

Escipió, a Cartago, plorava per Roma

Carles Garriga
Universitat de Barcelona

ABSTRACT

The anecdote of Scipio's tears before Carthage has been generally understood as a lesson of *humanitas* and an example 'worthy of memory', as Polybius wrote. But, as Carles Miralles recalls, literature and philosophy cannot hide the fact that Scipio was the instrument of the violent Roman oligarchy. Thus, the rhetoric of humanism is an ideology that hides the true psychological motivation of the Roman general. Walter Benjamin, in controversy against the method of historicism, warned that sadness is sometimes a sign of melancholy and a way of standing next to the victors. Scipio is also somewhat melancholic: from his victorious position, he mourns for a loss that has not yet occurred.

KEYWORDS: Scipio, Carthage, humanism, Miralles, melancholy

L'ESCIPIÓ 'HUMANISTA'

Entre Polibi d'una banda i Diodor i Apità d'altra,¹ que en complementen la notícia transmesa fragmentàriament per aquell, coneixem una anècdota a propòsit d'Escipió, conqueridor de Cartago i sovint reconegut com un personatge, com deia el mateix Polibi, 'digne de memòria'. L'anècdota ens parla d'un Escipió que, després d'haver culminat la destrucció i el saqueig de la ciutat, pren la mà de l'historiador i, tot i apreciar el mèrit de l'operació (*καλὸν μὲν*, diu, aprovant el suggeriment del mateix Polibi de felicitar-se'n), li expressa el seu temor i presentiment que algun dia algú altre també donarà la mateixa ordre contra Roma. Llavors, Polibi es dirigeix directament als lectors i els explica el sentit de la reacció del general romà:

1. Sobre les relacions entre els tres textos i les dades que en permeten una interpretació raonable és imprescindible ASTIN 1967, 282-287 (textos a 251-252).

no és fàcil parlar amb més propietat i seny; en efecte, pensar, en el moment de les victòries més grans i del desastre dels enemics, en el propi èxit i en la condició contrària, i en general tenir present en els moments afortunats la inestabilitat de la fortuna, és propi d'un home gran i com cal, i per dir-ho breu, digne de memòria (Plb. 38. 21. 1-3).

Diodor i Apià afegixen dos detalls més, que probablement Polibi també havia esmentat. En la versió de Diodor 32. 24, la més semblant a l'original, llegim:

mentre Cartago era incendiada i les flames destruïen terriblement tota la ciutat, Escipió es va posar a plorar obertament. Quan Polibi, el seu conseller, li va preguntar què li passava, va respondre: “em ve al pensament la inestabilitat de la fortuna: potser arribarà un dia en què a Roma li passarà alguna cosa semblant”. I va citar aquests versos del poeta (τοῦ ποιητοῦ, és a dir, d'Homer): “arribarà un dia en què la sagrada Ílion finirà, / i Príam i el seu poble”.²

Apià, per la seva banda, dona encara un altre motiu per a la reacció del general: aquest fonamentava el seu temor que Roma algun dia seria destruïda en «l'observació de les coses humanes», ἐξ τᾶνθρώπεια ἀφορῶν (App. 8. 132. 630 [= Plb. 38. 22. 3]).³

Carles Miralles, comentant l'anècdota i la manera com Apià descriu la reacció d'Escipió, observava:

la comparació de les coses antigues amb les presents li suscitava, més enllà del fet concret, la certesa que, en el futur, com havia caigut Troia, com queia ara Cartago, també cauria Roma. Això és literatura, no història. Pensa en un universal, Escipió, en ‘com són les coses humanes’ (MIRALLES 2008, 54).

Tucídides (1. 22. 4) també havia invocat la invariabilitat de ‘les coses humanes’ amb el propòsit de donar sentit a la seva història, per fonamentar la previsió que els esdeveniments del futur hauran de ser semblants als del passat. Però allò que en l'historiador atenès és un principi teòric que serveix per legitimar la seva condició d'historiador, en l'anècdota d'Escipió resulta ser

2. Per al *tópos* del plor dels poderosos, vegeu AMBAGLIO 1985; sobre les llàgrimes d'Escipió, vegeu GUELFUCCI 2009 i CALIRI 2013 (amb bibliografia). Els versos d'Homer són a Il. IV 164-165 i VI 448-449.

3. Sobre Apià —i Diodor— i el sentit ‘humanista’ que ja els lectors del Renaixement trobaven en les seves històries, vegeu COROLEU 2004.

una espècie de *mise en abîme*, una notícia que inclou la seva pròpia interpretació: Polibi està interpretant, i també el mateix Escipió interpretava quan, emparant-se en la condició humana, citava aquells versos de la *Iliada* —IV 164-165 pronunciats per Agamèmnon = VI 448-449 pronunciats per Hèctor— per explicar una conducta que, en realitat, era també repetició d'altres situacions anàlogues. És a dir, que de vegades la distinció entre fets i literatura no és ferma, i les paraules presumiblement més sinceres poden ser no res més que ressons: com li va agradar de dir, una mica càusticament, a Jonathan Culler quan comentava la coneguda polèmica entre Searle i Derrida, «no importa la intensitat amb què jo vulgui ‘usar’ certes expressions; em trobaré esmentant-les. “T’estimo” té sempre alguna cosa de citació, com molts amants han confirmat» (CULLER 1982, 120, n. 5). Allò que anomenem ‘fets’ se’ns pot tornar fàcilment literatura.⁴

Per ser exactes, no tots els estudiosos consideren que Escipió hagués tingut un comportament gaire noble. És veritat que Apià el descrivia *κλαίωv*

4. De vegades es fa literatura sense ni tan sols dir-los, aquells ‘fets’. Pensem, per exemple, en el cas del dissortat poeta Sòtades, que, després d’haver escrit una composició en la qual sembla que denunciava sarcàsticament la unió incestuosa del Ptolemeu amb la seva germana comparant-la d’una manera sacrílega amb la unió de Zeus i Hera, va ser fet presoner pel l’almirall del rei, que va fer-lo tancar en una caixa de bronze i va llançar-lo al mar (sobre la poesia de Sòtades i la seva ofensa i càstig, vegeu PRETAGOSTINI 1984). Aquest almirall devia tenir alguna idea de literatura; recordem que en aquella època els poetes, especialment Teòcrit, havien posat en circulació la història de Dafnis, poeta emblemàtic, a qui un rei també va tancar en una caixa amb el propòsit de deixar-lo morir: unes abelles, però, el van estar alimentant de mel i va sobreviure. L’almirall, amb el tractament que va infligir a Sòtades, sembla com si li hagués volgut dir que ell no seria com Dafnis, que va sobreviure; ell, amb la seva mort segura, certificaria que no era un bon poeta. Un altre fet, ara glossat explícitament pel seu protagonista, és el que, com un nou Aquil·les, va realitzar Alexandre el Gran (a propòsit de la comparació d’Alexandre amb Aquil·les a la historiografia antiga, vegeu VORHIS 2017) sobre el seu presoner Batis (Curt. 4. 6. 7-29), lligant-lo a un carro i arrossegant-lo al voltant de la ciutat de Gaza fins que va morir. En acabat, Alexandre es vantà d’haver fet com el seu avantpassat Aquil·les amb Hèctor: *gloriant* ... *Achillen ... imitatum ... esse* – amb el perfeccionament que Batis encara era viu mentre l’arrossegaven (a Il. 22. 395-404, 464-465; 24. 15-16 Hèctor ja és mort quan Aquil·les el lliga. El primer testimoni en què Hèctor encara viu és Soph. *Ai.* 1030-1031, però cal considerar la possibilitat que aquesta versió ja es trobés al Cicle èpic: cf. JEBB 1896, 234-235; fins i tot podríem conjecturar que aquesta és la versió antiga i que Homer, com en altres llocs, hauria silenciats els detalls més crus). En cap d’aquestes històries no és important la pregunta si l’anècdota va tenir lloc en realitat. O sí que ho és per a l’historiador, però a condició de tenir sempre en compte que la valoració d’aquest tipus d’històries acaba arribant a un punt en què obeeix regularment a allò que en podríem dir un programa d’humanitats, una tradició d’estudis que n’ha volgut difondre un ensenyament de virtuts, humanes o morals, devotament cultivades al llarg dels segles.

ὕπερ πολεμίων, ‘plorant pels enemics’, però l’expressió és segurament una invenció seva. El comentari final de Polibi i la mateixa escriptura de l’anècdota exclouen qualsevol penediment per part del romà, que, cal recordar-ho, no va tenir cap inconvenient, anys després, a destruir Numància. La realitat dels fets, en la mesura dubtosa que es pot destil·lar de la retòrica dels historiadors, porta a pensar en l’episodi de Cartago com el primer genocidi de la història (KIERNAN 2004). Tot i que abans ja hi havia hagut en la història de la humanitat altres casos d’atacs brutals contra ciutats i pobles, altres vexacions i exterminis, allò que marca singularment el cas de Cartago és la combinació de dues característiques: el prolongat període de preparació i l’associació de la conquesta amb la imatge que Roma es creava de si mateixa. En efecte, durant molts anys els cercles polítics i culturals de Roma van anar construint la imatge del cartaginès enemic —en la pràctica una deshumanització que permetia atacar sense pietat ni remordiment— i al mateix temps el contrast amb aquest enemic servia a l’autoafirmació romana, que progressivament va assumir la creença d’encarnar un destí. Donades aquestes condicions, no és estrany que l’actitud romana fos —per usar la popular expressió espanyola— la d’un *a-por-ellos*.

Però malgrat l’evidència dels fets, Escipió encarna als ulls de molts estudiosos nobles virtuts. La literatura hi col·labora decisivament: la tradició humanística s’ha complagut a repetir els tòpics de la moderació, de la filantropia, de l’acceptació de les limitacions humanes amb els exemples convenients. Hom invoca, per exemple, la història de Cresus, el poderós monarca que, fet presoner per Cirus, va ser conduït a una pira per ser cremat. Quan les flames ja avançaven, es va posar a cridar el nom de Soló; Cirus li va preguntar per què ho feia i Cresus li va respondre que Soló li havia explicat que ningú no es pot dir feliç fins que és mort. Cirus, veient la situació en què es trobava el seu fins aleshores enemic, va entendre que la fortuna humana és canviant i així, havent après a partir del que li passava al seu presoner, va decidir perdonar-li la vida (Heròdot I, 86).

Diversos comentaristes troben en la narració herodotea un sentit comparable al d’unes paraules que Odisseu diu a propòsit d’Àiax en la tragèdia homònima de Sòfocles. En veure la dissort d’Àiax, Odisseu parla així: ἐποικτίρω δέ νιν / δύστηνον ἔμπαρ, καίπερ ὄντα δυσμενῆ, / ὀθοῦνεκ’ ἄτη συγκατέζευκται κακῆ, / οὐδὲν τὸ τούτου μᾶλλον ἢ τοῦμὸν σκοπῶν, «em fa pena tanmateix, pobre, encara que sigui el meu enemic, quan el veig junyit a una fatalitat tan cruel. I de fet, és en mi més que no pas en ell que penso» (v. 121-123); la reflexió la repeteix al v. 1365, quan justifica davant d’Agamèmnon la

petició que li doni permís per enterrar el mort, sabent que ell mateix, Odisseu, també serà mort algun dia: ἔγωγε· καὶ γὰρ αὐτὸς ἐνθάδ' ἴξομαι, «sí; perquè és el terme a què jo mateix arribaré un dia» (traducció de RIBA 1959, 43 i 84). Amb tot, en les paraules d'Odisseu hi ha un no dissimulat egoisme que no encaixa gaire bé amb els sentiments filantròpics que se'ls suposa. Alex Garvie comenta així el vers 124: «la formulació d'aquesta idea pot semblar egoista, però allò que és remarcable és que és en un enemic que Odisseu pot veure's a si mateix» (GARVIE 1998, 136), i remet als versos 1365-67 del mateix *Aïax*, a Heròdot I, 86 amb la seva narració de Cresus i a l'*Èdip a Colonos* 567-68, on Teseu diu a Èdip: ἔξοιδ' ἀνήρ ὢν χῶτι τῆς ἐς αὔριον / οὐδὲν πλέον μοι σοῦ μέτεστιν ἡμέρας, «sé bé que sóc un home, i que, del dia de demà, no en dispo pas més que tu» (traducció de RIBA 1964, 63). La nota remarca encertadament la subtileza de l'operació consistent a reconèixer-se en l'ésser d'algú altre i sobretot un enemic, però no per això hem de pensar que Odisseu té unes qualitats especials que el distingeixen essencialment de la resta dels éssers humans.

Altres llocs paral·lels, homèrics, ens posen, crec, en la bona direcció. A Il. 24. 507 ss. Aquil·les sent compassió d'Hèctor i de Príam tot pensant en el seu propi pare; com diu Graham Zanker, «the model for Odysseus is the Achilles of *Iliad* 24, who pities his enemies Priam and Hector in part because of his experience of the meaning of mortality» (ZANKER 1992, 25). El passatge iliàdic és aquest:

ὡς φάτο, τῷ δ' ἄρα πατρὸς ὑφ' ἴμερον ὄρσε γόοιο· / ἀψάμενος δ' ἄρα χειρὸς ἀπόσατο ἦκα γέροντα. / τὼ δὲ μνησαμένω ὃ μὲν Ἴκτορος ἀνδροφόνοιο / κλαῖ' ἀδινὰ προπάροίθε ποδῶν Ἀχιλλῆος ἔλυσθεῖς, / αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς κλαῖεν ἐὼν πατέρ', ἄλλοτε δ' αὖτε / Πάτροκλον· τῶν δὲ στοναχὴ κατὰ δώματ' ὀρώρει.

féu-li i Aquil·les sentí el desig de gemir pel seu pare. / Va agafar la mà del vell i lleument va apartar-la [sic; segurament és millor 'apartar-lo']. / Rememoraven tots dos: llargament el vell plorava Hèctor, / l'interfectors de guerrers, arraulit a les plantes d'Aquil·les, / mentre Aquil·les plorava el seu pare i a estones Patrocle. / Van escampar-se els gemecs de tots dos per tota la casa (Il. 24. 507-12).

A Il. 19.301-302 trobem l'operació de mirar des del propi punt de vista les dissorts d'algú altre; és el que fan les dones, que, en plànyer Pàtrocle, en realitat planyen les pròpies dissorts: ἐπὶ δὲ στενάχοντο γυναῖκες / Πάτροκλον πρόφασιν, σφῶν δ' αὐτῶν κήδε' ἐκάστη «llavors amb sanglots les dones van

plànyer / en aparença Pàtrocle, al fons cadascuna els dols propis»,⁵ i també els ancians, que a Il. 19.338 fan el seu plany *μνησάμενοι τὰ ἕκαστος ἐνὶ μεγάροισιν ἔλειπον* «car cadascun tot allò que havia deixat al palau recordava» (traducció de PEIX 1978, 533, 428 i 429).

Per tant, allò que ens encaixaria tan bé en la idea tòpica de l'egoisme dels grecs és en realitat la constatació d'una conducta ben explicable. La capacitat humana d'entendre la conducta dels altres, siguin amics o enemics, es correspon amb l'habilitat d'imitació i, per tant, amb la capacitat d'aprenentatge. Veiem algú a qui atribuïm algun dolor i ens en podem doldre perquè en el seu dolor reconeixem el nostre, tal com sabem ara per les investigacions que els neurobiòlegs fan sobre les neurones-mirall. Alguns textos literaris ben antics, sense experimentació de laboratori però basant-se en l'experiència de la vida, n'havien explicat el funcionament.

Quan Aristòtil localitzava en la compassió i en la por els desencadenants de la purificació i del plaer de les tragèdies devia tenir presents aquestes reaccions tan simples i tan humanes. Només allò que gosaria anomenar 'la retòrica de l'humanisme' ha aconseguit crear un temple monumental ornamentat amb memòries de les dites d'hommes cèlebres reals o ficticis i una pràctica educacional que ha cavalcat maquinalement per sobre dels segles. Karl Reinhardt, per exemple, valorava en l'exemple de Cressus, que havia esmentat com a pertanyent a la mateixa família humanística que les paraules d'Odisseu sobre Àiax, el sentit profundament humà de la reacció de Cirus (REINHARDT 1933, 26); en la mateixa línia, Carles Riba, en una nota a peu de pàgina del mateix lloc de la tragèdia de Sòfocles, escrivia:

les darreres paraules d'Ulisses són que ell procedeix com ho fa en interès d'ell mateix. Però no és ultrat de veure-hi un impuls de fe humanística: tot allò que es fa per respecte a la dignitat d'un home creix en justícia i en bé per a tots els homes (RIBA 1959, 36).

És a dir, tot i reconèixer l'interès propi en les paraules d'Àiax, Riba escindia aquesta conducta, tan humana, de l'impuls de fe humanística. Però entre les dues descripcions no hi ha cap diferència, llevat d'una actitud educacional que ha sentit la necessitat de dotar-se al llarg dels segles d'un valor moral específic.

5. La qualitat literària de l'alusió que fa Sòfocles a la situació evocada en la *Iliada* la va notar bé KAMERBEEK 1953, 44: «here, too, Sophocles is truly *ὀμηκώτατος*, for nowhere does the truly psychological trait of transferring the misfortunes of another to oneself find clearer expression than in Il. XIX 301, 302».

En el món acadèmic es considera lloable que la literatura vingui a contribuir a una certa idea d'humanisme. N'és un bon exemple Raffaele Cantarella, que, amb un significatiu aplom, en el seu manual d'història de la literatura grega hel·lenística i imperial acabava el capítol dedicat a Polibi referint-se precisament a l'anècdota d'Escipió:

les paraules profètiques d'Hèctor pronunciades per Emilià repeteixen, amb la veu de la poesia, allò que per a Polibi és el sentit últim de la història. És més, per a nosaltres són un senyal de la *humanitas* nova que Roma, senyora del món, està adquirint en l'escola de Grècia, d'aquella Grècia a la qual havia de correspondre, encara no 'capta', el mèrit de ser la primera a comprendre el destí de Roma, i de justificar la seva grandesa i d'incloure-la en la història universal (CANTARELLA 1968 [reed. actualitzada], 158).

Veiem, doncs, de què serveix la cultura literària amb Homer al capdavant: donar a conèixer —en realitat construir— el sentit de la història, indicar quin és el valor de la *humanitas*, presentar, en aquest cas, Roma com un destí —un destí!— i justificar-ne l'hegemonia.

En l'anècdota d'Escipió tal com és referida per Polibi es pot reconèixer fàcilment el propòsit d'instrucció moral i educativa: és revelador i típic l'ús dels versos homèrics, que enquadren el sentit de l'anècdota en el context de la *paideia*. Molts segles després, François-René de Chateaubriand percebia encara la profunditat de l'ús de material homèric en aquests contextos i es preguntava retòricament com és que quan es parla de la caiguda dels imperis i dels pobles s'invoca la figura d'Homer, com si el poeta assegurés la grandesa i el caràcter tràgic d'aquells fets:

quel est donc cet homme que toute l'antiquité appelle à la chute des États, et au spectacle des calamités des peuples? comme si rien ne pouvait être grand et tragique sans sa présence; comme si toutes les douleurs humaines étaient sous la protection et sous l'empire du chantre d'Ilion et d'Hector.

Just abans havia esmentat la notícia segons la qual un noi de Corint, en veure la seva pàtria en cendres, havia citat, igual que Escipió, diu, un lloc d'Homer: « Corinthe fut détruite la même année que Carthage, et un enfant de Corynthe répéta, comme Scipion, un passage d'Homère, à la vue de sa patrie en cendres » (CHATEAUBRIAND 1811, 164-165; el lloc homèric pronunciat pel noi és Od. 5. 306, on Odisseu considera feliços els dànaus morts en els combats a Troia).

En aquestes condicions, l'anècdota d'Escipió, explicada humanísticament, no pot arribar a ocultar el fet. Carles Miralles, en l'article ja esmentat, escrivia que Escipió, adduint l'universal, les coses humanes i el passat arqueològic,

l'usa per apartar d'ell el que havia fet, el que estava fent. És com justificar-se algú de matar algú altre recordant que tots els homes són mortals i que també ell morirà (...). Que servir-se d'uns versos il·lustres per fer veure que 'les coses humanes' sempre seran iguals sigui un recurs típic de l'humanisme, ja des d'abans d'Escipió i d'ençà de la destrucció de Cartago fins avui, no ens ha de fer oblidar que el coneixement de la *Iliada* no eximeix l'Emilià d'haver estat l'instrument de la violència de l'oligarquia romana. Més aviat hem de ser conscients que, amb la col·laboració de la filosofia, se serví de la poesia, de l'universal i genèric, per no deixar veure l'evident, per negar l'horror del present i concret, el sentit històric de la destrucció acarnissada que ell havia dirigit» (MIRALLES 2008, 54).

Escipió —l'Escipió descrit per Polibi— és actor i al mateix temps espectador de la història. Plora per Roma en veure allò que ell mateix havia fet, i el seu plor no és simplement la reacció humana als fets concrets, la natural reacció de reconèixer-se en l'altre, com vèiem en la *Iliada*, en Heròdot i en Sòfocles, sinó que s'usa com a senyal de noblesa i de magnanimitat, com a exemple d'altres virtuts humanes. La *paideia* amb la seva particular versió de l'humanisme ja havia pres el control de la transmissió cultural.

EL ROSTRE 'HUMÀ' D'ESCIPIÓ

L'humanisme o, per ser més precisos, allò que podem anomenar despectivament 'humanisme' —que segurament s'ha de distingir del conreu discret i constant del llegat cultural—, entès com a una vasta operació ideològica i educativa, funciona precisament així, com una ideologia; és a dir, fa una funció exactament contrària a la que se li atribueix.⁶ Aparentment, celebra i ense-

6. Segons la coneguda descripció de FOUCAULT 1979, 159, referida a la funció ideològica de l'autor: «we are accustomed (...) to saying that the author is the genial creator of a work in which he deposits, with infinite wealth and generosity, an inexhaustible world of significations. (...) The truth is quite the contrary. (...) In fact, if we are accustomed to presenting the author as a genius, as a perpetual surging of invention, it is because, in reality, we make him function in exactly the opposite fashion. One can say that the author is an ideological product, since we represent him as the opposite of his historically real function. (When a historically

nya les qualitats més profundes i més nobles, però en realitat el que fa és restringir el desplegament lliure i espontani de les relacions humanes i assenyalar el temor de la nostra civilització a la multiplicació dels punts de referència morals. És per això que l'anècdota d'Escipió, que sembla tan transparent i tan modèlica, oclusa, en les versions que ens l'han transmès, els veritables sentiments del seu protagonista.

És veritat que Polibi acabava donant un sentit a la reacció d'Escipió. El plany premonitori del general, reforçat per la citació homèrica, és, als ulls de l'historiador, el senyal que el seu interlocutor és un home gran, 'digne de memòria'. El marc cultural en què Escipió hauria mostrat la seva categoria és el de la trista consideració de la variabilitat de la fortuna i de la caducitat de les coses humanes: res que no fos familiar entre els grecs i també entre els romans. En l'anècdota recordada més amunt en què Cresus s'exclamava davant de Cirus (Heròdot I, 86) el rei lidi invocava la conversa que havia mantingut amb Soló, el qual l'havia advertit sobre la fragilitat de les expectatives dels mortals recordant-li que ningú no es pot considerar feliç fins que haurà arribat al terme de la seva vida. El vehicle conductor de l'apòleg és el del gènere sapiencial en què un savi recorda a un sobirà les limitacions de l'existència. Polibi coneixia bé aquest passatge, com també en coneixia un altre del mateix Heròdot, que és segurament el que tenia més present en la seva evocació de les llàgrimes del general romà: Xerxes plora davant del seu oncle i cortesà Artabanus en veure el poder i l'esplendidesa del seu exèrcit, aclaparat pel pensament de la caducitat de la vida humana (Heròdot 7, 45-46).

Aquests moments, com els altres esmentats més amunt —Odisseu sobre Àiax, Aquil·les i Príam, les dones planyent-se de Pàtrocle i d'elles mateixes—, són petites escenes de reaccions humanes, de por, de compassió, de generositat si volem, que amb prou feines podrien servir de model de conducta. Però en l'anècdota d'Escipió explicada per Polibi hem vist que hi ha més coses. En primer lloc, Escipió il·lustra el seu temor amb una citació d'Homer, com depositant les seves llàgrimes en un receptacle de cultura; i en segon lloc, el mateix Polibi s'autoerigeix en el savi que dialoga amb el poderós i després l'elogia atribuint-li unes virtuts memorables. I així és com el protagonista es recobreix amb una particular interpretació dels versos homèrics i com el seu biògraf es posa en el paper del savi de l'anècdota. Però amb tot això es fa im-

given function is represented in a figure that inverts it, one has an ideological production.) The author is therefore the ideological figure by which one marks the manner in which we fear the proliferation of meaning».

possible accedir a la motivació psicològica, íntima, la que sorgeix del caràcter real dels personatges i en particular d'Escipió, i per tant subsisteix encara amb més urgència la pregunta: darrere del gran home digne de memòria que Polibi elogiava, què hi havia? Quin és el rostre humà d'Escipió?

Les diverses hipòtesis que els estudiosos han proposat sobre quin podia ser l'estat psíquic d'Escipió en aquell moment que Polibi va immortalitzar no són gaire nombroses. En línies generals, hi ha acord a assegurar que la reacció del personatge era sincera⁷ i al mateix temps que no sentia cap remordiment, ni sobre el paper que havia tingut en la destrucció de Cartago ni sobre la hipotètica influència funesta que la dissort de la ciutat púnica pogués tenir en el futur destí de Roma. Però Escipió no és exactament un nou Xerxes. El rei persa plorava per la convicció del caràcter efímer de les glòries humanes, amb una reacció equivalent a la tristor pel bé perdut; el romà, en canvi, està assistint personalment a l'espectacle de la dissort dels cartaginesos i, per tant, hem de pensar que allò que desencadena la seva reacció no és només la glòria del present sinó també la contemplació del dolor que s'hi ajunta. S'identifica, doncs, sentimentalment amb les víctimes, tot i que d'una manera diferent de la de les serventes plorant per Pàtrocle: en aquelles, el plor era una resposta de reconeixement i una reacció biològica explicable i necessària; Escipió, en canvi, identifica en el dolor de Cartago la seva pròpia tristor pel destí de Roma que ell augura mitjançant un ús oportunament interessat d'una citació literària, transformada en un recurs d'acceptació de la fatalitat.

Per entendre l'estat d'ànim d'Escipió serà útil recordar el d'un cèlebre escriptor que també pensava amb tristesa en Cartago. Gustave Flaubert es queixava, en una carta, de l'enuig que sentia per la realitat present, que l'havia empès a escriure *Salammbô*: «peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour entreprendre de ressusciter Carthage!». ⁸ La tristesa de Flaubert, és veritat, no era per la dissort de la ciutat sinó perquè trobava insuportable el seu propi present, però és clar que, almenys d'una manera implícita, la cruel fi

7. Un repàs general a les diverses línies d'interpretació es pot llegir a ASTIN 1967, 284-287. Però cal no confondre la sinceritat amb la bondat. Marcellus, després de destruir Siracusa, va plorar de joia per la seva victòria i de melancolia per la glòria passada de la ciutat: *Marcellus ut moenia ingressus ex superioribus locis urbem omnium ferme illa tempestate pulcherrimam subiectam oculis vidit, inlacrimasse dicitur partim gaudio tantae perpetratae rei, partim vetusta gloria urbis* (Liv. 25.24.11). Comparant aquest cas amb el de les llàgrimes d'Escipió Paul Veyne en va fer aquesta contundent i justa descripció: «such tears had nothing to do with *humanitas* or, whatever scholars might have said, with Stoicism» (VEYNE 1993, 351).

8. FLAUBERT 1991, 59 (carta del 29/30 de novembre de 1859 al seu editor Ernest Feydeau).

de la ciutat no era absent dels seus sentiments. Així ho insinuava Walter Benjamin l'any 1940, quan en la Setena Tesi de *Sobre el concepte de la història* recordava les paraules del novel·lista amb el propòsit d'iniciar un argument polèmic contra el mètode històric proposat per Fustel de Coulanges, que recomanava a l'historiador que volgués reviure una època treure's del cap tot allò que pogués saber del curs posterior de la història. Aquest mètode, malgrat l'aparença d'objectivitat, no és correcte; Benjamin afirmava que, al contrari, el materialisme històric havia trencat amb aquell mètode, l'historicisme, que consisteix en una 'identificació afectiva', *Einfühlung*, en l'original alemany. Després d'haver recordat les paraules de Flaubert, Benjamin continuava: «la natura d'aquesta tristesa esdevé més clara si ens demanem amb qui s'identifica en realitat l'historiador historicista. La resposta només pot ser: amb el vencedor». I després passava a remarcar el contrast entre vencedors i vençuts, amb algunes imatges d'impacte, com la del seguici triomfal dels dominadors d'avui, que cavalquen sobre els cadàvers dels caiguts a terra; una imatge que hom ha pogut posar en connexió amb la memòria d'accions de conquesta com la dels espanyols a Amèrica, segons els murals de Diego Rivera sobre la presa i saqueig de Cuernavaca, on es pot veure com els soldats, tot repartint-se el botí, ataquen la gent indefensa, d'acord amb un sinistre programa que veiem actualitzat a la nostra època, arreu (vegeu-ne l'anàlisi, amb la reproducció de les imatges, a LÖWY 2001, cap. 1).⁹ El botí que porten, conclou Benjamin, «s'anomena patrimoni cultural», i dictaminava: «no hi ha mai un document de cultura que no sigui al mateix temps document de barbàrie» (BENJAMIN 1974, 696).

La diagnòsi benjaminiana prefigura la de Carles Miralles: allò que hom anomena 'cultura' serveix —i no hauria de servir— per donar legitimitat immerescuda al discurs dels dominadors. Benjamin també revelava quina és l'etiologia d'aquesta 'identificació afectiva'; es tracta, deia, de «la desídia del cor, l'acèdia, que es desespera de senyorejar l'autèntica imatge històrica que llueix fugaçment. Entre els teòlegs de l'Edat Mitjana passava per ser el fonament originari de la tristesa» (*ibid.*). En un treball anterior, *L'origen del drama barroc alemany*, de l'any 1928, havia explicat en què consisteix aquest defecte. Es tracta de la melancolia, d'aquella creença en la ineluctabilitat del fat, que equival a acceptar l'ordre de coses existent (BENJAMIN 1974, 333-334). Fins i tot en el cas que qui en pateix cregui identificar-se amb la víctima no pot anar més enllà d'una trista passivitat, que, a partir del moment en què s'ha desistit

9. La imatge a la qual em refereixo es troba també reproduïda a GARRIGA 2018, 13.

d'intervenir en el conflicte, implica, *objectivament*, prendre partit per l'agressor. No és estrany que entre els analistes polítics es parli sovint de la melancolia —cf., per exemple, TRAVERSO 2016— d'alguns representants de certa presumpta esquerra que es planyen de derrotes sense haver entrat en la batalla.

Hi ha, en la història d'Escipió, també alguna melancolia. Plorar per una pèrdua que no ha tingut lloc és típic del temperament melancòlic, com explica Giorgio Agamben, anant més enllà del de havia estudiat Freud.¹⁰ Per ves-sar aquesta classe de llàgrimes cal, com Escipió, mirar-se a si mateix i crear-se un estat d'ànim adolorit derivat d'una imaginació narcisista; en el fons, el dolor d'Escipió no és tant pel temor que la seva ciutat resultés destruïda i ja no exercís mai més la dominació sobre altres, sinó pel terror de sospitar que a ell podria deixar d'importar-li.¹¹

En això el romà era d'alguna manera tràgic; un personatge que, des d'un pòsit de cultura ja irremeiablement eixorca, crea un espectre que el porta a plorar davant l'expectativa de perdre una cosa més íntima que la seva posició de privilegi: la imatge de la seva pròpia persona, que ell mateix percep secretament com a construïda sobre uns fonaments culposament ambigus. Se'ns presenta així amb l'aspecte d'un personatge tràgic que té el seu tipus més famós en Hamlet, pertanyent al gènere del *Trauerspiel*, la 'tragèdia' lamentatòria que Benjamin contrastava vivament amb la tragèdia clàssica. Desemascarar de la retòrica de l'humanisme aquesta classe de comportaments és el primer pas per comprendre el sentit de la història i formar-ne part, sense llàgrimes ni fatalisme.

10. AGAMBEN 1977, 25-26: «la malinconia non sarebbe tanto la reazione regressiva alla perdita dell'oggetto d'amore, quanto la capacità fantasmatica di far apparire come perduto un oggetto inappropriabile. Se la libido si comporta come se una perdita fosse avvenuta, benché nulla sia stato in realtà perduto, ciò è perché essa inscena così una simulazione nel cui ambito ciò che non poteva essere perduto perché non era mai stato posseduto appare come perduto e ciò che non poteva essere posseduto perché, forse, non era mai stato reale, può essere appropriato in quanto oggetto perduto. Diventa, a questo punto comprensibile l'ambizione specifica dell'ambiguo progetto malinconico, che l'analogia col meccanismo esemplare del lutto aveva in parte sfigurato e reso irriconoscibile, e che a ben ragione l'antica teoria umorale identificava nella volontà di trasformare in oggetto di amplesso ciò che avrebbe dovuto essere soltanto oggetto di contemplazione». Poques línies més amunt Agamben havia detectat la incomoditat per part de Freud en adonar-se, en el seu clàssic estudi sobre l'argument (FREUD 1917 [1915]), que, mentre que el dol s'esdevé després d'una pèrdua real, en la melancolia no és clar quina és la pèrdua ni, fins i tot, que la pèrdua hagi tingut lloc.

11. Aquesta descripció de la melancolia —malintencionada, però segurament encertada— es pot llegir a ŽIŽEK 2001.

BIBLIOGRAFIA

- G. AGAMBEN 1977, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino.
- A. AMBAGLIO 1985, «Il pianto dei potenti: rito, topos e storia», *Athenaeum* 63, pp. 359-372.
- A. E. ASTIN 1967, *Scipio Aemilianus*, Oxford.
- W. BENJAMIN 1974, «Ursprung des deutschen Trauerspiels», in R. TIEDEMANN; H. SCHWEPPENHÄUSER (edd.), *Gesammelte Schriften I 1*, Frankfurt am Main, pp. 203-430.
- W. BENJAMIN 1974, «Über den Begriff der Geschichte», in R. TIEDEMANN; H. SCHWEPPENHÄUSER (edd.), *Gesammelte Schriften I 2*, Frankfurt am Main, pp. 691-703.
- E. CALIRI 2013, «Il pianto di Scipione Emiliano», *Ἔρμος Ricerche di Storia Antica* 5, pp. 26-43.
- R. CANTARELLA 1968, *La letteratura greca dell'età ellenistica e imperiale*, Firenze - Milano.
- F. A. CHATEAUBRIAND 1811, *Itinéraire de Paris a Jérusalem et de Jérusalem a Paris, tome III*, Paris.
- A. COROLEU 2004, «Entre història i ficció: per a un estudi de la fortuna d'Àpia al Renaixement», *Estudi general: Revista de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona* 23-24, pp. 283-294.
- J. CULLER 1982, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca - New York.
- G. FLAUBERT 1991, *Correspondance*, t. III, ed. J. Bruneau, Paris.
- M. FOUCAULT 1979, «What is an Author?», in J. V. HARARI (ed.), *Textual Strategies. Perspectives in post-structuralist criticism*, Ithaca - New York, pp. 141-160.
- S. FREUD 1917 [1915], «Trauer und Melancholie», in A. FREUD; E. BIBRING; W. HOFFER; E. KRIS; O. ISAKOWER (edd.), *Gesammelte Werke*, London, pp. 427-446.
- C. GARRIGA 2018, «Escipió, entre Cartago i Roma», *Auriga* 92, pp. 12-15.
- A. GARVIE 1998, *Sophocles. Ajax*, Oxford.
- M. R. GUELFUCCI 2009, «Troie, Carthage et Rome: les larmes de Scipion», in M. FARTZOFF; M. FAUDOT; E. GENY; M. R. GUELFUCCI (edd.), *Reconstruire Troie. Permanence et renaissances d'une cité emblématique*, Besançon, pp. 407-424.
- R. C. JEBB 1896, *Sophocles. The Plays and Fragments. Part VII. The Ajax*, Cambridge.
- J. C. KAMERBEEK 1953, *The Plays of Sophocles. Commentaries. Part I. The Ajax*, Leiden.
- B. KIERNAN 2004, «The First Genocide: Carthage 146 BC», *Diogenes* 203, pp. 27-39.
- M. LÖWY 2001, *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie*, Paris.
- C. MIRALLES 2008, *Sota el signe del fènix. Durar i pel foc sempre renéixer*, Palma.
- M. PEIX 1978, *Homer. La Iliada*, Barcelona.

- R. PRETAGOSTINI 1984, «Sotade poeta del biasimo e del dissenso», in R. PRETAGOSTINI, *Ricerche sulla poesia alessandrina. Teocrito, Callimaco, Sotade*, Roma, pp. 139-147.
- K. REINHARDT 1933, *Sophokles*, Frankfurt am Main.
- C. RIBA 1959, *Sòfocles. Tragèdies vol II, Àiax. Edip rei*, Barcelona.
- C. RIBA 1964, *Sòfocles. Tragèdies vol. IV, Edip a Colonos*, Barcelona.
- E. TRAVERSO 2016, *Left-wing melancholia: Marxism, history and memory*, New York.
- P. VEYNE 1993, «*Humanitas*: Romans and Non-Romans», in A. GIARDINA (ed.), *The Romans*, Chicago, pp. 342-369.
- J. G. VORHIS 2017, *The Best of the Macedonians: Alexander as Achilles in Arrian, Curtius, and Plutarch* (diss.) <https://escholarship.org/uc/item/76s9x3jv> (consultat el 20/05/2020).
- G. ZANKER 1992, «Sophocles' Ajax and the Heroic Values of the Iliad», *CQ* 42, 1, pp. 20-25.
- S. ŽIŽEK 2001, «Melancholy and the Act», in S. ŽIŽEK, *Did Somebody say Totalitarianism?*, London - New York 2001, pp. 141-189.