

Entre el ritual i els cínics

Xavier Riu

La manera d'interpretar la comèdia antiga que, tot just per anar de pressa, podríem anomenar «ritualística» (per oposició a una altra que potser en podríem dir «realista» o fins i tot «historicista») no és pas, ara per ara, la més estesa. No és la meva intenció discutir els avantatges i els inconvenients de l'una i de l'altra —perquè en bona part ja vaig fer-ho en un altre lloc¹, per bé que no sigui tampoc aquella l'última paraula sobre la qüestió. De tota manera, ara se'ns faria massa llarg. Diré tan sols, en termes generals, que a mi encara em sembla millor la «ritualística», simplement perquè l'altra presenta moltes dificultats i t'obliga a un munt de contradiccions, si no és que deixes de banda una bona part del material bàsic —és a dir dels textos còmics. Com que triar una part del material, la que et va bé, i deixar de banda l'altra, la que no et va bé, com a simple «broma» em sembla metodològicament poc aconsellable, m'estimo més l'altra opció, que com a mínim et permet integrar tot el material. Ara bé, això no vol dir (altrament seria tot molt fàcil) que la interpretació de tipus «ritualística» sigui llisa i plana i clara i evident. No hi ha dubte que presenta també alguns problemes, i el que m'agradaria discutir una mica ara és un d'aquests problemes, un dels que considero més importants.

Mirarem de presentar breument primer la diferència entre una i altra manera d'entendre la comèdia antiga, que es refereix als pressupòsits bàsics a partir dels quals se l'hauria de llegir. Donat que aquest gènere posa en escena o esmenta d'alguna manera personatges i qüestions que formen part de la vida política i cultural atenesa, i alhora sembla proferir unes opinions ben contundents sobre aquests mateixos personatges i qüestions, en re-

1. A la meua tesi, *Dionisisme i Comèdia*, Universitat de Barcelona 1990. Una versió actualitzada al llibre *Dionysism and Comedy*, de pròxima publicació per Rowman and Littlefield, Lanham.

sulten unes conclusions absolutament diferents si entenem que aquestes referències cal entendre-les seriosament, com si l'autor volgués que els espectadors s'ho creguessin i apliquessin aquestes creences a la vida quotidiana, o bé si creiem que no cal entendre-les seriosament en aquest sentit que he dit ara. En aquest darrer cas aplicarem una mena de lectura que, bo i permetent moltes variacions, serà d'aquell tipus general que abans en deia «ritualística». És a dir, una lectura que parteix de la base que el caràcter ritual (ja li volguem donar un sentit més o menys religiós, més o menys polític a aquest ritual) determina un tipus de text que no es pot pas entendre directament com si fos un discurs davant l'Assemblea. Per això, les preses de posició de la comèdia no es podran entendre (ni tan sols deixant un lloc per a la «exageració còmica») com si tinguessin la intenció de fer creure als espectadors que les coses són d'aquella manera. En el primer cas, en canvi, sí que creurem que tenia aquesta intenció, i llavors aquelles parts que no poden ser cregudes, almenys en la manera de dir-ho de la comèdia, les explicarem com a distorsió còmica (és a dir, amb l'expressió que feia servir abans, com a simple broma). En aquest cas, aplicarem aquell tipus de lectura que abans temptativament en deia «realista» o bé fins i tot «historicista». En un cas i en l'altre, naturalment, atorgarem al gènere una funció ben diferent, fins i tot oposada.

Aquesta és, doncs, la base del problema. Deia que jo continuo creient que la lectura diguem-ne «ritualística» és la més útil, perquè, si bé deixa alguns fils per lligar, encara penso que és la que en deixa menys i t'obliga a menys contradiccions que la que en deia «realista» o bé potser (entenant la paraula en un sentit molt imprecís) «seriosa». En canvi, aquesta lectura seriosa i realista és la més freqüent, i ja des de l'Antiguitat. Aquesta és evidentment, com deia abans, una pega important, i sobretot ho és l'última part: el fet que ja des de l'Antiguitat sigui així. Perquè és clar: els moderns els podem rebatre perquè estan (en fi, més o menys) a la nostra mateixa alçada, però en canvi els antics els utilitzem com a font i com a autoritat, són més a prop dels fets, i per tant es fa més complicat de demostrar que *no* tenen raó.

De tota manera entre aquests antics cal establir clarament una distinció: hi ha uns textos més o menys contemporanis de la Comèdia, que d'una manera o altra s'hi refereixen, i uns altres de molt més tardans, que la comenten: els escolis, les informacions pseudobiogràfiques, i així. Desmentir aquests darrers és relativament més fàcil. Entre l'època de la Comèdia antiga i la d'ells han passat moltes coses en literatura; precisament en el pas de l'època clàssica a l'hel·lenística l'aspecte general de la literatura grega sofreix uns canvis importants, fonamentals, que han permès fins i tot d'afirmar que en aquesta època hel·lenística s'inicia el concepte modern de literatura que és encara el generalitzat avui dia. Aquest canvi ve donat pels fenòmens principals que afecten el conjunt de la producció literària i de la crítica o filològica cap allà al segle III, amb la biblioteca, la voluntat de

preservació dels textos i la consegüent fixació per escrit, que porta a la concepció del text literari primer com una cosa immutable i segon, i més important ara, *com una lletra nua, deslligada de qualsevol context*. La importància d'aquest darrer punt és difícil exagerar-la, perquè implica una manera completament nova d'entendre el text literari, i ell tot sol justifica, crec jo, molts dels errors dels escolis, que provenen d'aquesta manera de llegir sense context, tenen Aristòfanes per una autoritat i parteixen de la base² que la sàtira aristofànica reproduïx, amb graus variats de deformació, la veritat històrica sobre els individus, i en general, fora de conflictes d'autoritats, es dirigeix contra individus que ho mereixen. Aquesta manera de llegir l'hem heretada nosaltres els moderns, que tendim a llegir els escolis quasi com si formessin part del text, sense tenir en compte el seu propi context de composició.

Ara bé: també val a dir que si llegeixen la Comèdia així és perquè probablement no troben tampoc abans referències a una altra funció de la Comèdia que impliqués aquella lectura «ritualística». Els textos més o menys contemporanis de la Comèdia que ens han arribat tampoc no la connecten amb el ritual³. També és veritat que aquests textos més o menys contemporanis que ens han arribat són molt pocs, però és probable que tampoc els que s'han perdut pel camí no en diguessin res, perquè de fet això passa amb *tots* els gèneres literaris. No se'ns diu mai, per exemple: «Aquest poema formava part del ritual, en la mateixa qualitat que el sacrifici, o la processó, i per tant era necessari a la ciutat en el seu moment». En canvi, sabem que era així per a la més gran part de la poesia grega fins a l'època clàssica. De fet aquesta absència és una de les coses que més detona ja a Aristòtil⁴ —o almenys a Aristòtil tal com sol ser llegit: a la *Poètica* l'efecte de la tragèdia sembla ser vist en termes psicològics individuals⁵, amb la teoria de la catarsi, i si bé es pot certament entendre com una mena de catarsi col·lectiva⁶, en tot cas Aristòtil ha estat entès tradicionalment en aquells termes, i això deu ser en part l'efecte d'aquell oblit modern del context en literatura, crec jo, perquè em fa l'efecte que Aristòtil és en una mena de posició intermèdia i confusa: ell és el primer on trobem una codificació llibresca de la literatura anterior, però alhora, quan busca la manera de classificar té en compte aquell context.

2. Com va mostrar Halliwell fa un temps: S. HALLIWELL, «Ancient interpretations of ὄνομαστί κωμῳδεῖν in Aristophanes», *CQ* 34/1, 1984, pp. 83-8.; cf. també la meua discussió a *Dionysism and Comedy*, cap. 1.

3. Tal vegada una al·lusió, tanmateix molt imprecisa, a Pl. *Symp.* 277e.

4. Cf. esp. D. LANZA, «Aristotele e la poesia, un problema di classificazione», *QUCC* n.s. 13, 1983, pp. 51-66.

5. Sobre la necessitat d'introduir-hi la col·lectivitat, Ch. SEGAL, «Catharsis, Audience, and Closure in Greek Tragedy», a M.S. SILK (ed.), *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond*, Oxford 1996, pp. 149-172, esp. 157 ss.

6. Com argumenta S. DES BOUWRIE, *Women in Greek Tragedy*, Oslo 1990, cap. III, pp. 60-79.

Així doncs, no és del tot sorprenent que no apareguin al·lusions al seu caràcter ritual en els textos d'època clàssica externs a la Comèdia (perquè dins de la Comèdia sí que n'hi ha algunes), i no és sorprenent perquè això passa igualment amb tots els altres gèneres. Ara bé, el problema és que no passa només això: resulta que alguns d'aquests textos semblen propiciar una lectura efectivament seriosa, realista i partidista de la Comèdia. És clar que això és més greu, i és això el que m'agradaria discutir ara.

Les breus remarques de *La república dels atenesos* (II 18) solen ser utilitzades com un suport a la hipòtesi d'una Comèdia partidista i compromesa en la lluita política atenesa; una Comèdia doncs utilitzada en la lluita política —aquí no es diu si els poetes tenen o no una postura personal, sinó que hi ha algun control del demos sobre la Comèdia. Un problema, tanmateix és que se sol utilitzar aquest text per donar suport a la hipòtesi contrària de la d'ell, la d'una Comèdia conservadora.

Κωμωδεῖν δ' αὐτὸ κακῶς λέγειν τὸν μὲν δῆμον οὐκ ἔωσιν, ἵνα μὴ αὐτοὶ ἀκούωσι κακῶς, ἰδίᾳ δὲ κελεύουσιν, εἴ τις τινα βούλεται, εὖ εἰδότες ὅτι οὐχὶ τοῦ δήμου ἐστὶν οὐδὲ τοῦ πλήθους ὁ κωμωδούμενος ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀλλ' ἢ πλούσιος ἢ γενναῖος ἢ δυνάμενος, ὀλίγοι δὲ τινες τῶν πενήτων καὶ τῶν δημοτικῶν κωμωδοῦνται, καὶ οὐδ' οὗτοι ἔάν μὴ διὰ πολυπραγμοσύνης καὶ διὰ τὸ ζητεῖν πλεόν τι ἔχειν τοῦ δήμου· ὥστε οὐδὲ τοὺς τοιούτους ἀχθονται κωμωδομένους.

φημὶ οὖν ἔγωγε τὸν δῆμον τὸν Ἀθήνησι γινώσκων οἵτινες χρηστοὶ εἰσι τῶν πολιτῶν καὶ οἵτινες πονηροὶ· γινώσκοντες δὲ τοὺς μὲν σφίσι αὐτοῖς ἐπιτηδεῖους καὶ συμφόνους φιλοῦσι, κἂν πονηροὶ ᾦσι, τοὺς δὲ χρηστοὺς μισοῦσι μᾶλλον· οὐ γὰρ νομίζουσι τὴν ἀρετὴν αὐτοῖς πρὸς τῷ σφετέρῳ ἀγαθῷ πεφυκέναι, ἀλλ' ἐπὶ τῷ κακῷ· καὶ τοῦναντίον γε τούτου ἔνιοι, ὄντες ὡς ἀληθῶς τοῦ δήμου, τὴν φύσιν οὐ δημοτικοὶ εἰσι.

Comentar aquest pamflet en el terreny que ens ocupa resulta una feina d'allò més impossible. Sembla, en principi, que li hauríem de poder fer cas, vist que —si les datacions habituals són correctes— el text deu ser estrictament contemporani de la Comèdia antiga. Però el cas és que s'expressa d'una manera brevíssima i sobretot molt imprecisa, i posar-lo d'acord amb els textos còmics es fa realment difícil. El problema ve en bona part de l'extrema imprecisió en l'ús de les paraules, tant dels quantificadors («en general», «molts» d'aquests, «pocs» dels altres...), com de les que designen els diversos grups a què es refereix.

Diu el Vell Oligarca que el demos no és insultat, en general, però sabem que de vegades sí que ho és; llavors tot depèn de fins on considerem que arriba un «en general» (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ): a *Cavallers*, on apareix personificat, sembla que efectivament, com s'ha dit sovint, Aristòfanes no el vol maltractar massa i cap al final mira de justificar-lo; ara, és ben clar que

l'insulta, tant aquí com en altres llocs: com ens ho fem per saber fins on no és i a partir d'on sí que és *κωμωδεῖν* i *κακῶς λέγειν*. Sense oblidar que aquella suposada justificació del Demos queda força compromesa si ens adonem⁷ que, amb Agoràcrit, els atenesos no seran menys «badocs» (o «dats pel cul», i ja em sabreu disculpar l'expressió) que amb el Paflagoni (*Cav.* 1265).

Diu en canvi el Vell Oligarca que són insultats generalment el ric, l'aristòcrata i/o el poderós (*ἢ πλούσιος ἢ γενναῖος ἢ δυνάμενος*), i en canvi pocs dels pobres i dels o bé «del demos» o bé «demòcrates» (*τῶν πενήτων καὶ τῶν δημοτικῶν*). El primer problema és entendre les conjuncions (*ἢ*, *καὶ*), si uneixen conceptes equivalents o separen conceptes distints; no és pas segur, però sembla més probable això darrer, en el segon cas per la presència de l'article (*ὀλίγοι δέ τινες τῶν πενήτων καὶ τῶν δημοτικῶν*, «pocs dels pobres i dels del demos»), i en el primer perquè en principi *ἢ* vol dir «o»: separaria diverses raons per les quals un pot ser tret en una comèdia (per ric, per aristòcrata o per poderós: *ἢ πλούσιος ἢ γενναῖος ἢ δυνάμενος*). De fet, només si ho llegim així podem intentar concordar aquesta afirmació amb els textos de comèdia, entenent que entre els rics, els aristòcrates i els poderosos hi poden entrar tant oligarques com demòcrates (per exemple, rics demòcrates: Cleó; aristòcrates demòcrates i alhora rics: Pèricles; tots dos, certament, tenien poder). Segons ell, doncs, un que fos ric, o aristòcrata, o poderós tenia molts punts per sortir en una comèdia; i un que fos pobre o *δημοτικός* en tenia molt pocs (els termes són força equilibrats: pobre és el contrari de ric, «del demos» ho seria d'aristòcrata, i és prou versemblant que un que no fos ni ric ni aristòcrata no fos gaire *δυνάμενος*). El problema és ara el *δημοτικός*. Vol dir o bé simplement «del demos», o bé, menys simplement, «demòcrata». Si és el primer no hi ha problema: es comprèn que un que sigui pobre i sense cap notorietat (ni, d'acord amb la frase següent, sigui *πολυπράγμων* ni miri de tenir més que el demos) difícilment serà un bon objectiu de comèdia (en canvi un ric és més difícil que no sigui conegut, sobretot a Atenes on els tocaven unes litúrgies); però el cas és que difícilment vol dir això, perquè de seguida fa servir la paraula en el sentit de «demòcrates» o almenys «amb tendències populars», diguem (al final de II 19: *ἔνιοι, ὄντες ὡς ἀληθῶς τοῦ δήμου, τὴν φύσιν οὐ δημοτικοὶ εἰσι*). Ara, si vol dir «demòcrates», llavors ja és més complicat, perquè per creure'ns-el hem de fer un revolt i pensar que la majoria dels demòcrates no devien ser gaire rics, mentre que la majoria dels oligarques sí, i per tant, del conjunt dels demòcrates pocs són trets a les comèdies, mentre que del conjunt dels oligarques, que en són menys, n'hi ha més que hi surten, perquè a més a més són rics i coneguts; però llavors vol dir que la distinció és de tipus sociològic, no polític: si,

7. Com fan L.J. BENNETT - W. BLAKE TYRRELL, «Making sense of Aristophanes' *Knights*», *Arethusa* 23, 1990, pp. 235-54.

dels demòcrates en conjunt, proporcionalment en surten menys, és perquè són pobres i poc coneguts, no per demòcrates. En canvi, si no fem aquest raonament i ho entenem en termes estrictament polítics, llavors se'ns fa molt més difícil de creure'l, perquè sabem que els diversos caps del demos eren els blancs més habituals dels còmics, i ens sembla que els aristòcrates no els toca gaire (i això es creu així fins al punt que aquesta idea ha conformat sovint la visió tradicional d'Aristòfanes, que va des d'oligarca a seques fins a oligarca moderat o demòcrata moderat, que ve a ser el mateix: durant molt de temps s'ha llegit així, i s'ha de dir que les dades per llegir la Comèdia així hi són; com les interpretem és una altra qüestió, però hi són, i en canvi no hi ha les dades que permetin la lectura contrària, d'una Comèdia demòcrata radical i *enragée*). Per altra banda, ell mateix reconeix que entre els pobres n'hi ha alguns de tendències oligàrquiques (la frase final de II 19): aquests serien o no insultats a la Comèdia? Suposo que no, perquè són pobres; però en canvi no són demòcrates. De nou la interpretació estrictament política grinyola: es fa difícil intentar dir que les raons per les quals un és insultat a la comèdia són les seves postures polítiques. En canvi, és clar que fa molt més sentit, fins i tot en les paraules del Vell Oligarca, que un surti a les comèdies per la seva notorietat. Al capdavant, Sòcrates sembla que era pobre i no pas ni aristòcrata (encara que s'hi feia) ni *δυνάμενος*. En canvi, devia ser prou conegut.

Ara hem arribat al punt on es tractava d'arribar. Dèiem que hi ha dues possibilitats per entendre el Vell Oligarca: en termes sociològics i en termes polítics. Si parla en termes polítics, sembla bastant clar que tergiversa les coses. Llavors això és important perquè ens demostra que (si aquesta lectura és realment contemporània, cosa de la qual m'agradaria estar segur, però cal donar-la per bona, perquè tothom, uns quants anys amunt o avall, la hi considera), si és doncs realment contemporània, per molt tergiversada que sigui, és evidentment possible en aquell moment; una lectura vull dir seriosa, com una arma política. Si parla en termes sociològics, llavors és clar que el text s'ha sobredimensionat, perquè ens diu senzillament una cosa que ja podíem suposar: que els pobres no hi surten tant com els rics i els poderosos; no ens diu gran cosa més. De tota manera, tan sols això ja és també important, perquè, encara que les seves paraules facin sentit només en termes sociològics, és clar que l'autor es queixa en termes polítics: es queixa, al llarg de tota l'obra, del fet que governi el demos i no «els millors». També val a dir que en la democràcia grega, molt més que en les nostres, la distinció entre el que és polític i el que és sociològic es fa molt més difícil, vist que precisament la distinció fonamental entre els demòcrates i els oligarques, o entre demòcrates moderats i radicals rau precisament en la quantitat de gent a qui es permetria tenir responsabilitats polítiques, i la barrera excloent es marca sempre en termes de riquesa. De tota manera, la distinció és bo que la mantinguem, perquè la qüestió fonamental és que a nosaltres els moderns sempre ens ha semblat que en

general un no és tret en una comèdia pel simple fet de ser oligarca (al contrari, de fet a molts els ha semblat que potser un hi és tret pel simple fet de ser demòcrata); en canvi l'autor d'aquest pamflet força els termes per suggerir que sí. En realitat, em sembla que l'autor fa l'operació següent: comença afirmant simplement que al Demos com a conjunt no li agrada que malparlin d'ell a les comèdies, i per això no deixa que ho facin, mentre que encoratja aquest malparlar en el cas de persones concretes⁸, perquè sap perfectament que difícilment aquestes persones seran del demos, no per res, sinó simplement per la natura mateix del gènere, que en general, majoritàriament, ha de treure personatges coneguts si vol que el públic respongui. Per això diu que en general no seran del demos ni del πλῆθος els satiritzats, sinó rics, o aristòcrates, o poderosos. Però immediatament afegeix una cueta («i pocs dels pobres i dels demòcrates»), en què el primer terme simplement s'afegeix al «demos» i «πλῆθος» d'abans, però el segon, subreptíciament, llisca cap a una oposició en termes de militància política que, recordem-ho, els nostres textos de Comèdia no justifiquen en absolut. Per altra banda, és també important en un altre sentit: ens diu que algú podia sentir-se maltractat quan sortia a la Comèdia (el demos com a tal, diu l'autor, i naturalment implica que als rics també els passa). És clar, això pot semblar ben natural, però a mi francament em sorprèn, per un fet que ara explicaré. Hi ha un moment de la *Lisístrata* que trobo molt significatiu: una llarga escena serveix per insultar, maltractar de mala manera, deixar com un drap brut el Pròbul (així, sense nom propi, és a dir la institució, no una persona). Aquesta institució havia estat creada feia molt poc per posar una mica d'ordre i de seny en els moments més difícils de la guerra, després de l'expedició de Sicília, i sembla que va ser fruit d'allò que ara en dirien un «ampli consens», i que expressament es va buscar per ocupar el càrrec persones grans, de prestigi reconegut, una mica per sobre del bé i del mal, probablement també «de consens» (Sòfocles en deu ser un bon exemple). Em sembla molt difícil que hi pugui haver cap raó per què Aristòfanes menyspreï aquesta institució i la vulgui maltractar. Això, considerant també la funció de l'insult en determinats rituals grecs, en què era obligat (no permès, sinó obligat), i alhora tenint en compte que els insults als déus són també de rigor a la Comèdia, em fa pensar que potser més que de mostrar una animadversió, del que es tracta amb els insults a la Comèdia és de donar la benvinguda⁹. Per altra banda, si és que cal llegir la Comèdia en aquells termes «ritualístics», és força clar que, en general, allò que diferencia els insults rituals dels insults a la vida quotidiana és precisament que els primers no han de ser presos en termes personals, com de

8. Per cert, no sé que ningú hagi notat que això va clarament en contra dels suposats decrets contra l'ὄνομαστί κωμωδεῖν. De no ser, naturalment, que entenguem que alguns decrets d'aquests d'alguna manera havien aconseguit passar, però el demos havia aconseguit tombar-los al cap de poc.

9. Un desenvolupament més extens al llibre citat a n. 1, III 6C.

fet passa amb els nombrosos insults adreçats als déus a la Comèdia mateix, i versemblantment amb els que les màscares adrecen als ciutadans al començament de les Antestèries, o als iniciands en el camí cap a Eleusis¹⁰. Però en canvi, algú podia no veure-ho així.

L'*Apologia* de Plató és un altre text que normalment s'interpreta en la mateixa direcció que el del Vell Oligarca: la Comèdia, entesa seriosament, serveix per propagar la mala fama. Malauradament, també és una font carregada de problemes, i també en primer lloc per l'ambigüitat extrema. Veiem-ne el text (18d):

ἔπειτά εἰσιν οὗτοι οἱ κατήγοροι πολλοὶ καὶ πολὺν χρόνον ἤδη κατηγορηκότες, ἔτι δὲ καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ἡλικίᾳ λέγοντες πρὸς ὑμᾶς ἐν ἧ ἂν μάλιστα ἐπιστεύσατε, παῖδες ὄντες ἐνίοι ὑμῶν καὶ μειράκια, ἀτεχνῶς ἐρήμην κατηγοροῦντες ἀπολογουμένοι οὐδενός. ὁ δὲ πάντων ἀλογώτατον, ὅτι οὐδὲ τὰ ὀνόματα οἷόν τε αὐτῶν εἰδέναι καὶ εἰπεῖν, πλὴν εἴ τις κωμωδοποιὸς τυγχάνει ὢν. ὅσοι δὲ φθόνῳ καὶ διαβολῇ χρώμενοι ὑμᾶς ἀνέπειθον –οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ πεπεισμένοι ἄλλους πείθοντες– οὗτοι πάντες ἀπορώτατοί εἰσιν· οὐδὲ γὰρ ἀναβιβάσασθαι οἷόν τ' ἐστὶν αὐτῶν ἐνταυθοῖ οὐδ' ἐλέγξει οὐδένα, ἀλλ' ἀνάγκη ἀτεχνῶς ὥσπερ σκιαμαχεῖν ἀπολογουμένον τε καὶ ἐλέγχειν μηδενός ἀποκρινομένου.

(19c):

Ἄναλάβωμεν οὖν ἐξ ἀρχῆς τίς ἡ κατηγορία ἐστὶν ἐξ ἧς ἡ ἐμὴ διαβολὴ γέγονεν, ἧ δὴ καὶ πιστεύων Μέλητός με ἐγράψατο τὴν γραφὴν ταύτην. εἶεν· τί δὴ λέγοντες διέβαλλον οἱ διαβάλλοντες; ὥσπερ οὖν κατηγορῶν τὴν ἀντωμοσίαν δεῖ ἀναγνῶναι αὐτῶν· «Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τά τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἦττω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταῦτα ταῦτα διδάσκων». τοιαύτη τίς ἐστὶν ταῦτα γὰρ ἐωρᾶτε καὶ ἐν τῇ Ἀριστοφάνους κωμῳδίᾳ, Σωκράτην τινὰ ἐκεῖ περιφερόμενον, φάσκοντά τε ἀεροβατεῖν καὶ ἄλλην πολλὴν φλυαρίαν φλυαροῦντα, ὃν ἐγὼ οὐδὲν οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν πέρι ἐπαῖω.

Aquí, quan parla dels qui des de feia molt de temps acusaven Sòcrates, diu: «Però el més irracional (ἀλογώτατον) és que ni el seu nom no es pot saber ni dir, si no és el d'un cert autor de comèdies» (18d). Això tant podria voler dir simplement que Aristòfanes era un d'aquests acusadors espontanis o informals, com que és irracional justament el fet que se seguei-

10. Sobre aquesta distinció en dos contextos molt diferents (diferents entre ells i diferents del nostre) es pot veure per exemple W. LABOV, *Language in the Inner City. Studies in Black English Vernacular*, Philadelphia 1972, cap. VIII, pp. 297-353; i G. VAN GELDER, *The Bad and the Ugly. Attitudes towards Invective Poetry (hija) in Classical Arabic Tradition*, Leiden 1988.

xin unes acusacions fetes en una comèdia¹¹. Aquesta darrera implicació és clarament a Lísias, *Per l'invàlid* 18, on ve a dir que en una acusació que li fa el seu oponent no parla seriosament, sinó que el «comeditza», i per això diu als jutges que no s'ho han de creure. El mateix Plató, a l'altra aparició del terme *κωμῳδεῖν* a l'*Apologia* (31d), insinua una cosa un pèl diferent: no diu que no calgui creure-s'ho, sinó que, precisament perquè el vol «comeditzar», cal entendre-ho d'una manera diferent de com ho ha dit Mèletos. Tornant al text d'abans, la primera possibilitat ens inclouria Aristòfanes entre els acusadors, però la segona l'en separaria. Dels arguments en un sentit o en l'altre no n'hi ha cap de gaire pes, excepte en tot cas, al meu entendre, un: si mirem la frase següent, sembla indicar que no el compta entre els acusadors quan, després d'al·ludir-hi clarament, afirma que no pot fer-ne pujar cap a la tribuna per refutar-lo, perquè justament no se sap qui són: si hagués individuat Aristòfanes com un d'ells, ja en tindria com a mínim un. També (però això és certament menys convincent) la manera de lligar les dues frases sembla separar Aristòfanes dels altres, els acusadors que «usant enveja i calúmnia tractaven de convèncer-vos».

El segon problema ve del fet, ja posat de relleu moltes vegades¹², que Aristòfanes i Sòcrates devien ser més aviat amics, i que Plató no mostra gens d'animadversió per aquest acusador del seu mestre. El *Banquet* situa l'acció després dels *Núvols*, i Aristòfanes no hi fa pas mala figura, al contrari: si és que entenem simbòlicament el final —una lectura ben fàcil de fer—, Aristòfanes quedaria situat l'antepenúltim, després només de Sòcrates i d'Agató; per altra banda, fins i tot cita (21b) *Núvols* 362 en to laudatori¹³. Si tot això ens diu alguna cosa, ha de ser en tot cas que, per una banda, Plató no sembla donar gaire importància a les acusacions d'Aristòfanes (la qual cosa va en suport de la lectura que fèiem ara del passatge de l'*Apologia*), i per altra banda que, com dèiem, Aristòfanes i Sòcrates semblen ser més aviat amics: llavors, si Aristòfanes hagués pensat que la gent es prendria seriosament allò que ell en deia, no és fàcil que ho hagués dit —i Aristòfanes bé devia saber amb quin públic se les havia¹⁴.

Relacionat amb aquest mateix tema, hi ha el *Banquet* de Xenofont. Allà, la

11. Així ho entén, p. ex., M. HEATH, *Political Comedy in Aristophanes*, Hypomnemata 87, 1987.
12. Tot just dos exemples, pràcticament oposats en tota la resta: G. MURRAY, *Aristophanes*, Oxford 1933 (reimpr. 1965), p. 97; A. BRELICH, «Aristofane: commedia e religione», *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen.* 5, 1969, pp. 21-30 (p. 23).
13. Un exemple menys determinant, però potser significatiu: la llista de poetes mestres de la humanitat a *Ran.* 1032 ss. és la mateixa que els personatges amb qui Sòcrates espera passar l'estona en la mort (*Apol.* 41a).
14. Tal vegada no seria impossible d'imaginar que els fets sociopolítics arribessin a depassar-lo, donat que aquest final de segle V és una època de canvis ràpids i profunds, particularment en l'àmbit de la literatura; però en tot cas és francament difícil d'argumentar, i, sobretot, amb els *Núvols* ens trobem molt aviat en la seva carrera.

intervenció del Siracusà sembla mostrar que les facècies de la Comèdia podien ser cregudes. Tanmateix, hi ha uns quants problemes. En primer lloc, naturalment, aquí s'aplica igualment l'objecció anterior sobre la relació entre Sòcrates i Aristòfanes. Però a més el fet que Xenofont triï un estranger bé deu ser significatiu (a Siracusa podien estar familiaritzats amb el gènere còmic, però versemblantment amb una mena de comèdia diferent de la que anomenem política). De més a més, és ben clar que Xenofont vol ridiculitzar el personatge, i amb aquesta intenció no és estrany que li faci utilitzar l'escena de la puça, la més inversemblant de l'obra, per presentar-lo com un individu tan grosser i tan malintencionat que és capaç de prendre's seriosament una bestiesa d'aquesta magnitud: tots els altres elements en la descripció d'aquest personatge van en el mateix sentit. És a dir, d'alguna manera la tria de personatge i d'escena deuen voler dir que allò que apareix en una comèdia no és veritat, i algú que s'ho cregui ha de ser estranger, malintencionat i groller. Tenint en compte tot l'anterior, res no s'oposa a llegir el text de la manera següent: que d'alguna manera la Comèdia pot posar en escena rumors sobre persones d'Atenes ja ho deixa clar Plató, perquè és clar que si hem d'entendre que el text de l'*Apologia* separa Aristòfanes dels acusadors, el que voldria dir és precisament això, i per això citaria els *Núvols*: diria que allà s'hi troben ben reflectides aquestes acusacions (probablement alhora amb un intent de ridiculitzar les acusacions reals, i serioses, identificant-les amb les còmiques); i deixa clar Plató també que, si els rumors són prou persistents, poden ser creguts; però recordem que sembla que més aviat diferencia Aristòfanes dels acusadors. En aquest sentit, tant Plató com Xenofont, i especialment la manera de parlar del primer, permeten una altra possibilitat: Plató ve a dir que les acusacions contra Sòcrates corrien per boca de molta gent, els quals per aquesta transmissió anònima —diguem-ne— no es pot saber qui són, tret precisament d'algun comediògraf. Però si és veritat que Plató separa Aristòfanes dels acusadors, llavors clarament implica una idea que és força versemblant i que de fet ha estat proposada més d'un cop: que els autors còmics es limitessin a donar forma còmica a aquests rumors que corrien per Atenes. Podria ser que Aristòfanes mateix suggerís aquesta idea: a *Vespes* 62-3 diu que ja va ocupar-se de Cleó quan tocava, és a dir quan estava en el punt dolç de la popularitat (després de l'afer de Pilos, és clar); ara —afegeix— ja no cal tornar-hi. Així mateix, a *Núvols* 549-59 dóna únicament raons de tipus artístic i d'oportunitat per satiritzar o no un personatge. Aquesta possibilitat s'acordaria molt bé amb el fet —malauradament només comprovable en pocs casos— que els personatges satiritzats a les comèdies d'un mateix any tendeixen a repetir-se, fins al punt que en un cas, dels nou noms que surten als fragments d'una obra (el *Monotropos* de Frínic) se'n troben vuit també a la d'Aristòfanes corresponent (*Ocells*). En el cas dels *Núvols*, hi surten cinc noms dels set que són esmentats als fragments de la *Pytine* de Cratíno, i sembla que el *Connos* d'Amípsies també anava

sobre Sòcrates. Cal reconèixer, tanmateix, que a la *Pau* només hi és esmentat un dels set que ho són als *Kólakes* d'Eupolis¹⁵.

Un fragment de Lísiass¹⁶ pot suggerir la mateixa idea: el discurs de Lísiass va adreçat contra Cinèsies (segons Ateneu, el mateix poeta ditiràmbic tan esmentat pels còmics) i diu que, com tothom sap, és la persona més impia i més contrària a la llei que existeixi, i que ha comès unes enormitats contra els déus que per a tots els altres seria una vergonya tan sols d'esmentar-les, però que les senten dir cada any als poetes còmics. Aparentment el text és clar (encara que citat indirectament i sense context, cosa que fa difícil veure amb quina intenció ho diu), però en realitat ens trobem de nou amb el mateix dilema: vol dir que cal creure's allò que diuen les comèdies, que són una font fiable, o vol dir que a les comèdies hom hi pot trobar dites — a la seva manera— determinades coses que «tothom sap», és a dir, rumors? El dilema, de nou, és pròpiament irresoluble, però val la pena de tenir present que Lísiass mateix, en un altre lloc que ja hem citat (*Per l'invàlid* 18) donava per fet que quan algú «comeditza» algú altre no cal creure-s'ho. Aquí també apareix la possibilitat que la Comèdia digui —a la seva manera— coses que (essent certes o no, això no ho sabem) corren en boca de la gent d'Atenes. Però aquest text ens ofereix una suggerència nova, important per a una lectura de la Comèdia, si bé no ens afecta gaire ara mateix: la Comèdia pot dir, i diu, coses que en la vida quotidiana seria una vergonya tan sols de dir-les per a Lísiass i aquells a qui ell s'adreça, és a dir, cal suposar, ciutadans respectuosos de les lleis. No ens diu el fragment, però, en quins termes esmenta aquestes coses la comèdia. De tota manera, és una dada que caldrà servir a la memòria perquè és efectivament cert que normalment la Comèdia no respecta allò que sabem nosaltres que eren principis i lleis bàsics de la cultura grega, i aquí Lísiass deixa clar, amb una contraposició marcada pel text, que d'això n'eren conscients.

Fóra important de poder datar amb una mica d'exactitud tots aquests textos, perquè es troben precisament tots al voltant del tombant de segle, que és més o menys l'època en què se suposa que la Comèdia canvia d'aspecte entre l'Antiga i la Mitjana. Malauradament, no és possible gaire precisió. Per al Vell Oligarca la data més baixa que ha estat proposada és 424 i la més alta (en general no acceptada, però) 442; l'*Apologia* de Plató i el *Banquet* de Xenofont deuen estar entre, per dir dos números rodons, 390 i 380; els discursos de Lísiass que ara ens afecten no es poden datar. Així doncs, no es poden fer matisacions fines basades en el moment de composició, i els haurem de tractar com a aproximadament contemporanis. Si

15. Tal vegada hom podria pensar en les notícies que tenim sobre dues versions de la *Pau*: fóra normal que en una segona versió a alguns anys de distància no esmentés les mateixes persones. Tanmateix, tot plegat no passa d'una hipòtesi. En qualsevol cas, no és necessari que cada any tots els autors decidissin triar les mateixes persones per fer-les sortir a la seva obra. Continua essent significativa, però, la tendència a la concentració.

16. Lys. fr 53 Th., ap. Athen. 551d-f.

doncs mirem de posar juntes les suggerències que ens ofereixen els textos, mirant que no es contradiguin gaire entre ells, ens en sortiria una imatge més o menys com segueix: la Comèdia treu a l'escena algunes coses que corren en boca de la gent, coses que «diuen» o que «tothom sap», però sol vestir-les d'una manera ridícula. En general, el fet de «comeditzar» algú vol dir que allò que es diu no cal creure-s'ho, o almenys no cal creure-s'ho de la mateixa manera (Plató, Lísias), però alguna vegada es pot fer servir per il·lustrar allò que precisament «diuen» o «tothom sap», la majoria de vegades per fer-ho passar per rumors falsos i amb la intenció de ridiculitzar-los (Plató, Xenofont, Lísias XXIV), i una vegada —en un fragment de tradició indirecta que ve d'Ateneu— per fer-ho passar per veritat (Lísias, fr. 53 Th.). Per altra banda, hi ha potser en el Vell Oligarca un intent, que no es repetirà fins molt més tard (no és ni a Plató ni a Aristòtil, i no en retrobem traces fins als comentaris hel·lenístics i als tractats més tardans), d'interpretar en termes de política de partits el fet que algú sigui satiritzat en una comèdia.

Tot això ens deixa més aviat indecisos, però ja és el que dèiem abans: aquestes fonts no són clares i sense una idea prèvia de com cal interpretar-les (una idea que habitualment es treu de fonts molt tardanes) no hi ha manera d'assegurar, en el cas de l'*Apologia* per exemple, que parli d'una Comèdia bel·ligerant contra el mestre, i *més aviat* els indicis semblen apuntar cap al contrari. Ara cal que ens fixem que aquests textos no parlen de la mateixa cosa: el Vell Oligarca no diu res de si el que es diu en una comèdia és veritat o no o si és cregut o no: diu simplement que el fet de sortir-hi (i per tant sentir-se parlar malament d'un mateix) pot ser empipador: per això el demos com a tal, com a conjunt, no ho vol i ho deixa per als particulars —i sentir parlar malament d'un mateix no vol dir pas «sentir-se dir quatre veritats», vol dir en tot cas «sentir-se dir quatre fàstics»: res en el text no insinua que allò que es digui ha de ser cregut o no, i a mi em sembla que posar-l'hi és fer violència al text. Per tant no és que propugni una lectura realista de la Comèdia, però sí que ens mostra un dels camins per on aquesta lectura pot arribar a ser possible: d'interpretar com a malintencionats els insults en una comèdia, és fàcil passar, amb el temps i quan la comèdia ja és diferent, a interpretar-los realísticament. Plató i Xenofont sí que parlen d'això, i diuen força clarament que (almenys en el cas que els ocupa, és clar) allò que diu una comèdia no s'ha de creure, cosa que Lísias també fa en un lloc, mentre que en un altre implica que allò que diuen les comèdies sobre Cinèsies és, si bé molt inconvenient, veritat. I, finalment, Plató de nou (*Apol.* 31d) insinua que un fet, precisament en ser dit per fer burla d'algú (κωμωδεῖν), és tergiversat.

Molt bé: fins ara volia tan sols establir què és el que els textos poden dir i què no poden dir. Plató i el Vell Oligarca parlen de coses diferents, però sí que diuen, l'un que allò que es diu en una comèdia pot coincidir amb el

que es diu fora del teatre, i l'altre que el fet de sortir en una comèdia és més aviat una càrrega, i potser també ens mostra que algú pot interpretar en termes polítics el fet que algú surti o no en una comèdia. No és que sigui gran cosa, la veritat, però en tot cas no sembla que sigui gaire compatible amb aquella teoria «ritualística», que tendeix a ser vista com una cosa més aviat asèptica, neutra, innocent, una mica fora del món, desvinculada dels avatars quotidians, per exemple, de la lluita política. A part que una concepció així del ritual no és la més exacta, val a dir que una mica per sobre de la lluita política i del personalisme sí que sembla lògic que hi sigui. D'alguna manera, qualificar alguna cosa de ritual ha d'implacar com a mínim que es considera positiu per al grup que ho practica, en aquest cas la ciutat, i no reflectint unes enemistats personals.

Llavors què passa? Que aquesta gent no entenen la Comèdia? És clar que això m'estaré prou de dir-ho. O passa que la lectura «ritualista» no és possible? Ja he dit que continuo pensant que és la més encertada. Vist que estem en un cul de sac, mirem de treure ara alguna conclusió del que hem estat dient. Hem vist que en el Vell Oligarca trobàvem la primera mostra d'una interpretació partidista dels insults a la Comèdia i d'un cert descontentament per la manera com són utilitzats. Més tard, ja entrat el segle IV, sabem del cert que la qüestió dels insults serà vista com un problema que cal resoldre, no sabem si per tothom, però almenys per l'escola platònica: tant a Plató com a Aristòtil —més al primer— la qüestió ocupa un lloc important en la construcció de les seves respectives ciutats. I tots dos arriben a una solució del mateix tipus —molt més radical a Plató, però del mateix tipus: permetre'ls en els rituals que els exigeixen, i o bé bandejar-los dels espectacles quan es facin amb «mala bava» (potser podríem traduir així el *μετὰ θυμοῦ*) o entre ciutadans (Plató), o bé limitar-los a persones adultes (Aristòtil). Abans d'aquests textos, pel que fa a un caràcter problemàtic dels insults, només tenim referències (en textos legals) a insults en la vida quotidiana, no als rituals o als dels espectacles de tipus còmic. L'única excepció és el Vell Oligarca, per a qui certament els insults còmics representen un problema, si bé ni se li acut de suggerir que haurien de ser bandejats —només, en tot cas, més repartits. És lícit de veure aquest canvi com una evolució en l'actitud envers els insults? Si fos així, hauríem de plantejar-ho en els termes següents: cap a finals del segle V comencem a trobar un cert descontentament respecte de l'escrologia còmica, però sense que hi hagi rastre de cap voluntat de bandejar-la. Tanmateix, això obrirà la via que permetrà, ja a partir de la meitat del segle IV, proposar reformes dràstiques també en aquest terreny. Com sol passar, ens falten dades per decidir amb certesa si aquesta evolució és així: és a dir, no podem assegurar que reformes com les de Plató i Aristòtil no fossin proposades en l'època que se suposa que és la del Vell Oligarca. De tota manera, les dades que tenim ara ens permeten veure-ho com he dit i no d'una altra manera. Si és així, ens podem preguntar què pot haver passat que hagi permès aquesta evo-

lució. Per contestar d'alguna manera aquesta pregunta no podem limitar-nos a dades de la Comèdia, ni tan sols a dades referides a la Comèdia, sinó que, vist que de fet hi ha implicats aquí uns canvis importants en els horitzons d'expectatives, caldrà intentar dibuixar situacions, estadis de cultura, sistemes literaris, per veure quins elements poden haver contribuït a desestabilitzar el sistema. Evidentment aquesta és una feina molt llarga que no puc ni tan sols iniciar aquí, de manera que em limitaré a oferir unes quantes suggerències sobre alguns punts crucials i sobre la manera com crec que es podria dur a terme.

Hi ha un aspecte de la Comèdia que trobo especialment provocador, i que és el més característic perquè ens la diferencia amb molta claredat d'altres gèneres. A la Comèdia trobem conculcats molts del principis més fonamentals de la societat grega. Diguem-ne tan sols un parell dels més indiscutibles: que l'organització en forma de polis, i una polis governada per la part masculina de la població, és la millor, i que els déus són déus i els homes ni poden ni han de voler expulsar-los del seu lloc són, segur, creences compartides per pràcticament tots els grecs de l'època. Doncs bé, cap d'aquests principis no els respecta la Comèdia, ben al contrari. Tanmateix, és la polis qui organitza la representació de comèdies, i qui garanteix, fins i tot de manera coercitiva, que n'hi haurà cada vegada que toca. Això em sembla que només pot voler dir que, almeys pel que fa a aquells principis tan fonamentals conculcats per la Comèdia, les postures còmiques no podien ser enteses seriosament (és a dir, en el sentit que dèiem al començament: com si l'autor volgués que els espectadors es creguessin el que diu i ho apliquessin a la vida de cada dia). Més aviat sembla que, en aquest terreny, la utilitat de la Comèdia (que n'havia de tenir per força, si l'Estat hi estava tan interessat) anirà en tot cas pel camí contrari: el de refermar aquells principis, en l'acte mateix de negar-los.

Doncs bé: aquells principis arribarà un moment (més o menys també en aquesta època del tombant de segle) que podran ser negats, efectivament i seriosament. La tasca serà duta a terme principalment pels cínics. Aquest és un xoc important i molt evident. Pel que fa a la Comèdia, quan s'incita a no oferir sacrificis als déus, per exemple, ningú pensa que ho pugués dir seriosament: *no pot ser* que en un culte ofert als déus es neguin aquests mateixos déus. Ara bé: la manera com s'ha intentat salvar l'aparent contradicció ha estat gairebé sempre entenent Aristòfanes en termes metafòrics: és a dir, ell no està dient que calgui no oferir sacrificis, sinó que està mostrant el grau de depravació i d'interès mesquí a què arriba la ciutat, igual que no necessàriament està dient que calgui substituir l'infame Cleó per un de més infame, sinó fent obrir els ulls als seus conciutadans sobre la degradació progressiva de la política atenesa (en canvi, diguem-ho de passada, la pau sí que la defensa literalment). Jo no crec que calgui llegir-lo així, sinó literalment, de fet, però no seriosament (sempre entenent «seriós» en el sentit que dèiem abans). En tot cas, sigui com sigui, abans no acabem

de fer-nos un embolic amb les paraules, és clar que els cínics sí que cal entendre'ls *sensu recto* i seriosament: volen transmetre uns models de vida. Aquesta és la diferència. Per altra banda, així com la Comèdia està perfectament integrada en la ciutat, en el centre mateix de la ciutat, com a part d'un dels cultes ciutadans més significatius, els cínics són, si se'm permet una certa exageració, quatre arreplegats, que potser es fan amb la bona societat dels filòsofs (hi ha força anècdotes sobre converses entre Diògenes i Plató), però són això, quatre arreplegats que fan coses estranyes i diuen bestieses, però sobretot les diuen *sense context*, a qualsevol lloc i en qualsevol moment (diguem de passada que això, aquest parlar en qualsevol lloc i en qualsevol moment de coses... en fi... delicades, és el que més caracteritza la figura de Sòcrates a Plató). És difícil dir si les imatges que se'ns n'han transmès són fidels o no, però es presenta, per exemple, Diògenes al carrer parlant de coses serioses; com que ningú no se l'escolta, es posa a dir ximpleries, i llavors s'hi comença a aplegar gent (D.L. VI 27): és a dir que parlen sense context, fora de qualsevol ocasió reconeguda com a tal que mediatitzés allò que diuen.

Val a dir que quan els cínics, mitjançant la poesia, volen convèncer i ensenyar uns models de vida no estan fent una cosa nova: la concepció del poeta com a mestre és molt comuna abans, i de fet una bona part de la poesia arcaica i clàssica vol transmetre efectivament unes conviccions i uns models. Això ho fan de maneres una mica diferents l'èpica, les diverses formes de lírica i la tragèdia, però totes ho fan. La Comèdia afirma que també ho fa, i a la seva manera a mi em sembla que sí. Però, com dèiem abans, difícilment podem creure que ho faci d'una manera directa com les altres: mostrar la mala fi d'un θεόμαχος com Licurg enfrontat a Dionís, posem per cas, pot ser una manera d'ensenyar; però fer un elogi d'un θεόμαχος com Pisteter, per exemple, senzillament no pot ser-ho. En tot cas la comèdia mostraria més aviat per inversió aquests ensenyaments (que les dones agafessin el poder, per exemple, portaria necessàriament a la destrucció de la ciutat). Quan Diceòpolis diu que també la Comèdia sap el que és just, i per dir Comèdia diu τραγωδία, és clar que està marcant un paral·lel i una distància amb la Tragèdia (no un paral·lel i prou, com semblen creure alguns)¹⁷.

Els cínics, si jo ho entenc bé, fan una operació que agafa elements de totes dues bandes: fan aquella poesia moralista, exemplificadora, d'una manera directa, no com la Comèdia, però en canvi sí que defensen algunes coses que abans només trobàvem a la Comèdia (a la línia iàmbico-còmica, vaja), i utilitzant els recursos lingüístics i estilístics de la Comèdia (per ser més exactes, n'utilitzen també una barreja, però en tot cas és clar que hi trobem assenyaladament la llengua iàmbico-còmica).

17. Sobre això, i aquest passatge dels *Ach.* en general, X. Rtu, «Gli insulti alla polis nella parabasi degli *Acarnesi*», *QUCC* n.s. 50, 1995, pp. 59-66.

Ara bé: com podem portar aquest paral·lel Comèdia-cinisme? És clar que cal buscar paral·lels concrets, que n'hi ha (per mostrar-ne només ara alguns de generals: una determinada actitud davant de les convencions; també, ja ho hem dit, l'ús del llenguatge; també la manera de mirar les coses, remarcant-ne sempre els aspectes més materials, més físics —a partir dels quals de vegades els cíncics s'enlairen vers una mena d'espiritualitat, i la Comèdia no¹⁸, però la base és la mateixa). Hi ha paral·lels, doncs, però també és ben cert que en els cíncics hi trobaríem alhora actituds no gens pròpies de la Comèdia (per exemple, la idea de la fragilitat de les coses humanes, que no sé si és ben bé tràgica: també és èpica, o simplement gnòmica, però *no* còmica, al contrari; per altra banda, la rialla dels filòsofs —més la de Demòcrit, diria jo, menys la dels cíncics— sol ser una rialla com trista). El que em sembla més interessant, en canvi, és de veure com arriben a donar-se dues coses —potser tres, però la tercera és molt més complicada i només l'esmentaré: seria de quina manera el ψόγος pot arribar a ser vist com una denúncia dels dolents per a edificació dels ciutadans: això ja dic que és més complicat, sembla que comença abans (tot i que potser no gaire abans: per exemple a Píndar, que es refereix un parell de vegades al ψόγος, jo diria que no hi és; però en canvi s'ha defensat que és a Homer¹⁹) i no sé si cal posar-ho en relació amb el que ens interessa ara, que seria:

1. De quina manera la rialla pot ser vista com una font de coneixement filosòfic, de manera que és adoptada quasi com a forma de vida per un filòsof, Demòcrit (o almenys per la imatge de Demòcrit que se'ns ha transmès), i en certa manera també pels cíncics. Que després aquesta funció de la rialla és ben establerta resulta clar: ho podria simbolitzar la figura doble (que sembla que s'estén, si no és que neix, a l'època imperial) del Demòcrit que riu al costat de l'Heràclit que plora, tots dos *davant del mateix espectacle*: la follia humana; que jo sàpiga, això a l'època clàssica no existeix; de tota manera, és a l'època clàssica avançada quan trobem probablement les bases d'aquesta idea: Plató (*Filebus* 50b) parla de «la tragèdia i la comèdia de la vida», perquè s'hi troben barrejades les penes amb els plaers.

2. De quina manera algunes de les propostes més clarament inacceptables de la Comèdia poden ser recollides i proposades realment com a guia moral, com a forma de vida. Això ho fan, diria jo, principalment els cíncics, però de fet probablement cal partir de la base que els cíncics són el resultat d'un moviment generalitzat molt important que es dona cap a finals del segle V (en alguns aspectes abans) i que inclou la sofística (déu n'hi do les coses que diuen de vegades alguns sofistes —tot i que certa-

18. Això no vol dir que a la Comèdia no s'hi pugui trobar aquesta «espiritualitat», o, diguem-ne, lirisme. Però no s'hi arriba a partir d'aquests aspectes més materials, sinó juxtaposadament.

19. Veure sobretot G. NAGY, *The Best of the Achaeans*, Baltimore-Londres 1979.

ment ho fan en un to que no és el dels cínics ni el de la Comèdia), Sòcrates, i una gran quantitat de reflexió sobre la *μουσική*, sobre l'art, i principalment sobre el paper de l'art en l'educació. Tinc la impressió que plantejant-ho per aquesta banda potser arribaríem a trobar per què la Comèdia canvia d'aspecte justament en aquesta època, i d'on ve que se la pugui començar a entendre seriosament. Potser el que aquells textos que hem vist abans ens mostren és precisament el canvi que farà impossible la continuïtat de la Comèdia que anomenem política.

És a dir, del que es tractaria és de mirar d'enquadrar la Comèdia en el seu moment, però d'una manera menys simplista que no s'ha fet generalment fins ara, constituint la Comèdia simplement en instrument de la reacció, i segons qui ho digui, presentant-la com a assenyada i prudent, segons qui com a simplement reaccionària. El problema és que el quadre de conjunt no el sabem pintar gaire bé. Per exemple sobre la reacció contra la sofística en tenim molt poques dades: alguna notícia nebulosa i poc certa d'algun procés, i Plató. De fet la reconstrucció d'aquesta reacció s'ha fet sempre basant-se principalment en la Comèdia, de manera que si no la podem fer servir anem ben servits, justament. Però que no la podem fer servir, almenys de moment, és clar, perquè si no entràriem en un cercle viciós.

Llavors: que el quadre no el tenim ben dibuixat és segur, i primer que res perquè abans cal decidir si la Comèdia val o no com a font històrica i com. Però en què ens podem basar per reconstruir-lo? En les altres fonts, i jo tinc la impressió que l'aparició del cinisme, com un símptoma destacat dintre d'un complex més ampli, és un punt crucial en el canvi de paradigma, en el nou horitzó d'expectatives, que produirà a la llarga (que anirà produint, vaja) una reinterpretació del passat.

Deixeu-me tot just esbossar, a MOLT grans trets, un quadre molt general on tal vegada es podria enquadrar les preguntes anteriors i donar-los alguna resposta. Tenim un llarg procés de consolidació d'un pensament no mític que portarà a discutir, durant el segle V, molts dels principis en què es basava la concepció grega del món. Aquesta discussió la durà a terme sobretot la sofística, i en molts aspectes culminarà a Plató²⁰. Al costat d'això tenim una altra tradició, la iàmbico-còmica, que, d'una manera molt diferent, presenta capgirats o tergiversats o desordenats aquells principis²¹; aquesta segur que és més antiga, però no la tenim testimoniada gaire

20. Veure sobre això la meua recensió de A.W. NIGHTINGALE, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, a *Anuari de Filologia de la Universitat de Barcelona*, XIX/D/7, 1996, pp. 158-161.

21. Busco expressament una formulació que no suggereixi que els discuteix o els posa en qüestió.

abans. La primera s'expressa primer en poesia i després majoritàriament en prosa; a més, aquesta prosa vol anar agafant el lloc de la poesia. Ara bé: de quina poesia? Primer no de la iàmbico-còmica, sinó de l'altra, de l'èpico-tràgica (fa més coses la sofisticada, és clar, però hi ha una línia clara que vol fer això²²). Apareixen en el quadre en algun moment dues idees: la idea que la vida és una tragèdia i una comèdia alhora, i la idea de fer de la literatura un reflex de la vida. Això és clarament a Plató ja; en canvi potser no a Aristòtil²³: la diferència potser es pot explicar perquè Plató fa literatura (de fet vol substituir la literatura tradicional), mentre que Aristòtil classifica la literatura anterior.

Aquestes dues idees penetren molt poc, de moment, en els gèneres consolidats, i es van estenent en els altres (majoritàriament en prosa: història, diàleg...) que són per altra banda els qui tendeixen a crear un estil intermedi, standard, ni molt «alt» ni molt «baix». Això arribarà a una culminació amb Menandre²⁴, la qual cosa ens indica que els gèneres tradicionals ja han estat incorporats pel procés —un procés, diria jo, no gaire diferent del que porta al segle XVIII a la creació de la novel·la. Però això sí que ja és tota una altra història.

22. Veure p. ex. J. PÒRTULAS, «Lode poetica e encomio sofistico: la verità di Pindaro e quella di Gorgia», *Lexis* 7-8, 1991, 99-112.

23. Veure p. ex. S. HALLIWELL, «Aristotelian Mimesis Reevaluated», *Journal of the History of Philosophy* 28, 4 octubre 1990, pp. 487-510, esp. 493.

24. Veure sobre Menandre, en aquest sentit, la magnífica descripció de D. LANZA, «Menandro», a *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, tom II, Roma 1993, pp. 501-526.