

EL CONCEPTE DE VERITAT EN LA GRÈCIA ARCAICA<sup>1</sup>

*Guillem Sales Vilalta*

**Resum:** *Aquest article és dedicat analitzar i presentar dues particularitats de la noció de veritat (ἀλήθεια) en el si de l'època arcaica grega: el seu caràcter performatiu i el vincle que la lliga a l'ordre sociopolític en què s'inscriu. Amb la presentació d'aquestes característiques, val a dir, es vol dirigir una crítica als plantejaments historiogràfics que assumeixen l'existència d'una dualitat més o menys marcada entre mite i logos. En particular, a l'article s'estableix un breu diàleg amb l'historiador Olof Gigon i la seva obra *Los orígenes de la filosofía griega* per tal de discutir alguns aspectes de la seva proposta.*

**Paraules clau:** *Veritat (ἀλήθεια) caràcter performatiu, memòria (Μνημοσύνη, temps pluridimensional.*

**Abstract:** *This article is devoted to give and analyze two particularities of archaic Greece's truth (ἀλήθεια) notion: its performative character and its relation with the socio-political order where it appears. By presenting these characteristics I intend to criticize historiographic works that assume the existence of a more or less notable duality between myth and logos. Actually, I hold a brief dialogue with Olof Gigon and his work *The origins of Greek philosophy* in order to discuss some aspects of the his thesis.*

**Key words:** Truth (ἀλήθεια), performative character, memory (Μνημοσύνη), "multi-dimensional" time.

### Introducció: el "primer filòsof" de la història?

M'agradaria encetar aquesta reflexió tot polemitzant amb Olof Gigon. En la seva obra *Los orígenes de la filosofía griega*<sup>2</sup>, l'estudiós suís comença el

---

<sup>1</sup> Aquest article ja estat guardonat amb el Premi *Pensa* 2015 convocat per la Universitat de Barcelona.

<sup>2</sup> O. GIGON. *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid: Editorial Gredos, 1985. [1968].

capítol consagrat a Hesíode<sup>3</sup> amb una afirmació prou problemàtica: segons el seu parer, Hesíode es distancia volgutament de la posició d'Homer, això és, postula una "veritat" (d'ara endavant, encunyarem bàsicament el terme grec 'ἀλήθεια') conscientment distinta de l'ἀλήθεια continguda en els poemes homèrics (seguint el raonament de Gigon, Hesíode consideraria l'ἀλήθεια homèrica mera versemblança discursiva). Gigon fonamenta aquesta tesi en una frase que, tot sigui dit, invita a la dicotomia fàcil: em refereixo als albors de la *Teogonia*, a l'instant en què les Muses adverteixen Hesíode que "*sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades, y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad*"<sup>4</sup>. La sentència de les muses obre les portes a una oposició límpida entre:

- 1) Els que diuen "*muchas mentiras con apariencia de verdad*" (Homer)
- 2) Els que "*proclaman la verdad*" (Hesíode).

L'objectiu de la present investigació passa per rebatre aquesta tesi amb vistes a demostrar que la noció<sup>5</sup> d'ἀλήθεια present en el discurs de la *Teogonia* d'Hesíode respon essencialment al mateix contingut semàntic que podem observar en la noció d'ἀλήθεια dels poemes homèrics. En aquest breu estudi, doncs, caracteritzaré aquesta "noció arcaica" d'ἀλήθεια i mostraré que el seu significat i les seves implicacions divergeixen quant a la nostra noció de veritat. Així doncs, el desplaçament semàntic experimentat pel terme ha induït l'anàlisi de la seva significació en el si de la Grècia arcaica, significació que, per a una major i més satisfactòria comprensió, contraposaré en el decurs del treball a la nostra noció quotidiana o preteorètica de veritat (noció que, en línies potser massa generals, crec que podem considerar bàsicament anàloga al concepte grec "post-arcaic" d' ἀλήθεια). No m'aventuraré aquí a indagar sobre la

---

<sup>3</sup> O. GIGON. *Op. Cit.*, pp.13-45.

<sup>4</sup> HESÍODE. *Obras y fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos, 1990. El fragment correspon a les pp.70-71 (vv. 26-30).

<sup>5</sup> D'ara endavant, 'noció' serà pres com a sinònim de 'concepte'.

consumació del gir semàntic: a mode de presentació fugaç de la qüestió, em limitaré a al·ludir a les reflexions magistrals que Marcel Detienne insereix en un estudi remarcable: *La invención de la mitología*<sup>6</sup>. Al descriure la constitució del “mite” (és a dir, del concepte de mite) com a alteritat excloent, com a manifestació d’una forma de “barbàrie” arbitrària<sup>7</sup>, Detienne posa sobre la taula els canvis que es concreten en el decurs de la història grega i que, passant per Xenòfanes de Colofó, troben llur punt culminant en Tucídides i Plató.

Sigui com sigui, voldria aprofitar l’anàlisi de Détienne per demostrar que Gigon cau en els prejudicis de la historiografia més clàssica: Gigon, que segurament malda per derrocar unes muralles inveterades (i des d’aquest punt de vista mereix la nostra consideració), acaba reclòs en unes altres muralles de la mateixa pedra. En efecte, en tractar de relativitzar el pas del *mite* al *logos* acceptat tradicionalment, Gigon recorre a les categories tradicionals i es limita a traslladar el punt d’inflexió entre ambdues realitats una mica més enrere del que era habitual<sup>8</sup>. L’estudi de Detienne suara citat és, segons el meu criteri, un dels exponents més eloqüents i fonamentats de la problemàtica inherent a la dualitat *mite/logos*. Cal, amb tot, ser prudents: l’artificiositat d’aquest tòpic historiogràfic no ha de dur-nos de manera sistemàtica a negar la realitat del canvi que descriu. Entre Hesíode i Plató hi ha, ben segur, prou diferències: la meua humil proposta passa per copsar aquest canvi no pas com a inflexió substantiva, sinó com a transformació *gradual*. Perquè considero que la filosofia no constitueix una mena de bolet que emergeix tot d’una; i afirmar que Hesíode és el primer filòsof em sembla tan poc adient com defensar que la filosofia neix amb Tales.

---

<sup>6</sup> M. DETIENNE. *La invención de la mitología*. Madrid: Ediciones 62, 1985.

<sup>7</sup> Aprofito l’avinentesa per recomanar una obra que, al meu parer, constitueix una aproximació notable a la controvertida qüestió de la “barbàrie”: F. FERNÁNDEZ BUEY, *La barbarie. De ellos y de los nuestros*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.

<sup>8</sup> O. GIGON. *Op. Cit.*, p.15.

Per posar punt i final a aquesta introducció, voldria advertir que, a efectes pràctics, en el desenvolupament del treball usaré la locució “el concepte d’ἀλήθεια arcaic”, així com els sintagmes “noció arcaica” i “ἀλήθεια arcaica”, per referir-me al concepte que s’hi estudia (és a dir, el concepte de veritat característic d’Hesíode i Homer). Les expressions esmentades només tenen la finalitat d’agilitzar l’articulació del discurs. Pel que fa a l’estructura, he dividit l’assaig en dues parts. En la primera, dedicada al caràcter performatiu de l’ ἀλήθεια arcaica, argumentaré que aquesta veritat es crea en el moment de la seva proferència o dicció. En el segon apartat, d’un caire més aviat sociològic, he volgut posar en relleu el caràcter elitista i restrictiu inherent a l’acte de “dicció/creació” de la veritat. Així doncs, fets els aclariments pertinents, podem procedim a abordar el tema que ens ocupa sense més preàmbuls.

### **1. Ἀλήθεια i temps. El caràcter performatiu d’ ἀλήθεια**

Per poder copsar inicialment la singularitat de la noció d’ ἀλήθεια que ens ocupa, crec que pot resultar profitós de caracteritzar-la negativament, això és, de presentar una definició amb els trets que no li corresponen<sup>9</sup>. La ἀλήθεια que trobem en la *Teogonia* hesiòdica no implica conformitat amb uns determinats principis lògics ni implica, sobretot, conformitat amb allò real. D’entrada, penso que és molt important entendre el discurs cosmogònic i teogònic a la llum d’aquest aclariment primigeni, aclariment que ens du cap a la primera característica que tinc intenció d’abordar: el caràcter performatiu d’ἀλήθεια.

---

<sup>9</sup> Recomano al respecte M. DETIENNE. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Editorial Taurus, 1981. [1967]. En relació amb el que s’exposa a continuació, recomano pp. 15 i ss.

Què vol dir “caràcter performatiu”? La significació de la locució esdevindrà clara, novament, per via negativa: la idea de caràcter performatiu s’oposa al caràcter reproductiu definitori del nostre concepte de veritat. M’explico: dic que la nostra noció de veritat és reproductiva en la mesura que propugnar una veritat comporta de referir-se a una “instància” externa, és a dir, a un fet, circumstància, propietat... de què depèn que allò enunciat sigui vertader o fals. Suposem, per exemple, que en una classe d’història, el professor afirma que la mort d’Alexandre el Gran es produí el 323 aC. Direm que la seva proferència és vertadera en el cas que reproduïxi una determina realitat objectiva que, efectivament, va donar-se tal i com es desprèn de l’assertió; com a resultat, si volem escatir la veritat o la falsedat de l’enunciat en qüestió, ens haurem de remetre al “fet” que reproduïx. Per contrast amb aquesta idea de reproducció topem amb el “caràcter performatiu” abans anunciat. Quan parlem de “caràcter performatiu” al·ludim al fet que l’acte de promulgació o dicció de la veritat és performatiu, això és, que la veritat com a contingut és quelcom que es crea mentre es parla, de tal manera que *dir una veritat* i *crear una veritat* esdevenen actes simultanis. Això és precisament el que succeeix en el cas d’Hesíode.

Com bé sabem, Hesíode rep la visita de les Muses mentre pastura el seu ramat al devora de l’Helicó<sup>10</sup>. Més enllà del tema del “missatger elegit”, que tractaré en l’apartat dedicat a la “sociologia d’ἀλήθεια”, el que ens interessa en primer lloc és constatar que la finalitat primordial d’Hesíode no radica a referir-se a una realitat *passada* per tal de reproduir-la tal i com va ocórrer. Per justificar aquesta afirmació, haurem de parar atenció al concepte d’inspiració: quan diem que les Muses inspiren Hesíode, sostenim que aquestes deïtats li atorguen un poder inusual. La clau, al meu parer, rau a copsar aquest poder en termes de ποιήσις: les filles de la Memòria són les atadores del do poètic.

---

<sup>10</sup> HESÍODE, *Op. Cit.*, p.70 (vv 20-25).

Dins el discurs d'Hesíode, la *ποίησις* sembla enllaçar amb la performació d'*ἀλήθεια* com a resultat del seu exercici. La tasca fonamental del poeta no passa per la confecció d'un determinat producte subordinat a exigències estètiques: sobre la seva persona recau una responsabilitat major. Al descriure el complex procés cosmogònic i, més endavant, al referir la vastíssima cadena de vicissituds que conformen la part teogònica, Hesíode crea en tant que treu a la llum una sèrie de fets que, si no fos per la gràcia del seu do, quedarien sumits en la foscor de l'Oblit. Heus ací el primer punt culminant d'*ἀλήθεια*: performar la veritat, crear-la, significa de salvar quelcom enfront de l'Oblit que sempre sotja.

L'aparició de l'Oblit (*Λήθη*) ens ajudarà a entendre el paper de la Memòria (*Μνημοσύνη*) i ens permetrà matisar la idea de performativitat. Marcel Detienne diu molt sàviament al respecte que “*sólo la palabra de un cantor permite de escapar del silencio y de la muerte*<sup>11</sup>”. Perquè quelcom sigui “veritat” ha de transcendir les ombres de l'Oblit. La performativitat assenyalada recau sobre aquest fet: l'acte creatiu és, ni més ni menys, la negació de l'Oblit, la salvació d'uns determinats continguts que, gràcies al do del poeta, estan destinats a perviure en el Temps. Originàriament, doncs, (i com, en certa manera, pot suggerir-nos l'arrel d'ambdues paraules) *ἀλήθεια* s'oposa a *Λήθη*. Les Muses narren “*al unísono el presente, el pasado y el futuro*<sup>12</sup>”: la seva assistència és indispensable per negar el Leteu (literalment, “a-leteu”). Qui millor que les filles de la Memòria, la categoria que precisament vertebrava i possibilitava *ἀλήθεια*, per a col·laborar i contribuir al seu sorgiment? Sigui com sigui, aquest enfrontament entre Veritat i Oblit entronca, al meu parer, amb la rellevància de l'oralitat i amb el seu paper en el si de la cultura grega arcaica. Tot i que restem força lluny d'aquella era fosca òrfena d'escriptura, el relleu de

---

<sup>11</sup> HESÍODE, *Op. Cit.*, p.34.

<sup>12</sup> HESÍODE, *Op. Cit.*, p.72 (vv 38-40).

la paraula parlada se'ns fa palès, tal i com ocorre en Homer, en l'articulació del discurs: l'abundosa presència d'epítets i formes estereotipades, prou lligades al cant i a la recitació, posen de manifest que, per molt que ens trobem davant d'un document escrit, la petja de la tradició oral és ben viva. Tanmateix, sóc del parer que la influència de l'oralitat depassa aquests aspectes formals. En el mateix acte de performació trasllueix quelcom d'essencial a l'oralitat: l'espontaneïtat de l'acte poètic, la vivacitat immediata del fet creatiu en són, en gran mesura, elements tributaris. Detienne és molt explícit al considerar la pervivència de l'oralitat en el si de la cultura arcaica: *“un libro se escucha, se lee más a través de la audición que con los ojos. [...] Sería ingenuo creer que la escritura oral ha venido a reemplazar una tradición oral en repentina decadencia”*<sup>13</sup>. Sumit en la màgia del moment (καιρός), el poeta es relaciona d'una manera insòlita i singular amb la temporalitat: en tant que no es limita a re-produir, no necessita mirar indefectiblement cap enrere. Més que no pas “reviure”, el poeta “vivifica”: la Memòria que l'assisteix no és una Memòria abocada al passat, una Memòria unidimensional, ans una Memòria pluridimensional destinada a omplir els buits *en el Temps*. L'eternitat de la veritat poètica no tindria sentit si la judiquéssim des de la successió diacrònica en el temps.

En la consideració del temps prevalen dues categories essencials: allò veritable, salvaguardat per la Memòria que assisteix el poeta, i allò oblidat, que mor en el silenci i la fredor de l'anonimat. Des d'aquesta òptica, Hesíode i Homer acompleixen rols bàsicament anàlegs: tant l'un com l'altre són “mestres de veritat”, persones “insolents” que, gràcies a la inspiració rebuda, dictaminen la veritat o, potser més precisament, performen l'ἀλήθεια tot estipulant quines coses són mereixedores de recordança. Les categories de present, passat i futur, val a dir, són efectivament reals en el discurs hesiòdic (fóra absurd, penso, que les Muses al ludissin a categories irrealis en els vv. 38-

---

<sup>13</sup> M.DETIENNE. *La invención de la mitología*. Madrid: Ediciones 62, 1985, pp. 47-48.

40). No obstant això, en la consideració del Temps llur paper esdevé secundari: en primer terme, com dèiem, el Temps hesiòdic està travessat per allò que es recorda i allò que s'oblida. El paper de la Memòria es troba singularitzat per aquesta circumstància, en el benentès que aquí es revela la importància social del seu exercici. En aquest sentit, pot resultar molt il·lustratiu recórrer a un fragment de l'Ètica a Nicòmac per entendre els canvis que pateix, més endavant, el concepte de Memòria: “*nada que haya ocurrido es objeto de elección, por ejemplo, nadie elige que Troya haya sido saqueada, porque tampoco se delibera sobre lo pasado*”<sup>14</sup>. El testimoni no podria ésser més revelador: en Aristòtil, el passat ja ha pres substantivitat, s'ha constituït com a categoria. El fets passats *són allà*, sense possibilitat que hom els canviï: dir la veritat respecte al passat demana llur reproducció objectiva.

Tot i que les aportacions de Cornford poden haver quedat una mica obsoletes<sup>15</sup>, penso que la relació entre Hesíode i el temps pot situar-se en paral·lel amb la relació que observem, per exemple, entre els xamans siberians i el temps. En el seu cas, la “pluridimensionalitat” de la Memòria també es perfila com un tret capital: “*Dios ha ordenado que debo vagar por encima y por debajo de la tierra, y ha dispensado tal poder sobre mi que puedo confrontar y consolar a los afligidos, así como entristecer a los que están demasiado alegres... Me llaman Kögel Khan y soy un chamán que conoce el futuro, el pasado y todo lo que ocurre en el presente por encima y por debajo de la tierra*”<sup>16</sup>.

Més enllà d'aquestes digressions, s'escau que matisem la noció de performativitat a remolc del que s'ha exposat fins ara. Performar la veritat, tal i com s'ha explicitat, és vessar llum sobre les tenebres, és vivificar, donar vida

---

<sup>14</sup> ARISTÒTIL, EN, VI, 1139b. El fragment citat correspon a l'edició d'Alianza (ARISTÓTELES. *Ètica a Nicómaco*. Madrid: Editorial Alianza, 2004). La traducció de l'edició susdita és de José Luis Calvo Martínez.

<sup>15</sup> Cito al respecte F.M. CORNFORD. *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid: Ediciones Antonio Machado, 1987 [1952].

<sup>16</sup> ARISTÒTIL, *Op. Cit.*, p.125.



(el verb anglès *shape* expressa molt bé aquesta idea). La idea de donar vida no significa, ni de bon tros, que Hesíode hagi inventat tot solet el contingut del seu poema: ben lluny d'aquesta fita, es probable que es faci ressò de distintes tradicions de què, d'alguna manera, esdevé portaveu. Així doncs, la performativitat en qüestió suposa:

1) Que Hesíode salva de l'Oblit uns determinats continguts, siguin més o menys deutors del seu enginy.

2) Que Hesíode no vol reproduir cap realitat objectiva, això és, cap realitat autosubsistent que definiria el valor d' *ἀλήθεια*; Hesíode constitueix la veritat amb el seu acte de proferència inspirada per les filles de la Memòria. Des d'aquesta perspectiva, la coincidència amb Homer és capital i no pot ésser obviada.

Per a sintetitzar el que hem exposat fins aquí, citarem de bell nou l'assaig de Detienne: "*Su verdad [la del poeta] es una verdad asertótica: nadie la pone en duda, nadie la prueba [...] Alétheia no es la concordancia de la proposición con su objeto*<sup>17</sup>". Amb aquest resum arribem al darrer punt que atacaré en aquest primer capítol: l'*ἀλήθεια* com a realitat plural.

En postular la pluralitat d'*ἀλήθεια* vull, en primer terme, qüestionar la tesi de Gigon comentada en la Introducció; sostenir que *ἀλήθεια* és una realitat plural significa que, entre l'*ἀλήθεια* d'Homer i l'*ἀλήθεια* d'Hesíode no existeix cap mena de contradicció. Hesíode i Homer podrien postular continguts aparentment contradictoris entre si sense que això afectés sengles "veritats".

Suposem, per posar un exemple, que el primer afirmés que Electra és cosina d'Ifigenia i l'altre apuntés que Ifigenia i Electra són germanes<sup>18</sup>. En un

---

<sup>17</sup> M.DETIENNE. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Editorial Taurus, 1981, p.38.

<sup>18</sup> Tot sembla indicar que Ifigenia i Electra eren filles d'Agamèmnon i, per consegüent, germanes.

tal cas, no es produiria cap mena de contradicció entre sengles veritats: l'ἀλήθεια arcaica constitueix una realitat purament relativa a aquell que n'és portador. L'existència d'altres éssers semblantment inspirats per la divinitat no té cap mena de repercussió sobre el poeta que profereix l' ἀλήθεια. Per això afirmem que ἀλήθεια constitueix una realitat plural, perquè, lluny de caracteritzar-se per la seva univocitat, admet sense cap problema la coexistència de “veritats” distintes; perquè la “veritat” és allò que es performa en el mateix moment d'inspiració.

Amb això acabo el primer capítol del meu estudi: procedeixo tot seguit a tractar el segon element que he considerat rellevant per a l'anàlisi del tema: la ἀλήθεια com a fet social.

## 2. “Sociologia” d'ἀλήθεια

Passem ara a considerar la veritat en relació amb l'ordre social en què apareix. El tractament d'aquesta dimensió presenta un interès clar: mostrar el sentit aristocratitzant i elitista que plana sobre la noció ἀλήθεια arcaica.

L'elitisme de l' ἀλήθεια arcaica emergeix primerament en considerar de bell nou la qüestió de la inspiració en la gènesi del fet poètic. Hesíode, no gensmenys, és un elegit, un ésser privilegiat ungit amb un do inusitat, aliè a la vasta majoria dels mortals. Així, el “mestre de veritat” constitueix un “viu en un món de morts” (i reprenc, ací, la metàfora del poeta com a “vivificador”) o, potser amb més precisió, com un mort que, per ignota ventura, ha tornat a la vida. Aquest “privilegi” s'evidencia si considerem la graciosa recriminació que les Muses, quan “parlen” amb Hesíode, dirigeixen als mortals *en general*: “*triste oprobio, vientres tan sólo*<sup>19</sup>”. La locució no és gens

---

<sup>19</sup> HESÍODE, *Op. Cit.*, p.70 (v.26). L'original en grec diu “κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον”. El text original en grec l'he consultat en el següent enllaç:

gratuïta: l'apel·lació a un component paradigmàtic de la quotidianitat (a saber, el ventre, el menjar, expressió per antonomàsia de les concupiscències) contribueix a bastir una muralla infranquejable entre el poeta i el reialme de tenebres que només pot depassar amb el privilegi de la paraula vertadera.

Per entendre el rerefons marcadament aristocratitzant de l'ἀλήθεια arcaica, caldrà que ens fixem en un objecte realment transcendental: el ceptre. En els seus estudis sobre l'evolució del dret en la cultura grega, Louis Gernet<sup>20</sup>, apunta que, en termes de justícia, a qualsevol persona *“la fuerza le viene de una especie de delegación social representada y afirmada por el porte del bastón”*<sup>21</sup>. Semblantment, Moses Finley, en un estudi dedicat a les obres homèriques, diu que *“el ceptre, qualsevol ceptre, no era solament el símbol de l'autoritat: també era la marca de “thémis”, del recte procedir”*<sup>22</sup>. Sóc conscient dels problemes vinculats a la historicitat de la Il·líada i l'Odissea: personalment, val a dir, considero que cap d'ambdós documents constitueix una font històrica fiable. La noció de “rigor històric”, tal i com la concebem a nivell contemporani resulta del tot anacrònica si l'apliquem al moment històric en què s'elaboraren aquestes obres. És per això que, al referir-nos a la Il·líada o a l'Odissea, penso que podem trobar indicis suggerents reveladors de certes dinàmiques socials, però mai proves rotundes i concloents. D'acord amb el primer sentit faig (i faré) referències a la Il·líada.

Tornem, així doncs, el ceptre. El ceptre, com s'ha puntualitzat, és símbol de sobirania: el repartiment de la justícia o, en altres paraules, la manifestació de la “veritat” (la “veritat” duta al camp de la justícia) són realitzades des d'una posició de superioritat manifesta. En aquest pla,

---

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:corpus:perseus.Greek+Texts&redirect=true>.

<sup>20</sup> L.GERNET. *Antropología de la Grecia antigua*. Madrid: Editorial Taurus, 1984 [1968]. Em refereixo sobretot a l'article “Derecho y prederecho en la Grecia antigua”, pp.152-226.

<sup>21</sup> L.GERNET. *Op. Cit.*, p.210

<sup>22</sup> M.FINLEY. *El món d'Ulisses*. Barcelona: Editorial Empúries. 1985 [1979], p.111.

l'ἀλήθεια ve determinada per una jerarquia social específica: la idea que només és veritat allò que diuen “uns pocs” (gosaria relacionar aquests “pocs” amb la noció d'ἄριστοι) lliga amb la performativitat (és, ben mirat, una enèsima mostra de la performativitat de la veritat) i lliga amb el fet que ἀλήθεια no es deu a cap realitat externa que la defineixi. Qui porta el bastó, en suma, és qui té la possibilitat de dir/crear la veritat: els horitzons de l'ἀλήθεια en el camp de la justícia no podem eixamplar-se més enllà del seu abast. En aquest sentit, la “rama de florido laurel”<sup>23</sup> que les Muses entreguen a Hesíode (acte d'entrega que no és gens gratuït: la funció de “sobirania” que recau sobre Hesíode no tindria sentit sense aquest acte d'apoderament<sup>24</sup>), és una exigència simbòlica d'ἀλήθεια. Hesíode, en fi, *diu* la veritat: si no dugués el ceptre, element de simbolisme capital, la seva creació no posseiria cap mena de valor. Amb el ceptre a la mà, com veurem a continuació, Hesíode es convertirà també en el portaveu d'un ordre social específic: la seva ἀλήθεια entroncarà directament amb el camp de la justícia perquè serà, de fet, performació de justícia.

És en el trànsit d'un ordre monàrquic a un ordre aristocràtic (el que, si atenem J.P. Vernant, coincideix a grans trets amb la caiguda del món micènic<sup>25</sup>) que trobem un magnífic exemple del sentit aristocratitzant inherent a l'ἀλήθεια arcaica. Detienne s'aproxima a Vernant en veure un punt clau del desenvolupament d'allò polític en les assemblees de guerrers<sup>26</sup>, assemblees en què, al simbolisme del ceptre, s'hi afegeix el simbolisme del “centre” (μεσόν, el centre de la rotllana) com a espai de proferència de la “veritat”. Tot i que potser ja no parlem d'un rei singular, la paraula continua sent “*el privilegio de los*

---

<sup>23</sup> HESÍODE, *Op. Cit.*, p.71 (v.31).

<sup>24</sup> Uso “apoderament” perquè el terme “empoderament” no és normatiu, tot i que, al meu parer, expressaria d'una manera més precisa el concepte de “concessió de poder” que aquí es pretèn de donar.

<sup>25</sup> J.P. VERNANT. *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Editorial Paidós, 1992 [1962]. Em refereixo en particular als capítols “La monarquía micénica” (pp.35-51) i “La crisis de la soberanía” (pp. 52-61).

<sup>26</sup> M. DETIENNE, *Op. Cit.*, en particular el capítol “El proceso de secularización” (pp.87-109).

mejores, de los áristoi”<sup>27</sup>. L'exemple a què em refereixo, descrit tant per Moses Finley com per Detienne, ens remet al llibre 2 de la Il·líada, a la figura de Tersites. Tersites, guerrer que participa del setge de Troia i és representant del *dēmos* (δῆμος), irromp en l'assemblea de guerrers desproveït del ceptre tot retraient a Agamèmnon el seu anhel de venjança i el mal que tot plegat està reportant als aqueus que, com Tersites, sacrifiquen llur vida en pro del mer designi d'un rei opulentíssim<sup>28</sup>. Davant d'aquesta interrupció injustificada, Ulisses pren el ceptre i, d'acord amb el seu estatus d'ἀριστοι, s'encarrega de ben allixonar-lo a còpia de bastonades. Tot aquest episodi posa de manifest que Tersites no pot accedir al privilegi de l'ἀλήθεια; aliè a la possessió del

---

<sup>27</sup> M.DETIENNE, *Op. Cit.*, pp.103-104.

<sup>28</sup> No em puc estar aquí de reproduir part d'aquest fragment tan graciós com significatiu: “*Todos se sentaron y permanecieron quietos en su sitio, a excepción de Tersites, que, sin poner freno a la lengua, alborotaba. Ése sabía muchas palabras groseras para disputar temerariamente, no de un modo decoroso, con los reyes, y lo que a él le pareciera hacerlo ridiculo para los argivos. Fue el hombre más feo que llegó a Troya, pues era bizco y cojo de un pie; sus hombros corcovados se contraían sobre el pecho, y tenía la cabeza puntiaguda y cubierta por larga cabellera. Aborrecíanlo de un modo especial Aquiles y Ulises, a quienes zahería; y entonces, dando estridentes voces, decía oprobios al divino Agamenón. Y por más que los aqueos se indignaban a irritaban mucho contra él, seguía increpándolo a voz en grito:*

*-¡Atrida! ¿De qué te quejas o de qué careces? Tus tiendas están repletas de bronce y en ellas tienes muchas y escogidas mujeres que los aqueos te ofrecemos antes que a nadie cuando tomamos alguna ciudad. ¿Necesitas, acaso, el oro que alguno de los troyanos, domadores de caballos, te traiga de Ilio para redimir al hijo que yo a otro aqueo haya hecho prisionero? ¿O, por ventura, una joven con quien te junte el amor y que tú solo poseas? No es justo que, siendo el caudillo, ocasiones tantos males a los aqueos. ¡Oh cobardes, hombres sin dignidad, aqueas más bien que aqueos! Volvamos en las naves a la patria y dejémoslo aquí, en Troya, para que devore el botín y sepa si le sirve o no nuestra ayuda; ya que ha ofendido a Aquiles, varón muy superior, arrebatándole la recompensa que todavía retiene. Poca cólera siente Aquiles en su pecho y es grande su indolencia; si no fuera así, Atrida, éste sería tu último ultraje.*

*Tales palabras dijo Tersites, zahiriendo a Agamenón, pastor de hombres. En seguida el divino Ulises se detuvo a su lado; y mirándolo con torva faz, lo increpó duramente:*

*-¡Tersites parlero! Aunque seas orador facundo, calla y no quieras tú solo disputar con los reyes. No creo que haya un hombre peor que tú entre cuantos han venido a Ilio con los Atridas. Por tanto, no tomes en boca a los reyes, ni los injurias, ni pienses en el regreso. No sabemos aún con certeza cómo esto acabará y si la vuelta de los aqueos será feliz o desgraciada. Mas tú denuestas al Atrida Agamenón, porque los héroes dánaos le dan muchas cosas; por esto lo zahieres. Lo que voy a decir se cumplirá: Si vuelvo a encontrarte delirando como ahora, no conserve Ulises la cabeza sobre los hombros, ni sea llamado padre de Telémaco, si no te echo mano, te despojo del vestido (el manto y la túnica que cubren tus partes verendas) y te envío lloroso del ágora a las veleras naves después de castigarte con afrentosos azotes.*

*Así, pues, dijo, y con el cetro diole un golpe en la espalda y los hombros.*

La cita l'he extret de la traducció de Lluís Segalà. HOMER. *Iliada*. Barcelona: Ediciones Orbis. Barcelona, 1982. pp.30-32 (II, vv. 211-265).

ceptre, Tersites és jutjat com un *“triste oprobio, vientre tan sólo”*. Les seves intervencions no mereixen cap mena de consideració. La “veritat”, en suma, no pot ésser atesa per un qualsevol com Tersites, atès que es tracta d’un privilegi pertanyent a un grup específic. Dir la veritat, o sia, performar-la, no és cosa baladí: ἀλήθεια constitueix una realitat plural, però del fet que sigui plural no podem inferir-ne, per res del món, que estigui a l’abast de tothom. La pluralitat d’ἀλήθεια queda adscrita al cercle (mai més ben dit; recordem que, en les assemblees guerreres, els participants s’agrupen en rotllana) d’uns pocs ἀριστοι: en aquest elitisme, sens dubte, la idea d’una ἀλήθεια com a fet social comença a prendre cos.

En aquestes primeres reflexions al voltant de la “sociologia” de la veritat, hem vist com l’àmbit de la poesia i l’àmbit d’allò “sociojurídic” conflueixen: la veritat com a acte de justícia enllaça amb la veritat com a acte poètic (no oblidem que no hem de concedir significació estètica a allò poètic). Amb això pretenc d’il·lustrar que el concepte d’ἀλήθεια arcaica és el testimoni d’una estructura social particular.

Per acabar d’exemplificar que aquesta ἀλήθεια ens remet a un ordre social encapçalat per unes forces sobiranes privilegiades, introduiré alguns aspectes d’*Els treballs i els dies*<sup>29</sup> en paral·lel a la *Teogonia*.

Que Hesíode és testimoni d’unes formes d’organització social de caire patriarcal se’ns fa manifest en diverses ocasions. Cito aquí un fragment de la *Teogonia* prou clar al respecte: *“Al que honran las hijas del poderoso Zeus, y le miran al nacer, de los reyes vástagos de Zeus, a éste le derraman sobre su lengua una dulce gota de miel y de su boca fluyen melifluas palabras. Todos fijan en él su mirada cuando interpreta las leyes divinas con rectas sentencias y él con firmes palabras en un momento resuelve sabiamente un pleito por grande que sea. Pues aquí radica el que los reyes sean sabios, en*

---

<sup>29</sup> Per a *Els treballs i els dies*, em baso en la traducció d’Antonio González Laso. HESÍODE. *Los trabajos y los días*. Madrid: Editorial Aguilar, 1964.

que hacen cumplir en el ágora los actos de reparación a favor de la gente agraviada fácilmente, con persuasivas y complacientes palabras'<sup>30</sup>. El rei (Βασιλεύς) és qui performa l' ἀλήθεια de resultes de la seva saviesa: la performació de la veritat pren aquí una transcendència social eminentíssima. Sense un rei savi que garantis la justícia (Δίκη), sense un rei savi que instituís la justícia, no hi hauria possibilitat de convivència social. La gent (els οἱ πολλοί, per prendre aquí el sintagma grec que va popularitzar-se a l'Anglaterra victoriana), que majoritàriament és com Tersites, necessita un referent, un "pare" que marqui el camí que cal seguir, un rei, en suma, que indiqui la "veritat" (en la mesura que la "veritat" és un producte de la seva saviesa). Tota aquesta explicació esdevindrà més sòlida si ens fixem, tot seguit, en determinades característiques del Zeus hesiòdic.

Tal i com sabem gràcies a la *Teogonia*, Zeus havia estat l'artífex de la victòria sobre els titans<sup>31</sup>. La victòria sobre els Titans constitueix una expressió del poder de Zeus: el resultat del seu triomf es concretarà en l'assumpció d'una sobirania clara tant sobre els déus com sobre els humans. Aquest esquema de sobirania es defineix com una transposició d'un determinat ordre socio-polític: Zeus és la imatge encarnada del Βασιλεύς que encapçala i possibilita la vida en societat. És precisament la gesta de l'heroi-rei la que vertebrava l'ordre socio-polític: la pau comportada pel seu triomf n'és la condició de possibilitat. Dins aquest nou medi, doncs, és el sobirà qui dictamina la veritat: sense Zeus, per exemple, el sentiment moral (Αἰδώς) i la justícia no serien possibles de cap manera. La veritat apareix enèsimament lligada al poder: l' ἀλήθεια no tindria raó d'ésser si no fos pel Βασιλεύς que la performa.

---

<sup>30</sup> HESÍODE, *Obras y fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos, 1990, pp. 74-75 (vv.81-91).

<sup>31</sup> HESÍODE, *Op. Cit.*, pp.98-107 (vv.616-820).

Com a conclusió a aquest darrer apartat, em limitaré a citar alguns fragments de *Els treballs i els dies* que considero vinculats a les tesis exposades. Vegem, en primer terme, el començament de l'obra: “*¡Oh Musas de Pieria, que obráis con los cantos la gloria, venid y contadnos de Zeus, dando himnos al Padre! Son por él los mortales oscuros, por él son ilustres, nombrados o anónimos, gracias a Zeus prepotente. Fácilmente da fuerzas y fácil al fuerte derrumba, fácilmente confunde al soberbio y exalta al humilde, fácilmente endereza al injusto y extingue al ufano, Zeus, que truena en los cielos y altísimos lares habita*”<sup>32</sup>. Fixem-nos, d'altra banda, en aquest breu fragment corresponent al mite de Pandora: “*rompió a reír el padre de hombres y dioses; ordenó a Hefesto que al punto mezclase tierra y agua, le infundiera voz y fuerza de un ser humano y formase, parecido a las diosas inmortales, un hermoso y adorable cuerpo de virgen*”<sup>33</sup>. I, per acabar aquesta ronda de citacions, fem atenció a què diu Hesíode al seu germà Perses quan comença la part pròpiament dedicada a els treballs i els dies: “*Valioso es también aquel que obedece a quien bien le asesora*”<sup>34</sup>.

## Conclusió

Amb aquest breu estudi, en suma, he volgut posar en relleu que el concepte de veritat present en l'obra hesiòdica (i, per extensió, el concepte de veritat present en l'èpica homèrica) divergeix substantivament quant a la manera com nosaltres entenem la veritat. De tot el que s'ha exposat podríem sintetitzar molt breument les característiques de la noció d'ἀλήθεια homèrica i hesiòdica en els punts següents:

1) Dir la veritat no consisteix a reproduir una realitat objectiva; proferir l'ἀλήθεια és un acte performatiu, en què “performar” consisteix a traure de les ombres de l'Oblit.

---

<sup>32</sup> HESÍODE. *Los trabajos y los días*. Madrid: Editorial Aguilar, 1964, vv 1-5.

<sup>33</sup> HESÍODE. *Op. Cit*, vv 19-21.

<sup>34</sup> HESÍODE. *Op. Cit*, v 90.



2) El paper de la Memòria posa sobre la taula la singularitat del Temps en què s'inscriu la "veritat": dir la "veritat" respecte a un fet no implica mirar unívocament cap al passat. Dins el Temps, el que discernim sobretot és "allò que es recorda" enfront d' "allò que s'oblida".

3) L' *ἀλήθεια* no és una realitat unívoca: hi haurà tantes "veritats" com éssers inspirats per la divinitat (sense que es produeixi contradicció entre els continguts de sengles "veritats").

4) A nivell sociològic, l'*ἀλήθεια* es mostra com a privilegi reservat a uns pocs. Elements com el ceptre posen de relleu aquest elitisme.

5) Aquest elitisme, en última instància, lliga amb la idea que l'*ἀλήθεια* és testimoni d'un determinat ordre socio-polític.

Sobre la base de la diferència demostrada, voldria fer una crida a evitar els anacronismes i l'aplicació de categories indegudes en l'estudi de la història de la filosofia. Amb això faig un esment específic als conceptes historiogràfics de "mite" i "logos": "el pas del mite al logos" com a procés històric em sembla una explicació poc adient dels canvis que s'operen en l'evolució del pensament grec. Amb el meu treball, en fi, desitjo d'il·lustrar que la realitat explicada per aquest tòpic no és, ni de bon tros, tan senzilla com la dialèctica mite/logos (sorgida, a més, en unes coordenades històrico-culturals molt precises) tracta de mostrar. Espero, comptat i debatut, haver-hi reeixit, ni que sigui només una mica.

## BIBLIOGRAFIA

### 1) Fonts primàries:

- *Los filósofos presocráticos* (volum 1). Madrid: Editorial Gredos, 1986
- HESÍODE. *Obras y fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos, 1990

- HESÍODE. *Los trabajos y los días*. Madrid: Editorial Aguilar, 1964
- HOMER. *Iliada*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1982

2) Fonts secundàries i estudis:

- M. AUSTIN i P. VIDAL-NAQUET. *Economía y sociedad en la antigua Grecia*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1986 [1972].
- F.M. CORNFORD. *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Ediciones Antonio Machado. Madrid: 1987 [1952].
- M. DETIENNE. *La invención de la mitología*. Madrid: Ediciones 62, 1985
- M. DETIENNE. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Editorial Taurus, 1981 [1967]
- M. FINLEY *El món d'Ulisses*. Barcelona: Editorial Empúries, 1985 [1979]
- L. GERNET *Antropología de la Grecia antigua*. Madrid: Editorial Taurus, 1984 [1968]
- O. GIGON. *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid: Editorial Gredos, 1985. [1968]
- J.P. VERNANT *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Editorial Paidós, 1992 [1962]