fer-ho, cal veure si el suggeriment que «el saber és l'opinió verdadera» ens dona un bon camí de resolució.

⁴⁵ DORTER (1994) 104 argumenta que les dues figures ens donen dos models alternatius de la veritat: el de la cera, un model d'adequació, i el del colomar, un model de coherència; i suggereix que caldria, doncs, una combinació de tots dos. En el cos del text tindrem ocasió de proposar la nostra correcció a aquest suggeriment.

⁴⁶ ACKRILL (1966) 394.

5. Refutació de la definició del saber com a opinió vertadera: el tribunal del saber (200d4-201c8)

a) *Refutació de la definició del saber com a opinió vertadera*

La marrada feta per considerar l'opinió falsa s'ha fet necessària per la recaiguda de Teetet en la posició protagòrica. De fet, la causa d'aquesta recaiguda ha consistit en prescindir de l'aprenentatge i de la memòria. Els intents socràtics per recuperar la consideració d'això per a fer comprensible l'error i combatre, així, el protagorisme, ha reeixit només per moments, i encara de forma parcial. Perquè si la figura de la cera recuperava l'aprenentatge i la del colomar la memòria la incapacitat de Teetet per a compondre les dues recuperacions en una sola figura ens deixa, de nou, en una posició vulnerable davant el protagorisme de base megàrica.

Se'ns donen, per dir-ho així, els elements que caldria saber compondre per a respondre aquesta posició, però no se'ns dona la seva composició. Per poder mostrar el camí d'aquesta composició, cal fer un pas endavant. La nostra situació és ara aquesta: el saber ha estat definit com a opinió vertadera, però no és gens clar que puguem donar compte de l'existència de l'opinió falsa, amb la qual cosa l'adjectiu «vertadera» sembla segons com sobrer: som molt a prop de l'afirmació protagòrica que la *dóxa* i saber són el mateix perquè és impossible opinar el que no és i, per tant, opinem sempre la veritat (167a6-b1). La inspecció que ens duu a rebutjar aquesta identificació és breu (201a4).

Hi ha una art (*tékhne*), diu Sòcrates, que «considerat en la seva totalitat (*hóle*) et marca (*semaínei*) que el saber no és això [l'opinió vertadera]» (201a4-5). El verb utilitzat, *semaíno*, evoca la paraula que s'ha fet servir en l'explicació del model del bloc de cera per dir «senyal», «marca» o «empremta»: *semeion* és el senyal que deixa una cosa percebuda en el bloc de cera, amb la qual comparem la percepció actual⁴⁷. Advertits que el que ara escoltarem potser la còpia –la marca o el senyal, l'empremta– d'un original, mirem què diu Sòcrates.

⁴⁷ Vegeu, per exemple, 193c3 i 194a6.

L'art en qüestió és «el dels més grans en saviesa, els que anomenem oradors (*rhétorás*) i advocats (*dikanikoús*)» (201a7-8). L'art d'aquests mostra, en efecte, que el saber no és l'opinió vertadera, perquè aquests «en virtut del seu art persuadeixen en lloc d'ensenyar, però fan opinar el que volen» (201a8-9). Que no ensenyen ho prova el fet que, «en el breu temps de l'aigua de la clepsidra» (201b2-3), no poden ensenyar la veritat dels fets considerats a ningú, sinó que s'acontenten amb «fer opinar» el que sigui, és a dir «persuadir» (201b5).

De manera que cada cop que els jutges (*dikastai*) siguin convençuts de forma justa (*dikaiós*) d'alguna cosa que només els testimonis oculars poden saber, «forçats a jutjar a partir d'allò que escolten (*ex akoes krínontes*)», és evident que quan abracen l'opinió vertadera jutgen sense saber (*áneu epistémes ékrinan*): en el cas que imparteixin bé justícia, ho fan perquè són persuadits rectament (*orthà peisthéntes*). (201b7-c3)

L'argument es desplaça, de forma clara, de la figura dels oradors i advocats a la figura del jutge, amb la qual cosa tot plegat té una certa ambigüïtat, perquè al principi s'ha dit que la *téchne* que refuta la identificació del saber amb l'opinió vertadera és la dels primers però al final es remet als segons. L'ambigüïtat es fa palesa en les paraules amb què Sòcrates tanca la secció: «Aleshores, bon amic, si en els tribunals (*eis dikastérion*) l'opinió vertadera i el saber fossin el mateix, un jutge distingit no podria opinar rectament sobre res sense saber. Ara sembla, però, que cadascuna d'aquestes dues coses és distinta de l'altra» (201c5-7).

Obeïm el que demana Sòcrates a l'inici d'aquesta inspecció, i considerem el tribunal de justícia en la seva globalitat. D'una banda tenim els testimonis oculars, que poden certament mentir o equivocar-se sobre allò que creuen haver vist, però que són els únics que han estat testimonis presencials: els únics dels quals es pot suposar que podrien tenir saber. Hi ha, segon, els oradors i advocats, que, a partir del que han escoltat presenten arguments en favor o en contra de cadascuna de les possibilitats que presenta el cas. Hi ha, en fi, tercer, el jutge, que s'escolta els uns i els altres i, doncs, que prova de fer-se càrrec tant del que diuen haver vist els

testimonis oculars com del que els oradors i advocats diuen que això que aquells han vist prova o deixa de provar. Basant-se en allò que els primers diuen haver vist i en el conjunt dels arguments dels segons, i tractant de desfer les contradiccions ja sigui de testimonis oculars o d'arguments, el jutge ha de decidir finalment la sentència: establir els fets que dóna per provats, amb totes les seves circumstàncies i matisos, i determinar què cal fer en conseqüència.

El jutge, doncs, ha de dur a la unitat la pluralitat de testimonis i arguments que té al davant, i ho ha de fer de tal manera que el conjunt de tot quedi coherent (fins i tot, si convé, denunciant els falsos testimonis i les fal·làcies en els arguments).

A la vista d'aquest quadre, vet aquí la tesi que defensem: *Sòcrates proposa la figura del tribunal de justícia com a síntesi de tota la secció dedicada a l'opinió i, doncs, com a imatge del diàleg de l'ànima amb ella mateixa –és a dir, com a imatge del pensament*. La defensa d'aquesta tesi, que fem a continuació, ens permetrà veure que *potser, per a l'home, no hi ha altre saber que l'opinió vertadera*. Mirem, doncs, com és de rica la imatge proposada.

b) *El tribunal del saber i el filòsof com a jutge*

«Els filòsofs no són com advocats en una sala de tribunal que proven de refutar els arguments dels seus oponents, sinó que són jutges units per la seva dedicació comuna a la recerca de la veritat»⁴⁸. Aquesta frase de Stanley Rosen ens sembla que va com anell al dit per pensar el nostre passatge. Proposem el quadre següent per mostrar per endavant la tesi que volem exposar:

⁴⁸ ROSEN (1999) 203.

EL SABER, ELS SEUS CANALS I LA SEVA UNITAT (184b4-186e11)	EL PENSAMENT COM A DIÀLEG (187a1-190e5)	EL TRIBUNAL DE LA DÓXA VERTADERA (190e6-201c7)
ELS SENTITS COM A CANAL: «è di' ou horomen, kai... è di' ou akouomen» (184c6); «di' on aisthane» (184e4)	ALLÒ EXAMINAT: «...peri on àn skope» (189e6-7)	ELS TESTIMONIS OCULARS <Bloc de cera> [de nombre indeterminat]
L'ÀNIMA COM A CANAL: «[autè] di' hautes [he psukhè]» (185d9)	EL CAMÍ CAP A LA UNITAT: «dianooumene ouk állo ti è dialégesthai, autè heautèn erotosa kai apokrinoméne, kai pháskousa kai ou pháskousa» (190a1-2)	ELS ADVOCATS I ELS ORADORS <Colomar> [Dos]
L'ÀNIMA COM A UNITAT : «mía tis idéa eis hèn pánta tauta suntínei» (184d2-4); «autè [di' hautes] he psukhè» (185d9)	EL LÓGOS/DÓXA COM A UNITAT: «[Dianoeisthai] Lógon hòn autè pròs hauten he psukhè diexérkhetai...» (189e6); «tèn dóxan lógon eireménon sige pròs hautón» (190a5-6)	EL JUTGE [Un]

Si mirem enrera, com provem de fer en aquest quadre, trobem que tota la conversa amb Teetet des de la seva represa no és sinó un llarg comentari sobre la naturalesa del pensament humà. Tots els elements per a la meditació han estat donats al tram final de l'examen de la definició del saber com a percepció [primera columna del quadre] i, si ens hi fixem, els tornem a trobar en la conclusió de la primera meitat de l'examen de la definició del saber com a opinió vertadera [segona columna del quadre] i al final d'aquest examen [on ens trobem ara: tercera columna del quadre]. Les tres figures del pensament parlen d'un procés en virtut del qual la pluralitat de testimonis perceptius (els sentits, l'examen d'allò que examinem, els testimonis oculars) han de ser reconduïts a la seva unitat (l'ànima, el *lógos/dóxa*, el jutge) a través d'una mediació que és com un diàleg (l'ànima rebent els *koiná* a través d'ella mateixa, el diàleg de l'ànima amb ella mateixa, la confrontació d'arguments de la defensa i l'acusació). El tribunal resulta ser així una bona figura del diàleg de l'ànima amb ella mateixa. Els testimonis oculars poden representar els sentits, advocats i oradors poden representar l'ànima en diàleg amb ella mateixa, el jutge pot representar la unitat en què la pluralitat sensible i els raonaments s'acorden finalment en una sentència –que és la *dóxa* en què l'ànima finalment reposa en

paraules de Sòcrates a 190a2-4. La bondat de la imatge és que sembla complir les característiques que al final de l'apartat anterior dèiem que ha de complir una bona combinació dels models de la cera i del colomar.

En efecte, d'una banda, (1) el paper dels testimonis oculars pot ser pensat des de la figura del bloc de cera, però el fet que aquests testimonis no tinguin l'última paraula fa evident que aquella figura s'ha de completar amb una referència a la memòria activa, que és tot el procés que ha de tenir lloc al tribunal de justícia; i, d'altra banda, (2) el paper dels oradors i advocats, que fan càlculs i arguments, pot ser pensat des de la figura del colomar, però com que les dades a partir de les quals calculen i argumenten no les posseeixen en primera persona sinó que les han de rebre dels testimonis oculars fa evident que aquella figura s'ha de completar amb una referència a algun tipus de recepció a l'interior de l'ànima mateixa. Els defectes que detectàvem en aquells dos símils sembla que són corregits en la imatge de conjunt que ens dóna el símil del tribunal. Però hi ha encara una altra cosa important. (3) En distingir la figura del jutge per sobre del testimoni del sentits i de la força persuasiva dels arguments, el nou símil ens indica on radicaven les mancances dels altres dos, que era pròpiament en la seva parcialitat. *La recerca de la veritat és, en el fons, la tasca d'un jutge.*

Que el model de savi que ens presenta el *Teetet* sigui, al capdavant, el d'un jutge, pot xocar a la sensibilitat pròpia de l'«epistemologia» contemporània. Val la pena, aleshores, que aixequem acta d'una sèrie de fets fàcilment constatables en el nostre diàleg, com a proves de la defensa de la tesi que presentem. Segons el que acabem de trobar, pensar és, tal com fa el jutge, «mirar amb atenció allò que et diuen»⁴⁹, és a dir, escoltar els testimonis oculars i les interpretacions diverses d'aquests testimonis per tal de veure, a través d'ells, més enllà d'ells: la cosa que es volia jutjar. En un judici, doncs, la primera relació amb el que s'examina és un *escoltar*, i només després, en virtut d'una mediació esforçada, es pot arribar a *veure* bé de què va. Tenint en compte això, fem una llista d'uns quants fets significatius del nostre diàleg.

⁴⁹ Vegeu ROSEN (1988) 136: «for Heidegger, 'thinking is a hearing that sees', whereas for Plato, it is a seeing that hears».

- (1) Considerem primer el pròleg megàric. Terpsió ha sentit (*ékouón*; 142b7) uns que lloaven Teetet pel seu comportament a la batalla i Euclides recorda com Sòcrates ja havia dit que arribaria a ser excel·lent, entre moltes altres coses dignes de ser escoltades (*axíous akoes*; 142d1). Euclides mateix no és capaç de recordar-ho, però va conservar per escrit el testimoni de Sòcrates, a qui ell va escoltar en diverses ocasions per a refer el diàleg (143a1-5). Tot el *Teetet* és l'audició de la lectura en veu alta d'aquest testimoni. Com que, tanmateix, els dos megàrics escolten mentre descansen (143a7-b3), potser no són bons jutges del testimoni donat.
- (2) Pel que fa a l'escena inicial del text megàric, recordem el següent. Després que Sòcrates ha preguntat, Teodor dona testimoni que un dels seus deixebles és excepcional (143e4-144b6). La recerca a fer es formula com un procés obert per a sotmetre a judici si Teodor ha testificat en fals o no (144e1-145b7). Que es tracta d'un judici Sòcrates ho estableix de forma explícita en diferents llocs de la conversa, per exemple a 145c2-5: «evitem que [Teodor] es vegi obligat a depositar testimoni; en tot cas ningú no l'acusarà de testificació falsa», a 148b5-6: «No crec pas que Teodor hagi testificat en fals!», a 155d1-2: «És evident que Teodor no ha conjeurat en fals pel que fa a la teva naturalesa», etc. Així doncs, *el Teetet en el seu conjunt és, de forma explícita, un judici en què Sòcrates fa de jutge*. Entenem ara com algú que no té un *lógos* propi pot ser mesura del *lógos*: igual que els jutges, allò que sotmet a examen no és el que ell mateix diu, sinó el que diuen els testimonis i els oradors i advocats. La figura del jutge resulta ser una bona figura per pensar el mestratge de Sòcrates.
- (3) Teetet ha sentit parlar de les preguntes (marejants) que fa Sòcrates (148e1-5) però no ha sentit dir quina mena d'ofici practica (149a1-2). Ha sentit (i ha llegit) la doctrina de Protàgores (152a1-5). Ara sent a dir tot el que Sòcrates li revela dels secrets de les doctrines que va examinant (152c9-10, 154e7-155a5, 155e4-156a4, 157c6-d5). És clar, igualment, que ha sentit parlar d'Homer, d'Epicarme, d'Heràclit i de Parmènides. Sòcrates, de fet, li dona a tastar totes les savieses per tal que jutgi quina és millor (157c6-d5): respecte totes les savieses que al llarg del diàleg es van examinant el vol, doncs, en el

paper de jutge. *La qüestió de si Teetet sap o no de què parla és la qüestió de si és o no un bon jutge del seu propi saber.* El que portem de comentari ens permet veure que (almenys de moment) no és un bon jutge: habitualment es deixa convèncer massa fàcilment per les proves circumstancials o pels arguments de la defensa. És, en efecte, una constant del diàleg que quan Sòcrates, com un bon advocat o orador, ja el té convençut, és Sòcrates mateix –abandonant el paper d’advocat o orador i prenent la perspectiva del jutge– que el treu de l’error, fent-li notar els motius pels quals la persuasió no ha estat prou recta. En això, Sòcrates, per contrast, és «un que estira els discursos amunt i avall i que a causa de la seva indolència *no pot deixar-se persuadir per cap discurs però tampoc no pot apartar-se de cap*» (195c3-4): a la vista del passatge que ara estem comentant, no és impensable que en aquest lloc Sòcrates afirmava ja la seva condició de jutge.

- (4) Després d’haver escoltat els arguments de Sòcrates referents a la distinció entre els comuns i les sensacions, Teetet proposa la definició del saber com a opinió vertadera. En la recta final de l’examen Sòcrates ha preguntat a Teetet si el noi «ha sentit dir el que és el saber», just abans de proposar la imatge del colomar (197a7-8). Davant el fracàs de la definició del saber com a opinió vertadera, Teetet dirà: «Una cosa, Sòcrates, que vaig sentir (*akoúsas*) d’algú que la deia...» (201c8) per introduir la definició del saber com a opinió vertadera *meta logou*, una definició que farà dir a Sòcrates: «Escolta (*ákoue*), doncs, un somni a canvi d’un somni, perquè a mi em va semblar sentir (*akoúein*)...» (201e1). Breu: *la recta final del diàleg es planteja de forma explícita com el judici d’allò que certs testimonis han testificat respecte la qüestió examinada.*

El conjunt de tot això ens permet dir que *la inspecció del saber que constitueix la conversa amb Teetet és, pròpiament i de forma explícita, no l’establiment d’un saber sobre el saber, sinó un judici sobre el saber.* Si, aleshores, tal com sembla indicar el fragment que acabem de considerar, els tribunals de justícia són la figura de l’opinió vertadera, potser trobarem que sobre la naturalesa del saber el *Teetet* només ens pot oferir, a tot estirar, una opinió vertadera.

Així mateix el lector, que escolta els fets i els arguments que Plató ha posat en escena, es troba situat davant del text com el jutge en la presidència d’un tribunal. Tant

intradialogalment, en el paper que Sòcrates assumeix i que vol fer assumir als seus interlocutors, com extradialogalment, en el paper en què el lector es troba en la lectura i comprensió del diàleg, el *Teetet* ens convida a pensar la filosofia com una activitat lligada a l'exercici de la justícia –lligada, doncs, a l'àmbit de l'opinió vertadera més que no pas al saber d'ordres i mesures propi de Teodor.

És veritat, però, que el *Teetet* no ha dit encara la seva última paraula. Abans d'escoltar a veure què ens diu, fem una darrera consideració sobre el conjunt del diàleg en relació a l'opinió vertadera.

c) Phrónesis i justícia

Burnyeat i Dorter⁵⁰, entre d'altres⁵¹, comenten del nostre passatge que es produeix una tensió entre dues afirmacions que semblen contradictòries. Primer Sòcrates diu que els advocats i oradors no ensenyen (sinó que només persuadeixen) per falta de temps (201a), com si admetés la possibilitat que arribessin a ensenyar de debò si disposessin de temps; però després estableix que els jutges emeten les seves sentències sense saber (201b-c), com si donés per fet que el saber és impossible en els judicis. La tensió es dona entre un coneixement directe i un coneixement indirecte. Ara bé, si, com pensem, la imatge val igualment per al saber en general, aleshores la tensió, sense desaparèixer, es mostra en la unitat d'un sol quadre. Volem dir el següent.

Posem Teetet i la seva recerca del saber. Qui és aquí el testimoni? Donat que aprèn un saber amb Teodor i, doncs, «ha vist» el saber en primera persona, és ell mateix. I qui el jutge? Donat que Sòcrates li reclama una sentència final sobre el saber, és també ell. I, en fi, qui són els oradors i els advocats? Si segueix bé la conversa amb Sòcrates, i duu les raons contraposades que se li van donant fins a la seva conclusió, és igualment ell. *Dit en termes generals*: certament en el saber hi ha una tensió entre el coneixement que obtenim a través dels sentits i el coneixement que obtenim a través de la seva interpretació, però això només ens diu

⁵⁰ DORTER (1994) 104-107; BURNYEAT (1990) 124.

⁵¹ Vegeu, per exemple, RORTY (1968) 236.

que en el procés de coneixement hem de fer al mateix temps tots aquests papers, de testimonis, d'advocats i oradors i, en fi, de jutges. En la imatge proposada per Sòcrates, el jutge emet sentències sense saber perquè ell no és al mateix temps el testimoni ocular; però *el «tribunal de justícia» que és cada ànima humana és al mateix temps testimoni, advocat/orador i jutge*. De manera que podem desfer l'aparent contradicció en els termes següents: en el tribunal del saber, és possible que hi hagi ocasions en les quals, si disposem de prou temps, l'opinió vertadera –allò propi de qualsevol tribunal que imparteix justícia de veres– sigui també saber⁵². Pensem que és així com ha d'entendre's la darrera definició que proposarà Teetet.

Si això és així, el centre del diàleg se'ns revela un cop més pròpiament com el centre de la investigació. Notem, d'entrada, que la referència al rellotge que apressa els oradors evoca de forma explícita la discussió encetada a 172c1-173c7⁵³ (lloc on apareix la referència a la clepsidra, 172d9) i acabada a 177d6-179b8⁵⁴. En el nostre comentari d'aquest segon fragment⁵⁵ hem fet notar que la previsió de futur ens permet deixar ben establert que hi ha saber i, en paraules de Sòcrates, que «pel que fa a allò que en el futur ha de ser i ha de semblar a cadascú, podem ja preguntar si és un mateix *el millor jutge* de si mateix» (178e2-3). La pregunta per la saviesa del centre del diàleg, que té a veure amb l'autarquia i, doncs, amb l'autoconeixement, és formulada, així doncs, també, fent ús de la figura del jutge. De fet, al centre del centre del diàleg, la vida virtuosa es caracteritza precisament com aquella que esdevé *justa* i santa per mediació de la prudència a imitació del déu i, en la reformulació del mateix, Sòcrates estableix que l'home més semblant al déu serà aquell que esdevingui més *just*.

Que, doncs, ara, quan es baralla amb al qüestió de l'opinió falsa per fer front al protagorisme que s'ha tornat a colar a través de les premisses (megàriques) amb què pensa Teetet, *Sòcrates caracteritzi l'opinió vertadera com les sentències justes emeses per un*

⁵² Estem, doncs, en desacord amb RORTY (1968) 236 quan diu: «Plató va veure el que Sòcrates no va veure o no discuteix de forma explícita: que hi ha un conflicte entre tractar el coneixement com una captació directa de les formes *autà kath' autá*, i tractar-lo com l'habilitat per donar raons vàlides i explicacions». Pensem més aviat, amb DORTER (1994) 107n47 que tot i que hi ha diferència entre tots dos tractaments això no significa necessàriament conflicte o incompatibilitat.

⁵³ Vegeu l'apartat 3 del Capítol III.

⁵⁴ Sobre el fet que aquest segon fragment és la continuació del primer vegeu l'apartat 1 del Capítol v.

⁵⁵ Vegeu l'apartat 2 del Capítol v.

tribunal de justícia, ens permet comprendre la connexió que el conjunt del Teetet estableix entre la temàtica de l'epistème i la temàtica de la phrónesis. Com creiem haver mostrat de forma suficient en el Capítol IV de la nostra recerca, la phrónesis corona el saber teòric tant com el saber pràctic. La imatge de l'home de coneixement com a jutge, amb què es clou la secció que estem acabant de comentar, és una confirmació de la nostra tesi. Si el present passatge confirma la nostra lectura del centre del diàleg, podem dir, pel mateix, que el centre del diàleg il·lumina el conjunt de la investigació del Teetet. La incapacitat del noi per comprendre cada part a la llum del tot –tema recurrent en tot el diàleg i especialment en la part que estem comentant en aquest darrer capítol– és, com sabem per la nostra lectura del centre del diàleg, un defecte de phrónesis.

Mirem ja si la recta final del diàleg ens diu quina mena de mediació pot fer possible que un tribunal arribi a *saber* allò de què de moment només té *opinió vertadera*.