



## UNA LECTURA DE L'EUTÍFRON

*Gerard Toutain*

**Resum:** *El lector actual tendeix a interpretar l'Eutífron com un diàleg sense conclusió. Aquesta interpretació està lligada a un seguit d'idees tradicionals sobre Sòcrates, principalment, i depèn també, entre altres coses, d'una assumptió acrítica de la llengua grega antiga, com si qualsevol lector actual hi pogués accedir tan sols amb un simple aprenentatge tècnic. El present article vol enfrontar-se amb aquestes visions tradicionals oferint una lectura que no necessiti recórrer a clixés per resoldre certs problemes interns del text original, i pretén reflexionar sobre què entén un grec quan parla dels déus i de «la pietat».*

**Paraules clau:** Eutífron, Plató, pietat, religió, grec antic.

**Abstract:** *The contemporary reader tend to comprehend Euthyphro as an inconclusive dialogue. This comprehension is linked to a set of traditional ideas about Socrates mainly, and depends as well, among other things, on the uncritical acceptance of the ancient greek language as if any contemporary reader could gain access to it only with simple technical learning. The present article tries to deal with these traditional views by offering a reading that doesn't need to resort to clichés to solve certain inner problems of the original text, and hopes to reflect on what does a greek understand when speaking of gods and «piety».*

**Key words:** *Euthyphro, Plato, Piety, Religion, Ancient Greek.*

Aquest article no pretén respondre tots els problemes de lectura que pugui suscitar l'Eutífron de Plató a un lector actual, ni tampoc pretén discutir totes i cada una de les interpretacions que hagi pogut generar el diàleg en qüestió, però sí que busca barallar-se amb alguns problemes essencials que s'hi plantegen, discutir la interpretació d'alguns punts que considerem rellevants, etc. Enfrontar-se amb un text grec antic és una tasca complexa que requereix

prestar atenció a cada petit detall de la lectura i no donar res per fet. A les següents pàgines es procurarà llegir l'*Eutífron* de Plató sense passar res essencial per alt, amb l'únic objectiu d'oferir una hipòtesi de lectura que permeti a qualsevol lector aproximar-se al text des d'una òptica menys convencional que la que solen oferir els manuals i les interpretacions tradicionals, lligades a construccions exegetiques tals com l'atribució a Plató d'una «teoria de les idees», etc.

Una de les coses que més perplexitat genera a certs lectors moderns és que el diàleg, aparentment, no tingui una conclusió<sup>1</sup>, que no quedi clar quina és la solució dels problemes que s'hi discuteixen i que, per tant, no sigui evident a primer cop d'ull quina podria ser la posició de Plató; i sembla que és realment una preocupació dels intèrprets determinar quin seria el punt de vista de Plató pel que fa als temes tractats al diàleg. En la mateixa línia, sovint es deixa entendre que Plató parla a través de Sòcrates, que el pensament de Plató s'expressa a través de la figura del seu mestre. Nosaltres preferim entendre que el terme «Plató» es refereix a la unitat del diàleg en el seu conjunt, que s'expressa, en el cas que ens ocupa, a través d'una estructura binària l'element fort —o actiu— de la qual està representat pel personatge de Sòcrates i l'element dèbil —o passiu— pel d'Eutífron. La qüestió de la presumpta incompleció de l'*Eutífron* és, de fet, central, i ho és perquè està relacionada

---

<sup>1</sup> Per exemple, a la introducció de l'edició de la LOEB, *Plato. Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, Loeb Classical Library, 2005, pàg. 4, tenim un testimoni de com la interpretació tradicional s'esforça per justificar l'absència d'una conclusió evident: «The two definitions offered by Euthyphro are rejected; the third is left unchallenged, though a further limitation is demanded. It may therefore be regarded as a definition accepted by Plato, but not considered complete until the purpose of our service to the gods is determined. How Plato would determine it may be seen in the *Apology* (30a), where Socrates says his life has been spent in the endeavour to persuade men to care chiefly for the perfection of their souls. The *Euthyphro* may perhaps be regarded as a sort of scientific justification of the position taken in the *Apology*»; GUTHRIE, més previngut (*Historia de la filosofia grega*, Madrid: Editorial Gredos, 1990, volum IV, pàg. 112: «Se ha disputado mucho acerca de si el resultado aparentemente negativo no oculta un mensaje positivo.»; també a la introducció de la versió de la Bernat Metge, *Plató. Defensa de Sòcrates, Critó, Eutífron, Laques*, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2011, pàg 74: «El diàleg, com molts diàlegs de la primera època de Plató, transcorre aparentment sense resultat. Però evidentment el resultat existeix. Plató es proposa de demostrar que la moral té una fonamentació independent de la religió atenesa».

amb hipòtesis de lectura que és raonable posar en dubte a la llum del text original.

Abans que res, insistirem en l'estructura binària a què ens hem referit unes línies més amunt. Per una banda, tenim el personatge de Sòcrates. Observem com se'ns presenta des de l'inici del diàleg: Eutífron se'l troba davant del que podríem anomenar «els tribunals» (τὸ δικαστήριον) i li pregunta per què ha abandonat el Liceu. Ens assabentem aleshores que el diàleg té lloc el dia en què Sòcrates es presenta per primera vegada als tribunals per respondre a l'acusació de Meletos. La primera part del diàleg és una conversa breu sobre l'acusació que pesa contra Sòcrates de corrupció dels joves. El motiu pel qual Meletos acusa Sòcrates de corrompre els joves és que és un «creador de déus» («φησὶ γὰρ με ποιητὴν εἶναι θεῶν»: 3b)<sup>2</sup> que «no reconeix els antics» («τοὺς δ' ἀρχαίους οὐ νομίζοντα»: 3b). Com resulta evident, no té res de circumstancial o d'ornamental que, per una banda, el context sigui l'inici del procés contra Sòcrates per raons relacionades amb els déus i que, per l'altra, la discussió fonamental del diàleg giri al voltant d'un terme com «τὸ ὄσιον» (i també «τὸ εὐσεβές», que s'utilitza al llarg del diàleg fonamentalment com un terme sinònim), que, tot i ser de molt difícil traducció —convencionalment se sol traduir per «la pietat», però el més apropiat seria dir «el piadós» o «el sagrat» (en català, però, la identitat formal entre l'article masculí i el neutre absolut pot afavorir la confusió)—, és evident almenys que apunta directament a la relació entre els déus i els homes (té alguna cosa a veure —al propi diàleg se'n fa esment, per exemple a partir de 14c— amb sacrificis, súpliques, etc.). τὸ εὐσεβές, per la seva banda, significa una cosa molt semblant, i trobem l'arrel del seu significat en un terme com

---

<sup>2</sup> Si no s'indica el contrari, les referències són de l'*Eutífron*.

«σέβας», que en Homer té un sentit de «sorpresa» o «admiració», «adoració»<sup>3</sup>. A les pàgines següents aprofundirem en el significat de «τὸ ὄσιον» i «τὸ εὐσεβές».

Sòcrates és de fet un personatge impertinent i inoportú perquè és algú capaç de fer trontollar fins i tot els arguments d'aparença més estable. Sabem de Sòcrates que el déu va dir d'ell que era l'home més savi (*Apologia*, 21c) i que Sòcrates mateix va comprendre el sentit de l'afirmació divina mentre intentava refutar-la: ell és el més savi perquè sap que no sap. De vegades es pren aquesta afirmació i tota l'actitud de Sòcrates com una mena de falsa modèstia, com si, per una mena d'estratègia dialèctica que tingués per finalitat desconcertar i confondre el seu interlocutor, o educar-lo, fingís no posseir uns coneixements que sí que posseeix. Veurem que la hipòtesi ni és l'única viable ni és la més consistent, i que la comprensió de l'*Eutífron* com un diàleg sense conclusió<sup>4</sup> té molt a veure amb aquesta visió de Sòcrates com un impostor. Quedem-nos, de moment, tan sols amb la idea de la impertinència de Sòcrates entès com algú capaç de desemmascarar la ignorància d'aquells amb qui dialoga.

Eutífron, al seu torn, és un *mántis*<sup>5</sup>, paraula grega («μάντις») que designa una figura que actualment ens costa explicar sense recórrer a termes relacionats amb la religió o amb el que de vegades anomenem «sobrenatural» (el diccionari fa servir paraules com «endeví», «vident», «profeta»...). Un *mántis* és algú que «prediu el que ha de passar» («προλέγων τὰ μέλλοντα»: 3c), però molt de compte: no tenim per què entendre aquestes paraules com el que avui dia anomenariem «endevinació», més aviat hauríem d'intentar comprendre que un *mántis* és algú que sap interpretar quina és la situació present de tal manera

---

<sup>3</sup> *Odisea*: 3. 123.

<sup>4</sup> Com és sabut, no tan sols l'*Eutífron*, sinó també altres diàlegs (en general, diàlegs de joventut com el *Laques*, el *Càrmides*, etc.) s'entenen com diàlegs sense conclusió precisa. La nostra argumentació afecta també, indirectament, la interpretació d'aquests diàlegs.

<sup>5</sup> Sòcrates diu a Eutífron (3e): «ὄμῃν τοῖς μάντεσιν»

que, llegint-la correctament, té alguna cosa rellevant a dir sobre la direcció que ha de prendre o que prendrà<sup>6</sup>. Eutífron és un *mántis* problemàtic i el text ens ho dóna a entendre en algunes ocasions. En comentarem dues: en primer lloc, quan ell mateix explica que l'assemblea es riu de les seves intervencions. En segon lloc —i més important—, perquè els motius pels quals es troba als tribunals són especialment compromesos: acusa el seu pare d'assassinat, la qual cosa resulta sorprenent també per al mateix Sòcrates, que pressuposa, abans de saber-ne els detalls, que la víctima també deu ser, per força, algú de la família, perquè entén que, si no fos així, Eutífron no acusaria el seu propi pare. Resulta, però, que la víctima no tan sols no és de la família, sinó que és un treballador que, a més a més, s'havia emborratxat i havia matat un esclau de la família. Aquest fet atreu l'atenció de Sòcrates, que pensarà que ningú que no sigui gran coneixedor de τὸ ὄσιον (podem dir també «la pietat» o «el piados», i les formes de l'adjectiu sense l'article, mentre estiguem alerta i no entenguem que es tracta d'un terme religiós, mentre no entenguem la paraula més que com un terme tècnic per designar provisionalment en llengua catalana, per comoditat i facilitat expositiva, el terme grec) i els déus s'atrevirà a acusar el seu propi pare d'assassinat, de tal manera que demana consell a Eutífron per afrontar el seu propi litigi; vol aprendre què és τὸ ὄσιον per enfrontar-se amb els seus acusadors: si és veritat que la seva conducta no ha sigut «piadosa», havent après el significat de «la pietat» de la mà d'Eutífron podrà desfer els seus errors. La pretensió de Sòcrates pot fer la impressió de ser irònica, però s'ha d'anar amb compte amb com s'entén aquesta ironia. Tornarem a parlar d'això una mica més endavant.

---

<sup>6</sup> *Mántis* és, per exemple, la figura de Crises al primer cant de *la Ilíada*, responsable del fet que la fúria d'Apol·lo caigui sobre els aqueus. La qüestió és: la fúria desfermada d'Apol·lo afligeix els aqueus perquè han comès injustícia (el segrest de Criseida), Apol·lo s'enfada perquè efectivament hi ha injustícia. El tracte especial que pugui tenir Crises amb Apol·lo està vinculat a la capacitat de Crises per reconèixer la injustícia, només per això el déu li fa cas.

L'estructura, doncs, és la següent: (1) un *mántis* que, per fer el que fa, ha de ser especialment savi i tenir un coneixement especial dels déus; (2) un personatge que té problemes legals perquè se l'acusa de crear nous déus i no reconèixer els antics. No qualsevol *mántis* valdria igual, només és així de valuós aquell que sembla exercir la seva funció fins a les últimes conseqüències sense que tingui la més mínima importància qui es veu afectat per la seva feina<sup>7</sup>. Tampoc Sòcrates podria ser qualsevol: ha de ser la figura d'algú que no recularà davant de cap circumstància, que no anteposarà res a la lògica del raonament, fins i tot si això el condueix a la mort.

Amb la finalitat d'utilitzar la saviesa d'Eutífron per al seu propi litigi, Sòcrates diu a Eutífron que vol ser el seu aprenent per arribar a saber què és τὸ ὄσιον. La paraula, com hem dit, es tradueix convencionalment per «la pietat», però aquesta traducció té alguns defectes que fan que sigui difícil acceptar-la sense advertir dels perills: per una banda, el terme grec és un adjectiu neutre absolut que fa referència al caràcter o la condició d'allò que l'adjectiu significa. En aquest cas, el caràcter o la condició de «piados», «el piados»<sup>8</sup>. Per altra banda, «pietat» és una paraula que inevitablement connectem amb matèries religioses, la qual cosa és realment perillosa tractant-se d'un text del segle IV a.C. Desenvolupem una mica la qüestió:

Un dels problemes que tenim quan ens aproximem a un text grec és la comprensió del fenomen dels déus. Nosaltres, lectors moderns, tendim a no saber evitar parlar de religió quan pensem en l'Antiga Grècia i els déus, de la mateixa manera que quan pensem en rituals, ofrenes i súplices. El cert, però, és que resulta imprescindible intentar apartar-se d'aquestes referències per entendre què volen dir, en grec, paraules com «θεός» o «δαίμων», o qualsevol

---

<sup>7</sup> El mateix Eutífron parla d'això, per exemple a 5d-e.

<sup>8</sup> Per a més informació, vegeu el llibre de Felipe MARTÍNEZ MARZOA, *Historia de la filosofía I*, Madrid: 2000, pàg. 14., i les seves explicacions a propòsit de l'ús del neutre absolut.

altre terme que constitueixi una referència a la divinitat. Intentem-ho dir de manera més o menys satisfactòria, a pesar de la brevetat a què estem obligats: la divinitat apareix allà on hi ha bellesa<sup>9</sup>, i la bellesa s'ha d'entendre, alhora, com un aspecte de la cosa inseparable del seu ús i la seva naturalesa (entenc que la naturalesa d'una cosa és la cosa en tant que «objecte de coneixement»). Som nosaltres els que separem la bellesa de la naturalesa i l'ús. Per a nosaltres, què sigui o no sigui una cosa no té res a veure amb l'ús que en puguem fer, no el determina<sup>10</sup> (que un ganivet sigui un ganivet no determina si l'hem de fer servir per tallar menjar o per assassinar, per exemple), i cap de les dues coses, la naturalesa i l'ús, determina la bellesa de la cosa, i viceversa, la bellesa tampoc determina cap de les altres dues (una cosa pot no ser bella i, en canvi, funcionar perfectament i ser efectivament el que és). En canvi, en grec aquesta divisió, l'autonomia de cada una d'aquestes dimensions de la cosa, no és vigent encara, sinó que es troba en un estadi «anterior» en el qual totes tres conformen una mateixa dimensió<sup>11</sup>. Així, doncs, la divinitat apareix allà on hi ha bellesa, que és el mateix que dir: allà on la cosa és el que és; que és el mateix que dir: allà on la cosa es tracta segons l'ús que li pertoca. Que les coses siguin el que són, que se les tracti com pertoca, això està directament vinculat a certes maneres de procedir que sovint nosaltres no sabem entendre sense categoritzar-les de «rituals». El ritual, a la llum del que hem exposat sobre el sentit de la bellesa en grec, es pot entendre com un obrar correctament (amb perfecció), obrar amb bellesa (més endavant assenyalarem la relació d'això amb termes com «θεραπεία» i «χάρις»), i allà on s'obra correctament, apareix la divinitat, la qual cosa vol dir que la cosa no és «ben

---

<sup>9</sup> De nou, vegeu MARTÍNEZ MARZOA, *El decir griego*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2006, capítol 2, pàg. 26

<sup>10</sup> També MARZOA, *El concepto de lo civil*, Santiago de Chile: ediciones/metales pesados, 2008, capítol 6, pàg. 39.

<sup>11</sup> No hem d'entendre paraules com «encara» i «anterior» com si consideréssim més primitiva la situació grega en un sentit pejoratiu o d'inferioritat. És més primitiva, si es vol dir així, simplement perquè la manera grega d'assumir la cosa està pressuposada en la nostra.

feta» o «bella» perquè el déu hi aparegui, sinó perquè la cosa ben feta *és* el déu. També podríem dir: la cosa ben feta *atreu* el déu<sup>12</sup>, forma d'expressió estretament lligada a una pregunta que formula Sòcrates en un moment avançat de la discussió (10a): «τὸ ὄσιον és estimat pels déus perquè és ὄσιον o bé és ὄσιον perquè és estimat?». La investigació que la pregunta genera condueix a un resultat inequívoc: τὸ ὄσιον és estimat pels déus perquè és ὄσιον i no al revés (10d). Això és el mateix que dèiem unes línies més amunt: els déus compareixen allà on s'obra correctament, allà on se segueixen determinats procediments amb cautela i pulcritud, és a dir, el déu apareix allà on la cosa es mostra bella, on es mostra tal i com és.

Amb el que acabem d'exposar ja podem començar a entendre per què la traducció de τὸ ὄσιον per «la pietat» o «el piados», tal com usem aquests termes quotidianament, no és ni tan sols aproximada. La paraula sembla clar que té a veure amb els déus i amb rituals (tal com els hem definit aquí), però queden molts aspectes per aclarir. Descobrirem que el diàleg ens dóna algunes pistes més, però que no es tracta en absolut d'una qüestió de fàcil resolució. Tot seguit explicarem breument alguns aspectes del procés dialèctic entorn d'aquest terme:

Sòcrates pretén que Eutífron li ensenyi el significat de τὸ ὄσιον. Eutífron respon una i altra vegada les demandes de Sòcrates. En un primer moment, Eutífron respon amb un exemple: «τὸ ὄσιον és fer el que faig jo» (5d). Sòcrates adverteix que el que ha fet Eutífron no és explicar què és τὸ ὄσιον, sinó tan sols posar un exemple de cosa que resulta ser ὄσιον («piadosa»). A partir d'aquí, el diàleg abandona el pla ontic i s'endinsa en l'ontològic: no es tracta de saber quines coses són «piadoses» i quines no ho

---

<sup>12</sup> A propòsit d'aquesta relació entre les accions dels homes i l'aprovació o desaprovació dels déus, Aida MIGUEZ, a *Visión de la Odisea*, Madrid: Oficina de Arte y Ediciones, 2014, pàg. 66, ens relata el vincle entre Odisseu i Atena.



són, sinó en què consisteix que el piadós sigui piadós. Qualsevol lector actual està familiaritzat amb aquest procediment, però no és en absolut un procediment natural i espontani. El natural i espontani és que cada cosa aparegui com el que és i que no sigui interrogada o importunada, treta del lloc que li pertoca —interrompent la seva tranquil·litat— per ser qüestionada al marge de l'espai en què té lloc, apartada del seu vincle amb les coses. El procediment és, doncs, forçat, trencador. Sòcrates, en veure que Eutífron no l'acaba d'entendre, acaba formulant la pregunta amb més precisió, i diu que no li demana que li digui un o dos exemples de coses piadoses, sinó que li digui (6d) «ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἐστίν». Podem traduir provisionalment la seqüència així, sense que la traducció serveixi per substituir l'original, sinó tan sols per discutir el sentit del que Sòcrates demana: «la forma<sup>13</sup> mateixa per la qual totes les coses que són piadoses són piadoses». El que traduïm per «forma» és en grec «τὸ εἶδος» (tó eîdos), paraula coneguda de sobres per tots aquells que alguna vegada s'hagin aproximat a Plató, i precisament per això una de les més perilloses de totes, si no la que més. La paraula significa «forma», «figura», en el sentit següent: la cosa sempre té un cert aspecte, sempre és d'una manera, i aquest aspecte es diu εἶδος en grec. En aquest sentit, τὸ εἶδος no és «la idea», sinó allò que fa que una cosa sigui el que és. També podríem dir: el seu ser. Així, doncs, εἶδος és ser<sup>14</sup>. La pregunta de Sòcrates, per tant, és molt clara, no demana quines coses són ὅσια — «piadoses», «sagrades»— i quines no, sinó que pregunta què és allò en virtut del qual totes les coses que són ὅσια ho són efectivament. No tenim per què veure, doncs, en l'aparició d'aquest terme cap relació amb el que la tradició ha anomenat «teoria de les idees».

---

<sup>13</sup> Seleccionem la paraula «forma», que assumim com a traducció de τὸ εἶδος, perquè sembla més fidel al significat grec en la mesura que no implica, d'entrada, res mental, a diferència de la paraula «idea», que per a nosaltres té una connotació d'entitat mental que el terme grec no posseeix en absolut.

<sup>14</sup> A propòsit d'aquesta qüestió, vegeu MARTÍNEZ MARZOA, *El decir griego*, op. cit. capítol 2, pàg. 23.

Es podria pensar —i sembla que bona part de la tradició rebuda contribueix a enfortir aquesta línia de pensament— que Sòcrates peca de falsa modèstia i que, en el fons, posseeix un coneixement precís de les respostes a les preguntes que ell mateix formula com si n'ignorés la solució<sup>15</sup>. Si això fos cert, el lector tindria raó d'estranyar-se en veure que l'*Eutífron* (i altres diàlegs) no té una conclusió en forma de tesi. Que no tingui un final doctrinal no té res d'estrany, doncs, mentre no pressuposem (gratuïtament) que Sòcrates posseeix uns coneixements que fingeix no posseir com a estratègia per desestabilitzar o confondre els seus interlocutors, o com a estratègia educativa, o el que sigui que s'interpreti. El problema, doncs, d'un final inconclòs, com és de suposar, no pertany al diàleg, sinó a certes creences —no confirmades necessàriament pel text— que posseeixen alguns lectors sobre l'actitud de Sòcrates. Exposarem un cas que permet entendre bé la problemàtica de què parlem:

Eutífron defensa que el que ell fa, perseguir el seu pare per assassinat, és «piadós» (ὄσιον). Per reforçar l'argument, Eutífron evoca els casos Zeus/Cronos i Cronos/Urà. Aleshores és quan Sòcrates afirma (6a-b) aproximadament que li costa acceptar aquesta mena de referències sobre els déus. I acte seguit pregunta: «ἀλλά μοι εἶπὲ πρὸς Φιλίου, σὺ ὡς ἀληθῶς ἠγεῖται ἅπαντα οὕτως γεγονέναι;» (podem traduir, sense que la traducció aspiri a substituir l'original, sinó tan sols com a suport de la nostra interpretació: «però digue'm, per Zeus, déu de l'amistat, ¿tu consideres verdaderament que aquestes coses s'han esdevingut així?»). Una mica més endavant, Sòcrates torna a formular una pregunta similar, referida a les polèmiques i enemistats entre els déus (6c): «ἅπαντα ἀληθῆ φῶμεν εἶναι, ὃ Εὐθύφρων;» («¿direm que aquestes coses són verdaderes, Eutífron?»). És fàcil entendre aquest passatge

---

<sup>15</sup> Vegeu, per exemple, GUTHRIE, *Historia de la filosofia grega, op. cit.*, pàg 93 i també pàg. 102.

—tot sencer, tant les afirmacions d'Eutífron sobre els déus com les respostes del seu interlocutor— com si Sòcrates dubtés dels déus, com si desconfiés d'un presumpte «pensament religiós» del seu temps a favor d'un pensament més centrat en l'home i la moral, etc. Si seguim directament el text, però, i analitzem estrictament les paraules de Sòcrates, el que ell ens diu no és que desconfiï dels déus, sinó que quan algú diu coses tals dels déus (com les que Eutífron ha dit de Zeus, Cronos i Urà), li costa acceptar-les. En altres paraules: Sòcrates no dubta en general dels déus, i menys encara perquè posseeixi coneixements o una moral que superen —o van més enllà de— l'estadi religiós primitiu en què —seguint la interpretació d'un Sòcrates presumptament crític amb la religió— es trobarien els seus conciutadans; el que passa és que Sòcrates no sap en què consisteix, en última instància, comportar-se d'acord amb la voluntat divina, però no perquè no reconegui que cal comportar-se segons aquesta voluntat, sinó perquè no entén de quina voluntat es tracta, no disposa de garanties que certifiquin que efectivament els déus volen tal cosa o tal altra, i el raonament sembla demostrar contínuament que Sòcrates té raó quan desconfia de certes afirmacions. Per tant, molt de compte amb això: no és que Sòcrates renegui dels déus, és simplement que no sap en què consisteix ser conseqüent amb ells perquè *encara* no sap en què consisteix τὸ ὄσιον. No cal pressuposar intencions obscures a Sòcrates, se'l pot prendre textualment.

A la segona de les frases citades al paràgraf anterior, l'adjectiu «ἀληθής» és el que hem traduït per «verdader» (a la primera traduïem l'adverbi «ἀληθῶς» per «verdaderament»). El problema d'aquesta traducció és que la paraula, en grec, no significa «verdader» amb contraposició a «fals» (és a dir, no és un fenomen gramatical), ni el substantiu «ἀλήθεια» significa «veritat» amb contraposició a «falsedat», sinó que el significat té més a veure amb una mena

de «desvelament» amb contraposició a «ocultació» (λανθάνειν, forma verbal vinculada formalment al substantiu «ἀλήθεια», però sense la negació «ἀ-»), significa «passar inadvertit»; ψεύδειν<sup>16</sup>, en aquest sentit, es deixa comprendre com un «ocultar», «amagar», «obscurir» o «fer passar per alt» alguna cosa, més que no pas «mentir» amb relació a una veritat entesa de manera fonamentalment lingüística o gramatical). Aquest desvelament es pot entendre com l'aparició de la cosa efectivament com a cosa, de manera bella (recordem el que hem dit sobre la cosa, la divinitat i la bellesa). Així, quan Sòcrates fa servir l'adjectiu «ἀληθής», no està preguntant per la correcció d'un relat amb contraposició a la cosa, no està preguntant si realment hi ha déus, sinó si els déus, dels quals no dubta, apareixen efectivament en el que diuen els poetes, si els λόγοι<sup>17</sup> són bells, divins, ben travats; si la divinitat de la «poesia» segueix vigent, si la cosa pot seguir sent bella, etc. De la mateixa manera, és lícit i consistent interpretar que Sòcrates sempre diu la veritat (que no té, com dèiem, intencions obscures), que no és irònic perquè amagui coneixements que té, sinó que, si ho és, ho és perquè percep amb distància tot el que hi ha, desconfia del saber en el seu conjunt<sup>18</sup>.

El diàleg, des que posa en marxa una ontologia, s'aparta momentàniament de la convivència natural amb uns déus i de la pressuposició acrítica d'una conducta correcta (els «rituals» a què ens referíem abans) envers aquests mateixos déus, i ho posa tot plegat en qüestió, però no per una mena d'ateisme, sinó gairebé per tot el contrari: per la necessitat de no perdre el

---

<sup>16</sup> Veure Aida MÍGUEZ, *Op. cit.*, pàg. 168, a propòsit de ψεύδος («falsedat»).

<sup>17</sup> Plural de λόγος (*lógos*). El terme és complicat de definir sense incórrer en errors. Vegeu la *Historia de la filosofia antiga*, de MARTÍNEZ MARZOA, Madrid: Ediciones Istmo, 2000, pàg. 12 i següents, per una aclaració del significat tant del substantiu λόγος com de λέγειν (forma verbal corresponent al substantiu). D'entrada, nosaltres ens quedarem, per no faltar al compromís de donar una traducció de tots els termes a què fem referència, amb un significat primari i incomplet: «discurs», entenent per tal una cosa tan general com el contingut del que es diu.

<sup>18</sup> Vegeu MARTÍNEZ MARZOA, *De Grecia y la filosofia*, Múrcia: Universidad de Murcia, 1990, pàg. 33. L'actitud de Sòcrates és, de fet, l'inici de la filosofia.

vincle amb el diví, per una actitud que podríem qualificar, certament, de conservadora, tot i que potser és revolucionàriament conservadora. Sòcrates simplement vol saber què és «la pietat» per poder ser ell mateix «piadós». D'aquesta manera, Sòcrates no admet que sigui possible esdevenir «piadós» sense conèixer perfectament en què consisteix «el piadós», «la pietat» —sense, per tant, tematitzar<sup>19</sup> τὸ ὄσιον—, amb la qual cosa està acceptant dues maneres de concebre el saber. Fixem-nos bé que aquí hi ha efectivament implicats dos tipus de saber: un que consisteix en la realització de figures (per exemple: ser un gran estrateg no significa saber en què consisteix ser-ho, sinó que senzillament significa ser-ho, funcionar com a tal) i l'altre que té a veure amb la tematització d'aquestes figures. Aquest últim, però, resulta especialment problemàtic i no és casual que, en la mesura en què sigui el saber de Sòcrates (també és el saber dels sofistes, però amb matisos importantíssims<sup>20</sup>), es vegi reiteradament definit com un saber que consisteix a saber tan sols una cosa: que no se sap res (perquè una definició positiva, una certesa, destruiria la bellesa de les coses, el ser, etc.). La tematització d'una cosa que apareix amb claredat en una situació pretemàtica condueix, sorprenentment, a la confusió. Tractar el ser com si fos una cosa derrueix l'estabilitat de la relació entre l'òntic i l'ontològic. El problema de la tematització del ser està estretament lligat a la qüestió de l'escriptura, que de vegades es tracta de manera superficial com si tan sols fos la fixació d'uns símbols sobre una superfície.

---

<sup>19</sup> El diccionari català no reconeix el verb «tematitzar», però sí el nom «tematització» en l'accepció de «convertir un rema en tema», precisament la que aquí, amb matisos, ens interessa recollir amb el verb «tematitzar»: més que «rema» i «tema», entenem que l'estructura que analitzem nosaltres és la de la cosa i el ser. Convertir el ser en cosa seria aquest «tematitzar» de què parlem. Fixem-nos que els mots «rema» i «tema» tenen relació directa i necessària amb la gramàtica (són parts de l'oració), mentre que «cosa» i «ser» no tenen per què tenir necessàriament aquest sentit tan estrictament gramatical.

<sup>20</sup> Pel que fa a aquesta qüestió, consulteu *De Grecia y la filosofía, op. cit.*, pàg. 16, de MARTÍNEZ MARZOA.

De la qüestió dels dos sabers i de quina relació tenen amb l'escriptura encara en direm alguna cosa a final d'aquest article. Abans, però, diguem alguna cosa més sobre la delimitació de τὸ ὄσιον tal i com es produeix a l'*Eutífron*. Fonamentalment, el que passa és que Sòcrates tomba les successives definicions amb les quals Eutífron intenta esquivar les seves objeccions. Per exemple: Eutífron diu que (7a) «el que és *agradable* (προσφιλέξ) als déus és ὄσιον, mentre que el que no és agradable, és ἀνόσιον (negació de ὄσιον)». Sòcrates fa notar que el que és agradable a uns pot ser desagradable als altres, perquè no tan sols entre els homes, també entre els déus hi ha disputes sobre coses tals com τὸ δίκαιον, τὸ ἄδικον, τὸ καλόν, τὸ αἰσχρόν, τὸ ἀγαθόν i τὸ κακόν (no, en canvi, sobre altres coses, tals com ἀριθμός, «el nombre», etc.). Més endavant apareix la pregunta que comentàvem a l'inici d'aquest article, quan Sòcrates (10a) demana si τὸ ὄσιον és estimat pels déus perquè és ὄσιον o bé és ὄσιον perquè és estimat pels déus. La resposta, com ja hem dit, és clara, i, a més, ara afegim que demostra que «τὸ ὄσιον» i «τὸ θεοφιλέξ» («el que és estimat pels —o agradable als— déus», paraula que connecta amb el προσφιλέξ anterior) no són una mateixa cosa, ja que mentre «τὸ ὄσιον» és estimat pels déus perquè és ὄσιον i no al revés, «τὸ θεοφιλέξ» és θεοφιλέξ precisament perquè és estimat pels déus. Per tant, en la seva implacable argumentació contra la definició precisa de τὸ ὄσιον, el diàleg ens revela algunes veritats; veritats que, per suposat, sempre són negatives («τὸ ὄσιον» no és el mateix que «τὸ θεοφιλέξ»). El mateix passa amb τὸ ὄσιον i τὸ δίκαιον: sabem, d'entrada, que τὸ ὄσιον és una part de τὸ δίκαιον, però no sabem quina. Eutífron defineix la part de τὸ δίκαιον que és ὄσιον (i εὐσεβές, que recordem que funcionen com a sinònims) com una certa «θεραπεία» dels déus (12e). La paraula ens remet a l'inici de l'article, allà on parlàvem de la bellesa i l'obrar correctament. La θεραπεία és la capacitat de saber tractar amb la cosa

de tal manera que sigui bella, que sigui el que li pertoca, que sigui efectivament el que és (de vegades es tradueix per «cura»). En aquest sentit, la *θεραπεία* fa «millor» la cosa. Eutífron reconeix que la mena de *θεραπεία* que és *ἡ ὀσιότης* (substantiu de l'adjectiu *ὀσιος*, que podríem traduir, amb totes les precaucions que ja hem fet constar, també per «la pietat», i en aquest cas amb més raó, perquè es tracta d'un substantiu i no d'un adjectiu substantivat) no consisteix a millorar els déus, sinó que més aviat és un saber vinculat als sacrificis i les súpliques, una mena d'intercanvi o negoci amb els déus. Alhora, l'argumentació portarà a haver d'acceptar que no sabem de quin intercanvi se'ns parla, en la mesura que no està clar quin benefici en treuen els déus: Eutífron diu que en treuen *τιμή*, *γέρα*<sup>21</sup> i *χάρις*. Aquest «*χάρις*» remet principalment a «bellesa», és a dir, perfecció, la qual cosa ens posa de nou en contacte amb el que hem dit sobre la bellesa i l'obrar correctament, també sobre *θεραπεία*. En aquest cas, l'intercanvi entre els déus i els homes, si es compleix, es manifesta a través de *χάρις*<sup>22</sup>. Sòcrates pregunta ara si *τὸ ὀσιον* és «*κεχαρισμένον*» per als déus (el terme connecta amb el «*χάρις*» immediatament anterior) —és a dir: una cosa així com «complaent»<sup>23</sup>—, però en canvi no és ni «*ὠφέλιμον*» ni «*φίλον*» (podríem dir, només per entendre'ns: ni «útil» ni «estimat»). Eutífron contesta que ell creu que principalment *τὸ ὀσιον* és *φίλον* («estimat»). Sòcrates adverteix que el discurs ha girat en cercle i que, de nou, s'ha retornat al punt en el qual s'havia demostrat que «*τὸ ὀσιον*» i «*τὸ θεοφιλές*» (*φίλον* connecta directament amb *τὸ θεοφιλές*) no eren una mateixa cosa. Un cop més, ens quedem sense resposta positiva, i ens quedem,

---

<sup>21</sup> Podríem traduir *τιμή* com una mena de «consideració», «reconeixement» que té a veure amb «adoració», i *γέρα* com «els presents» o «les ofrenes» a través de les quals té lloc aquest reconeixement de manera consistent. El reconeixement, si és verdader reconeixement, si és consistent, permet que s'hi expressi també *χάρις*, la bellesa, és a dir: la cosa ben feta, com pertoca, etc.

<sup>22</sup> Aida MÍGUEZ també parla de *χάρις* i «bellesa» a *op. cit.*, pàg. 63.

<sup>23</sup> S'ha d'entendre el que hi ha implicat en aquesta referència a *χάρις*: el fet que l'intercanvi satisfaci els déus significa senzillament que el reconeixement s'ha produït, que s'ha obrat bé, etc.

per tant, sense saber quina part de τὸ δίκαιον correspon a τὸ ὄσιον i quin benefici treuen els déus de l'intercanvi de súplices i sacrificis amb els homes.

El diàleg rebutja la delimitació de τὸ ὄσιον i el cert és que el fet és del tot essencial, perquè si τὸ ὄσιον es deixés interrogar satisfactòriament i oferís un resultat, les coses que són ὄσια («piadoses») perdrien el seu caràcter de tals, precisament perquè s'estaria suprimint la diferència existent entre la cosa i el ser, en la mesura que el ser de la cosa passaria inevitablement a ser considerat ell mateix una cosa, dins de la qual tota distinció resultaria ser casual o provisional<sup>24</sup>.

Abans hem parlat de dos tipus de saber, un que podríem qualificar de pretemàtic i un altre d'específicament temàtic, que seria el que implica Sòcrates d'una manera especial, diferent de com implica els sofistes. En el saber pretemàtic, la referència als déus hi és sense ser tematitzada (en Homer és així) i és un indicador evident del fet que la qüestió ja no és per als grecs un assumpte clar i lliure de conflicte, sinó tot el contrari. El grec se sent intranquil davant de les coses, sap que hi ha alguna cosa en joc, i en aquesta mesura es veu empès inevitablement a pensar, a tematitzar.

La tematització del ser (de τὸ εἶδος, si es vol) és, com hem insinuat al llarg d'aquestes pàgines, el tractament del ser com si fos veritablement cosa. N'hem vist un exemple en l'*Eutífron*: Sòcrates ha considerat «el piados» (τὸ ὄσιον) com si fos una cosa en la mesura que l'ha assenyalat explícitament amb la intenció de delimitar-lo, l'ha qüestionat com si es tractés d'un arbre o una taula. Forma part d'un clixé que pesa sobre Plató que se l'entengui com a defensor de l'oralitat en front de l'escriptura. La diferència entre l'oralitat i l'escriptura s'entén de vegades massa superficialment com la mera fixació

---

<sup>24</sup> Sobre la forma del diàleg, consulteu el llibre de MARTÍNEZ MARZOA *Ser y diálogo*, Madrid: Ediciones Istmo, 1996.



d'uns símbols sobre un suport material, quan en realitat és molt més complexa: l'escriptura és l'autonomia de la paraula, el fet que un conjunt de paraules tinguin sentit independent, i això només passa en la mesura en què s'interpreti la tematització del ser com a tesi positiva, en la mesura en què la delimitació de qüestions com la que planteja l'*Eutífron* triomfi (aquesta és la tendència del *modus operandi* dels sofistes). L'únic que evita la completa tematització del ser és que la delimitació fracassa, i això és l'específic de Plató (i de Sòcrates, al diàleg que ens ocupa i a molts altres) enfront dels sofistes. Aquest és el conservadurisme que abans hem atribuït al diàleg, i el motiu pel qual l'hem qualificat de «revolucionari» és que constitueix no una mena de resignació, sinó un impuls, una passió que pretén mantenir a tota costa el que ja està perdut. El δαίμων de Sòcrates (el mateix que Eutífron esmenta a 3b i que Sòcrates utilitza a la seva defensa a l'*Apologia*, 27d) és la divinitat que apareix per evitar que el ser es deixi tematitzar positivament, que l'assumpte del diàleg aparegui en forma de tesi<sup>25</sup>. No deixa de ser irònic que l'acusació d'impietat pesi sobre l'atenès que més conseqüent és de tots amb la qüestió de la divinitat.

---

<sup>25</sup> Vegeu MARTÍNEZ MARZOA, *Ser y diálogo, op. cit.*, capítol 12, especialment pàg. 129