

Per a una lectura de l'*Egipci* d'Eli Arístides

(καὶ λέγειν ὁ λέγων, ἀλλ'οὐ χρῶμα οὐδὲ πρᾶγμα.)

Francesca Mestre

Parlar d'Egipte per a un grec no és cap novetat. Heròdot ho havia fet llargament al llibre II de la seva *Història*. A Homer, també, és fàcil de trobar-hi referències més o menys exactes, sovint en relació al viatge d'Helena i Paris, després de la fugida. I d'Egipte el Nil, sobretot, amb el seu caràcter extraordinari, molt més que un riu qualsevol, salvador i protector de la terra per on flueix. Moltes vegades, hi ha a la literatura grega personatges egipcis, visitants força integrats al món hel·lènic, especialment sacerdots, posseïdors d'una gran saviesa universal, que expliquen els enigmes de llur país i de llur tradició, com aquell que parla amb Soló al *Timeu* (22 d) i basa en el Nil l'antiguitat remotíssima dels seus compatriotes que no han sofert catàstrofes ni diluvis, a diferència d'altres —com els grecs, per exemple— que són sempre joves («nens» diu el text), car les antigues catàstrofes els fan tornar a començar.

Egipte és diferent, ja ho deia Heròdot (II 35), perquè el Nil és un riu diferent dels altres rius i, per això, la gent hi és diferent; per tot plegat, pels costums i per la manera de regir-se. No hi ha hagut, però, entre els grecs, res de diferent, d'estranger, tan freqüentat, tan comentat, tan conegut, tan referencial i, en certa mesura, que hagin fet tan seu, com Egipte.

Tampoc, a partir d'un moment determinat de la història, ni l'hel·lenització ni la fundació i grecitat d'Alexandria no fan perdre a Egipte la seva diferència; així com per a un grec d'època clàssica Egipte és *l'altre* —l'interlocutor de la diferència, del caràcter de no-grec, bàrbar, sí, però menys, amb entitat dins el concepte rígid de *bàrbar* per oposició a *grec*—, per a un grec hel·lenístic o imperial, Egipte segueix mantenint aquest mite de l'alteritat, de la diferència, és *el grec altre*.

Tothom sap que pocs fenòmens han estat tan explorats pels grecs com aquesta alteritat egípcia. I des de tots els punts de vista, ja des de les contalles mitològiques que en relacionen reis, com Busiris, amb Hèracles i les Hespèrides, encara que el coneixement exacte de la contalla hagi pervingut, sobretot, gràcies a tradicions tardanes (cfr. Apol·lodor II 5), però que, almenys, Heròdot ja esmenta (II 45), i que desenvolupa llargament, amb un altre pretext, és cert, Isòcrates (XI).

L'alteritat provoca la comparació i, de fet, la comparació és sempre un pretext: si, com diu Eli Arístides, tota la tradició hel·lènica deu a Heròdot l'amor per Egipte i el coneixement, exacte o no, de la terra del Nil (cfr. XXXVI 57 K), en realitat, també Heròdot inclou el seu llibre sobre Egipte amb un pretext: explicar la grandesa de l'enemic, els perses, dir-ne les conquestes i palesar les peculiaritats dels territoris per ells dominats.

Per a Isòcrates els llargs paràgrafs sobre la terra egípcia i, especialment, sobre els profits que li atorga el Nil (cfr. XI, *Busiris*, 223 ss.) són, així mateix, un pretext, perquè d'allò que es tracta –segons el propi Isòcrates (221-222)– és de donar un cop de mà al pobre amic Polícrates que ja té prou pena havent-se de guanyar la vida fent de mestre d'oratoria,¹ i que no se'n surt amb els seus discursos de defensa i d'acusació. Per tal de demostrar que per a un discurs, per a un orador com cal, no hi ha tema impossible, Isòcrates planteja a Polícrates l'oportunitat d'una defensa de Busiris² o d'una acusació de Sòcrates, casos, ambdós, límit per a una opinió comuna i generalitzada.

La defensa de Busiris ja havia estat endegada pel tal Polícrates,³ però de forma inhàbil i inversemblant; un fracàs, doncs. Isòcrates, reprenent el fil del tema ja iniciat, alligona sobre com cal fer-s'ho per no caure en la *mikrología*, per molt que hom s'atansi a un tema sense valor aparent i sense possibilitats, com diu ell mateix (223): car el valor i la seriositat es troben en el mateix discurs, internament, i res de l'exterior no pot influir-hi, ni tan sols el tema.⁴

Isòcrates, després d'haver palesat el servei que està prestant, es posa, ell, a fer la defensa de Busiris, no només la defensa sinó, fins i tot, l'elogi (cfr. a partir

1. Isòcrates encara empra el mot *philosophos*, tot i que és ben obvi que es tracta de la feina que, com a mestre de joves, exerceix un orador professional, és a dir, aquell a qui li cal un reconeixement en la pràctica, no només en la teoria. Si no fos així, el *Busiris* no tindria el sentit que li vol donar Isòcrates. Per altra banda, aquesta determinació vacil·lant per al mestre d'oratoria és ben comprensible al segle IV, en temps de la primera sofística, moment en què la seva oposició a la filosofia és natural; no així, ja, en temps de la segona sofística; cfr. B. CASSIN, «Du faux ou du mensonge à la fiction. De *pseúdos* à *plásmas*», dins *Le plaisir de parler*, París 1986, pp. 3-29, especialment, aquí, pp. 3-5 i 13.

2. Busiris era, segons la tradició, un rei d'Egipte, famós per la seva crueltat i governament tirànic; conta també la tradició que feia matar els estrangers i se'ls menjava (cfr. Diodor de Sicília I 17,45 i IV 18,27; Apol·lodor II 5,11; *Et. Mag.* s. v.); la seva defensa, doncs, sembla un cas perdut, d'entrada: no ho és, ni de bon tros, per a Isòcrates, que en fa una mena d'heroi civilitzador.

3. Sobre Polícrates, que devia ser efectivament un desastre, cfr. Dionís d'Halicarnàs, *Isen* 20 i Demetri, *Sobre l'estil* 120.

4. Cfr. Isòcrates, *Helena* 5, sobre la necessitat i la utilitat del discurs: el desig del bell (intern al discurs, és clar) ultrapassa el valor de la cosa. En aquesta clau cal llegir també les referències del propi Isòcrates a la vàlua dels que parlen *περί μεγίστων*, per exemple a *A Nicocles* 39 o *Panegíric* 4, sempre en relació al profit dels que escolten i, per tant, vàlua del discurs en ell mateix, depenent del mestratge de l'escriptor (cfr. *Antídosi* 253-257). Teoria, aquesta, duta fins a les darreres conseqüències en ser aplicada a la historiografia: aquesta és la manera com Isòcrates influeix, no només en la segona sofística, sinó també

de 223), deixant ben clar, per altra banda, al seu fracassat amic, que també ell menteix, diu coses falses, però amb una diferència fonamental: ho fa emprant les paraules que s'adeqüen a un elogi i, en conseqüència, el resultat serà un elogi, no un llistat de mentides (cfr. 227-228). Això vol dir, com és obvi, que mentida o veritat no són conceptes que hagin d'afectar per a res un discurs de defensa o d'elogi —un discurs, doncs, sigui el que sigui—; del que es tracta, en un discurs, és de crear una ficció i la ficció no es regeix per l'oposició veritat/mentida —una ficció és una realitat en ella mateixa, un cop creada—, sinó per altres regles, de tipus retòric, que hom resumeix en la polivalència del concepte grec de *kairós*.⁵

El *Busiris* d'Isòcrates acaba essent una lloança de la civilització, no ja únicament l'egípcia sinó de la civilització en general: tot allò que l'home ha inventat per tal de funcionar en societat, lleis, costums, ritus, tradicions, religió i cultura, en una paraula. Seria fàcil de dir, doncs, que aquesta lloança de la civilització és l'objectiu del discurs i no un altre i, en aquest sentit, és lògic que sigui reeixit. Però no és cert: allò que importa del discurs abans plantejat per Polícrates i reprès per Isòcrates, no és tant el seu objectiu —quina utilitat pot tenir treure Busiris de la llista dels dolents per incloure'l en la dels bons i per a qui?— sinó el seu efecte entre aquells que se l'escoltin o llegeixen; per tant, és el discurs ell mateix que ha de ser útil, és el *lógos* i no allò que conté;⁶ Busiris no importa a ningú, però la totalitat dels discurs sí, importa al públic, i allò que importa al públic és, en conseqüència, l'efectivitat del discurs, una efectivitat que el converteix en literatura.⁷

Vist així, és a dir, com a defensa o elogi de Busiris, l'obra d'Isòcrates es justifica i deixa de ser una paradoxa —com també ho seria, en els mateixos termes, un discurs d'acusació de Sòcrates—, té entitat i valor.

Cal no oblidar, però, que l'essència d'aquest discurs ens ve mediatitzada: la comparació amb la defensa de Busiris per part de Polícrates i el desig d'Isòcrates d'ajudar-lo són expressats d'antuvi i també en concloure la lloança; en conseqüència, aquest no és un discurs que es justifiqui en ell mateix, per la seva expressió i regles internes —com Isòcrates pretén dir-li a Polícrates que han de ser els discursos—; hi ha quelcom exterior a ell que li dona origen i raó de ser. Isòcrates, doncs, fa de mestre i, un cop ha expressat que fa de mestre, enceta la seva obra, fent d'*Isòcrates-autor-de-discursos*, com si n'encequés una altra qualsevol. En tot cas, però, aquesta vegada, ha jutjat oportú

en la historiografia d'època imperial; el tema de la historiografia a partir d'Isòcrates és, però, ell sol, motiu de llargues disquisicions que s'allunyen de l'objectiu d'aquest paper; de moment, en remeto al tractament que en donen B. GENTILI-CERRI, *Storia e biografia nel pensiero antico*, Roma-Bari 1983, pp. 33-62.

5. En l'exposició d'aquesta diferència conceptual a l'hora d'endegar la tasca oratòria i en la terminologia, dec molt al volum publicat sota la direcció de B. CASSIN, *Le plaisir de parler* cit., i molt especialment als estudis següents: B. CASSIN, «Du faux ou du mensonge à la fiction» cit.; A. TORDÉSILLAS, «L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique», pp. 31-61; M. DIXSAUT, «Isocrate contre des sophistes sans sophistique», pp. 63-85.

6. Cfr. M. DIXSAUT, *op. cit.*, p. 82 s.

7. Com em serà més còmode d'explicar més avall, en referència a Eli Arístides.

d'indicar que és un pur exercici, que no es tracta d'una tria nascuda d'ell mateix i, per tant, que no s'atansa a aquest tema *motu proprio*.⁸ Per això és presentat en forma de carta, amb adreçament explícit a Polícrates, la qual cosa, des del punt de vista literari, no deixa de ser un pretext força anàleg al d'escriptors d'època romana que, sota l'encapçalament d'una carta, poden llançar-se a la composició de productes literaris ben variats.⁹

Eli Arístides va escriure una obra que porta per títol Αἰγύπτιος,¹⁰ les coincidències de la qual amb la d'Isòcrates¹¹ no passen només pel tema egipci, que, com ja ha estat dit, és recurrent a la literatura grega.¹² Escrita en forma de carta i adreçada a un destinatari anònim, a qui vol instruir en el sentit que tot allò que ha estat dit sobre el Nil i també sobre Egipte és fals, vol portar a la conclusió que el fenomen del Nil, que no té explicació humana, ha de ser per força d'origen diví.

Isòcrates feia de mestre per al seu destinatari, per a Polícrates; la indiscutible fama de sofista-filòsof de què gaudia el convertia en un «mestre de veritat», una autoritat, en tot allò que es referia a com fer un discurs, aquell o qualsevol altre. De la mateixa manera, Arístides necessita també una veritat per posar per davant: no la veritat filosòfica o la dels fets i les coses o la de la raó, sinó una dada versemblant, que s'adveri funcional de cara a atorgar-li a ell més raó que als altres; i aquesta veritat –base de la ficció– és adduïda amb encert: es tracta de la pròpia experiència, simplement; la veritat és, doncs, el fet mateix d'adduir-la: amb això n'hi ha prou.

Certament, el viatge d'Arístides a Egipte marca una fita en la seva biografia.

8. No és interessant, crec, d'establir si el tal Polícrates és certament un sofista fracassat amic d'Isòcrates, ni si va compondre mai la famosa defensa de Busiris. Allò que, ara, m'interessa és palesar la mediatització que suposa expressar el pretext de la composició del *Busiris* d'Isòcrates. Em costa, també, atrevir-me a proposar un motiu per a aquesta mediatització, en el cas d'Isòcrates –no així en casos semblants d'escriptors d'època romana, com es veurà–, on el fantasma d'una certa realitat es fa encara present: és a dir, potser és cert allò que explica de Polícrates... Ara bé, tal com diu el propi Isòcrates, el discurs és ell en ell mateix i és obvi que, per a un lector del *Busiris*, l'encapçalament és el principi del discurs, això vol dir, part integrant i necessària del mateix; dit d'una altra manera, Isòcrates no podia abordar aquest tema si no era amb l'adreçament a algú i palesant que es tractava d'un pur exercici; altrament, potser li hauria semblat frívol un entreteniment d'aquesta mena... (Cfr. *Panatenaic, ad init.*) Hom pot, a partir d'aquí, establir, pel que fa a altres obres d'Isòcrates, quina és la seva posició en compondre discursos i l'actitud amb la qual encara la seva tasca, i entendre, si més no, les crítiques que adreçava a la sofística i la seva reivindicació d'allò que ell professava i que anomena «filosofia», cfr. *Panatenaic* 11, *Contra els sofistes, passim*.

9. Cfr. C. MIRALLES, *El Helenismo*, Barcelona 1981, p. 102.

10. Per tot el que s'hi refereix segueixo l'edició de B. KEIL, *Aelii Aristidis II*, Berlín 1988 (reimpr. 1958), de la qual n'és el discurs XXXVI.

11. És pràcticament segur que Arístides coneixia el *Busiris* d'Isòcrates, però la comparació que vull establir no hi obliga, és més una comparació de formes que no un cas típic de referència. No deixa de ser curiosa, tanmateix, per altra banda, la coincidència de totes dues obres a trobar un moment escaient per parlar de les mentides dels poetes: *Busiris* 229, *Egipci* 110-112, com si una proclama d'aquesta mena imprimís caràcter i revalidés el tipus diferent de ficció, no de mentides, que ambdós empenen.

12. Encara reprès amb brillantor –per donar-ne un exemple més, tardà, i sense cap intenció d'exhaustivitat– al segle IV d.C. per Himeri (*Or.* XLVIII), que l'adreça també a un destinatari, aquest cop il·lustre, el governador Hermògenes, i que centra tota la lloança i descripció d'Egipte, casualment també, en allò que té de més característic: el Nil. No és aquest el lloc per parlar de l'obra d'Himeri però val la pena esmentar-la per la seva segura inspiració en la literatura anterior sobre Egipte i, especialment, en el discurs d'Arístides que m'ocupa. A propòsit de la factura perfecta de l'*Egipci* d'Himeri, cfr. G. KENNEDY, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton 1983, pp. 141-149.

Després de passar una temporada llarga a Atenes i d'escoltar Herodes Àtic, s'embarcà cap a Alexandria, fent escala a Rodes, cap a la primavera de l'any 141; l'estada s'hi perllongà pràcticament tot un any.¹³ A part de l'*Egipci*, el viatge i l'estada van donar altres fruits: són sovintejades a l'obra del sofista les referències a llocs, ritus, cultes, costums i contalles dels egipcis;¹⁴ hi admirà les Piràmides, el Laberint, els temples i els canals; escoltà sacerdots i profetes que li explicaren llegendes locals; visità tant les grans ciutats —Alexandria i Pelusa— com les zones menys conegudes i exòtiques... El curiós és que ho anava anotant tot en una llibreta —llàstima que els criats li varen perdre... Dissortada pèrdua que no li impedirà, tanmateix, de proclamar i d'assegurar amb autoritat els seus punts de vista sobre tot el que es relacioni amb la terra del Nil.

En certa mesura, l'*Egipci* vol ser el resultat d'aquell viatge enriquidor —això si el viatge és anterior a l'obra, cosa que, llevat d'una certa lògica dels estudiosos basada en el reflex biogràfic de l'afer, res no demostra.¹⁵ Per una altra banda, si acceptàvem que el viatge fou anterior —i, en principi, és més lògic de fer-ho que no pas de dubtar-ne—, ho hauria de ser molt; la distància temporal entre l'obra i la vivència hauria de ser àmplia —potser no tant com per eliminar la vivència, però paral·lelament—: només aquesta distància pot explicar algunes de les característiques de l'obra i dels interessos, més literaris que no documentals, d'Arístides en escriure-la. En resum, a l'*Egipci* hi ha, sobretot, una pretensió literària, mediatitzada a dos nivells: el servei per al destinatari, d'una banda, i l'explicació d'una experiència personal, d'una altra; i sigui aquesta experiència la que sigui: la qüestió és intervenir *biogràficament* en l'argumentació.

Com que fa literatura, doncs, i no un document científic, pot explicar el que vulgui sobre Egipte, pot parlar d'ell mateix tant com vulgui —posant-se com a protagonista d'uns fets o simplement com a narrador—, pot començar a parlar amb el to que més li plagui, podria limitar-se a explicar el que ha vist o li han contat sense apel·lar a altres autoritats —com sembla veure's obligat a fer, ni que sigui només per contradir-les—, i pot menar el seu discurs cap a la direcció que li convingui —la causa divina— i acabar quan li sembli. Al cap i a la fi, el fet real o objectiu d'haver vist i sentit *in situ*, per molt important que sigui per a Arístides, forma part de la mateixa ficció creada, potser n'és l'element versemblant, emblemàticament versemblant: hi ha una experiència

13. Segons els càlculs que, a partir de la cronologia dels *Discursos Sagrats*, fa C. A. BEHR, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968, p. 44 n. 15.

14. Com, per exemple, la que explica la impossible submissió d'egipcis a perses, en altre temps, justament pel caràcter protector del Nil sobre Egipte i els egipcis, cfr. *A Roma* (XXVI K) 86.

15. Les nombroses referències a l'estada en el mateix *Egipci* ho confirmen, és clar; no tinc cap intenció d'estirar el problema fins a l'absurd, però voldria, simplement, expressar que l'experiència viscuda és un argument de pes només en la mesura que Arístides vol que ho sigui; si aquest no hagués existit, de segur, n'hauria trobat un altre. A més, a Arístides li interessa únicament poder dir que hi ha estat: qualsevol altra dada que es derivés de l'estada i que no recolzés només en la memòria ha estat eliminada: els criats varen perdre les notes, com explico tot seguit en el text. A propòsit de la datació de l'*Egipci*, incerta de totes totes, cfr. A. BOULANGER, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II^e siècle de notre ère*, París 1923 (reimpr. 1968) i C. A. BEHR, *op. cit.*, pp. 19 i 128.

l'esment de la qual, unit a la cultura, li permet d'encarar, lliurement, un tema que hom podria creure reservat als especialistes, li permet fer-ne arguments i no raonaments científics.¹⁶ Els fenòmens de la natura, la geografia, la meteorologia, fins i tot la historiografia i la poesia esdevenen arguments, que, més que explicats o raonats, són enumerats, enunciats, refutats; ni tan sols el darrer, allò que podria ser la *tesi* d'Arístides, no és sinó l'argument per al qual els altres han anat deixant un lloc.¹⁷ Per entendre'ns, crec que val la pena descriure la successió argumental que Arístides es proposa en redactar l'*Egipci*: «Jo he estat a Egipte. Jo he vist el Nil des del delta fins tan al sud com arriba la civilització. No hi ha cap explicació científica prou sòlida de les crescudes. Tot plegat em dóna autoritat per desmentir-les i argumentar les seves falles. No tinc cap nova teoria que ho expliqui —no és pas ni la meua feina ni el meu interès—, per tant, és inexplicable des del punt de vista humà. Jo tinc una gran veneració per Sarapis —sóc home religiós—, i aquesta és una ocasió per retre-li homenatge sostenint que el moviment benefactor del Nil es deu a la seva benevolença i al seu patronatge sobre Egipte».

L'obra es justifica ella mateixa, àdhuc admetent la seva brevetat i petitesa (1);¹⁸ car la grandesa està en el discurs i en la voluntat i habilitat de l'autor, com ja palesava Isòcrates. També coincideix amb Isòcrates en el fet d'adreçar-se a un destinatari: ja, una vegada, el destinatari i Arístides havien encetat el tema i havien estat interromputs per unes visites (*ibidem*); com que les explicacions d'aleshores són considerades pel propi Arístides com a insuficients, ara és el moment de tornar-hi.

Ara bé, Arístides introdueix dos aspectes nous en la ficció que, fins ara, vèiem que pràcticament coincidia amb la d'Isòcrates al *Busiris*.

Ambdós elements fan referència a l'*autoritat* d'Arístides per parlar del tema: ha de quedar clar que l'abast científic de les crescudes del Nil no interessa, per això no li cal documentació ni proves, per petites que siguin; si hi fossin, destorbarien el plantejament proposat. No es tracta de «parlar de » un afer determinat, es tracta de «parlar a» algú;¹⁹ el discurs ha de ser lliure i ho serà, justament, perquè les notes preses al llarg del viatge s'han perdut; no seran, doncs, impediment per expressar, de memòria o espontàniament, allò que l'autor tingui al cap. No és important discutir si les notes perdudes són una excusa o una mentida: en la ficció creada cal evitar qualsevol intermediari distorsionador, com ho serien les notes i cal, també, esmentar llur anterior existència per confirmar, d'una banda, la seva experiència i, d'una altra, la desaparició de les notes. Per la mateixa raó, com deia més amunt, la relació causa-efecte entre el viatge a Egipte i l'*Egipci* ha de ser ben laxa; el fet d'haver estat a Egipte no és cosa que s'hagi d'ometre en tractar un tema egipci però cal, primer, posar-hi distància i, segon, haver perdut els papers

16. Cfr. A. TORDESILLAS, *op. cit.*, p. 31: noció d'argumentació *versus* noció de raonament.

17. *Ibidem*, p. 44.

18. En el sentit d'Isòcrates, és clar, que no hi ha tema petit si el tractament és encertat, cfr. *Busiris* 223.

19. Cfr. B. CASSIN, *op. cit.*, p. 15.

per tal d'evitar a tot preu la conversió de l'obra en un producte diferent d'un discurs sofisticat, de circumstàncies, si hom vol.

Així com Isòcrates pouava en la pròpia contalla sobre Busiris els arguments per al seu rescat, Arístides tira per una via més fàcil: els arguments ja li venen donats per tots aquells que han tractat o esmentat el tema abans: Heròdot, Eurípides, Èfor, Homer. L'atansament a tota aquesta literatura sobre el Nil serà, així mateix, lliure, palesarà l'erudició d'Arístides i contribuirà a donar escaïença a la totalitat de l'obra.

I, finalment, és necessitat imperiosa del discurs donar relleu al darrer argument, aquell que fa intervenir la divinitat en les crescudes del Nil, com també era absolutament necessari per a la defensa de Busiris fer un elogi de la civilització i convertir el rei blasmat en un civilitzador.

En definitiva, doncs, la finalitat del *Busiris* era recuperar la figura del rei egipci, fer l'elogi de la civilització dels homes o alligonar Polícrates sobre com fer un discurs de defensa? I la finalitat de l'*Egipci* és la refutació i crítica dels clàssics i dels historiadors, és l'homenatge a la divinitat o és l'explicació al lector anònim de tota la problemàtica sobre el Nil a partir d'una vivència personal de l'autor? No, cap d'aquestes finalitats no és la finalitat dels discursos d'Isòcrates i Arístides, respectivament: cap d'aquestes ni cap altra; un discurs *és*, no té finalitat, la seva finalitat no és cap: «aquell que parla *diu un dir*, però no un color ni una cosa», segons la cita que fa Aristòtil de Gòrgias.²⁰ I *dir un dir* produeix un efecte, però no té objecte ni finalitat. En el cas d'Isòcrates l'efecte és convèncer de les possibilitats del discurs d'elogi a Busiris; en el d'Arístides, força més difícil de definir, és contar, fer literatura, entretenir: l'adreçament és superflu, la refutació com a efecte queda eliminada per la referència, en darrera instància, a la divinitat (cfr. 125), i la referència a la divinitat apareix només a la fi, breument, després d'una discussió ben pragmàtica; no és, doncs, tampoc, aquest l'efecte produït, car, per lluny que hom²¹ vulgui portar la religiositat d'Arístides, no té sentit entendre que l'obra té la seva justificació en la demostració del caràcter diví i supra-humà del Nil; és ben segur, per altra banda, que tampoc era aquest l'efecte produït ni desitjat, sinó que cal entendre aquest final com la *pointe* —en sentit literari— del discurs, en un procediment anàleg al *deus ex macchina* de la tragèdia. La intenció o l'objecte de l'*Egipci* és una qüestió insoluble, és una no-qüestió. Es tracta d'una obra del tot literària; en ella, retòrica i poètica, en sentit aristotèlic, s'han fusionat; la retòrica en la qual es basa la formació escolar tant d'Isòcrates com d'Arístides, a força d'imitar i repetir, esdevé creativa, literària, d'entreteniment, lliure i gratuïta. Cal arribar a la segona sofística perquè es produeixi aquest fenomen:²² Isòcrates se'n troba a mig camí, per a

20. Aristòtil, *De Gorgia* 980b; cfr. Gòrgias fr. 3 DIELS-KRANZ.

21. Cfr. C. A. BEHR, *op. cit.*, p. 19, en aquest sentit.

22. Cfr. F. MESTRE, *Problemàtica dels gèneres literaris a l'època romana. L'assaig*, Barcelona 1985 (tesi doctoral inèdita), pp. 47-148.

ell l'efecte de persuasió compra encara com si de l'èxit tècnic d'una defensa de Busiris en depengués alguna cosa.

L'*Egipci* és un assaig o, almenys, allò que en literatura antiga s'assembla més al que avui hom anomena així. Dues raons fonamentals m'empenyen a fer aquesta afirmació: primera, el caràcter indiscutiblement literari de l'obreta d'Eli Arístides; segona, la sistematització de l'assaig que els estudis de teoria literària i de comunicació han establert, en especial en allò que fa de l'assaig un producte literari de tipus discursiu —és a dir, actualització del discurs abstracte, per oposició a les seves formes narratives²³—, íntimament relacionat, per tant, en la seva realització, amb la retòrica i les formes de la retòrica.²⁴ Una innovació en el terreny dels gèneres literaris planteja gairebé sempre un problema teòric: cercar-ne els orígens i l'evolució sol ser causa per endinsar-se en consideracions de tipus extra-literari, social, polític, històric, que acaben explicant només parcialment un fenomen literari; això no obstant, i des de l'interior de la literatura, només dues sortides són possibles, esquemàticament: no hi ha gèneres, ni antics ni nous, sinó que hi ha literatura, o més encara, el que hi ha és el llibre, únicament,²⁵ o bé, un gènere nou és sempre la transformació d'un —o uns— de vells i, per tant, els gèneres funcionen, per a l'observador de la literatura, com a institucions resultants de la codificació de les distintes propietats del discurs.²⁶

Basant-me en la darrera d'aquestes teories —perquè em sembla, simplement, més operativa—, i a la llum d'allò que, almenys cronològicament, hom entén pel naixement de l'assaig —això és, a partir dels *Essais* de Montaigne—, crec que parlar d'assaig en referir-me a obres com l'*Egipci* no és inoportú.

Si hom examina com ha estat tractat l'*Egipci* per part dels estudiosos d'Arístides, el resultat és ben frustrant: sol ser inclassificable i, per donar-li algun nom, hom l'anomena tractat,²⁷ o, com a molt, «una col·lecció amb interès literari» frustrada per la pèrdua de les notes de què ha estat qüestió: és a dir, una pretesa periègesi d'Egipte —a l'estil de la de Grècia de Pausànies—, però sense documentar.²⁸ No cal que m'entretengui a explicar quina és la gran diferència entre un assaig i un tractat, una diferència que rau sobretot en el caràcter experimental del primer,²⁹ per tal d'assegurar que l'*Egipci* —com tantes altres obres d'època romana— es troba molt més a prop d'aquest caràcter experimental que no dels postulats teòrics típics del tractat. No cal,

23. Cfr. G. GENETTE, «Frontières du récit», dins *Figures II*, París 1969, pp. 49-69, especialment aquí, p. 64 ss.

24. Cfr. T. W. ADORNO, «L'essai comme forme», dins *Notes sur la littérature*, París 1984 (tr. fr.), pp. 5-29, especialment aquí, pp. 25-26.

25. Segons la teoria de M. BLANCHOT, *Le livre à venir*, París 1959, especialment p. 293 ss.

26. Seguint, ara, T. TODOROV, *Les genres du discours*, París 1978, p. 45 ss.; així com també «Genres littéraires», dins O. DUCROT-T. TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, París 1972, pp. 193-201, i M. BAKHTINE, *Esthétique et théorie du roman*, París 1978 (tr. fr.), p. 46 ss.

27. Cfr. A. BOULANGER, *op. cit.*, p. 122 i C. A. BEHR, *op. cit.*, p. 19.

28. Cfr. B. P. REARDON, *Courants littéraires grecs des II^e. et III^e. siècles après J.-C.*, París 1971, p. 224 s.

29. Em remeto a M. BENNE, «Über den Essay und seine Prosa», *Merkur* 1947, 2. Band, p. 418 ss.

tampoc, en opinió meua, parlar de periègesi frustrada si no és fent mostra d'una certa ingenuïtat: la dada de les notes perdudes ha estat ja prou explicada sota una altra llum i, a més, què hauria empès Arístides a fer quelcom *frustrat* si ja sabia, d'antuvi, que ho seria?

No, l'Egipci no és ni un discurs —en el sentit sofístic del terme—, ni un tractat, ni una periègesi defectuosa;³⁰ es troba de ple en el marc del literari, com ja he anat indicant, i, si s'advera imprescindible donar-li un nom genèric, cal dir-ne assaig, per les raons que tot seguit exposo.

D'entrada, la societat on es mou Eli Arístides és, sense dubte, una societat que ha adquirit la consciència literària suficient com per endegar obres d'aquest tipus, amb valor *per se*, per a la lectura i per al consum. Però, a més, a l'Egipci hom es pren la molèstia de formalitzar el canal de comunicació: en aquest sentit, no hi ha dubte, almenys existeix un destinatari, tan desconegut i anònim com calgui, és clar, per tal de poder encabir-los tots. El segon pretext, el del viatge, el pretext de la versemblança i de la vàlida, està expressat en els seus justos termes, és a dir, de memòria; però, també, és ben present al llarg de tota l'obra, especialment amb un caràcter anecdòtic: les digressions que fa Arístides són sempre per explicar una conversa amb algun personatge que es va trobar a Egipte i per, més que interpretar, reproduir les seves paraules, la seva informació o, almenys, allò que d'aquella informació Arístides va retenir.³¹ Així doncs, la intenció documental és nul·la, no és ni vàlida des del punt de vista de les memòries d'un viatge: les teories sobre la crescuda del Nil apreses *in situ* o bé abans o després en els llibres són expedides des d'una gran distància de l'experiència viscuda;³² Arístides ni tan

30. Problema, aquest, que no se li plantejava a un grec: això era un *lógos*, però també cal saber interpretar tota la polivalència d'aquest terme.

31. Cfr. 33-35 = Primera digressió: conversa amb l'egipci Draucus que fou exilat a l'extrem sud d'Egipte i on no va veure mai cap núvol (impossibilitat, doncs, que les pluges siguin la causa de la crescuda del Nil); cfr. 48-51 = Segona digressió: vivència personal a una illa del Nil, prop de les catarates, converses amb els indígenes i observació, clara, contra allò que diu Heròdot, de la situació de ciutats com Heliòpolis o Elefantina, i de l'amplada del Nil en aquella zona; cfr. 54-56 = Tercera digressió, derivada no del fil general del discurs sinó de la Segona: conversa amb el prefecte d'Egipte a propòsit del coneixement dels etiops de les fonts del Nil: després d'una navegació de quatre o sis mesos pel Nil, des d'Elefantina fins a Mèroe, indicis de divisió del Nil en dos rius, però ni els etiops saben res d'aquells paratges ni de la gent que hi viu, llevat que són més negres que ells...

32. Sumàriament, les teories d'altri exposades per Arístides són les següents: en primer lloc, les que es contenen a Heròdot (II 20) i ja hi són refutades, segons les quals la causa de les crescudes del Nil seria el bloqueig de les boques pels vents etesis (3-12), contra la qual hi ha tot un seguit de proves, la majoria de les quals, menys desenvolupades, ja són a Heròdot; el desgel i fosa de neus, causa atribuïda per Arístides a Eurípides per *Helena* 1-3 (13-18); la teoria de les pluges (19-32). En segon lloc, la teoria del propi Heròdot (II 24), és a dir, l'evaporació a l'hivern de les aigües del Nil pel desviament del curs del sol: en conseqüència, no és que a l'estiu creixi, sinó que és a l'hivern quan té un caudal anormal, el normal és el de l'estiu (40-47 i, després de les digressions, refutació definitiva a 63); en tercer lloc, la teoria d'Efor, segons la qual l'aigua de les muntanyes de Líbia i del sud d'Àrabia flueix subterrània fins a un cert indret del curs del Nil; i, finalment, una sisena teoria, no atribuïda a ningú en especial, segons la qual l'excessiva calor al sud, això és a les fonts del Nil, escalfa, a l'estiu, les aigües del riu i atrau les aigües de l'entorn, per això les fonts s'omplen i el Nil creix (97-100). Evidentment aquesta teoria és també refutada *in extenso* per Arístides. Cal assenyalar, per altra banda, que, a part de les digressions que he esmentat, hom troba entre els paràgrafs 87 i 90 una àmplia explicació d'allò que cal entendre per mar (Mediterrània, Roja, Golf Pèrsic, Càspia), en oposició a llac (la Mar Morta n'és un), pantà, aiguamoll, etc., segons el grau de salinitat de l'aigua, amb una digressió inclosa a propòsit d'un conte massaliota que explica Efor, que, juntament amb la defensa d'Heròdot com a poeta i, en aquest sentit, el però que

sols es prengué la molèstia de posar-se al dia pel que fa a les noves teories:³³ des de l'experiència expressada, tant la real com la llegida, no se sent menat a demostrar res; és a dir, l'experiència, aquest cert empirisme amb el qual Arístides avala les seves ganes de parlar, no és cridada per a la demostració. L'única voluntat que se'n desprèn, doncs, és la literària, dirigida a un públic àvid de consumir aquest producte amb plaer, cercant entreteniment, d'una banda, i gaudint d'un text ben escrit, amb gran habilitat dialèctica i amb un sentit acurat de l'argumentació, d'una altra.

Si un assaig es caracteritza per ser una forma lliure, lúdica, amb un punt de vista intern a ella mateixa, responent, per tant, d'un autor creador del *literari*, íntimament lligada a la retòrica, pròpia d'humanistes i intel·lectuals,³⁴ amb allò de contradictori que suposa entrelaçar l'erudició amb els punts de vista personals —actitud, doncs, acadèmica i, alhora, modesta³⁵— i si, en definitiva, s'alça com a «escriptura necessària»³⁶ a partir d'aquests pressupòsits i sense cap voluntat d'innovar en res,³⁷ és necessari fer notar el caràcter assagístic de l'*Egípci* d'Eli Arístides.

Tots els gèneres, com ha estat dit, són nous i alhora vells, les novetats es produeixen per transformacions o, millor, ultrapassaments successius. La prosa d'època romana, en un gran nombre de casos, ofereix, és cert, més que gèneres determinats, formes escolàstiques, sovint mixtes, resultants de l'aplicació de la *mimesis* retòrica a qualsevol model del passat i on la referència als autors del passat és també obligada. L'ultrapassament dels antics gèneres es produeix amb la retorització que implica el comentari i l'exercici a l'entorn dels textos. Cal considerar les formes dels *progymnasmata* com el punt intermedi de la renovació dels gèneres i del camí cap al literari. Sobretot per dues raons; una, la intranscendència: un exercici no ha de ser transcendent ni té per objectiu res, cap descobriment; dues: el fet d'haver, necessàriament, d'imitar, de llegir, de conèixer els antics per confegir l'exercici dona cada vegada més consciència de la literatura com a quelcom independent, separat de tot, amb valor per ella mateixa. En aquest sentit, la forma assaig de què parlo és

es mereixen per mentir Homer i Píndar (110-112), conformen el gruix argumentatiu de refutació de l'*Egípci*. A partir del paràgraf 114, fins al final (125), Arístides es precipita a atribuir caràcter sobrenatural al Nil (*thaúma*, 119) i a fer-ne un intermediari per a la terra, com ho són les cures per als homes (124).

33. Cfr. C. A. BEHR, *op. cit.*, p. 19.

34. Cfr. T. ADORNO, *op. cit.*, pp. 6 i 12.

35. Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Essais* II 10: «C'est ici purement l'essai de mes facultés naturelles, et nullement des acquises... Ce sont ici mes fantaisies, par lesquelles je ne tâche point à donner à connaître les choses, mais moi», i també III 2: «Si mon âme pouvait prendre pied, je ne m'essaierais pas, je me résoudrais; elle est toujours en apprentissage et épreuve», etc.; cfr. també, sobre MONTAIGNE, G. LUKÁCS, *L'Âme et les formes*, París 1974 (tr. fr.), pp. 22-23.

36. Cfr. J. LLOVET, «L'assaig: "escriptura necessària"», *Ratilles quatre* 2, Barcelona 1984; no estic del tot d'acord amb aquest article; tanmateix el plantejament a partir del títol em sembla interessant: l'assaig és escriptura necessària, però no per «donar llum o oferir coneixement» sinó que més aviat la necessitat rau en la seva essència, la seva gènesi i en la lectura solidària, no en els seus resultats; en aquest sentit, potser caldria dir que l'assaig de fer un assaig s'imposa necessàriament al seu autor, però d'aquest intent, d'aquest *assaig*, no cal que se'n derivi res.

37. Cfr. G. LUKÁCS, *op. cit.*, p. 24.

deutora dels exercicis i de la consciència de literatura que se'n deriva: només els cal transgredir el marc de l'escola i entrar de ple en el camp de la literatura, amb tot el que implica, també, en el social. Car la difusió compta significativament per a un assaig, no així per a un exercici d'escola.

Un escriptor com Arístides és, ja, conscient de la seva tasca —en certa mesura, com he dit, també ho era Isòcrates, encara que no amb la mateixa intensitat ni amb la consciència que suposa el recorregut que va de la primera a la segona sofística. I la seva tasca és, entre d'altres, establir una via de comunicació idònia per a un seu públic. L'ultrapassament de les velles formes també comporta l'actualització del discurs en el sentit que ja no pot ser un fòssil, sinó que ha de tenir en compte el present, per molt que, sovint, la base sigui la referència al passat.

L'actualització del present opera sempre mitjançant la presència de l'autor: ell és el centre del problema, o bé, el problema, el tema, no existeix si no és per la utilització voluntària i lliure que un escriptor en fa. Per tant, a l'*Egípci*, hi ha més d'Arístides que d'Egipte; l'autor no conta la cosa,³⁸ no és aquest el seu propòsit, es conta més aviat ell mateix: és, en certa mesura, més autobiogràfic³⁹ que narratiu, com escau a l'assaig, evidentment. D'on es deriva, amb facilitat, la prioritat que l'autor dóna a les pròpies opinions, al propi parer, per molt arbitrari que sigui.

En resum, un assaig, segons que sembla, es defineix per la implicació d'un escriptor en la seva obra; no pretén ser ni científic ni artístic, no pretén tampoc arribar a cap conclusió; és una forma oberta, sense res de l'exterior que la configuri necessàriament i sense res que l'aturi condicionadament.

El cas de l'*Egípci* és ben clar. És una obra amb tota l'ampul·lositat del *lógos epideiktikós*, de la qual hom té tendència a esperar, ben equivocadament, grans teories. Sovint és aquesta l'acusació que els escriptors d'època romana reben: hom hi cerca l'explicació, la correcció i la crítica dels grans enigmes de les obres d'època clàssica; en aquest sentit sempre deceben i són titllats de mentiders, fabuladors i relativitzadors. Però el que és l'actitud de debò relativitzadora és la d'atansar-s'hi amb aquella perspectiva. No són explicadors ni intermediaris entre els clàssics i la modernitat; són, ells també, productes d'una època que és la llur, per bé que, d'una manera mimètica, siguin certament arcaïtzants i antiquaris. Les fonts d'Arístides —Heròdot, Eurípides, Homer—, siguin de la natura que siguin, li són instruments, i ell se'n distància: per molt que en reproduïxi els termes i les paraules àdhuc, Arístides no els deu res, res que justifiqui allò que està fent; la justificació és interna, autònoma i absoluta, la qual cosa explica i confirma l'autonomia del canal comunicatiu establert, la llibertat del discurs i, en conseqüència, duu a acom-

38. És a dir, des del punt de vista literari i d'actitud de l'autor, just al contrari d'allò que fa Tucídides que «escriu *la guerra del Peloponès*», segons la tesi de N. LORAU, «Thucydide a écrit la guerre du Péloponnèse», *Méris* I, 1, Atenes-Paris 1986, pp. 139-161.

39. Cfr. T. TODOROV, *Les genres du discours* cit., p. 50.

pliment i institucionalitza l'actitud descrita per Aristòtil amb els termes de λόγου χάριν (*Metafísica* IV 5,1009a 21).

Isòcrates, inconscientment o, de segur, no amb la mateixa consciència, al *Busiris*, s'hi acosta; malgrat el seu caràcter —típic d'Isòcrates— excessivament professoral i hieràtic, tanmateix, els pretextos que empra i la manera com entén la tasca que l'ocupa obren el camí; Arístides, bon representant de la segona sofística, ha recorregut tot el camí; per a ell, la qüestió és més simple: el camp literari és ja creat, establert i freqüentat, només cal baixar-hi a jugar.