

CAPÍTOL VII

LA UNITAT DEL SABER (*TEETET* 201C9-210D3)

«Indeed, a measure of the excellence of a logos is how fully it answers to and brings to mind the very presence that transcends it»

Mitchell Miller

1. El somni de Sòcrates (201c9-206b11)

a) *El que escoltem com un somni*

Quan Sòcrates acaba de mostrar, amb la il·lustració del jutge, que opinió vertadera i saber deuen ser distints, a Teetet li ve una cosa a la memòria: «La qual cosa, Sòcrates, la vaig sentir (*akoúsas*) d'algú que la deia...: afirmava que el saber és l'opinió vertadera per mediació del *lógos* (*tèn... metà lógou alethe dóxan*)» (201c8-d2), de tal manera que «d'allò que no hi ha *lógos* no hi ha saber (*on... mé esti lógos, ouk epistetà einai*)» (201d2-3). Sòcrates troba molt bona la definició («*he kalos légeis*»), però tot seguit manifesta el seu dubte de si, en sentir aquestes mateixes paraules, tots dos estan escoltant de debò el mateix (201d4-5). La resposta de Teetet, «no sé pas si trobaré com anava, però si algú altre m'ho diu crec que el podré seguir» (201d6-7), mostra que *Teetet ha sentit dir alguna cosa però no sap ben bé què ha sentit dir*. Sòcrates accepta, doncs, de dur la iniciativa: «Escolta (*ákoue*), doncs, un somni a canvi d'un somni, perquè a mi em va semblar sentir (*akoúein*)...» (201e1). La recta final del diàleg serà, aleshores, l'examen d'allò que Sòcrates ha sentit dir (sobre els elements i els compostos) com a estratègia per aclarir el que Teetet i ell mateix han sentit dir (sobre el saber).

Tenim un testimoni (anònim) que ens parla d'un tema que podria servir per aclarir un altre testimoni (també anònim) sobre el cas que ens ocupa. Essent Sòcrates qui parla en primer lloc, assumeix d'entrada el paper d'advocat o d'orador.

Abans de considerar el somni de Sòcrates, notem, doncs, dues coses. Primera: *La definició del saber que ara considerem no rebutja la definició anterior sinó que la matisa*; en efecte: *dir que el saber no és l'opinió vertadera a seques (allò que és propi dels jutges) sinó l'opinió vertadera acompanyada de lògos, és el mateix que dir que el saber és allò propi d'un cert tipus de jutges, a saber, aquells que acompanyen el que els és propi –l'opinió vertadera– d'una altra cosa –el lògos. De manera que, en confirmació del que hem trobat en el capítol anterior, en la mesura que la darrera definició sigui en algun sentit la definitiva, el jutge, o almenys un cert tipus de jutge, es mantindrà fins al final com a figura platònica (o en tot cas socràtica) del saber genuí.*

I segona: Sòcrates és a punt de presentar la seva teoria com un somni, en resposta, diu ell, del somni de Teetet¹. S'han proposat múltiples conjectures del motiu pel qual Sòcrates qualifica la teoria dels elements i els compostos i la definició de Teetet² de «somniais»³. El

¹ Cf, *El polític* 278e4-11, on el Foraster d'Elea diu que la funció de l'exemple de l'alfabet és il·luminar la *téchne* política, és a dir, proporcionar un coneixement despert o aclarit en lloc d'un coneixement propi dels somniais. En el context «el somni» en qüestió és un mite: el mite del cosmos regirat. Vegeu el comentari del passatge a MONSERRAT (1999) 138-142 i ROSEN (1995) 81-97.

² És curiós com la crítica en general desatén aquest fet, que Sòcrates qualifica també la darrera definició proposada per Teetet de «somniais». La «teoria del somni» és, en tot cas, el que es pugui aprendre de la consideració conjunta de la definició de Teetet i de la teoria dels tots i les parts proposada per Sòcrates. Pensem que l'atenció del fragment en el seu context dramàtic ens ha de permetre veure que el somni en qüestió no és ni tan «misteriós» ni tan «curiós» com pretenen, respectivament, SAYRE (1969) 120-123 i MORROW (1970) 310-311. Ens sembla que la bona pregunta és la que fa ANNAS (1982): «What is the dream theory doing in the *Theaetetus*?». Annas argumenta que el que fa és mostrar que el *lògos* entès com a anàlisi no pot progressar fins a l'infinit i, doncs, que els tipus d'explicació i de justificació són «ineliminably plural». Ja veurem que només en part compartim aquesta conclusió: certament, l'anàlisi no és el tot del saber, però els distints sentits de «lògos» no se'ns donaran merament com a «plurals» sinó en la seva articulació. Vegeu *infra*.

³ DORTER (1994) i BURNEYAT (1970) i (1990) fan un repàs de diferents interpretacions. (a) TAYLOR (1926,1952) 346, i amb ell CORNFORD (1935) 144, CROMBIE (1963) 109 i BOSTOCK (1988) 202, creuen que la teoria és un somni perquè «el seu inventor la va inventar després de la mort de Sòcrates». (b) RUNCIMAN (1962b) 43 creu que això indica que Plató atribueix a Sòcrates una teoria d'una altra escola filosòfica. (c) BURNEYAT (1970) 105-106 explica que «explicar algú els seus somniais» era una dita proverbial per indicar allò que un coneix només a partir de la seva pròpia experiència. (d) RORTY (1968) 230 suggereix que es tracta d'un somni perquè no ho diu tot i, en particular, perquè no especifica algun pressupòsit important per a què la teoria en qüestió s'aguanti. (e) En fi, MILLER (1992) 104n29 ens recorda que pels grecs els somniais són vehicles de premonició, però vehicles que presenten les coses de tal manera que reclamen un aclariment i,

passatge de *El polític* 278e4-11 i el context (sobretot el que el precedeix)⁴, deixa ben clar que allà la figura del somni es refereix al mite del *cósmos* regirat, que té a veure, de forma òbvia, amb una revisió del món considerat des del seu origen com un tot i que té a veure, doncs, amb una comprensió del Tot que escapa als límits de l'experiència humana. De fet, com veurem tot seguit, tant el «somni de Sòcrates», que s'ocupa del coneixement del tot i les parts, com el «somni de Teetet», que té a veure amb el tot del saber, tenen relació igualment amb la consideració del Tot. Podem aleshores pensar, amb Stanley Rosen, que, en contrast amb l'èmfasi que el diàleg ha posat en el darrer fragment (dedicat a l'opinió vertadera) en l'anàlisi, «el somni produeix la unitat d'un tot, o millor, contribueix a fer visible aquesta unitat»⁵. Podem afegir, a favor de la tesi de Rorty⁶, que, sense haver de considerar la qüestió en termes generals, el context ens mostra prou clarament per què Sòcrates qualifica la posició de Teetet de somni. Quan somiem, sovint ens passa que coses que tenien el seu sentit mentre somiàvem, després, quan en recordem fragments ja en la vigília, no veiem quin sentit tenien; tenim trossos de somni d'un sentit incert, de manera que podem dir què hem somiat però no podem explicar-ho perquè no ho entenem. El fragment ens mostra que Teetet posseeix la darrera definició que proposa com en un somni: recorda l'enunciat –notem que això és només un «tros» de la definició– però és incapaç de dir el que significa i és per això que demana ajut a Sòcrates. Si esborrèssim totes les connotacions (freudianes) que té la paraula actualment, podríem dir que Sòcrates apareix en escena, literalment –ho sabem des del símil de la llevadora–, com un «psicoanalista».

doncs, una interpretació. De totes aquestes propostes diré només això: les propostes (a) i (b) em semblen simplement incontrastables però, en qualsevol cas, insuficients, perquè no treuen tot el sentit que la imatge dona al passatge; la proposta (c) és versemblant per a la qualificació de la teoria de Sòcrates però, malauradament, no és compatible amb la qualificació de la definició de Teetet, perquè és evident que Teetet no ironitza i, doncs, que parla certament d'una cosa que ha sentit a dir a un altre i no de res que ell conegui només a través de la seva pròpia experiència. La proposta (d) ens sembla bona però matisable. En fi, la (e) la compartim, almenys en aquest sentit: presentant la teoria com un somni, Sòcrates reclama de l'interlocutor –i Plató reclama del lector– una interpretació.

⁴ Vegeu nota 1.

⁵ ROSEN (1980) 125. Rosen afegeix que la situació és semblant a aquella que trobàvem en els tribunals: com els advocats i els oradors que parlen d'allò que no han vist en primera persona (p.124), així mateix qui parla del Tot i les parts, essent ell només una part, parla de forma òbvia d'una cosa que no està en disposició de veure en el seu conjunt. D'ací que sigui només com en un somni, que ho veu. Vegeu també GALLOP (1971) 187-201 i DESJARDINS (1990) 146-147.

⁶ Vegeu nota 3.

Que, doncs, Sòcrates qualifiqui de «somni» la seva teoria vol dir, potser entre altres coses, que el que dirà reclama una interpretació⁷. Si la teoria és refutada ens caldrà encara pensar, així doncs, si ha estat ben refutada o si és només una mala interpretació seva el que ha estat refutat. Com sigui, tenim, en suma, que, *després d'haver patit successius fracassos parcials per no haver sabut acollir el fenomen considerat en la seva globalitat, ara Sòcrates, amb el seu somni, passa a donar-nos una imatge de com convé pensar el tot i les seves parts. Considerem-lo.*

b) *El somni de Sòcrates*

Recordem, primer, que amb l'exposició del seu somni *Sòcrates no pretén substituir el somni de Teetet sinó només aclarir-lo*. A grans trets, la teoria exposada en somnis diu així.

D'una banda, hi ha els elements (*stoikheia*; 201b2) dels quals «ens composem nosaltres i les altres coses»; d'altra banda, hi ha «el que es compon (*sugkeímena*) d'aquests elements» que és «ell mateix entrelligat (o teixit: *péplektai*; 202b3)». Cadascun dels elements, en tant que perceptibles (*aisthetai*; 202b6), només pot ser dit, només se li pot donar el seu nom i, doncs, d'ell no es pot dir res més; de manera que són perceptibles però no susceptibles de ser coneguts o de donar-ne un *lógos* (*áloga kai ágnosta*; 202b6). En efecte, com el *lógos* és un lligam de noms i com que el coneixement demana un *lógos*, els elements, que no admeten cap lligam de noms sinó un sol nom, no poden ser coneguts. Els compostos, en canvi, com que podem donar un *lógos* d'ells mitjançant l'enllaç (*sumplakénta*; 202b4) dels noms dels seus elements, sí que poden ser coneguts i són expressables (202b6-c1).

En acabar l'exposició Teetet diu que això és exactament el que ell havia sentit dir (202c7) i Sòcrates dóna per establert, així doncs, que la definició del saber com a opinió vertadera en virtut del *lógos* ha de ser entesa en aquests termes: dels elements hi ha opinió vertadera

⁷ BURNYEAT (1990) 195, per emfasitzar que els somnis, tant a l'antiguitat com ara, necessiten interpretació, cita Homer, *Odissea* XIX, v.560-561: «Hoste, hi ha somnis que són impossibles, talment d'un llenguatge / indestriable, i no tot se n'arriba a complir per als homes» (citem la traducció de Carles Riba). RORTY (1968) i MORROW (1970) suggereixen fins i tot que el somni està obert *deliberadament* a una multiplicitat d'interpretacions diferents.

⁸ Vegeu el nostre comentari a l'apartat 4 del Capítol I.

però no saber; dels compostos a més d'opinió vertadera hi pot haver saber. Notem que en els termes estudiats més amunt, això significa que *els canals del cos, per si sols, no donen saber*, sinó només quan l'ànima porta el que rebem per aquests canals a la unitat d'un *lógos*. Més i tot: tal com ens ha mostrat la definició dels incommensurables⁸, *també en matemàtiques hem de partir de la unitat de mesura com a quelcom pressuposat d'entrada en l'anàlisi* i, doncs, com a quelcom elemental: la teoria del somni ens diu, doncs, que *el canal de l'ànima, per si sol, tampoc no ens dóna el saber, sinó només, com en el cas anterior, quan l'ànima porta això que rebem per aquest canal a la unitat d'un lógos*. És això el que està entenent Teetet?

La distinció entre *pléko* («enllaçar, entrelligar, teixir») i *súgkeimai* («ser compost de») establerta per Sòcrates en parlar dels compostos ens recorda encara que un tot no és la mera suma de les parts, perquè, tal com hem tingut l'oportunitat de comprovar en la consideració de les definicions del fang i dels incommensurables al capítol I d'aquest treball (i tal com hem vist repetidament –però sense explicitar-ho sempre– al llarg del capítol anterior), a més dels elements hem de conèixer la manera com s'entrelliguen aquests elements. Que Sòcrates admeti d'entrada que «no hi pot haver saber sense *lógos* i opinió vertadera» (202d5-6) potser vol dir, aleshores, que no és pas això el que es discuteix: el problema ve més aviat de com convé entendre aquesta «i», és a dir, el lligam o la forma de composició d'una i altra cosa per donar lloc al saber. Notem, encara, el següent. Segons el dit, *dels elements no hi ha saber però és a partir d'ells que es genera el saber: el problema és d'entendre com és possible obtenir el saber del no saber –el saber de la mera opinió*. El lector amb bona memòria recordarà que la definició dels incommensurables (i en un altre sentit la del fang) ens mostrava com l'irracional pot generar quelcom racional en una nova dimensió i com, precisament partint d'aquesta nova dimensió, l'irracional-elemental pot ser comprés en el *lógos* d'una definició.

Que Teetet, però, no entén el que Sòcrates vol dir es veu pel que ve a continuació.

2. El dilema dels simples i els compostos

Sòcrates discuteix la teoria que ell mateix acaba de presentar en aquests termes. Considerem l'alfabet, i preguntem per la relació entre les síl·labes (compostos) i les lletres (elements)⁹. Si considerem que la síl·laba no és res més que la suma (*tà pánta*; 203c5) de totes les seves lletres, aleshores, d'acord amb el somni exposat, haurem d'admetre que coneixem *la suma* de totes les lletres en una síl·laba sense conèixer cap de les seves lletres (203d4), cosa que Teetet troba «terrible i absurda (*deinòn kai álogon*; 203d5)». Sembla, doncs, que la teoria del somni hagi estat refutada per reducció a l'absurd. Sòcrates estableix la conclusió d'aquest primer tram de l'examen en aquests termes. Si la síl·laba és un mer agregat de lletres, aleshores ens cal conèixer primer (*progignóskein*; 203d8) les lletres per poder conèixer la síl·laba, de manera que la teoria del somni és refutada.

Per defensar la teoria, Sòcrates proposa mirar-ho d'una altra manera. Potser la síl·laba, diu, «no és els elements [les lletres] sinó una certa unitat com a figura (*hén ti eidos*) sorgida d'ells (*ex ekeinon gegonòs*), dotada per ella mateixa del seu propi aspecte únic (*idéan mían autò hautou ékhon*) i distinta dels elements [les lletres]» (203d2-4), de tal manera que no té parts (*mére*; 204a5). Malauradament, la solució proposada ens fa caure en la mateixa dificultat: si ara és la síl·laba que no té parts, per això mateix la síl·laba passa a ser una unitat elemental i, per tant, no podem donar un *lógos* d'ella, de manera que d'ella no tenim coneixement (205e2-4).

En qualsevol cas, doncs, tant si diem que la síl·laba és la mera suma de les seves parts (*pan*) com si diem que la síl·laba és una unitat o un tot (*holon*) distint a les seves parts i únic, el resultat és que esdevé inintel·ligible. En tots dos casos la teoria del somni fracassa.

⁹ En els diàlegs de Plató hi ha quatre grans aparicions de l'exemple de l'alfabet: *Teetet*, *El sofista*, *El polític*, i *Fileb*. Sòcrates és qui l'empra al primer i al quart i el Foraster d'Elea als dos del mig. Queda fora d'aquest estudi la consideració de les diferències entre les dues presentacions (la de Sòcrates i la del Foraster d'Elea) de l'exemple, però sí podem dir que en tots els casos se suggereix alhora (1) la necessitat d'elements simples per al pensament discursiu i (2) la impossibilitat de donar un tractament discursiu de la seva naturalesa.

Caldria introduir, doncs, una correcció en la teoria del somni¹⁰. Sòcrates la introdueix provant de retractar-se respecte de l'afirmació primera segons la qual els elements són incognoscibles. Per fer-ho, comença demanant a Teetet que faci memòria sobre la manera com ell mateix va aprendre les lletres (206a1-2): aprendre les lletres és, bàsicament, distingir-les una per una, tant quan les veiem (*ópsei*; 206a5) escrites com quan les sentim (*akoe*; 206a5) parlades, cadascuna per ella mateixa (*autò kath' hautò hékaston*; 206a5-6), per tal de no confondre-les i poder posar cadascuna al seu lloc a l'hora d'escriure-les o de dir-les. I el mateix cal dir de les notes musicals (206a8-b2) respecte la música. De manera que «de cara a l'assoliment acabat de cada aprenentatge, els elements admeten un coneixement que és molt més clar i efectiu que el de les síl·labes» (206b5-7).

Aquesta conclusió parcial demana una recapitulació. Si admetem d'entrada, amb Sòcrates, la necessitat del *lógos* perquè hi hagi saber i entenem el *lógos* com un «teixit de noms [elements]» (202b), aleshores el *lógos* pressuposa una certa estructura com a composició de parts en un tot en l'objecte de coneixement i resulta, doncs, que el més simple no és cognoscible. *Que ara es digui que els elements més simples admeten un coneixement clar i efectiu fa que haguem de revisar què cal entendre per «simplicitat»*. Potser cal pensar que Sòcrates abandona la teoria del somni; tanmateix, com que en els somnis les coses apareixen borroses, convé mirar, abans de donar-la per abandonada, si hi ha alguna manera de fer-la compatible amb les darreres conclusions. La dificultat a què ens enfrontem és aleshores aquesta: *hem de poder concebre els elements, sense contradicció, com el més simple però alhora, en tant que dotats de lógos, com a compostos en un cert sentit*¹¹.

El problema té a veure amb la discussió de la distinció entre «el tot» i «la suma», *hólon* i *pan*, que Sòcrates desenvolupa de 204a1 a 205a10, és a dir, en l'examen del sentit en què una síl·laba pot ser una unitat distinta a la mera suma de les seves parts. Aquí Sòcrates proposa exemples que conviden a pensar que el tot és la mera suma de les parts i que el tot *no és* la

¹⁰ MCDOWELL (1973) 244-245 no creu que hi hagi correcció possible de la teoria, sinó que pensa que el dilema apuntat mostra que cal pensar el problema d'una altra manera. Contra això,ensem amb ROSEN (1980) 108-129, HARING (1982) 515-516, DESJARDINS (1990) i MILLER (1992) que hi ha una tercera via.

¹¹ Vegeu ROSEN (1980) 110, DESJARDINS (1990) 142 i MILLER (1992) 92.

mera suma de les parts. Teetet, però, no l'entén. Preguntat per Sòcrates, Teetet diu repetidament que el sis no és res més que la suma de les seves parts (204c4, c8, c10); i fins i tot d'un exèrcit diu que no és sinó la mera suma dels seus soldats (204d12). La ineptitud del noi per pensar el tot, que és el que en el fragment porta a la perdició la teoria del somni, està ben il·lustrada en la manera com admet tan fàcilment que el sis o l'exèrcit són el mateix que la suma.

Pel que fa al sis, la manera com Sòcrates formula la pregunta: «'1,2,3,4,5,6' o '2·3' o '3·2' o '4+2' o '3+2+1', no diu tot això '6'?» (204b10-c3) ja mostra que el tot que és el 6 admet formes diverses de composició i, doncs, que no és clar quines són les parts del 6. De fet, totes aquestes propostes de composició veuen el 6 des d'una perspectiva aritmètica. Si ens el miréssim des del punt de vista geomètric, i el consideréssim com a nombre quadrat, aleshores les parts del sis, allò a partir del qual el sis es genera, serien incommensurables: potències en el sentit de la definició donada per Teetet (i Sòcrates jove) a 147c8ss. Recordem que des d'aquest punt de vista, és ben evident que el 6 no pot ser la mera suma de les parts, perquè si les seves parts són dos incommensurables de la mateixa magnitud, posem 'm', aleshores el 6 no és $m+m$ (suma de les parts) sinó l'espai obert per aquestes dues magnituds compostes com a perpendiculars¹². És curiós que la prova de la mala comprensió de Teetet en el present passatge l'hagi donada el mateix Teetet en un altre passatge: Teetet sap, però no sap allò que sap.

El cas de l'exèrcit és encara més flagrant, si és que ho pot ser. Un exèrcit demana una certa divisió del treball¹³, una jerarquia, un ordre, una organització, que de cap manera es deixa entendre, com fa Teetet, com a mer agregat d'homes. L'exèrcit té clarament «un caràcter unitari (*mia idea*)» i és, doncs, més que la suma de les seves parts, l'organització immanent d'acord amb la qual les parts estan determinades i ordenades.

Notem, tanmateix, que un exèrcit sense homes tampoc no seria un exèrcit, i que el sis sense (una certa composició d') unitats tampoc no seria el sis. En altres paraules: tant l'exèrcit com el sis *són i no són* la suma de les seves parts. En tots dos casos, (1) com que tenen parts no són

¹² Vegeu el nostre comentari a l'apartat 4 del Capítol I.

¹³ WATANABE (1987) 158.

unitats simples, però (2) com que tenen una forma unitària no són la mera suma de les parts. Això ja és el que passava amb la percepció: com que sense sensacions (en plural) no hi ha res percebut, la percepció és la suma de les percepcions; però com que si aquestes percepcions no es reuneixen «vers una certa idea» que anomenem «ànima» (184d1-4) resulten ser la pura pluralitat sense forma, sense aquesta «certa idea» les percepcions són percepcions de no-res. La simple percepció d'un sol objecte és ja, alhora, simplicitat (de la forma de l'objecte) i complexitat (de la pluralitat de sensacions). *El que ara estem veient és que al pensament li passa el mateix que a les percepcions: no pot pensar res (com ara el 6 o l'exèrcit) si no ho pensa alhora en la seva complexitat i en la seva simplicitat.*

El dilema resulta ser, així doncs, en suma, un fals dilema. Pensant en la síl·laba com una entitat pròpia diferent de (la mera suma de) les lletres, a Teetet li ha passat desapercebut que Sòcrates explicita que aquest caràcter únic és *ex ekeinon gegonòs* («sorgida d'ells [i.e. dels elements]»; 203d3). La síl·laba no és la mera suma dels elements, perquè si ho fos «SA» seria el mateix que «AS». La síl·laba enclou, certament, la suma dels elements (i en aquest sentit és aquesta suma); però és més que aquesta suma perquè demana una certa forma de composició dels elements formant una certa figura (*eidòs*). El mateix verb *sullabein* significa «ajuntar o reunir», de manera que remet explícitament a la manera de reunir-se. Aquest verb ha estat utilitzat ja, pel mateix Teetet, en la definició dels incommensurables. En efecte, allà el problema era «reunir (*sullabein*) totes les potències en una unitat» (147d8-e1); i la definició que dóna és ja una prova que la manera de reunir constitueix la reunió mateixa: si la llista donada per Teodor és la mera suma de les potències, només la definició de Sòcrates jove i Teetet, que ja no és mera suma, aconsegueix portar la pluralitat d'exemples a la unitat.

Potser ens convé recordar aleshores, amb Rosen¹⁴, que *cal distingir dos tipus de simplicitat*. «Simple» pot voler dir «que no té parts» però també «que no està subjecte a ulterior anàlisi». Els punts són simples en el primer sentit. Ho són les lletres? Si admetem que en el continu hi ha infinits punts (cosa que hem d'admetre a partir de la definició euclidiana de «punt» com «el que no té extensió»), entendrem de seguida que l'alfabet *no* ens dóna els elements més

¹⁴ ROSEN (1980) 110.

simples¹⁵. Les lletres, com els incommensurables de la definició de Teetet, són ja talls en el continu, cadascun dels quals reuneix en veritat infinitat de matisos. *Les lletres són certament elements i, doncs, «simples», però no en el primer sentit de la paraula sinó en el seu segon sentit.*

La recerca de la definició del saber ens apareix així, en el seu conjunt, com inspirada pel descobriment de Teetet de com dividir el continu infinit, no certament el del so, sinó el del nombre. Teetet, però, és incapaç de transferir la seva tècnica matemàtica al problema sota inspecció. *Per moure'l a pensar la naturalesa alhora simple i composta de tot objecte de saber, ara Sòcrates ens ofereix un lògos del lògos* –en què el lògos mateix ens apareixerà alhora com a simple i compost. Mirem de seguir-lo.

3. Refutació de la definició del saber com a opinió vertadera *metà lògou*. Els tres sentits de «lògos» (206c1-210b3)

Teetet ha suggerit que el saber pot ser l'opinió vertadera per mediació del lògos però, preguntat per Sòcrates, no ha sabut donar el lògos de la seva definició. Suposant, doncs, que sigui una bona definició –i la reacció de Sòcrates ens ho fa pensar–, es tracta en veritat,

¹⁵ Vegeu DESJARDINS (1990) 123-167. La professora americana proposa el següent quadre de paral·lelismes entre els diferents models de definició (p.133):

	<i>Fang</i>	<i>Incommensurables</i>	<i>Lògos</i>	<i>Saber</i>
<i>Substància bàsica com a punt de partida, i.e. UN «INFINIT»</i>	El continu de la matèria	El continu de l'espai	El continu del so (en el discurs)	El continu de la percepció
<i>Elements «ajustats» per mútua interacció, i.e. UN «MOLTS»</i>	Terra i aigua	Magnitud i forma	Enumeració d'elements materials i identificació de la diferència formal	Opinió vertadera i lògos
<i>Un tot generat amb una potència única, i.e. UN «U»</i>	Substància plàstica d'aspecte fix	Costat d'una forma quadrada de magnitud allargada	Identificació de la unitat formal per determinar la multiplicitat material	Encert raonat infal·libre

almenys en boca de Teetet, només d'una opinió vertadera. *Tot el passatge apareix així en la figura de Teetet, de forma autoreferent, com un exemple d'opinió vertadera mancada de lógos.* Si fos així, el conjunt del fragment ens convida a pensar quin *lógos* hauríem de donar per portar l'opinió vertadera de Teetet al saber.

Teetet s'ha mostrat, en tot cas, incapaç de donar el *lógos* de la seva opinió. Què és això que manca a Teetet? Sobre les mancances del noi en la seva resposta es munta el tram final (de la recta final) de la conversa: ara Sòcrates pregunta explícitament com hem d'entendre «*lógos*» per dotar la proposta de Teetet d'alguna possibilitat d'èxit.

Sòcrates discutirà successivament tres sentits de «*lógos*»: (1) «El primer [sentit possible de '*lógos*'] és fer manifest el propi pensament a través de la paraula en virtut de noms i predicats, tot modelant (*ektupoúmenon*) l'opinió, com en un mirall o en l'aigua, en el corrent que flueix a través de la boca» (206d1-3) o «com la imatge del pensament en la veu» (208c6); (2) «l'exposició d'una cosa a través del camí que recorre un per un tots els seus elements» (207c6-7) o «el camí cap al tot a través dels elements» (208c6-7); i (3) «assenyalar una marca (*semeion*) per la qual la cosa en qüestió difereix de tota la resta» (208c8-9). Potser cal retenir, ans que res, que aquestes tres definicions són tractades de forma successiva, és a dir, una després de l'altra i en cap moment totes tres juntes. Ataquem la qüestió, primer de tot, d'aquesta manera, i deixem pel final (ja en l'apartat 4) una indicació sobre la possibilitat que pensar totes tres definicions juntes resultés un camí fecund per superar les *apories* que aniran sorgint.

a) *El lógos com a imatge del pensament*

El primer sentit de «*lógos*» és «fer manifest el propi pensament a través de la paraula en virtut de noms i predicats, tot modelant (*ektupoúmenon*) l'opinió, com en un mirall o en l'aigua, en el corrent que flueix a través de la boca» (206d1-3). Com hem comentat en el capítol VI, aquesta primera definició completa el passatge 189e6-190a6. Allà el *lógos* es caracteritzava com el pensament mateix, com el diàleg silenciós de l'ànima amb si mateixa, i ara es diu que

el *lógos* és també l'exposició sonora d'aquest diàleg interior. Cal notar, del nou passatge, dues coses importants: (1) el *lógos* en aquest sentit és una còpia de l'original, és un reflex del pensament («com en un mirall o en l'aigua»), i no el pensament mateix; i (2) la còpia del pensament és un artifici o una producció de qui parla, que no es limita a expressar el pensament sense més, sinó que el modela, li dona forma a través del corrent de so que surt de la boca. I aquesta forma és el que «fa visible» o «fa manifest» (*emphane poein*; 206d1) el pensament que d'altra manera restaria «invisible» o «ocult».

Això, diu Sòcrates, ho fa tothom: no només qui té saber, sinó qualsevol que expressa una opinió vertadera. De manera que aquest sentit de «*lógos*» no és el que ens permet entendre quina mena de tret distintiu té l'opinió vertadera que cerquem –la que podem considerar ja saber (206d6-e3).

Abans de considerar la següent possibilitat, notem que aquest primer sentit dona llum a no poques coses que han aparegut al diàleg. En primer lloc, en establir que el *lógos* reflecteix el pensament, podem entendre per què l'art del parteratge socràtic és alhora examen de les ànimes joves i mesura del *lógos*¹⁶: només a través d'això segon pot ser allò primer, perquè el que pensa cadascú només es fa visible a través del *lógos*. Per entendre què hi ha en cadascú cal mirar què diu cadascú.

I segon, en fer notar que el *lógos* sonor és una còpia i no l'original, ens permet comprendre millor el caràcter opac de la *dóxa*. Posem per cas, per exemple, la darrera definició de Teetet. Teetet recorda el que ha sentit dir que és el saber i, doncs, ens dona el *lógos* del saber; però no recorda què significa exactament aquest *lógos*: posseeix aquest *lógos* com una imatge i no pas com l'original; el *lógos* en qüestió és còpia d'un pensament que no es troba de forma genuïna en l'ànima de Teetet. S'entén, doncs, per què Sòcrates ha dit de la seva definició que és un somni? Els somnis, com els miralls o l'aigua, també tenen a veure amb les imatges; però amb una diferència crucial: el mirall i l'aigua reflecteixen una cosa només si la cosa en qüestió és al seu davant, i en el somni, en canvi, les imatges se'ns presenten –mentre dormim– com si tinguessin vida pròpia i, doncs, com si fossin originals i no pas còpies. Quan

¹⁶ Vegeu l'apartat 5 del Capítol I.

Sòcrates diu que la teoria que presentarà és també un somni, aquesta sola afirmació ja posa de manifest que, almenys per a Sòcrates, no es tracta pas d'un somni o, en tot cas, que es tracta d'un somni recordat per un que (a diferència de Teetet) es troba ja en estat de vigília. A diferència de Teetet, Sòcrates sap que els originals no són pas les seves imatges.

La darrera observació ens dóna la clau de lectura de tot el passatge. *Si la teoria del somni és només això, la imatge d'un pensament original, el que Sòcrates reclama és que se sàpiga avançar, en virtut d'un pensament genuí, de la imatge a l'original respecte el qual el somni en qüestió és un somni.* Quan prenem la imatge com si fos l'original, ens pot semblar que diem alguna cosa quan en veritat no estem dient res perquè aquelles paraules –fins i tot si ben interpretades diuen res de bo– no diuen res de res quan les pronunciem nosaltres. Des d'aquest punt de vista, potser Sòcrates no té raó en rebutjar tan de pressa la primera definició de *lógos*: *l'exposició genuïna de pensament genuí potser sí que ja és saber; el problema és, en tot cas, que, com que el pensament genuí només es fa visible a través del lógos, davant de qualsevol expressió sonora quedem sempre en fals a l'hora de decidir si és una vertadera expressió d'una veritat més fonda.* Puix que tothom parla, en aparença tothom és ben capaç de donar un *lógos* del que pensa. *El problema és aleshores en quines condicions el pensament ho és de debò. Sòcrates passa, en conseqüència, a considerar una segona possibilitat.*

b) *El lógos com a revista detallada dels elements d'un tot*

El segon sentit de *lógos*, com a recorregut per les parts del tot en cada cas considerat, és, segons Sòcrates, el que tractava d'exposar el somni (207b6). Veiem, doncs, que *el fragment que estem considerant, en el seu conjunt, no només no abandona sinó que de fet constitueix alguna cosa així com un comentari del somni, per tal de pensar les condicions en què la teoria que s'hi exposa s'aguanta. Que ara el sentit de «lógos» més explícitament relacionat amb el somni es presenti entre dos sentits més (entre el sentit d'expressió sensible del pensament genuí i el d'explicitació de la diferència específica de cada cosa) potser indica una proposta socràtica d'interpretació del somni en uns termes que ens permetin mantenir-lo.* Vegem.

Per explicar aquest segon sentit, Sòcrates posa d'exemple un carro: «El que Hesíode diu del carro, ‘les cent fustes del carro’, que jo certament no podria esmentar, i crec que tu tampoc, sinó que ens acontentaríem, si ens preguntessin què és un carro, tot dient: rodes, eix, carcassa, pescant, jou» (207a3-6). Per aclarir aquest exemple del carro, Sòcrates torna a l'exemple de l'alfabet: qui, preguntat pel nom de Teetet, respongués síl·laba per síl·laba i no lletra per lletra, donaria una opinió vertadera però no saber (207a8-b6). De manera que, considerant de nou el carro, la llista de cinc elements que hem donat constitueix certament una recta opinió (*orthèn dóxan*), però només qui és capaç de copsar les cent peces del carro, recorrent de principi a fi el seu ésser (*dielthein autes tèn ousían*), esdevé un tècnic i algú dotat de saber (*technikón te kai epistémona*) sobre l'ésser del carro (*perì hamaxes ousías*), perquè només aquest és capaç de donar-ne el *lógos* i recórrer, així, el tot (*tò hólon*) a través de les seves parts (*dià stoickeíon*) (207b8-c4).

D'aquesta manera, només la revista *exhaustiva* de les parts més elementals és *lógos* i constitueix, doncs, saber; mentre que la relació de parts intermèdies (*sullabás*), de compostos intermedis a partir dels quals s'acaba de compondre el tot, això és sense *lógos* (*alogían*) i, per tant, està desproveït de saber (207c6-d1).

Tot i que Teetet diu que està completament d'acord amb aquesta conclusió (207d2), Sòcrates introdueix tot seguit una correcció. Remet a l'aprenentatge de les lletres (207d7) per recordar a Teetet que fins i tot qui coneix totes les lletres es pot equivocar a l'hora de combinar-les per formar síl·labes i noms. Així, per exemple, el qui escriu bé «Teetet», «*Theaitetos*», lletra per lletra, i comença doncs el nom escrivint «*th*» i «*e*» i, en canvi, escriu malament «Teodor», «*Theodoros*», perquè comença escrivint «*t*» i «*e*» en lloc de «*th*» i «*e*», aquest, certament, a l'hora d'escriure «Teetet» té una opinió vertadera, però el seu desconeixement de com cal escriure «Teodor» demostra que en veritat no té saber sobre totes les lletres (207d3-208b2). Encertar a escriure bé algunes paraules no és ser un bon gramàtic: el bon gramàtic, qui en sap de debò, és qui és capaç d'encertar totes les paraules.

Aquesta il·lustració ens porta a la conclusió següent. Qui escriu bé «Teetet» és, certament, que en té el *lógos*, ja que per «*lógos*» hem entès precisament l'enumeració exhaustiva de tots els elements. Ara bé, si aquest mateix és incapaç d'escriure bé «Teodor», la

situació resulta ser paradoxal: de «Teetet» ja en té el *lógos* i l'opinió vertadera, de manera que hauríem de dir que *sap*; però, com que la manera com escriu «Teodor» demostra que *no sap*, hem de concloure que l'encert a l'hora d'escriure «Teetet» és només una opinió vertadera. El resultat paradoxal és aquest: aquest home tindrà saber només quan a l'opinió vertadera acompanyada de *lógos* (referent a «Teetet») sigui capaç de donar-hi un *lógos* (referent a totes les paraules i no només a «Teetet»). *El saber resulta ser «saber (=opinió vertadera acompanyada de lógos) acompanyat de lógos», fórmula que és absurda tenint en compte que el saber ja és saber i, doncs, que sona ridícul que demanem alguna cosa més al saber per arribar a ser el que ell ja és* (208b3-8).

Amb tot, no és del tot segur que aquest segon sentit de *lógos* hagi quedat ben refutat. Notem, primer, que la remissió de l'ordre en què cal combinar els elements és una bona correcció a la confusió del tot amb la mera suma de les parts de la secció precedent¹⁷. *Remetent a l'ordre, el passatge ens dona notícia de la simplicitat i de la complexitat dels compostos*: els compostos són complexos perquè estan constituïts d'una pluralitat d'elements (com les cent peces del carro o les nou lletres de «*Theaitetus*»); però són alhora simples perquè el que constitueix el seu ésser no és la mera juxtaposició d'aquesta pluralitat sinó la seva reunió en *una* figura determinada, segons *un* cert ordre de composició. Estem treballant, doncs, en la línia d'una bona interpretació del somni.

Per què, aleshores, un resultat aparentment decebedor? El que sembla contradictori és que calgui sumar un *lógos* al saber ja posseït per obtenir més saber. Però ¿per què sona contradictori? Si, com deixa ben clar el context, estem parlant de l'aprenentatge i, doncs, de l'adquisició de saber, *no veiem cap contradicció en afirmar que hi ha una adquisició progressiva del saber en virtut de la qual assolim més saber a partir del saber ja posseït*. Que el procés hagi de ser descrit com a mediació d'un nou *lógos* sobre el *lógos* ja posseït només ens diu que *l'aprenentatge és dialògic o dialèctic*, i en això no hi veiem cap contradicció. És Teetet que hi veu un contrasentit. La referència que el passatge fa a l'*ousia* del carro (207c1 i

¹⁷ Repetim-ho sobre l'exemple del carro: és evident que la mera llista de les seves cent parts no és encara coneixement, perquè cal també saber com unir-les. Vegeu O'TOOLE (1970) 115, RORTY (1968) 237, McDOWELL (1973) 245, BURNYEAT (1980) 187-188, POLANSKY (1992) 220 i DORTER (1994) 115 entre d'altres.

c3) ens evoca el passatge en què Teetet, enganxat a una visió megàrica de la situació cognoscitiva (saber o no-saber, 188a5ss, ser o no-ser, 188d1ss, sense terme mig), ha fet que fòssim incapaços de donar compte de l'opinió falsa. Allà el que no s'entén és el sentit en què podem saber i no saber al mateix temps una mateixa cosa. El cas de «Teetet» és d'aquest tipus: en l'exemple, qui sap escriure un nom però no l'altre *té i no té saber*; però això Teetet no ho entén. La seva mentalitat analítica posa (i així manté) inconscientment unes premisses que fan intel·ligible el saber com a procés d'adquisició de saber. *Teetet entén l'adquisició com a adquisició immediata, i és per això que no entén el diàleg de l'ànima amb ella mateixa ni, doncs, el caràcter dialògic del saber.*

Hi ha, en fi, un darrer problema a què remet el passatge, que ens enfronta de nou als dos sentits possibles de la noció de «simplicitat»¹⁸. Com sabem què és en cada cas el més elemental? La llista de cinc elements proposada per Sòcrates tot parlant del carro de què parla Hesíode, és de debò que no constitueix coneixement?¹⁹ La qüestió és que el que cal considerar «elements» depèn sempre de *la naturalesa (ousía)* del «tot» que estem considerant en cada cas²⁰. Com la frase mateixa que acabem d'escriure posa de manifest, sembla que Sòcrates en el passatge distingeixi entre (1) el tot, (2) les parts i (3) l'ésser o la naturalesa d'això que és un compost de parts que fan un tot. L'objecte de coneixement és la naturalesa o l'ésser (*ousía*) (207c3-4). Ara bé, per tal que la revista exhaustiva de les parts refent el tot pugui ser considerada el saber d'aquesta *ousía* calen dues coses: primer, que la *ousía* en qüestió sigui la responsable del fet que la cosa considerada tingui les parts que té, perquè si no fos així no es veu com la revista d'aquestes parts ens podria dir res de la naturalesa de la cosa considerada; i segon, que la *ousía* en qüestió sigui alguna cosa més que la juxtaposició de les parts, perquè d'una altra manera no hi hauria res a conèixer més enllà de les parts mateixes i, doncs, no hi hauria cap distinció entre l'*ousía* i les parts mateixes²¹. Amb l'exemple del carro, doncs, igual

¹⁸ Vegeu l'apartat 2 del present capítol i nota 11.

¹⁹ BURNEYAT (1990) 280-281 assenyala la paradoxa que se segueix de la consideració conjunta del present passatge amb el següent (el del *lógos* com a captació de la diferència específica): ara, perquè hi hagi saber, demanem «cada detall» de la cosa considerada, mentre que després ens conformarem amb «la sola captació d'un sol tret distintiu».

²⁰ BURNEYAT (1990) 281: «els elements són el que és tingut per tal pels mètodes d'anàlisi d'un domini determinat».

²¹ Vegeu HARING (1982) 520, NEHAMAS (1989) 276 i MILLER (1992) 97. Miller relaciona el present passatge amb 174a1, lloc de la digressió sobre el filòsof en què es diu que el filòsof corifeu s'ocupa de la naturalesa

que abans amb els exemples del sis i de l'exèrcit, *Sòcrates suggereix una correcció de la teoria del somni en mostrar de forma prou clara que el tot no pot ser un mer agregat de parts. Però ara, en remetre a l'ousía, dóna un pas més: la ousía és quelcom singular i, doncs, en aquest sentit, simple; però donar compte d'ella és recórrer les seves parts i es tracta, doncs, de quelcom complex.* El terme «ousía» sembla complir, per tant, la condició que reclamàvem per a l'objecte del saber, la de ser alhora simple i composta –i, doncs, cognoscible en la seva simplicitat. La *ousía*, com a responsable de l'estructura de l'objecte en cada cas considerat, precedeix i regula la composició del tot en les seves parts; d'altra banda, però, *igual com el pensament genuí es posava de manifest només en el lógos en el primer sentit, la ousía mateixa es mostra a la llum només com l'arranjament de les seves parts fent un tot. El resultat notable d'aquesta constatació és que el lógos en el segon sentit, diguem-ne «lógos₂» és només un aclariment del lógos en el seu primer sentit, diguem-ne «lógos₁», en un intent per entendre'l de tal manera que estableixi realment un criteri per distingir el saber del no saber.*

Podem expressar-ho d'aquesta manera. (1) El *lógos₁* és l'expressió sonora del pensament genuí, però (2) el pensament és genuí només quan treu a la llum la *ousía* de l'objecte considerat, de tal manera que el *lógos₁* és el que dóna coneixement si i només si treu a la llum la naturalesa mateixa de l'objecte considerat pel pensament i, doncs, si i només si és alhora *lógos₂*. Malauradament, igual que la mera expressió sonora pot ser una imatge sense original, una aparença de *lógos₁* sense que aquesta aparença tregui a la llum realment un pensament genuí, de la mateixa manera un *lógos₂* pot ser mera aparença de recorregut per totes les parts del tot considerat, perquè pot prendre una part de les parts pel tot i, doncs, perquè ens pot donar una imatge deformada del tot sota consideració –com quan escrivim «Teodor» amb «t» en lloc de «th».

(*phusin*) de cada cosa que examina; i Haring i Nehamas assenyalen que el saber en el sentit platònic es dirigeix a l'essència de les coses. Podem afegir que des de la part final de l'examen de la definició del saber com a percepció això ja era clar: que el saber s'ocupa dels *koiná* i, d'entre ells, sobretot de l'*ousía*. Vegeu el nostre comentari al Capítol VI.

Val la pena aleshores, un cop hem notat que el *lógos*₂ podria ser una interpretació del *lógos*₁, que reconsiderem, així advertits, tot el passatge a partir de 207d3, és a dir, la secció dedicada a mostrar la insuficiència de *lógos*₂ per donar compte del saber.

A. Sòcrates comença assenyalant dos tipus de situacions en què l'error és possible:

- (a) Hi ha la situació en què opines que el mateix (*tò autò*) és d'això i d'allò, és a dir, d'aquesta mateixa cosa que tens al davant però també d'aquella altra cosa. (207d3-4)
- (b) I hi ha la situació en què una mateixa cosa, aquí la consideres una cosa, allà una altra cosa. (207d5)

En el cas (a) es pot produir un error quan *no ens adonem de la diferència* entre dos tots diferents; en el cas (b), en canvi, l'error es produeix perquè *no ens adonem de la identitat* entre dues aparicions d'una mateixa cosa.

B. Per explicar-ho, Sòcrates demana a Teetet que recordi com va aprendre les lletres, i el noi posa correctament un exemple per a cada tipus d'error:

- (a) Ens equivoquem quan col·loquem *la mateixa* lletra en la síl·laba escaient o en una altra. (207e2-3)
- (b) També ens equivoquem quan a la mateixa síl·laba li adjudiquem ara una lletra ara *una altra*. (207e1-2)

C. En fi, Sòcrates posa un nou exemple:

- (b) Què passa si algú veu bé que la primera síl·laba del nom de Teetet demana l'enllaç de les lletres *zeta* i *epsilon* però, en canvi, a l'hora d'escriure la primera síl·laba del nom de Teodor, que és la mateixa, s'equivoca perquè la canvia i escriu *tau* i *epsilon*?

Resulta ben significatiu que en el mateix moment en què el text recupera una referència a la ousia hi hagi, també, una nova referència a l'error. Allò que havia quedat irresolt en el passatge dedicat a l'opinió vertadera troba aquí, en la consideració del lligam del tot en les seves parts, la seva resolució: només ara, si sabem interpretar prou bé el somni, quedarà definitivament contestat Protàgores.

Notem, en segon lloc, que l'exemple de Sòcrates és només d'un dels dos casos que s'acaben d'assenyalar, el de la incapacitat de comprendre la identitat en la diferència: Sòcrates desatén l'error derivat de no copsar la diferència en la semblança. I afegim encara una altra cosa interessant: mentre que els exemples de Teetet atendien a les lletres com a parts de síl·labes, Sòcrates remet a la consideració de les síl·labes com a parts de noms. Amb això Sòcrates indica un espai intermedi entre els elements i el tot: *no n'hi ha prou de posar els elements en ordre un darrera l'altre, sinó que els elements generen complexos intermedis que, al seu torn, passen a ser els elements d'una nova composició per a donar, en l'ordre escaient, nous compostos, i així fins arribar al tot*²². Si mirem enrera, *potser això ens permet entendre com la figura del tribunal sintetitza les figures intermèdies de la tauleta de cera (que cal identificar en el nou λόγος₁ amb la figura dels testimonis oculars) i del colomar (que cal identificar en el nou λόγος₁ amb la figura dels advocats i oradors).*

L'error (b) és formulat en els termes següents: es produeix error quan no som capaços de veure que en dos tots diferents hi trobem, en veritat, parts intermèdies iguals. Per tenir saber pròpiament dit d'una cosa, ve a dir Sòcrates, hem de poder reconèixer els aspectes en què coses diferents són iguals: hem de ser capaços, doncs, al mateix temps, (1) de treure a la llum l'arranjament d'elements que l'ésser d'aquesta cosa imposa sobre ella i (2) de reconèixer la seva familiaritat, pel que fa a les parts d'un nivell intermedi, amb altres coses.

Quan només complim (1) però no (2), com és el cas de qui sap escriure correctament «Teetet» però no «Teodor», no hi ha saber pròpiament dit. De manera que per assolir saber pròpiament dit ens cal donar el *lógos* que ens permet assolir (2) quan ja tenim el saber (opinió vertadera més *lógos*) referent a (1). *El saber resulta ser saber amb λόγος. L'absurd aparent ens fa*

²² ROSEN (1980) 127 mostra com caldria prosseguir aquesta reconstitució del tot: «(...) The name 'Socrates' might be woven together from the names SO, CRA, and TES. But the meaning of the name 'Socrates' has nothing to do with the names of its syllabic constituents. The word is the crucial mediation point between elements and statements. Words then become 'simple' elements of statements, which in turn may perhaps be called 'simple' elements of *logoi* or connected accounts. There is a kind of circularity of explanation here but, I think, an altogether necessary one», i afegeix: «At the same time, the circle is not quite the famous 'hermeneutic circle' of the Diltheyan or Heideggerean schools. That circle arises upon the assumption that meaning is at each level either discursive or defined by the perspective of interpreter. I mean neither of these. The situation I describe is rooted in the non-analytical natures of unities at each level of meaning, and this has nothing to do with the perspective of the interpreter». La nostra recerca donarà, com veurem, un resultat coincident amb la interpretació que dona Rosen del passatge.

recercar un nou sentit de «lógos». Ben pensat, però, no hi ha contrasentit i, doncs, hem de considerar el tercer sentit de «lógos» sense abandonar els dos primers.

Hem dit, en efecte, que *lógos*₂ és una precisió de *lógos*₁ per poder fer-lo candidat a explicar el saber. *Els dos lógoi sota inspecció són, aparentment, diferents. Podem reconèixer, en virtut del lógos*₂, *el que tenen de comú? L'un i l'altre són expressió d'una altra cosa: lógos*₁ *del pensament, lógos*₂ *de la ousía. Si, doncs, el pensament (allò de què lógos*₁ *és reflex) ho és de debò i cospa, per tant, la ousía (allò de què lógos*₂ *és reflex), aleshores lógos*₁ *és al mateix temps lógos*₂ *i així hi ha saber. Notem, en efecte, que en el saber han de coincidir: d'una banda, recórrer les parts d'una cosa refent el tot (lógos*₂) demana discórrer, demana un discurs, i aquest discurs parlat (ja sigui per a si mateix i per als altres) implica la possibilitat de donar un lógos₁; d'altra banda, el lógos₁ *és saber i no pura xerrameca només si fa comparèixer la ousía d'allò de què tracta i, doncs, només si és també lógos*₂. En suma, doncs, perquè una opinió vertadera constitueixi saber de debò cal que l'acompanyi un lógos tant en el sentit de lógos₁ *com en el sentit de lógos*₂.

Tanmateix, l'oblit socràtic del cas (a) ens indica que encara no ho hem dit tot.

c) *El lógos com a indicació del tret distintiu*

Hem vist que Sòcrates atén a l'error en el sentit (b), com a incapacitat de copsar la identitat en la diferència, però no a l'error en el sentit (a). El tercer sentit de «lógos», diguem-ne «lógos»₃, atén precisament a això: a la capacitat de copsar la diferència en la semblança. *El resultat és remarcable: lógos*₃ *no ve a substituir lógos*₂ *sinó que ve a completar-lo. Com que, a més, lógos*₂ *se'ns ha revelat com una precisió de lógos*₁, *la sèrie dels tres sentits –sentits que la mentalitat analítica de Teetet ens fa veure com a desconnectats cadascun d'ells dels altres dos– ha de ser considerada com un progressiu aclariment d'un sol sentit de «lógos». Com sempre al llarg del diàleg, i per dir-ho en els termes de lógos*₂, Teetet no aconsegueix recórrer els tots en cada cas considerats de principi a fi recollint en una unitat totes les seves parts. Abans de provar de fer-ho, ja en l'apartat 4, considerem ara lógos₃.

El sentit de «*lógos*» «acceptat per més gent» és «assenyalar una marca (*semeion*) per la qual la cosa en qüestió difereix de tota la resta» (208c8-9). Segons això, saber és copsar de cada cosa allò que la distingeix de totes les altres. Per exemple, del sol ens bastaria acceptar que és el més brillant del que en el cel circula al voltant de la terra (208d1-2). Notem que aquí el sol no és analitzat en les seves parts, sinó que, *considerat en la seva simplicitat*, és *comparat* amb la resta de coses que circulen pel cel. És evident, doncs, que ens apareix aquí una nova noció de simplicitat, que remet als tots i no a les parts.

Sòcrates mostra la insuficiència d'aquest tercer sentit de *lógos* per donar compte de la definició de saber proposada per Teetet, en els termes següents.

- A. Si el *lógos* afegeix la diferència d'allò de què ja en tenim opinió vertadera, això significa
- (a) Que l'opinió vertadera per ella sola no sap d'allò que distingeix el seu objecte i, doncs, que l'opinió vertadera per ella sola pensa el seu objecte només en allò que té de comú amb els altres objectes (209a1-8); però aleshores
 - (b) La meua opinió vertadera, posem per cas, de Teetet, no es distingeix en res de la meua opinió vertadera que jo tingui de qualsevol altre home, ja que penso només el que tenen en comú tots els homes; cosa que equival a dir que la meua opinió vertadera de Teetet no pot ser *de Teetet*. (209bb2-7).
- B. Per tant, l'opinió vertadera ha d'incloure ja la consciència d'allò que distingeix l'objecte que estem pensant. Si prenem d'exemple Teetet com a objecte de consideració, el cas és aquest. No n'hi ha prou de considerar un home amb nas i ulls, i ni tan sols «un nas camús i uns ulls sortints», sinó que «no m'hauré fet opinió de Teetet abans de tenir imprès en mi una marca distintiva de la qualitat de camús que el diferenciï de les altres qualitats de camús que hagi vist, i així en totes les altres coses de què tu constes, la qual cosa em farà recordar-te si demà et trobo» (209c1-9). Però aleshores
- (a) Si l'opinió vertadera ja inclou la diferència, el *lógos* no afegeix res a l'opinió vertadera (209d4-e4).

- (b) Si, per superar aquesta dificultat, interpretem «lógos» no com a tenir la diferència sinó com a tenir coneixement de la diferència, aleshores el saber ens quedarà definit com a «opinió vertadera acompanyada de saber», cosa altre cop paradoxal (209e6-210b2).

Aparentment, doncs, tampoc ara la consideració de *lógos* ens permet interpretar d'una forma clara la darrera definició del saber proposada per Teetet. El conjunt de tot ens dóna això: la foscor del somni de Teetet no ha pogut ser aclarida pel somni de Sòcrates, que ha quedat igualment fosc; l'esforç d'aclariment desplegat en la consideració de tres sentits diferents del terme «lógos» tampoc no ha aconseguit de superar l'opacitat de l'enunciat proposat. En acabat, no ens n'hem sortit.

Notem, però, que *aquesta darrera definició no queda en absolut refutada. Ni Sòcrates ni Teetet no diuen en lloc que la definició no sigui bona: l'únic que es diu és que no han estat capaços d'aclarir prou bé com cal entendre la definició donada. Al final, continuem tenint-la com en un somni, amb l'exigència de provar d'establir-la des d'un pensament més despert.* Sòcrates ens ha donat molts elements per pensar. Potser ens convé fer alhora tres coses: (1) provar de copsar la identitat en la diferència de les tres definicions; (2) provar de copsar la diferència de cada definició per entendre què aporta a la comprensió global del *lógos* cadascuna d'elles; i (3) provar d'oferir, en acabat, una millor composició dels tres elements sota consideració sota una figura única que aclarís, i així salvés, la definició proposada. Mirem de fer-ho.

4. El cercle de la saviesa i els límits del saber: el *lógos* del *lógos*

a) *Recapitulació*

La darrera definició proposada per Teetet, que Sòcrates troba excel·lent però que no sap ben bé com convé entendre-la, ens diu que el saber és un cert tipus d'opinió. Això no és desmentit en lloc. El saber és opinió vertadera per mediació del *lógos*. La paraula clau de la definició ens

sembla el «*metà*». Si l'entendem com un *kai*, com una mera conjunció o juxtaposició, tenim d'una banda l'opinió vertadera, de l'altra el *lógos*, i finalment la suma de tots dos que ens dóna el saber. Creiem que les dificultats enormes que Sòcrates i Teetet tenen a l'hora de provar de treure a la llum el sentit profund de la definició té a veure amb aquesta mala comprensió del «*metà*». Per dir-ho així, un cop admès que opinió vertadera i *lógos* són les dues parts del saber, sobre aquest tot ens hem de fer la mateixa pregunta que sobre l'exèrcit o el carro o el sis: de quina manera cal combinar aquestes dues parts per obtenir una sola figura?

«*Metà*» és el nom d'una mediació. Sobre què fa de mitjancer el *lógos*? Sobre l'opinió vertadera. La secció precedent del diàleg ens ha mostrat que l'opinió vertadera és allò propi d'un bon jutge, i que el jutge atén als testimonis oculars i als arguments de les dues parts. Teetet i Sòcrates comencen la darrera secció del diàleg posats en el paper de jutges: han de jutjar allò que han escoltat. El seu esforç per saber què és el saber és, doncs, de forma explícita, l'esforç d'un jutge. El *lógos* que porta l'opinió vertadera a constituir saber ha de fer una mediació en virtut de la qual la pluralitat de testimonis oculars i d'arguments s'enllacin en una visió coherent de l'assumpte *sub judice*. D'aquest esforç de conjunció coherent de pluralitat de testimonis i arguments en sortirà l'opinió o sentència del jutge, que serà vertadera si l'esforç de reconstitució dels fets ha estat reeixit. *El problema de tota la secció final és, aleshores, que Sòcrates i Teetet proven de pensar què cal afegir a l'opinió vertadera per a fer-la saber, com si ja tinguéssim l'opinió vertadera ben posseïda i ens calgués només sumar-li una darrera cosa, quan en realitat el que cal que passi és que el lógos faci la seva mediació per arribar a obtenir una opinió vertadera allà on de moment només hi teníem indicis i confusions.*

«*Metá*» significa, en efecte, «en mig de» o «a continuació de» i, com és el cas, quan va seguit d'un genitiu, «amb, amb l'ajut de, de conformitat amb, per mediació de». *El lógos de la definició no és un afegit a una cosa ja posseïda, sinó que és allò que ha de mediar per arribar a posseir aquesta cosa –l'opinió vertadera. L'opinió vertadera no és, doncs, allò ja tingut reconsiderat pel lógos, sinó que és allò que s'arriba a adquirir per mediació del lógos.* La definició del pensament com a diàleg interior ja ens deia que aquest diàleg és un *lógos* (189e6)

i que aquest *lógos* es resol en una opinió (190a4 i a6): *el lógos no ve al final a certificar una opinió ja adquirida sinó que és allò que de principi a fi ens permet guanyar una opinió ben adquirida i, doncs, vertadera.*

Des d'aquest punt de vista ens sembla molt significatiu el comentari que Sòcrates fa a les acaballes del fragment que acabem d'examinar, quan fa notar que «saber és adquirir (*labein*) un coneixement [de la diferència]» (210a1), un comentari que rememora la distinció feta en la imatge del colomar entre posseir un saber i actualitzar-lo²³ i que ens recorda que no podem considerar opinió vertadera i *lógos* com dos elements ja posseïts a combinar sinó que els hem de pensar com a elements sorgits en la seva mateixa combinació.

Aquesta manera de veure les coses pensem que desfà totes les *aporíai* aparegudes en la consideració dels tres sentits de «*lógos*». Mostrem com.

b) *Del saber en virtut del lógos a l'opinió vertadera en virtut del saber. Epistème, phrónesis i el cercle de la saviesa*

Hem hagut de rebutjar *lógos*₂ com a sentit del terme «*lógos*» en la definició perquè ens abocava a la conclusió següent: «saber és saber més *lógos*»; hem rebutjat igualment *lógos*₃ perquè ens abocava a aquesta altra aparent contradicció: «saber és opinió vertadera més saber». Si el *lógos* fos una combinació de *lógos*₂ i *lógos*₃ obtindríem que «saber és saber més saber» i, doncs, saber que se suma al saber. Tot això, és clar, sona absurd. Però sona absurd només si, com acabem de dir, pensem el saber –a la manera megàrica pròpia de Teetet– com a saber ja posseït i no com a saber en vies d'adquisició. Considerem, de nou, i aquesta vegada a un mateix temps, les dues contradiccions aparents. Per fer-ho, recuperem primer la definició dels incommensurables donada per Teetet i Sòcrates jove com a contraexemple²⁴. Vegem.

²³ Convé recordar que Sòcrates introdueix aquesta imatge dient que «ara» es desvergonyarà i dirà què és el saber (196d2-4 i 197a7-b4): és ell qui defineix el saber com a adquisició dues vegades, en el fragment que acabem de rememorar (196d2-197b4) i en el passatge actual (210a1).

²⁴ No som els primers en haver notat que aquest model de definició pot il·luminar d'una manera o altra el passatge que ara estem considerant; vegeu per exemple: DIÈS (1924) 128, MUGLER (1948) 195 i 203-206 i DESJARDINS (1990) [i més matisadament BROWN (1969), NOVAK (1982) i ANNAS (1982)]. Diès i Mugler,

A qui sap com s'escriu «Teetet» però no com s'escriu «Teodor» li passa si fa no fa el mateix que qui, com Teodor a l'inici del diàleg, coneix uns quants exemples d'incommensurables però no en té la definició general. Certament, per entendre que «6» és incommensurable cal saber ja què significa «ser incommensurable», però aquesta comprensió només és parcial si estem mancats del criteri que ens permeti veure no només que el 6 és incommensurable sinó també el que tenen de comú tots els incommensurables. D'altra banda, però, pot donar la definició d'incommensurable, i proporcionar així el *lógos* dels incommensurables, aquell que d'entrada (en cert sentit) ja sabia el que és «ser incommensurable»²⁵. Almenys en matemàtiques, un només pot arribar a saber el que d'alguna manera ja sap: en el diàleg de l'ànima amb ella mateixa treu de si mateixa el que ja portava amb ella però era fosc. En els termes del colomar, en el saber matemàtic l'ànima adquireix d'ella mateixa el que ja posseïa. En la mesura que això és explicitació d'un saber ja posseït, el discurs de la definició és *lógos* en el sentit de *lógos*₁; però en la mesura que aquest discurs posa de manifest allò comú als objectes sota consideració en treure a la llum els elements que tenen en comú, és igualment *lógos* en el sentit de *lógos*₂; en fi, en la mesura que això comú a aquests elements només pot ser pensat per contrast amb els elements que són diferents a aquests (els incommensurables com a diferents de les longituds), aquest *lógos* és igualment *lógos* en el sentit de *lógos*₃. La definició dels incommensurables, en efecte, pensa el que hi ha de comú en la diferència (els trets comuns a tots els incommensurables: *lógos*₂) tant com el que hi ha de diferent en la semblança (el que distingeix les línies-longituds de les línies-potències: *lógos*₃). Certament, d'una banda, això no és res més que «saber en virtut del *lógos*», perquè l'opinió vertadera sobre tots i cadascun dels nombres, per dir si són o no incommensurables, descansa sobre la comprensió del cas general recollit en el *lógos* de la definició; però d'altra banda, és igualment

però, es limiten a atendre a la significació del que és *alogon* en la definició dels irracional, sense interessar-se per la definició mateixa. Només Desjardins, que sapiguem, atén, com hem fet nosaltres, a la definició com a tal.

²⁵ Això ens recorda el que Sòcrates diu de la reminiscència en el passatge de l'esclau del *Menó* com a resposta a la «paradoxa de Menó». Allà la referència a la reminiscència s'introdueix com una cosa *sentida* a uns savis sacerdots i sacerdotesses experts en coses divines (81a5), i aquí apareix en la consideració d'un somni *sentit* a algú de qui no es diu res. En somnis, doncs, assistim a una retractació de l'afirmació feta en el passatge del colomar segons la qual el colomar en qüestió és del tot buit quan naixem.

«opinió vertadera en virtut del saber», perquè el saber recollit en el *lógos* és el que ens permet opinar rectament sobre qualsevol línia en particular.

No veiem que hi hagi aquí contradicció: *l'adquisició del saber avança, sens dubte, dels casos particulars al cas general, i això ens permet guanyar «saber (qua opinió vertadera) en virtut del lógos», però després, un cop guanyat el cas general, torna a baixar a la consideració dels casos particulars i esdevé capaç d'opinar rectament de cadascun d'ells, de manera que permet guanyar una «opinió vertadera en virtut del saber». Del particular al general i del general al particular, el cercle del saber es resol, en la consideració aclarida del particular, com a opinió vertadera i només com a opinió vertadera –vet aquí el moviment de la phrónesis.*

Si ho ajuntem tot amb tot, obtenim el següent. *Certament hi ha saber, però només –com pretén amb raó el filòsof corifeu²⁶– del que és general o universal. Ara bé, la saviesa s'ocupa de Tot, no només del que és general i universal, de manera que ha d'atendre igualment al particular a la llum del general i universal. El nom d'aquest saber ja no és epistème sinó opinió vertadera. Resultat: l'epistème, allò sub judice en el tribunal del nostre diàleg, és només un moment de la saviesa o de la phrónesis, no pas el seu tot. Si Teetet desconeix la diferència entre saber i saviesa és, aleshores, perquè està mancat de la segona.*

Creiem haver arribat així, en certa manera, a la conclusió de la nostra inspecció sobre el saber. Amb tot, cal reconèixer que en el present apartat hem jugat només amb un contraexemple. Ens hem cenyit, en efecte, a la definició dels incommensurables, per guanyar sobre aquesta figura una visió per endavant del tot que tenim sota examen. Tornem, doncs, a la lletra del diàleg.

²⁶ Vegeu 173e1-174a2 i 174b1-5.

5. La unitat del *lógos*

a) *Discurs i visió en el reconeixement*

Hem trobat això: en el pas del *lógos*₂ al *lógos*₃ Sòcrates passa de l'indeterminat i comú al determinat i distint. Teetet és distingit, en efecte, primer, pel seu nas camús que el distingeix de tots els qui no tenen el nas camús, però també, segon, per allò peculiar i únic del seu nas camús que el distingeix fins i tot dels qui, com ell, tenen el nas camús. I el mateix es pot dir dels seus ulls sortints i de tota la resta de trets de la seva fesomia facial.

Notem, aleshores, que aquesta manera de considerar la diferència constitueix l'activació del *lógos*₂ en el cor mateix de *lógos*₃: se'ns diu, en efecte, que per copsar la diferència de Teetet (*lógos*₃) hem de considerar el seu rostre com un tot format per elements (*lógos*₂). Aquesta vegada, però, *lógos*₂ queda matisat (igual com *lógos*₂ matisava *lógos*₁) perquè l'anàlisi ja no consisteix en recórrer un per un tots els elements d'un tot refent la seva configuració d'acord amb el que requereix la seva naturalesa, ja no és, doncs, discurs que dóna compte de l'estructura comuna a tots els objectes dotats d'una mateixa naturalesa, sinó que és el discurs que treu a la llum la diferència de cada tot, considerat com a cosa única, que el distingeix de totes les altres coses de la mateixa naturalesa. El *lógos*₃ compara l'objecte sota consideració amb els altres i selecciona el conjunt de parts que permet distingir-lo de tots els altres objectes iguals a ell.

El pas de *lógos*₂ a *lógos*₃ ens enfronta, així, a una nova noció de simplicitat. Per mostrar-ho preguntem-nos: com podem reconèixer un individu? No ho podem fer assenyalant una sola marca, perquè cal atendre a allò que tenen de particular, no només el nas, sinó també els ulls i tota la resta de la cara de Teetet. I tampoc no es tracta de computar totes aquestes diferències com una mera suma de marques distintives. Si atenem als dos trets facials de Teetet que Sòcrates posa d'exemple, el nas camús i els ulls sortints, entendrem que cadascun d'ells evoca l'altre de bon començament, perquè pertanyen a una sola configuració facial. Recordar Teetet no és repassar successivament, un per un, tots els elements de la llista completa dels seus trets distintius, sinó que consisteix a reveure en la ment d'un sol cop l'*aspecte* peculiar de Teetet en

la seva figura completa²⁷. L'aspecte de Teetet, doncs, es dóna en la nostra ànima en la seva unitat, en una sola visió unitària, i no com a catàleg discursiu de trets distintius. D'altra banda, però, si algú altre ens parla de Teetet sense dir el seu nom, i comença a fer el catàleg dels seus trets distintius, aquest discurs podrà activar en la nostra memòria la visió de la fesomia del noi, de manera que puguem adonar-nos que el catàleg en qüestió és de Teetet que parla.

L'examen de l'exemple posat per Sòcrates ens permet entendre el següent. *El lògos com a anàlisi només pot començar a treballar sobre una visió prèvia del que es dóna a pensar.* Aquesta visió, és clar, pot ser més o menys opaca, i sens dubte *el lògos, que dirigeix l'atenció de qui s'ho mira cap a aquest o aquell detall, permet enfocar la mirada de tal manera que col·labora a guanyar una millor visió del que s'estava mirant.* Com veurem en la secció c) del present apartat, això que acabem d'apuntar és per a nosaltres la figura sencera del saber amb què ens deixa el *Teetet*, i en aquesta figura hi tenim formulada la unitat però també els límits del saber. Abans d'arribar-hi, però, notem que els resultats ja obtinguts ens permeten recuperar la teoria del somni en una versió corregida i augmentada. Vegem-ho.

b) *Opinió vertadera i lògos en la unitat del saber*

L'*aporia* del somni tenia a veure amb el fet que per conèixer el complex ens calia conèixer el simple però el simple es deia que no podia ser conegut. El treball fet sobre la noció de *lògos* ens desencalla respecte d'aquesta *aporia* perquè ens mostra que, ben enteses, cadascuna de les coses que se'ns donen a pensar són alhora simples i complexes, de tal manera que poden ser analitzades en les seves parts però captades en la seva unitat. Així, per exemple, l'aspecte peculiar de l'objecte reconegut precedeix sens dubte l'anàlisi (si no fos així l'analista no tindria al davant res a analitzar) i és, per tant, simple; però, d'altra banda, els trets distintius distingits en l'anàlisi pertanyen a *aquest* aspecte, que ara apareix, doncs, com a complex. De fet, en absència de l'objecte a considerar, o en la seva presentació confusa, és només la selecció de trets distintius en l'anàlisi que pot activar la memòria i recuperar la visió en

²⁷ BURNYEAT (1990) 229 i MILLER (1992) 102 fan ús de la noció de *Gestalt* per remetre a aquesta figura o aspecte, i usen doncs aquest terme alemany per traduir l'anglès «look» que és el que ells utilitzen.

l'ànima. *Adonar-nos d'això*, que no només l'estructura formal de les coses sinó les coses mateixes són alhora simples i complexes, *ens permet donar un lògos del lògos que, recuperant la simplicitat del lògos, ens mostri els moments diversos del lògos que hem distingit en la nostra anàlisi com a tres moments d'un sol tot*; i ens permet, per aquest camí, desfer totes les *apories* que han dut a la decepció la darrera proposta de Teetet per definir el saber.

La decepció en qüestió es pot formular, d'un sol cop, en els termes següents. D'una banda, Sòcrates veu clar d'entrada²⁸ que opinió vertadera i *lògos*, totes dues coses, han de jugar un paper en el saber. Però, d'altra banda, cadascuna de les interpretacions possibles de «*lògos*» ens ha donat que una de les dues coses, opinió vertadera o *lògos*, resulta innecessària per redundant. Escapar de l'*aporía* demana, així doncs, mostrar que tots dos elements, una cosa i altra, són necessaris per al saber²⁹: el saber ha d'emergir d'una combinació adequada d'opinió vertadera i *lògos*.

La tesi que volem defensar és que la consideració de cadascun dels sentits de «*lògos*» ja ens ha presentat tots els elements per desfer els dos grans dilemes que la inspecció de la darrera definició de Teetet aparentment ha deixat irresolts. El primer dilema quedava formulat en el passatge en què Sòcrates discutia la teoria del somni (202d-205e) i pot ser establert així: d'una banda, si les lletres són incognoscibles resulta que per a cada síl·laba, que és una combinació de lletres, en conèixer la síl·laba coneixerem totes les lletres de la síl·laba sense conèixer cap lletra, cosa que sona absurda; d'altra banda, si corregim el somni i diem que els elements poden ser coneguts, aleshores la tesi forta del somni segons la qual el que no té parts no pot ser conegut aparentment resulta ser falsa.

²⁸ Aquest fet resulta ser una bona il·lustració del que acabem de dir una mica més amunt. L'anàlisi comença quan ja tenim una certa visió del tot a analitzar. És perquè (primer) Sòcrates ja veu que opinió vertadera i *lògos* juguen tots dos un paper en el saber que (després) prova de donar un *lògos* de la seva conjunció. *El passatge mostra bé allò que no acaba de formular prou bé.*

²⁹ Recordem que ja hem mostrat la nostra posició en l'apartat 4.b). Allà, però, l'hem establerta considerant només la definició dels incommensurables com a contraexemple. L'esforç actual és de tornar a mostrar el mateix, però ara sobre la consideració dels elements que Sòcrates ens ha donat en el present passatge. *En la nostra exposició, doncs, l'apartat 4.b) juga una funció prolèptica, perquè anticipa una visió de conjunt que hem de tornar a guanyar i, doncs, prepara la visió final del nostre passatge en el seu conjunt.*

El segon dilema apareixia en la discussió dels tres sentits de «*lógos*» (209a-210a) i pot ser establert d'aquesta manera: d'una banda, si l'opinió vertadera no inclou el que distingeix l'objecte aleshores no pot ser opinió vertadera d'aquest objecte; d'altra banda, però, si l'opinió vertadera ja inclou la diferència aleshores una de dues, o bé el *lógos* resulta superflu, o bé l'hem d'entendre com a «coneixement de la diferència» amb la qual cosa arribem a l'absurd que el saber no és res més que «opinió vertadera més saber».

Doncs bé: *la discussió dels exemples amb què Sòcrates ha il·lustrat els sentits successius de «lógos» ens ha donat prou elements per resoldre d'un sol cop tots dos dilemes i, doncs, per deixar establerta la darrera proposta de Teetet com una bona definició del saber.*

En primer lloc, hem vist, cada vegada, que la funció de *lógos* en el saber és sempre el de l'anàlisi de l'objecte que es dona a pensar en les seves parts, de manera que tot objecte de pensament ens ha quedat caracteritzat com un complex³⁰. Però en tots dos casos, a més, aquesta anàlisi de l'objecte com a tot format de parts és precedida i respon a una consciència prèvia de l'objecte en què l'objecte es dona a pensar com a simple³¹. Aquesta segona constatació ens fa veure que *l'anàlisi és el pensament però no és el tot del pensament: així com en la recta final de la consideració de la percepció hem descobert que la percepció és saber però precisament perquè en la percepció hi ha més que percepció, semblantment en la recta final de la consideració del pensament com a diànoia (on ens trobem ara) descobrim que el pensament és saber perquè en el pensament (discursiu) mateix hi ha més que pensament (discursiu).*

Si entenem això, *els dos dilemes poden ser resolts si afegim a l'anàlisi allò de més que hi ha en l'anàlisi mateixa i que la fa possible*. Això de més, remarquem-ho bé, no és tematitzat per Sòcrates, i això explica que el diàleg acabi en *aporía*. Tanmateix, la consideració curosa dels exemples que Sòcrates ens ha proposat ens permet dir-ne alguna cosa. Ens explicarem segons l'ordre següent: en el que queda d'aquesta secció exposarem la proposta que, a partir del que acabem de dir, fa el professor americà Mitchell Miller per resoldre els dos dilemes apuntats. I

³⁰ Com un arranjament ordenat d'elements constitutius en *lógos*₂, o com un conjunt de trets distintius en *lógos*₃.

³¹ La *ousia* en el cas de *lógos*₂, l'aspecte únic en el cas de *lógos*₃.

en la secció següent, la c), acabarem la consideració de la darrera definició del saber proposada per Teetet oferint la nostra pròpia proposta de lectura, com una correcció a la de Miller que ens permeti acabar reguanyant la visió de conjunt que ja hem formulat una mica més amunt. Considerem, doncs, la lectura de Miller³².

Per al professor americà, cal comprendre la situació d'aquesta manera. Si identifiquem l'opinió vertadera amb la consciència prèvia de l'objecte que possibilita l'anàlisi, aleshores entendrem bé la necessitat i la complementarietat dels dos elements que intervenen en el saber. Per Miller, opinió vertadera i *lógos* posen de manifest l'objecte de maneres diferents, la primera copsant-lo en la ment en la seva simplicitat, el segon explicant-lo en treure a la llum la pluralitat de parts i la seva composició. D'aquesta manera, opinió vertadera i *lógos* no només tenen funcions diferents sinó que, a més, es necessiten recíprocament: si el *lógos* treballa sobre una consciència prèvia i això és l'opinió vertadera, aleshores és evident que el *lógos* necessita de l'opinió vertadera per poder treballar; si, d'altra banda, és precisament l'anàlisi proporcionada pel *lógos* el que ens permet comprovar si una determinada opinió hi veu bé o l'erra, aleshores és evident que l'opinió necessita del *lógos* per a estar segura d'ella mateixa com a opinió vertadera.

Vist així, (1) el segon dilema queda desfet perquè resulta ben clar que totes dues coses són diferents i es complementen, (2) el primer dilema queda igualment desfet perquè reconeixem una accessibilitat prèvia dels tots en la seva simplicitat sense desmentir que arribar a tenir-los com a saber demana la seva anàlisi en virtut de la consideració de les parts, i (3) opinió vertadera i *lógos* ens apareixen, en fi, no només com a elements del saber, sinó pròpiament com a moments *essencials* de l'activitat cognoscitiva.

Sobre aquesta figura proposada per Miller, dibuixem la que proposem nosaltres fent sobre l'esbós que tenim al davant només un parell de retocs.

³² Estem llegint MILLER (1992) 87-111, que en el present apartat hem seguit molt de prop en molts aspectes. La nostra manera de fer ara pretén dues coses: reconèixer el deute que tenim respecte la seva excel·lent lectura del passatge; i alhora mostrar en quin punt exactament ens en separem.

c) *La visió que orienta el lògos: la unitat i els límits del saber*

No cal dir que si hem seguit la interpretació de Miller fins aquest punt és perquè, de totes les que hem trobat, ens sembla la més plausible. En cert sentit hi estem ben d'acord. La introducció d'un o dos matisos ens permetrà, però, fer-la –creiem– una mica més robusta, i mostrar millor l'encaix del passatge que estem considerant en la marxa global del diàleg.

Diguem què ens fa nosa de la formulació de Miller. Segons Miller, l'opinió vertadera és la visió prèvia (*previous insight*) que possibilita el treball del *lògos*. Tot seguit, però, quan vol mostrar la complementarietat de tots dos elements, ens diu que l'opinió vertadera necessita del *lògos* per confirmar-se com a vertadera. El que ens incomoda és, aleshores, això: com es pot considerar «vertadera» una opinió que després, quan el *lògos* treballa sobre ella, es pot revelar com a errònia? Pensem que Miller en el fons té raó però no formula prou bé la seva pròpia posició³³. Proposem, doncs, una reformulació de la situació cognoscitiva, en els termes següents.

- (1) Creiem que la caracterització de l'ànima com a canal (185e1), les figures de la tauleta de cera i del colomar, i la noció del simplicitat del tot que es dona en cada cas a pensar són proves suficients per concedir a Miller que, en efecte, no hi ha anàlisi possible si no hi ha una recepció d'allò a analitzar en la seva simplicitat primera. *Estem d'acord,*

³³ Aquesta crítica es pot fer extensiva igualment a la posició de Desjardins. DESJARDINS (1990) 250 nota8, parlant de Miller, escriu el següent: «Si és correcte llegir el *Teetet* com atribuint als objectes del coneixement tant simplicitat com complexitat, aleshores [diu Miller] hem de distingir entre una visió preanalítica o intuïció que en la recol·lecció aprèn la forma com a *simple* i una anàlisi dialèctica que a través de la divisió i la col·lecció aprèn la forma com a *complexa*. Encara que no vull limitar-me a l'objecte del coneixement a les formes en aquest sentit purament conceptual, trobo que són veritat les dues propostes de Miller, sobretot en admetre dues maneres distintes d'aprensió com a ingredients del coneixement –tot i que jo considero que aquests dos modes d'aprensió són, d'una banda, l'opinió, i de l'altra, el raonament dianoètic o *lògos*, amb allò que ell anomena visió o intuïció que opera a cada nivell successiu del procés cognitiu». Desjardins parla de MILLER (1986) 176-183 i no, com nosaltres, de MILLER (1992). En aquest article Miller sembla haver estat sensible a les crítiques de Desjardins, almenys en dos aspectes: ja no limita el saber a les formes, i identifica la visió preanalítica amb l'opinió. Amb tot, la proposta de Desjardins ens sembla més matisada que la de Miller: Desjardins diu que la visió preanalítica és l'opinió i no (com diu Miller) l'opinió vertadera. La nostra correcció anirà per aquí, tot i que ens desmarcarem també de Desjardins en establir, amb ROSEN (1980) 108, la necessitat d'entendre que en el pensament mateix hi juga ja sempre, a cada nivell, una dimensió no dianoètica (no analítica).

*doncs, basant-nos en la lectura que ja portem feta del Teetet, que la imatge del saber que es desprèn del nostre diàleg demana admetre que hi ha una intuïció o visió, ja sigui sensible (si es rep pels canals del cos) o no sensible (si es rep pel canal de l'ànima), que ens dóna el que es dóna a pensar*³⁴.

- (2) *Admetem també que el lògos, en els seus sentits lògos₂ i lògos₃, és anàlisi del tot en les seves parts d'allò que es dóna a pensar. Volem, aleshores, sense que sigui una correcció sinó només com a aclariment, afegir el següent: el lògos parteix de la simplicitat del que es dóna a la intuïció per tornar, a través del recorregut per totes les parts del tot d'això que es dóna a pensar, a la simplicitat mateixa que teníem d'entrada. El lògos dibuixa, doncs, un cercle, en virtut del qual al final veiem més clarament el que ja teníem de bon començament al davant. Una conseqüència remarcable és, aleshores, que el punt d'arribada de tot el recorregut analític és, no pas un discurs –que arriba només fins la penúltima parada del recorregut–, sinó una nova visió més clara que no pas la inicial. Més i tot: donat que tot el procés és el d'un aclariment progressiu de la mirada, la mirada com a recepció del que és simple en la seva simplicitat juga un paper crucial a cada pas de l'anàlisi*³⁵.
- (3) *No creiem, tanmateix, que la visió primera sotmesa a la força del lògos pugui ser considerada com a opinió vertadera. Per dos motius. Primer, perquè el passatge en què el pensament ha quedat caracteritzat com a diàleg es diu que l'«opinió» és, una de dues, o el diàleg mateix –i aleshores és el lògos en el sentit del passatge actual– o el punt on l'ànima ja no dubta més i reposa –i aleshores és el saber guanyat i no pas la visió primera d'on partíem. I segon, perquè allò que veiem abans de sotmetre-ho al judici del lògos tot sovint ho veiem de forma confusa (com Teetet mateix la definició que ell mateix ha ofert en darrer lloc) i, doncs, difícilment pot ser considerat com a opinió vertadera. Considerem el Teetet mateix en el seu conjunt. El primer que ha vist*

³⁴ En aquest mateix sentit argumenta ROSEN (1980): «Socrates' criticisms are unsatisfactory because they rest upon the dream that thinking is analyzing, or coextensive with *dianoia* and *logismos* (discursive and calculative thinking)» (p.108), mentre que caldria reconèixer «the non-analytical nature of the unities at each level of meaning» (p.127) en tant que donades a la intuïció. Cf. FRIEDLÄNDER (1960) 186-188, TAYLOR (1926) 344-348, RUNCIMAN (1962b) 40 i LESHER (1969) 72-78.

³⁵ En paraules de ROSEN (1988) 136, pensar per a Plató és «a seeing that hears»: comença i acaba com a visió («a seeing...») per bé que l'aclariment del que es veu demana la mediació d'una audició («... that hears»).

Teetet és que el saber és allò que ensenya Teodor i les altres arts: això és una opinió que té a veure amb la veritat, perquè certament està veient alguna cosa certa de l'objecte considerat, però no és una opinió vertadera, perquè confon el tot del saber amb només un dels seus aspectes. Així mateix, les definicions successives que ha anat donant, ens han ensenyat alguna cosa vertadera només sota la força del *lógos* socràtic. En altres termes: contra Miller, no creiem que l'opinió vertadera sigui el que es dona a l'inici i que és portat al saber en virtut del *lógos*; sinó que pensem, més aviat, que *l'opinió vertadera és el saber... quan el lógos ens ha garantit que es tracta de debò d'una opinió vertadera.*

La nostra opinió és, doncs, aquesta. *A l'inici de la recerca del saber hi ha, certament, alguna cosa així com una intuïció, en el sentit d'alguna cosa que l'ànima rep per un canal o altre.* Aquesta intuïció rarament és del tot falsa: l'examen dels tipus d'error que hem examinat en el capítol precedent ens mostra que la major part de les vegades l'error es deriva de la parcialitat d'un cert coneixement: l'error és, sovint, la confusió del tot per una part. Però, *tot i que rarament és del tot falsa, també és difícil que d'entrada sigui del tot encertada i, doncs, vertadera.* Més aviat passa això: l'examen, a través del *lógos*, a la manera com ha tingut lloc al llarg de tota la conversa del *Teetet*, si està ben fet ens permet anar enfocant la mirada d'una forma cada cop millor, ens permet atendre a detalls que abans ens havien passat desapercibuts, ens permet comprendre millor el lligam entre coses que ja havíem vist però que percebíem com a separades, etc.; o sigui: *la mediació del lógos ens permet aclarir la mirada i veure-hi cada cop millor.* De manera que la visió primera es va corregint tantes vegades com calgui.

Tenim, doncs, que aquesta visió primera no pot ser, ja d'entrada, o en tot cas sovint no és, vertadera. *El camí del saber ens porta, més aviat, de la mera opinió a l'opinió vertadera per mediació del lógos.* És per això que per a Sòcrates (i Plató) el pensament és diàleg. L'objectiu del pensament és assolir la veritat i descansar en ella; i quan ho fa és que ha guanyat una opinió vertadera.

Escoltem, doncs, la darrera definició del diàleg: «el saber és opinió vertadera per mediació del *lógos*». Notem que això significa, a favor de la nostra interpretació, que *el saber és (no res*

més que) opinió vertadera. El saber humà surt de l'opinió i, en cert sentit, no pot transcendir-la. Ara bé, qui es fa la il·lusió que té la veritat com opinió posseïda de forma immediata, com pretén que passa a tothom Protàgores, s'equivoca de mig a mig, perquè l'opinió s'adquireix en la seva veritat només quan se sotmet al domini del lògos –aquell domini respecte el qual Teodor ha afirmat la seva total independència.

Ben llegit, doncs, el Teetet ens dona una resposta positiva a la pregunta pel saber, la virtut i la saviesa. Si per «saber» entenem saber absolut, tancat en un discurs autosuficient, la conclusió del diàleg ens mostra que no hi ha saber. Si, en canvi, per «saber» entenem l'opinió la veritat de la qual es fa comparèixer en virtut de l'anàlisi, aleshores sí que hi ha saber, però (contra el que vol Teodor) el seu abast és limitat. En primer lloc, perquè la possessió d'aquest saber, tot i necessitar de forma irreductible del discurs, es resol només en una visió de l'ànima, de manera que ser capaç (a la manera de Teetet) de repetir un lògos sentit d'un altre no significa saber de què s'està parlant ni tan sols quan (ben interpretat) el lògos en qüestió l'encerta. I segon, perquè si el lògos és anàlisi, aleshores domina bé tot allò que té una estructura clara de parts que configuren un tot, però se li escapa en canvi el que, com eros i l'ànima humana³⁶, es caracteritza per un cert punt de desordre.

Allà on l'anàlisi no té cap estructura a analitzar, cal primer de tot reconèixer la pròpia incompetència, per tal de deixar espai a un altre tipus de racionalitat. Més i tot: com que la decisió de si escau aplicar un mètode analític o un altre a la comprensió d'un fenomen determinat ha de precedir lògicament l'aplicació del mètode, *el «saber» que possibilita aquesta decisió i, doncs, que regula totes les possibilitats de la racionalitat humana no és, ell mateix, analític.*

Aquest «saber» a què ens referim és *phrónesis*, la prudència, en el sentit que hem fet comparèixer al capítol IV del present treball. L'anàlisi, òbviament, només pot tractar el seu objecte en termes del que és comú a tots els objectes d'una mateixa naturalesa. Fins i tot el lògos₃, que en l'exemple triat per Sòcrates s'ocupa d'allò que distingeix Teetet, no té més remei que remetre a trets que Teetet té en comú amb molts altres (com ara el mateix Sòcrates)

³⁶ Cf. BERNARDETE (1984) I.183: «l'ànima i les seves experiències no poden ser enteses matemàticament».

com són el caràcter camús del seu nas o el caràcter sortint dels seus ulls. *L'accés final a la distinció del particular, com ara Teetet, ja no és anàlisi, sinó que és un salt del que hi ha de comú en Teetet al que el fa un individu en particular.* La *phrónesis*, dèiem, és atenció simultània a la situació global i al cas particular: tant en un extrem com en l'altre, això és, tant en la situació global –que és *una*– en la seva singularitat com en els trets particulars de cada cas, l'anàlisi, que s'ocupa del que és comú, ja no hi arriba. *El saber matemàtic queda situat, així doncs, a l'entremig, en l'espai intermedi entre el Tot i el cas particular en la seva singularitat.* De manera que, contra el prejudici de Teodor, el saber no és la saviesa. *En acabar la recerca amb Teetet, i malgrat l'aparent aporia final, el que trobem és en suma una confirmació del que ja sabíem des de la inspecció curosa del nus del diàleg.*

No és poc, tanmateix, el que hem guanyat: si en el centre del centre del diàleg la (diguem-ne) «sobirania» de la phrónesis sobre el saber es trobava en considerar la qüestió des de la perspectiva més ampla del conjunt de l'orientació humana, ara, en la conversa amb Teetet, hem obtingut el mateix resultat interrogant el saber mateix, per dir-ho així, des de dins –i no ja des de fora o des de sobre–, i constatant que la seva mateixa possibilitat ens llança a aquella perspectiva més ampla que ja havíem trobat.

Saber, virtut i saviesa se'ns dibuixen doncs, en acabat, sobre un gran quadre que demana l'encaix de totes i cadascuna de les peces que conformen el nostre diàleg³⁷. No només no hi ha

³⁷ Sobre la interpretació del final del *Teetet* hi ha, a grans trets, sis postures possibles: (1) En el moment de l'elaboració del diàleg, és el mateix Plató que resta incapaç de donar compte del saber: CROMBIE (1963) 106, WHITE (1976) 176-183, ROBINSON (1950) 16, MORROW (1970), ANNAS (1982) 112, RUNCIMAN (1962b) i HICKEN (1957), entre d'altres. (2) Per donar compte del saber Plató hauria d'haver fet jugar un paper a les idees però, com que pretén precisament demostrar la seva necessitat amb un argument per reducció a l'absurd, deixa la qüestió del saber en una *aporia* i convida així el lector a pensar en la necessitat de les idees: CORNFORD (1935), CHERNISS (1936), SHOREY (1903), ROSS (1951) i ALEGRE (1990) d'una forma radical, en una versió més moderada KLEIN (1977) 145 i DORTER (1994), entre d'altres. (3) Plató, de fet, no té cap doctrina sobre el saber perquè la seva filosofia és socràtica i, doncs, maièutica: és la lectura de l'Acadèmia escèptica exemplificada pel comentari anònim editat per DIELS i SCHUBART (1905). (4) Plató no resol la qüestió del saber perquè, en veritat, el saber és impossible: és la postura ultra escèptica d'un comentari anònim antic, de què tenim notícia per BURNYEAT (1990) 305nota1. (5) El *Teetet* és prolèptic i exhortatiu, dona elements per a convidar a pensar el lector pel seu compte més enllà d'aquesta mateixa recerca: GUTHRIE (1976) 121 BURNYEAT (1990), MILLER (1992) i FRIEDLÄNDER (1960), entre d'altres. I (6) el *Teetet* conté, de fet, per bé que de forma al·lusiva, la resposta a la pregunta pel saber: HARING (1982) i DESJARDINS (1990). La nostra posició (de fet com les de Miller i Friedländer) és a mig camí entre els punts 5 i 6: creiem que el *Teetet* dona tots els elements per pensar el problema del saber, però que no els dona ben lligats d'una manera explícita; però creiem també, matisant les postures de Haring i Desjardins, que aquesta lligada explícita

contradicció entre els dues parts del *Teetet*, sinó que totes les seves parts ens parlen d'una mateixa unitat de la saviesa humana. Recorrent el nostre objecte de part a part, potser hem reeixit finalment a guanyar una comprensió del text que ens mostra, ensems, la possibilitat dels saber però també els seus límits, en el cercle de la saviesa humana³⁸.

tampoc no és del tot possible perquè, com veu bé FRIEDLÄNDER (1960) 188, i contra concepció del saber com a «emergència del *lógos*» de Desjardins, «el saber cau més enllà del *lógos*».

³⁸ Arribats al final del nostre comentari, som en disposició de dir alguna cosa de les querelles i els acords generals de què hem parlat en la *Introducció* del nostre treball. Recordem que allà constatarem que la crítica manifesta un acord general sobre dos temes: (1) el tema del *Teetet* és l'*epistème* i (2) el diàleg s'estructura en tres parts, al fil de les propostes de definició fetes per Teetet; i sobre aquest acord general articula cinc polèmiques: (i) presència/absència de la teoria de les idees, (ii) teoria del coneixement «idealista» o empirista, (iii) concepció heracliteana o no de la percepció, (iv) significat de l'*aporia* final, i (v) importància del paradigma matemàtic. Sobre (1) i (2) el conjunt del nostre treball parla per si sol: (1') ni l'*epistème* és el sol tema del diàleg (2') ni l'estructura del diàleg s'articula ben bé en les tres propostes de Teetet sinó que és molt més rica i complexa. Pel que fa a les polèmiques, la nostra lectura ens permet prendre posició, en els termes següents. (i) El moment en què es parla dels *koinà*, Sòcrates diu que l'ànima els rep d'ella mateixa arran de la percepció del que reben a través dels canals del cos, de manera que no queda clar si els *koinà* en qüestió són, com pretén la «teoria de les idees» dels manuals, separats o no de les coses sensibles: d'una banda, és evident que Sòcrates defensa que el coneixement pressuposa una dimensió més enllà del rebut pels sentits; d'altra banda, aquesta recepció es caracteritza en un procés cognoscitiu que comença amb la recepció sensible i, doncs, que no sembla que pugui prescindir-ne (vegeu Capítol VI). Per dir la veritat, el *Teetet* no tematitza de forma explícita la naturalesa dels *koinà* i, per tant, no tenim elements per dir si s'han d'entendre com ho vol la «teoria de les idees» dels manuals o d'una altra manera; *la polèmica ens sembla, doncs, una falsa polèmica*. (ii) Que l'ànima sigui un canal del saber i, doncs, que no hi hagi saber sense transcendir l'àmbit de l'estrictament receptiu o sensible, deixa ben clar que el *Teetet* no defensa una teoria empirista del saber; d'altra banda, però, l'afirmació implícita d'una intuïció preanalítica, el tractament genètic del saber que mostra (ni que sigui en somnis) la seva emergència a partir de la percepció, i l'afirmació explícita que en la percepció mateixa hi ha *més* que percepció, tot això fa evident que tampoc no estem en una teoria «racionalista» del saber. Per dir la veritat, el fet que Plató mostri el quadre complet del saber com en un somni, i exhorti a veure la figura sencera, ens fa pensar que *no hi ha cap teoria platònica del saber en el sentit d'un tractament discursiu autosuficient*: altre cop, *la polèmica ens sembla igualment una falsa polèmica*. (iii) No està clar què hem d'entendre per «teoria heracliteana» de la percepció però, en tot cas, podem dir el següent: el *Teetet* deixa clar que sense postular un àmbit no sensible (els *koinà*) no podem parlar ni de percepció i, per tant, la concepció de la percepció no és «heraclitea» si per això entenem una que afirma que el que es dona a percebre és simplement el flux imparabile de percepcions; amb tot, tampoc no pensem, a la manera de la «Lectura B» de què parla BURNYEAT (1990), que el tractament de la percepció de la primera part del diàleg sigui abandonat del tot: pensem més aviat, amb DESJARDINS (1990), que es tracta d'un moment de la caracterització global de la percepció, un moment que es mostra insuficient per parcial i no pas per completament equivocacat. En fi, el present capítol parla per sí sol en relació als punts (iv) i (v).

En suma, la nostra lectura del diàleg (I) desmenteix els dos acords generals, (II) troba que les polèmiques (i) i (ii) són falses polèmiques, i (III) des de la visió integrada i integradora de les parts del *Teetet* en el seu tot respon a les polèmiques (iii), (iv) i (v) reconeixent el paper de cadascuna de les parts en l'economia total de la recerca. Creiem que, essent més fidel al text *en el seu conjunt*, la nostra posició és en molts aspectes original. La defensa de la nostra posició és, però, el conjunt de tot el present treball (i no pas aquesta nota per si sola).

Això, però, ho hem trobat com a lectors situats fora del text, en acceptar el repte de la interpretació que Plató ens planteja de forma explícita a partir de l'observació de Sòcrates que ens les hem amb somnis. El pensament genuí és el de l'ànima, no pas el del text. El final del diàleg ens mostra que en l'ànima de Teetet les múltiples temàtiques analitzades no s'han pas lligat en una visió de conjunt. És que Sòcrates no ha pogut fer res amb el jove aprenent de matemàtiques? El *Teetet* conserva, fins al seu final, la dualitat que travessa totes les parts de la seva anatomia. Considerem, ja per acabar, el final doblat del nostre diàleg en les darreres paraules de Sòcrates.