

## **Pensar amb el diàleg**

Carles Garriga

Al *Teètet* Plató posa en boca de Sòcrates una interessant definició del pensament que, si bé pot semblar que respon a una clara evidència, no deixa de presentar algunes dificultats derivades de les implicacions que comporta. Aquestes són les paraules de Sòcrates (*Tht.* 189e-190a):

Per mi, [pensar (τὸ διανοεῖσθαι)] és un discurs (λόγον) que es produeix en l'ànima en si mateixa a propòsit de les coses que examina. (...) Així és com jo veig l'ànima quan està pensant (διανοουμένη): això i no pas altra cosa és el diàleg (διαλέγεσθαι) o les preguntes i respostes que l'ànima es dirigeix a si mateixa, de vegades afirmant i de vegades negant. Però quan ha trobat una explicació precisa, tant si ha fet ús d'un raonament lent com si ha procedit veloçment, llavors es manté ferma en la seva afirmació i empeny fora d'ella la incertesa, assolint així allò que nosaltres anomenem opinió (δόξα). Cal entendre, doncs, que l'acte d'opinar (τὸ δοξάζειν) és per mi com fer un discurs (λέγειν), i l'opinió (δόξαν) és aquest mateix discurs que s'expressa (λόγον εἰρημένον) no davant d'algu altre i oralment, sinó en silenci i davant d'un mateix.

Semblantment, al *Sofista* l'estranger explica (*Sph.* 263e):

el pensament (διάνοια) i el discurs (λόγος) són, doncs, la mateixa cosa, tret del fet que hem donat el nom de pensament al diàleg (διάλογος) interior i silencios de l'ànima amb ella mateixa.

Aquesta definició, que també apareix, amb poques variacions, al *Filebos* (38c-e), conté, com a principals, dos termes, el pensament i el diàleg, que incideixen directament sobre el concepte de personalitat o del 'jo' que estiguem disposats a formar-nos. Per dir-ho d'una manera simple i poc precisa: si el diàleg és, com estem acostumats a entendre, una cosa de dos, com es

pot fer encaixar amb el concepte de personalitat o del 'jo', que es considera un fet individual? Presentada així la qüestió, la definició platònica sona a paradoxal; però com que no és aquest el cas, ja que, pels contextos on apareix, és evident que no és aquest el propòsit de Plató, és a nosaltres a qui pertoca de considerar el sentit i l'abast dels termes de la definició.

Si ens submergim en el corrent dominant de la nostra modernitat, això no ha de ser gaire difícil. Podem parlar d'un jo construït a partir de la interacció amb altres forces socials en el qual la individualitat és un miratge i la dimensió social esdevé protagonista, i somniar en un diàleg en el qual l'èmfasi es posa ja no en l'acarament entre dues veus sinó en el caràcter cooperatiu entre individus que es reconeixen, més que en la seva irreductibilitat, en la voluntat de compartir i d'aprendre amb uns altres que ja es manifesten cada cop més com a una de les cares possibles de nosaltres mateixos. Podem, també, dir el mateix amb altres expressions manllevades igualment de la retòrica de l'humanisme d'esquerres que, a hores d'ara, tots sabem usar amb un grau suficient de competència. O podem, és clar, mirar d'elevat el to i invocar arguments filosòfics acceptables per acabar dient més o menys el mateix.

Si partim de la convicció que la representació del jo com a entitat closa i individual és una idea de rel cartesiana, és inevitable concloure que els grecs no van incórrer en aquesta creença. El llibre de C. Gill *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy* (Oxford 1996), que té com a subtítol, significativament, «The Self in Dialogue», és una mostra d'aquest procediment. És un estudi ple de doctrina i d'informació, el propòsit general del qual és aduir proves del fet que, en la cultura grega, el tractament del 'jo' no és interpretable en termes cartesians. Ja des de la introducció (p. 15) assegura que l'aire de paradoxa que sembla tenir l'expressió «el 'jo' en diàleg» és causat per la concepció, pròpia de la tradició postcartesiana, del 'jo' com a centre solitari de consciència, com a 'jo' unitari. En canvi, el 'jo' en diàleg «expresses (...) the idea that the mind constitutes a complex of functions which are unified (in so far as they are unified) by their interaction, rather than as constituting the locus of a unitary 'I'». I afegeix, com a il·lustració: «A suggestive and relevant fact, though one requiring careful interpretation, is that in Greek literature and philosophy, from Homer onwards, thought and other psychological processes are commonly presented in the form of an inner dialogue». L'enllaç amb els passatges platònics el llegim poc després (p. 47): «the idea embodied in the form of the Homeric monologues that the formation of judgements, or decisions, is the outcome of an internal dialogue, involving affirmation or assent, is a common one from Plato onwards».

Gill no especifica amb quines precaucions cal interpretar l'afirmació que el pensament es representa sota la forma d'un diàleg interior: potser hi té a veure el fet que, a la poesia homèrica, el verb διαλέγεσθαι només apareix cinc vegades a la *Iliada*, i totes en un vers formular idèntic?<sup>1</sup> En qualsevol cas, sospito que, si aquestes precaucions són d'ordre filològic o històric, poden

1. *Il.* 11.407; 17.97; 21.562; 22.122; 22.385: ἀλλὰ τί ἡ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός;

acabar conduint a una interpretació del fenomen no gaire fàcil de conciliar amb la hipòtesi anticartesiana.

Per sostenir aquesta hipòtesi Gill invoca l'autoritat de diferents filòsofs que han volgut oferir una desarticulació de la idea del 'jo' unitari. Em fixaré només en un, de prou reconegut, que ha treballat notòriament en aquests problemes. De Daniel Dennet, C. Gill (p. 84) recull la idea de l'autoconsciència no com a un «standard accompaniment of all mental states (as it is in the Cartesian model) but as a characteristic of certain, rather exceptional, psychological states in which the person internalizes the kind of dialogue (including the dialogue of ethical persuasion) that is normally conducted with other». Però tot i que aquesta idea, com veurem, és defensable aplicada a determinades formes d'expressió, no crec que es pugui portar al rang d'una teoria explicativa amb pretensions universals. Dennet entén que els 'jos', les persones, són una espècie de «ficcions», a la manera del centre de gravetat d'un objecte: el 'jo' seria un «centre de gravetat narrativa» com a resultant dels processos socials que ens construeixen<sup>2</sup>. D'aquesta manera, s'entén que el diàleg interior sigui el reflex del 'jo' construït en el si dels processos socials que l'expliquen. La idea de fons és la del constructivisme en oposició a l'unitarisme, suprimint l'apel·lació a fets suposadament més profunds que no els que tenen lloc en la manera com parlem. N'emergeix una teoria que afebleix la noció del 'jo' convertint-lo en un centre de gravetat narrativa que, al seu torn, explica com aquell 'jo' s'ha construït socialment, amb la qual cosa es reintegra en l'ordre de les coses, només que desarticulat dels principis que presumptament en donaven raó.

Que l'ús d'aquesta teoria —o d'una altra— sigui necessari, o possible, per comprendre algun aspecte de la cultura grega pot ser matèria de debat. En principi, sembla que hauríem d'estar en condicions d'assegurar que aquesta és la teoria correcta, però això és, com en el cas de qualsevol teoria, particularment difícil. No diré que, davant de les dificultats, el millor és prescindir de tota teoria, perquè el contraargument segons el qual aquells que diuen renunciar a la teoria el que fan en realitat és usar-ne inconscientment alguna de la pitjor espècie és insidiós i demolidor. El meu argument, en canvi, és que el fet de compartir la creença en la indeterminació de les qüestions a propòsit de la identitat personal no obliga a formular cap teoria forta que hi doni suport.

Això no vol dir que no se'n pugui parlar filosòficament: de fet, és objecte de debat, per exemple, si el 'jo' té alguna referència o si s'ha de considerar un mer marcador en darrer terme redundant. Però s'interpreti com s'interpreti, és clar que constatar la manera com es produeixen els usos de la primera persona no és, en si, especialment filosòfic, i, en canvi, és productiu a l'hora d'observar la manera com s'evidencien les idees a l'entorn de la identitat personal. Filòsofs com Davidson o Wittgenstein n'han parlat, però també lingüistes com Benveniste han fet aportacions decisives sobre la matèria. Posteriorment, hem vist com s'aplicaven a la història de l'expressió literària —pensem, per exem-

2. D. DENNETT, *Consciousness Explained*, Boston 1991, p. 422.

ple, en els estudis de G. Genette—, amb la qual cosa una bona part dels misteris del ‘jo’ es poden explicar en termes estrictament logicogramaticals i d’història dels gèneres literaris (o menys literaris).

És, tanmateix, cert que, fins i tot en l’àmbit literari, les declaracions a propòsit d’una concepció del ‘jo’ no unitària semblen una marca distintiva de la nostra modernitat. Quan l’any 1888 Strindberg al prefaci de la *Senyoreta Júlia* deia: «els meus personatges són conglomerats d’estadis de civilització passats i presents, miques de llibres i de diaris, restes de civilització, esquingalls i parracs de vestits delicats, aplegats igual com en l’ànima humana», no es limitava a fer una declaració de tipus estètic, sinó que connectava amb una manera de percebre i sobretot de descriure una imatge del ‘jo’ que no necessita ser explicada a través d’una teoria filosòfica. Més clarament, encara, ho deia Proust, quan afirmava que ningú de nosaltres es pot dir que constitueixi una totalitat materialment existent, idèntica per a tothom. I de declaracions d’aquest tipus se’n podrien presentar moltes altres, aparegudes amb regularitat ja a partir de l’última dècada del s. XIX.

Per Plató, com reconeix oportunament Gill, el precedent homèric és determinant. Però, com hem vist, a la *Ilíada* el diàleg interior es representa en poques ocasions i altament formalitzades. Amb això, és clar, no estic negant que els grecs es representessin de vegades el pensament sota la forma d’un diàleg interior, que sí que ho feien; el que nego és que aquesta pràctica de representació sigui prova d’una creença generalitzada. En efecte, podria ben bé ser que no consideressin que qualsevol pensament consisteix en un diàleg interior —de fet no ho consideraven— sinó només un cert tipus de pensament deliberatiu activat en situacions d’emergència manifestades eminentment en textos literaris. Fins i tot els tres passatges de Plató esmentats es troben en contextos que, d’alguna manera, són prou decisius, ja que es tracta, en tots tres casos, de discutir la manera com es pot discriminar entre un judici fals i un de veritable, i és precisament en aquest moment que, amb la comparació entre pensament i diàleg, el diàleg que estem llegint s’autoproclama com a forma genuïna de pensament.

La idea que el pensament és un discurs inexpressat té com a contrapartida la necessitat de representar el pensament sota la forma d’un discurs. D’aquí la llarga tradició del monòleg interior, substancialment inalterada a la literatura europea fins al s. XVII, amb els inicis del realisme narratiu modern, que desembocarà finalment, ja quasi al s. XX, amb la introducció en la narrativa d’allò que es coneix com a «flux de consciència», una forma realista de representar un ‘jo’ que, quasi inadvertidament, passarà de la individualitat a la fragmentació. Abans, la retòrica havia teoritzat sobre les formes de representació del ‘jo’, autodiegètiques o heterodiegètiques, amb normativa i propostes d’exercicis d’etopeies i altres procediments anàlegs. Entre aquests, i considerat com a un apartat de l’etopeia, figurava precisament el *διαλογισμός*, entès com la forma monològica —per tant, de fals diàleg— de l’etopeia (la *sermocinatio* dels llatins). En els tractadistes retòrics, doncs, el monòleg és una forma de diàleg, és a dir, una reflexió mental que conté interpe(l)lacions deliberatives. I com

a eminentment deliberatiu que és, no és estrany que s'atribueixi d'una manera especial als savis (*Her.* 4.43.55, parlant de la *sermocinatio*: «sapiens (...) saepe ipse secum loquitur»), la qual afirmació val com un resum de tota una sistematització estilística i social de la literatura europea fins al romanticisme.

Pensar amb diàleg, doncs, no és fàcil. Hi ha limitacions d'ordre circumstancial —cal que es presenti l'ocasió propícia— i sobretot hi ha limitacions socioestilístiques, que semblen excloure del pensament amb diàleg aquells personatges que no han assolit un grau de saviesa suficient. És veritat que algú ineducat pot representar una escena mimètica, però difícilment es consideraria que en una tal ocasió hi ha cap tipus de pensament digne d'atenció. El rebuig de Plató envers la representació pura, si no hi consisteix del tot, almenys parteix de la base que els simples imitadors són saltimbanquis, mims i actors. Per això recomana a la *República* que els guardians, que han de ser honestos, s'abstinguin en la mesura del possible de la imitació i que, si de cas, hi intercalin narració, o millor, que la narració ocupi la major part i que d'imitació en resti el mínim. Efectivament, quan allò que es vol representar és moralment reprovable el millor que es pot fer és narrar-ho amb les pròpies paraules, i si tanmateix es representa cal afegir un element narratiu que desautoritzi la inconveniència d'allò representat. La idea arriba ben bé fins a Plutarc, que al *De audiendis poetis* 19a-d elogia Homer precisament per això: perquè si bé representa discursos inescaients, s'afanya a afegir un comentari narratiu que en fa la denúncia.

Recíprocament, qui és savi pot suprimir en la seva exposició tota la part diegètica i presentar únicament els elements mimètics. Així és com Plató diu que es fa al començament del *Teètet* (143b-c):

Aquí tens el llibre. El discurs, però l'he escrit d'aquesta manera, sense posar-hi Sòcrates narrant-me'l de la manera amb què efectivament es produïa la seva narració, sinó representant-lo mentre dialoga amb aquells que eren —em va dir— els seus companys de diàleg, és a dir, el geòmetra Teodor i Teètet. Per evitar la nosa d'escriure intermedis narratius entre un discurs i un altre (αί μεταξὺ τῶν λόγων διηγήσεις), com, per exemple, «i jo vaig dir» o «vaig assenyalar», quan Sòcrates parlava d'ell mateix, o bé «ell hi va estar d'acord» o «ell no hi va estar d'acord», quan es referia a l'interlocutor, l'he representat dialogant amb ells, suprimint (ἐξελών) aquesta mena d'inconvenients.

Suposo que aquestes paraules són un repte per als partidaris de defensar que els grecs —o alguns grecs— pensaven dialogant, mentre que, en canvi, és més fàcil fer-ne una anàlisi estrictament en termes de canvi de règim gramatical i estilístic. De tota manera, és digne d'esment que Plató parli de supressió i no de transformació, com si la forma narrada fos la natural. És el mateix que diu —i això és encara més notable— a propòsit de la tragèdia a la *República* (394 b), interpretant-la com a una derivació de l'èpica per tal com, «suprimint els intermedis del poeta entre un discurs i un altre (τὰ μεταξὺ τῶν

ῥήσεων ἐξαιῶν) es deixen només les parts del diàleg». L'explicació, és clar, s'ha de buscar en el fet que, per Plató i per la resta dels grecs, la tragèdia deriva, efectivament, de l'èpica, no només temàticament sinó també en part formalment en virtut dels aspectes mimètics també presents en l'èpica (per Plató, l'únic gènere purament narratiu és el ditiramb), però el fet és que, si imaginem un autor de tragèdia en l'acte de compondre, segons la descripció platònica no és possible dir que està pensant amb diàleg, ja que aquest, diu Plató, és el fruit d'una supressió dels elements narratius.

Tot sembla indicar, doncs, que l'àmbit d'equiparació entre pensament i diàleg es limita a la interpretació de textos literàriament formalitzats i no a la seva forma de producció —i molt menys a conductes externes a l'activitat literària. És clar que sempre es pot adduir que si no en tenim testimonis és o per llacunes en la transmissió o perquè els grecs no havien desenvolupat prou interès per la psicologia, la qual cosa faria que tots els testimonis al nostre abast pertanyessin al reialme dels personatges literaris. Però és precisament d'això del que estic parlant: siguin quines en siguin les causes, el fet és que, almenys per Plató, l'univers d'experiència a propòsit d'aquestes qüestions està contingut en la seva experiència literària.

Imaginem ara un diàleg platònic estrictament dramàtic<sup>3</sup>. Tenint en compte que, segons testimoni del mateix Plató, la forma mimètica, és a dir, dramàtica, no és una simple variant possible al costat d'una forma narrada sinó que és el resultat d'una supressió de la narració, cal concloure que, segons ell, la forma dramàtica és secundària respecte de la narrada. Això contrasta amb les idees habituals, ja ben establertes per Benveniste, segons les quals el discurs és la forma natural del llenguatge, mentre que la narració seria un artifici. I això és veritat, si adoptem una perspectiva tant lingüística com d'observació dels fets. Però com que el terreny en què Plató es mou és estrictament literari, es comprèn que atorgui el privilegi a la narració. En efecte, és la narració i no el drama el que mostra l'existència d'un punt de vista únic; i si la forma aparent és dramàtica cal entendre que hi ha hagut l'artifici de suprimir els elements narratius. Els motius de la supressió poden ser, és clar, només els que s'addueixen al *Teètet*, és a dir, el desig de suprimir noses i inconvenients de tipus estilístic, però en qualsevol cas resta el fet que, per més que s'hagi suprimit la narració, es declara que aquesta és a la base de qualsevol text. Podem afegir, encara que sembli una observació poc subtil, que, si és veritat que un text és obra d'un sol autor, també ho és que hi ha, en el fons, una sola veu, de la mateixa manera que, per exemple, en una tragèdia de Sòfocles, és Sòfocles qui parla i qui dóna la seva veu als seus diferents personatges.

No podem assegurar que Plató pensés en aquests termes, però podem sospitar almenys que estava segur que ell era l'autor únic de les seves obres. Per

3. Per a la distinció entre diàlegs narrats i diàlegs dramàtics a l'obra de Plató, cfr. A. CAPRA, «Dialoghi narrati e dialoghi drammatici in Platone», dins M. BONAZZI; F. TRABATTONI (edd.), *Platone e la tradizione platonica*, Milano 2003, pp. 3-30.

tant, i d'acord amb la seva pròpia declaració, esperàriem que, com Homer, presentés i comentés en forma narrativa els discursos directes dels seus personatges. Si, tanmateix, no ho fa, o ho fa poc, és perquè no li calia; i no li calia perquè ja es dóna per suposat que al darrere d'aquests discursos directes hi ha una narració bàsica perfectament recuperable a partir dels discursos directes dels personatges, de la mateixa manera que, partint del que diuen els personatges d'una tragèdia es pot accedir a la història que els narrava: una història que és coincident amb la idea del poeta.

En aquest sentit, és irrellevant si el marc general d'un diàleg és narratiu o dramàtic, i això per dues raons: perquè encara que sigui narratiu, conté sovint un nombre alt de moments dramàtics —és a dir, diàlegs narrats en estil directe—, i perquè en cap dels diàlegs es dóna a entendre que és Plató qui narra, sinó que la narració es confia a algun personatge, que, per tant, és vehicle per a una altra veu, amb la qual cosa el lector sempre es troba en la necessitat de preguntar-se quina és pròpiament la veu de Plató. Naturalment, aquesta necessitat es troba inevitablement condemnada a no restar mai satisfeta. En una narració pura —entenc per «pura» una narració on la veu del narrador no és la de cap personatge sinó que és simplement un grau zero— el lector pot, legítimament, acceptar que la informació transmesa pel text és tota la possible; però quan aquesta ficció narrativa no s'ha arribat a activar, el lector sempre es pot estar preguntant on és l'autor del text i quina és la seva posició a propòsit del que s'hi diu: una sensació que molts lectors dels diàlegs de Plató han experimentat moltes vegades, i des de fa vint-i-cinc segles. Sense el grau zero narratiu, l'única manera de superar aquesta sensació seria disposar, en l'altre extrem, d'una forma narrativa plena, on l'autor justificqués contínuament la seva elecció de personatges i d'allò que els fa dir: una pretensió que faria allargar fins a l'infinit el caràcter (auto)explicatiu del text, i que té una commovedora correspondència en el secular esforç exegetíc aplicat pacientment al corpus platònic.

En aquestes condicions, no té gaire sentit especular si la forma dialogada dels textos platònics és correlativa amb l'equiparació que el seu autor fa entre pensament i diàleg interior, ni si la dialèctica consisteix amb precisió absoluta en els diàlegs tal com els llegim. Ningú podria afirmar seriosament que les successives intervencions dels personatges d'un diàleg platònic són una reproducció exacta i completa del procés de pensament efectuat en l'ànima de Plató amb anterioritat a la redacció del seu escrit; ni que el mètode dialèctic consisteix en un diàleg o en el conjunt de diàlegs de Plató, sinó que aquests, com a màxim, en són una il·lustració entre altres de possibles.

El diàleg interior que Plató equipara amb el pensament és, doncs, un diàleg fictici, tan fictici com la partida d'escacs que algú jugui amb ell mateix. Al darrere d'aquest diàleg, i com a condició prèvia, hi ha una intenció, un sentit que dóna raó del diàleg mateix, de la mateixa manera que un diàleg escrit no té, en ell mateix, cap sentit si no se li retorna, per interpretació, la part narrativa que, suprimida idealment per l'autor, dóna raó de la seva intenció i fa possible trobar un sentit al text.

D'aquesta intenció, d'aquest sentit que els grecs —i Plató— en podien dir *διάνοια*, en podem dir també 'pensament'. Només des de l'acceptació que un diàleg té intenció i sentit se'n pot emprendre la comprensió, i només així és eficaç la definició del pensament com a diàleg interior: forçant que aquest diàleg tingui sentit, intenció i propòsit, de la mateixa manera que en un diàleg escrit es força sovint la manera com s'ha de desenvolupar i se'n valoren els avantatges. Després, els lectors entenen que, sense aquestes regles —explícites o implícites— que no només precedeixen el diàleg sinó que en són constitutives, no seria possible ni tan sols d'acollir aquell text com a diàleg, sinó que, com a màxim, semblaria un florilegi.

Al *Protàgoras* (339a ss.), el sofista que dóna nom al diàleg i Sòcrates s'embranquen en una discussió a propòsit de la interpretació que cal donar d'una oda de Simònides. El tema és la virtut i, deixant de banda el fet que l'explicació que Sòcrates fa del poema es pot interpretar com una paròdia del mètode sofístic, és remarcable que per parlar de l'oda apel·li a la *διάνοια* del poeta: al començament de la seva intervenció (341e8), es manifesta disposat a explicar quina ha estat la intenció o el pensament (*διανοεῖσθαι*) de Simònides quan va compondre el poema; i quan ha acabat (347a4) declara que, segons la seva opinió, allò que ha dit recull la intenció o el pensament (*διανοούμενος*) de Simònides. És a dir, interpretar un text equival a conèixer el pensament o intenció del seu autor.

A l'*Ió*, el rapsoda Ió també s'enorgulleix de la seva habilitat per ser intèrpret de la intenció o pensament (530b10, c3 *διάνοιαν, διανοίας*) d'Homer. Fins al final del diàleg, Sòcrates es dedica a negar que Ió posseeixi un coneixement veritable d'Homer, però en cap moment nega que per entendre el poeta calgui conèixer la seva *διάνοια*. Un altre cop, doncs, el coneixement de la *διάνοια* de l'autor s'identifica amb la correcta interpretació de la seva obra.

Ió té l'habilitat d'enllaçar sense error amb qualsevol punt del discurs homèric que se li proposi: cfr. 537a5-7, on es posa a declamar els consells de Nèstor a Antíloc en ocasió dels jocs fúnebres en honor de Patrocle (*Il.* 23.335ss.). El text de Plató no ens permet conèixer el punt en què Ió hauria acabat la seva declamació, perquè Sòcrates, un cop ha comprovat que Ió comença amb les paraules correctes, l'interromp: *ἀρκεῖ* (537c1). Gregory Nagy, en la seva anàlisi de la tècnica rapsòdica d'Ió tal com és explicada al text platònic, considera que Ió «has the power to continue the narrative in an open-ended way, going on and on until there is some reason — internal or external — for him to stop»<sup>4</sup>.

Nagy no intenta imaginar quines podrien ser les raons per les quals Ió hauria d'interrompre la seva exhibició. Suposo que es podria dir que les raons internes són les que consisteixen en el tema de la secció dels poemes homèrics que es declama: així, per fer servir d'exemple la secció dels consells de Nèstor a Antíloc, la seva intervenció acabaria efectivament amb els consells de Nèstor. Però per que no esperar fins al final de la cursa? o fins a la cerimònia de

4. G. NAGY, *Plato's Rhapsody and Homer's Music*, Cambridge, Mass. - London, 2002, p. 23.



lliurament de premis? El cert és que, segons l'anàlisi del mateix Nagy —que en aquest punt comparteixo—, quan un rapsoda comença a recitar ja no té aturador, i continuarà recitant fins que un altre rapsoda en prengui el relleu... O Sòcrates digui que ja n'hi ha prou.

Si Nagy té raó quan afirma que «the rhapsodic “taking” of words requires the mnemonics of continuity» (Nagy p. 23), el lògic és pensar que les raons internes per fer callar un rapsoda no poden aparèixer mai. Com continua dient el mateix Nagy, «what the rhapsode can do is to *start anywhere* in the *Iliad* and *Odyssey* and, once started, to *keep going*»<sup>5</sup>. Per tant, la poesia homèrica seria, als ulls —diguem a l'oïda— d'un rapsoda, també un continu en el qual, i en virtut precisament de la seva continuïtat, seria impossible establir segments. No hi ha cap possibilitat de parar de recitar per raons internes per la senzilla raó que no hi ha cap raó interna: la tècnica del rapsoda —almenys com la descriu Nagy i com crec que la percebia Plató— comporta una absoluta identificació acrítica amb la paraula del poeta i, per tant, una incapacitat radical per jutjar la poesia homèrica d'una manera instructiva<sup>6</sup>, perquè, sentida com a infinita i doncs autosuficient, ella mateixa generaria des de dins seu els mecanismes exegètics que la interpretarien<sup>7</sup>. Debate rapsòdicament sobre la poesia d'Homer s'equipara, doncs, a la recitació dels versos del poeta<sup>8</sup> i, com que, atès el caràcter continu de la tècnica rapsòdica, recitar un tros d'Homer, és a dir, entrar en la fluència contínua de la seva poesia, equival a recitar tot Homer, es dóna per fet que s'accedeix al sentit del poema, a la seva *διάνοια* (cfr. nota 7).

El judici de Plató, sever, a propòsit de la tècnica rapsòdica, contrasta amb el força més benèvol de Nagy, de qui potser es pot discutir l'exactitud del retrat que fa dels rapsodes, però molt menys la del que fa de la visió que Plató tenia d'aquells personatges. El filòsof es devia sentir incomodat per un gremi de gent que era incapaç de fer una distinció clara entre un text i la seva interpretació, que creia que la intenció d'un autor (la seva *διάνοια*) es troba continguda en la materialitat de la seva obra tal com es manifesta en l'acte de *διαλέγεσθαι* —recitar-lo i parlar-ne amb les seves pròpies paraules— que aquells practicaven. El Sòcrates platònic, en canvi, distingia la *διάνοια* de la

5. Cfr., ja, P. MURRAY, *Plato on poetry: Ion, Republic 376e-398b, Republic 595-608b*, Cambridge 1996, p. 127: «Ἀρχαῖ suggests that Ion could go indefinitely unless stopped».

6. Cfr. *Phdr.* 277a, on es diu que els arguments fets a la manera dels rapsodes són *ἀνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς*.

7. Em permeto, encara, citar NAGY (pp. 24-5): «the rhapsode's cue is not a matter of text: it is a matter of mnemonics. You cue him by giving him an idea, and that idea translates immediately into a specific point within the “stream of consciousness” that *is* the narrative flow of Homer — let us call it Homer's narrative consciousness. I will argue in a moment that the rhapsodes have a word for Homer's consciousness — *dianoia*. As we will see, a key passage is the beginning of Plato's *Ion*. For now, however, let me just dwell a bit further on the simple wonder of it all: the rhapsode has — or thinks he has — complete access to Homer's stream of consciousness, to Homer's authorial intent. By implication, the rhapsode will argue with you by joining Homer midstream at exactly the point where Homer will help him make an argument against you».

8. Cfr. Isoc. *Panathen.* (12) 18-19.

literalitat del text i proposava d'accedir-hi a través de l'anàlisi. És veritat que els rapsodes, amb la seva peculiar manera de fer, feien reviure Homer, anul·laven la distància entre el sentit i el so, entre l'intel·lecte i paraula, però ho feien a costa d'anul·lar també la possibilitat que el seu poeta fos vivent més enllà dels límits de l'automatisme declamatori. Només aquells rapsodes, o qui volgués ser com ells, podria creure que el fet de pensar i l'exercici del diàleg són, sense metàfora, la mateixa cosa.