



**Universitat**  
de les Illes Balears

**TESI DOCTORAL**

**2015**

**ESPAI PÚBLIC, COMUNICACIÓ I DEMOCRÀCIA  
A L'ANTIGA GRÈCIA**

**Llorenç A. Gost Caldés** (*doctorand*)





**Universitat**  
de les Illes Balears

**TESI DOCTORAL**

**2015**

**ESPAI PÚBLIC, COMUNICACIÓ I DEMOCRÀCIA  
A L'ANTIGA GRÈCIA**

**Programa de Doctorat en Filosofia**

**Departament de Filosofia i Treball Social**

**Autor: Llorenç A. Gost Caldés**

**Director/Tutor: Francesc Casadesús Bordoy**

**Doctor per la Universitat de les Illes Balears**



## SUMARI

PREFACI.....	10
INTRODUCCIÓ GENERAL.....	13
I- QÜESTIONS PRELIMINARS A MODE DE CONTEXTUALITZACIÓ.....	21
1- Origen de la polis.....	21
2- L'entrada a la ciutat .....	22
3- Espais públics i democràcia.....	24
4- L'àgora .....	26
4. 1- Caràcter agonal .....	27
4. 2- La vitalitat del dia a dia a l'àgora.....	28
4. 3- Edificis especialitzats a l'àgora.....	30
4. 4- Les <i>stoa</i> .....	32
4. 5- El mercat de l'àgora .....	34
II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA.....	37
1- Heròdot .....	37
2- Tucídides .....	43
3- Xenofont .....	47
3. 1- <i>Hel·lèniques</i> .....	48
3. 2- <i>Memòries</i> .....	53
3. 3- <i>Anàbasi</i> .....	56
3.4- <i>Ciropèdia</i> .....	61
3.5- Obres menors .....	63
4- Diògenes Laerci.....	66
4. 1- Sobre Diògenes de Sínope i l'escola cínica.....	69
4. 2- Sobre els estoics.....	73
5- La importància de la comunicació. Homer i Hesíode .....	74
5. 1-L'àgora a la <i>Ilíada</i> .....	76
5. 2- <i>Odissea</i> .....	83
5. 3- Hesíode .....	87

6- Origen i desenvolupament de la retòrica a Atenes.....	90
6. 1- Etimologia de la paraula «retòrica» .....	92
6. 2- El sufix –tor.....	95
7- El domini del discurs públic: la retòrica i la democràcia .....	96
8- L'àgora i els sofistes .....	97
8. 1- Protàgores .....	98
9- L'oratoría i els 10 oradors .....	100
9.1- Antifont .....	102
9.2- Isòcrates .....	103
9.3- Trasímac de Calcedó.....	106
9.4- Èsquines .....	107
9.5- Demòstenes .....	111
9. 5. 1- L'àgora a Demòstenes.....	114
9. 5. 1. 1- Discursos privats .....	114
9. 5. 1. 2- Discursos polítics .....	117
9. 5. 2- L'estil de Demòstenes .....	125
9. 5. 3- El llegat de Demòstenes .....	126
10- Plató.....	128
10. 1- La retòrica platònica .....	128
10. 2- L'àgora als diàlegs platònics .....	130
10. 2. 1- Sòcrates i <i>l'Apologia</i> .....	130
10. 2. 2- <i>Teetet</i> .....	132
10. 2. 3- <i>Sofista</i> i <i>Polític</i> .....	133
10. 2. 4- <i>Gòrgies</i> .....	134
10. 2. 4. 1- El bon orador a l'àgora.....	136
10. 2. 5- <i>Menexen</i> .....	137
10. 2. 6- <i>República</i> .....	138
10. 2. 7- <i>Lleis</i> .....	140
10. 2. 8- Altres obres .....	148
10. 2. 9- Carta VII .....	149
11- Polis i ciutadà .....	149
11. 1- Ciutadania a Atenes .....	150

11. 2- Participació ciutadana .....	152
12- Relació públic-polític. L'expressió <i>vita activa</i> .....	154
13- Aristòtil .....	155
13. 1- La importància de la retòrica a l'home polític d'Aristòtil .....	155
13. 2- L'àgora a l'obra aristotèlica .....	157
13. 2. 1- <i>Constitució dels atenencs</i> .....	158
13. 2. 2- <i>Ètica eudèmia</i> .....	158
13. 2. 3- <i>Física</i> .....	159
13. 2. 4- <i>Econòmics</i> .....	160
13. 2. 5- <i>Política</i> .....	161
13. 2. 6- <i>Retòrica</i> .....	165
13. 2. 7- Altres obres .....	166
14- Conclusió: àgora i comunicació .....	167

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I

CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA.....	170
1- Oralitat enfront escriptura.....	170
2- Lectures públiques .....	171
3- Filòsofs i espai públic .....	174
4- Gimnasos (i escoles).....	175
4. 1 La importància del gimnàs .....	175
4. 2- Escoles filosòfiques. Aspecte públic.....	181
5- Els filòsofs i la memorització: lectura i escriptura a les escoles filosòfiques.....	187
6- <i>Didaskaleia</i> i <i>hairesis</i> .....	189
7- Educació a la Grècia clàssica .....	190
7. 1- Model educatiu i estudi de la retòrica .....	193
8- L'oratória i comunicació al gimnàs .....	194
9- Gimnàs i escola als autors de l'època.....	196
9. 1- Heròdot .....	196
9. 2- Tucídides.....	198
9. 3- Xenofont .....	198
9. 3. 1- <i>Hel·lènica</i> .....	198

9. 3. 2- <i>Ciropèdia</i> .....	200
9. 3. 3- <i>Memòries</i> .....	201
9. 3. 4- Altres obres .....	201
9. 4- Diògenes Laerci .....	202
9. 5- Altres exemples històrics .....	209
9. 6- Els sofistes .....	210
9. 7- Isòcrates i la <i>paideia</i> isocràtica .....	211
9. 7. 1- Contra els sofistes .....	212
9. 7. 2- <i>Antidosis</i> .....	213
9. 7. 3- <i>A Nicocles</i> .....	214
9. 7. 4- Altres discursos .....	215
9. 8- Èsquines .....	216
9. 8. 1- <i>Contra Timarc</i> .....	216
9. 8. 2- <i>Contra Ctesifont</i> .....	217
9. 8. 3- <i>Sobre la falsa ambaixada</i> .....	218
9. 9- Demòstenes .....	218
9. 9. 1- <i>Contra Filip I</i> .....	218
9. 9. 2- <i>Contra Lacrit</i> .....	219
9. 9. 3- <i>Contra Timòcrates</i> .....	219
9. 9. 4- <i>Sobre la Corona</i> .....	220
9. 10- Plató .....	220
9. 10. 1- <i>Teetet</i> .....	220
9. 10. 2- <i>Fedre</i> .....	222
9. 10. 3- <i>Laques</i> .....	222
9. 10. 4- <i>Gòrgies</i> .....	223
9. 10. 5- <i>República</i> .....	224
9. 10. 5. 1- Gimnàs, dialèctica i la idea del Bé .....	225
9. 10. 6- <i>Timeu</i> .....	226
9. 10. 7- <i>Críties</i> .....	226
9. 10. 8- <i>Lisis</i> .....	227
9. 10. 9- <i>Càrmides</i> .....	228
9. 10. 10- <i>Hípies Major</i> .....	228



9. 10. 11- <i>Lleis</i> .....	229
9. 10. 11. 1- Model educatiu de la ciutat ideal de Plató .....	231
9. 11- Aristòtil .....	234
9. 11. 1- <i>Ètica a Nicòmac</i> .....	234
9. 11. 2- <i>Magna moral</i> .....	235
9. 11. 3- Econòmics .....	235
9. 11. 4- <i>Política</i> .....	236
9. 11. 4. 1- La ciutat ideal d'Aristòtil.....	236
9. 11. 5- <i>Tòpics</i> .....	238
9. 11. 6- Categories.....	239

#### IV- DE L'ÀGORA I EL GIMNÀS ALS ESPECTACLES TEATRALS. EL TEATRE

ALS AUTORS DE L'ÈPOCA .....	240
1. Introducció .....	240
2. Origen del teatre grec.....	242
3. L'audiència .....	245
4. Els concursos .....	248
5. El teatre als autors de l'època .....	249
5. 1- Tucídides.....	250
5. 2- Xenofont .....	250
5. 3- Diògenes Laerci .....	251
5. 4- Isòcrates .....	254
5. 5- Èsquines .....	255
5. 6- Demòstenes .....	257
5. 7- Plató .....	259
5. 7. 1- <i>Banquet</i> .....	259
5. 7. 2- <i>Gòrgies</i> .....	260
5. 7. 3- <i>Fedre</i> .....	261
5. 7. 4- <i>República</i> .....	262
5. 7. 5- <i>Críties</i> .....	262
5. 7. 6- <i>Lleis</i> .....	263
5. 8- Aristòtil .....	265

5. 8. 1- <i>Ètica a Nicòmac</i> .....	265
5. 8. 2- <i>Política</i> .....	266
5. 8. 3- <i>Constitució d'Atenes</i> .....	266
5. 8. 4- <i>Poètica</i> .....	267
5. 8. 5- <i>Categories</i> .....	268
6- La dimensió política i democràtica del teatre .....	268
7- Paper educatiu del mite i la tragèdia.....	269
8- Tragèdia i democràcia .....	271
9- La comèdia i la crítica política .....	272
V- CRÍTICA DE PLATÓ A LA DEMOCRÀCIA.....	274
1- Introducció.....	274
2- Sòcrates i l' <i>Apologia</i> .....	275
3- <i>Laques</i> . La ciència i la majoria.....	278
4- Protàgores. L'assemblea i l'opinió dels experts .....	280
5- <i>Gòrgies</i> . El mal polític i la crítica a Pèricles .....	282
5. 1- Contra la retòrica política.....	283
5. 2- L'autèntica retòrica. El veritable orador.....	285
5. 3- Crítica a Pèricles .....	287
6- Menexen .....	288
7- <i>República</i> .....	290
7. 1- Caràcter comunitari de la ciutat .....	292
7. 2- El filòsof ha de governar .....	293
7. 3- Del polític democràtic al tirà.....	297
7. 4- Conclusions de la <i>República</i> .....	298
8- <i>Polític</i> .....	299
9- <i>Lleis</i> .....	302
9. 1- La importància de la persuasió .....	306
9. 2- Ús de la força i el càstig. El Plató més autoritari .....	309
10- <i>Epístoles</i> .....	313
11- Conclusió a la crítica de Plató a la democràcia .....	317

VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG.....	320
1- Conclusions generals .....	320
1. 1- Evolució de l'espai públic.....	324
1. 2- Cap el gimnàs.....	334
1. 3- Teatre i crítica .....	337
1. 4- Crítica de Plató a la democràcia.....	339
2- Epíleg.....	345
BIBLIOGRAFIA .....	348
RESUMS.....	360

### PREFACI

Dos anys després d'accedir al món laboral de forma estable, i pel fet de no dedicar-me al que vaig estudiar, va començar a rondar-me pel cap que la finalització del període formatiu universitari implicaria també l'allunyament del que havia après durant la llicenciatura en Filosofia. Començava a ser conscient que llegir filosofia durant el meu temps lliure no impediria la pèrdua progressiva del que amb tant esforç havia estudiat durant els meus anys a la UIB. Malgrat dedicar-me al sector de la comunicació, aviat vaig veure que treballant en un àmbit on no és requisit ser llicenciat en Filosofia acabaria reduint els meus estudis a bons records i a qualche llicència personal i esporàdica a la disciplina. Aquesta fou la raó que em va fer decidir matricular-me al programa de doctorat en Filosofia l'any 2005.

Han estat deu anys intensos que m'han permès satisfer el primer objectiu de continuar en contacte amb la vida acadèmica universitària i seguir tenint relació diària amb el meu àmbit d'estudi. Una dècada després de començar el doctorat, i tornant la vista enrere, puc assegurar que compaginar la realització del Programa de doctorat amb les obligacions laborals diàries no és en absolut una tasca fàcil. Tampoc és senzill dur a terme un acurat procés d'investigació fora de l'horari laboral sense gaudir de beques ni formar part d'un equip d'investigació. Per superar aquestes dificultats ha estat necessari el recolzament ferm i generós d'un grup de gent, tant en l'àmbit acadèmic com familiar, que durant aquest temps m'han aportat el seu assessorament i consells. Sense ells de cap manera hagués arribat al final d'aquest, en moltes ocasions, complex camí cap el doctorat.

En aquest sentit, a nivell acadèmic han estat absolutament imprescindibles tres figures que, sens dubte, m'han permès arribar al moment de la presentació de la tesi. En primer lloc el Dr. Francesc Casadesús Bordoy, director de la tesi doctoral i guia en aquest difícil, però estimulants projecte. Sempre ha entès la difícil circumstància que és compaginar feina i estudi, animant-me sempre a seguir endavant a pesar de les dificultats i al fet que el seguiment i la revisió de la tesi no hagi pogut tenir la continuïtat i constància més adequades. A part de l'estímul que ha suposat el Dr. Casadesús per a la realització de la tesi, la seva contribució va començar molt abans del

## PREFACI

---

programa de doctorat. Fou durant el primer curs de la llicenciatura quan a través de les seves classes vaig ser conscient de com la Filosofia grega era el fonament del conjunt de la filosofia occidental, i de com les idees desenvolupades pels antics pensadors grecs han influenciat, i segueixen fent-ho, tots els àmbits de coneixement al llarg de la història. Aquesta certesa, quinze anys després, l'he pogut utilitzar com a pedra angular per a la construcció d'aquesta tesi, tenint la possibilitat d'analitzar esdeveniments actuals a través de l'estudi dels pensadors de la Grècia antiga.

També he d'agrair l'ajuda i recolzament del Dr. Antoni Bordoy Fernández, sempre disposat a compartir els seus coneixements i experiència, els quals m'han permès ser conscient de com ha de ser un bon professional acadèmic i company exemplar. Especialment útils varen ser els seus consells per a la contextualització del nostre àmbit d'investigació, especialment en els historiadors grecs.

En tercer lloc agrair l'inestimable ajuda del Dr. Alexandre Miquel Novajra. La seva experiència en Antropologia Social i en els estudis referents a la ciutadania me permeteren concebre nous enfocaments contemporanis i la possibilitat d'encarar noves vies d'interpretació per a la tesi. El descobriment d'un autor com Richard Sennet és impagable per al desenvolupament d'aquesta tesi i em va permetre, dins la mesura de les meves possibilitats, incorporar una visió més antropològica i social al meu estudi.

Per altra banda, no són suficient les paraules per agrair el recolzament incondicional de tota la meva família, començant per la meva mare, que amb la seva tenacitat va fer possible, primer, que completés els meus estudis universitaris i després encarar la realització del doctorat. Menció a part mereix la meva esposa, Maria Antònia, la gran responsable de la realització d'aquesta tesi doctoral. Pens que deu ser normal durant l'elaboració de la tesi sentir en alguna ocasió que estàs relegant la teva família a un segon pla. També me demanava si valia la pena sacrificar tant temps sense estar en la seva companyia per un objectiu que no tindrà més premi que la satisfacció personal. Amb el seu suport tots els dubtes s'esvaeixen. La seva generositat i el seu ànim sempre estan per sobre de qualsevol dificultat i dubte. La seva motivació i auxili en els moments més durs han estat determinants per poder dur a bon termini aquest projecte. Puc assegurar que amb la seva companyia no hi ha desafiament impossible, i més des que va néixer la nostra filla, Sofia, a l'equador de la tesi. A través d'elles he descobert

## PREFACI

---

infininitat de coses bones i valors que no sabia ni que existien. També he pogut comprovar com de gran pot ser el cansament físic d'un pare novell. Se'm permetrà la llicència d'afirmar que compartir l'estrena de paternitat amb les obligacions laborals i la realització d'una tesi doctoral és una tasca titànica. O com millor expressariem dins l'àmbit del nostre estudi, un treball heroic.

Com es diu comunament, uns vénen i altres se'n van. Els meus padrins no han arribat a veure el final d'aquesta tesi, però deixaren en mi el record alegre dels nombrosos intents d'explicar-los en què consistia la investigació. No hi va haver cap moment en què, a pesar dels alts i baixos en el treball d'elaboració, ells deixessin de confiar i transmetre'm la seva estima i la seguretat de què aconseguiria acabar la tesi.

Ara, arribat aquest moment, puc assegurar que ha estat un procés dur i dificultós, però que m'ha permès progressar en nombrosos aspectes de la meva vida, no només en l'acadèmic. Aquest ha estat un dels aspectes més positius de l'elaboració de la tesi. Al grandíssim aprenentatge que suposa el procés d'investigació d'una tesi doctoral s'hi uneix una experiència vital que, sense cap dubte, m'ha permès aprofundir en el coneixement tant del meu àmbit d'estudi com de mi mateix. Pens que no hi pot haver millor recompensa que aquesta.

Sa Pobla, setembre de 2015

### INTRODUCCIÓ GENERAL

En el moment actual, quan ens trobem immersos en un context social i polític en profunda crisi, quan els valors que imperen en la forma actual de fer política i el concepte de democràcia està en greu retrocés, ha sorgit una consciència social que planteja la recuperació o al manco una redefinició del sistema polític, més participatiu i públic. Aquesta consciència social ha fet servir el gran auge dels nous sistemes de comunicació i les noves tecnologies per unir-se i llançar el seu missatge arreu del món, aglutinant cada vegada major nombre de persones unides per un mateix clam: retornar el poder polític al poble.

Aquesta retòrica del poble ha trobat el millor altaveu social possible a través de les places i els espais públics que han albergat les manifestacions i els missatges reivindicatius dels ciutadans. Així, les modernes àgores han esdevingut —o millor dit, han recuperat— el seu paper com a indrets catalitzadors, origen i font de la pròspera comunicació social. Igual que va succeir a l'època de la Grècia clàssica i l'antiga Roma, els espais públics s'han erigit com a tribunes per a les reivindicacions populars i les esmenes socials. Només a l'època actual s'hi han sumat els espais virtuals d'internet, com a noves dimensions on organitzar-se i difondre el missatge de la població. Efectivament, des de les places s'han llançat els missatges reivindicatius i crítics que, en temps real, han superat les barreres físiques dels espais públics des d'on s'emeten per estendre's, a través de la xarxa global, arreu del món.

El tractament i les funcions pròpies dels espais públics són avui en dia un tema de gran actualitat, sobretot a partir de l'aprovació de les lleis que impedeixen manifestar-s'hi. La limitació dels espais públics com a altaveus de les reivindicacions polítiques dels ciutadans va despertar en mi la curiositat per saber el tractament i la funció que es donava en aquests indrets durant l'època que va veure florir la democràcia. Aviat aparegué el concepte «àgora», com el vertader centre neuràlgic de la polis, l'espai comú on l'home interactuava amb els altres i fonamentava la vida pública d'aquell temps. Si bé existeix bon nombre d'investigacions sobre l'àgora a la Grècia antiga, aquests normalment són en forma d'estudis sobre les restes arqueològiques o sobre l'organització d'aquests espais dins la polis. No pareix que hagi estat de l'interès dels

## INTRODUCCIÓ GENERAL

---

estudiosos el tractament que els principals autors de l'època varen fer sobre els espais públics més rellevants de la polis a través de la seva vessant com a espai obert a la comunicació. A pesar que hi ha estudis que tracten sobre l'àgora en si, no coneixem cap autor que hagi realitzat la tasca d'analitzar conjuntament els principals indrets que configuren l'espai públic grec i el seu tractament per part de les figures més destacades de l'època. Aquest fet atorga novetat a la nostra investigació, realitzant un rigorós anàlisi de cada una de les referències als diversos espais públics, en especial de l'àgora, a través dels principals autors de l'època.

En conseqüència, la forma d'abordar la present tesi ha estat a través d'una visió panoràmica dels diversos espais que conformen les àrees públiques de l'antiga Grècia i la forma com són tractats per part dels autors més importants de l'època. Es tracta d'examinar, des dels seus orígens, els espais públics a les ciutats gregues, fonamentalment l'àgora, per analitzar, des de diverses perspectives socials, econòmiques i polítiques, el fenomen de la comunicació entre els diversos estaments que configuren la polis. S'ha prioritzat la recerca directa i l'anàlisi detallat de l'ús que fan els autors sobre els espais públics del seu temps en lloc d'un model de tesi basat més en la recerca bibliogràfica. Donades les característiques de la present investigació, he estimat més convenient encarar la tesi des d'una perspectiva més ampla i general, prioritzant la recerca i l'anàlisi de totes les mencions als espais públics, a fi de poder extreure aquesta visió panoràmica i de conjunt que consider requeriria una investigació sobre aquest tema.

Ja de principi ens trobam amb una qüestió fonamental: quins són els espais públics indispensables per als ciutadans de les polis gregues? Per respondre aquesta pregunta no podem trobar millor dictamen que el d'un dels filòsofs que més tractaren sobre la vessant política i la relació de l'home amb la polis, Plató. El filòsof atenenc ens explica al diàleg *Lleis* les edificacions bàsiques per al desenvolupament i el progrés de la ciutat i els seus habitants:

*Ara que tots aquests edificis, així els de la plaça pública com els altres, estan construïts i que els gimnasos, les escoles i els teatres estan preparats, i només esperen*



## INTRODUCCIÓ GENERAL

---

*l'arribada de deixebles i espectadors, tornarem una altra vegada a les nostres lleis...*

Pl. *Leg.* 779d

Mentre el filòsof parla de l'edificació de la ciutat ideal, explica que després d'erigir els edificis entorn de la plaça pública s'han de construir gimnasos, escoles i teatres. Per al filòsof, aquestes són les construccions bàsiques per a l'avenç i millora de la polis i els seus ciutadans. Si bé hi havia gimnasos, escoles i teatres de caràcter privat, sempre hi havia algun d'aquests espais accessibles a tota la diversitat d'individus que poblaven la polis. Així, tots aquests indrets estigueren plenament a l'abast del conjunt de la població de la Grècia antiga i formaren part imprescindible del seu dia a dia.

Per aquest motiu, l'esmentat fragment ens servirà com a fonament i punt de partida de la tesi d'aquest treball: en aquests llocs públics transcorre la vida en comú dels atenencs, i a partir d'ells es produeix una obertura del sistema democràtic i es potencia la capacitat comunicativa dels ciutadans de l'època. Efectivament, l'àgora, els gimnasos, les escoles i els teatres foren testimonis físics de l'oratoria de les figures del pensament grec, que traslladaren des d'aquells espais les seves idees al poble, per que en fes ús com a consciència col·lectiva amb capacitat de decisió. Només en un estadi posterior intervindrà l'escriptura, com a forma de perpetuar les lliçons dels mestres de la filosofia i la retòrica clàssica.

Per altra banda, que aquests espais públics serveixin de punt de trobada, anàlisi i crítica de la vida pública a la polis, implicarà indubtablement el sistema polític que els afecta. De fet, la discussió i el debat sobre la forma de fer política i el sistema democràtic serà un dels principals temes que tractaran els personatges públics que destacaren en aquell temps. Per aquesta raó, dedicarem la darrera part de la investigació a tractar la crítica que feu Plató del sistema democràtic, prenent especial atenció a l'àmbit públic de la comunicació que el filòsof, com a màxim exponent de la filosofia grega, esmentà en la seva obra. Es tracta de comprovar com aquests elements públics de la polis van influir, des del seu origen, en la progressiva conformació de la democràcia a Atenes.

## INTRODUCCIÓ GENERAL

---

En resum, basant-nos en el mencionat fragment de les *Lleis* de Plató, analitzarem els termes «àgora», «gimnàs», «escola» i «teatre» a l'obra dels historiadors, filòsofs i oradors més importants de l'època. Per a l'elecció d'aquests autors en els que centrarem la investigació ens basem en la Memòria d'investigació *Retòrica clàssica i Comunicació*, realitzada prèviament a la present tesi doctoral. La bona valoració que rebé l'estudi, unida a la minuciosa i detallada investigació realitzada sobre aquesta disciplina i els principals personatges que destacaren en la comunicació pública de la Grècia antiga i clàssica, va servir per determinar els autors dels quals analitzar-ne la seva obra a la present tesi.

Per començar, contextualitzarem els diversos espais públics a través dels principals historiadors de l'època: Heròdot, Tucídides i Xenofont, completant-ho tot amb la important visió posterior de Diògenes Laerci. Posteriorment analitzarem les mencions que fan sobre els diversos espais públics els pares de la cultura grega, Homer i Hesíode. Finalment, anirem aprofundint en l'estreta relació entre els espais públics i els filòsofs i retors de l'època clàssica que tractaren sobre retòrica i oratòria a les seves obres. Des dels filòsofs sofistes, especialment Protàgores i Gòrgies, fins a Plató i Aristòtil, passant per figures de l'oratòria com Isòcrates, Èsquines i Demòstenes, a través de tots ells veurem que als diversos espais públics de l'època es fonamentà l'auge de la comunicació popular i al mateix temps podem intuir la importància de la democràcia en el seu desenvolupament. Queda clar, doncs, que en lloc d'un treball fonamentat en la recerca bibliogràfica, s'ha abordat la present investigació de forma panoràmica, des d'una perspectiva més ampla i de conjunt, prioritzant la recerca i l'anàlisi directe de les mencions que als espais públics en fan els autors de l'època.

Per tot això, la recerca dels termes es realitza a través del *Thesaurus Linguae Graecae*, i és la següent:

- Recerca del terme *agora*, utilitzant la clau «agor-» per incloure totes les referències adients a l'àgora.

- Recerca del terme *gymnasion*, utilitzant la clau «gymnasi-», per incloure totes les referències adequades al gimnàs. També, encara que no és el terme utilitzat per Plató

## INTRODUCCIÓ GENERAL

---

al fragment *Leg.* 779d, es realitza una recerca del terme *palaistra* per completar la recerca sobre el gimnàs.

- Recerca del terme *didaskaleia*, utilitzant la clau «didaskale-»: escola. Aquest terme és l'utilitzat per Plató al fragment comentat.

- Recerca del terme *theatron* —utilitzant la clau «theatron-»—, que defineix la recerca del teatre com a lloc per veure-hi i és el terme utilitzat per Plató al mencionat fragment.

- Recerca del terme *demokratia*, amb la clau «demokrat-» per incloure totes les mencions de Plató a la democràcia.

Aquesta recerca no ha estat exempta de dificultats, donat que bon nombre d'aquestes referències apareixen de forma reiterada o amb mínim interès per a la nostra causa. Per donar el màxim rigor i detall a la investigació hem volgut esmentar totes aquestes referències dins la tesi, suposant un esforç d'adaptació i d'adequació dins el text que, a pesar que la lectura pugui resultar una mica densa, ajuden a completar al màxim aquesta investigació.

Per a la metodologia de treball, utilitzam fonamentalment l'anàlisi de textos originals dels filòsofs, historiadors i rêtors de l'època que tractaren sobre aquests espais públics i que al mateix temps ens permetran captar-ne l'interès comunicatiu. Tot això es reforça mitjançant l'estudi de diferent bibliografia especialitzada referent a l'Atenes clàssica i la seva relació amb l'oralitat, la retòrica, la democràcia i els ciutadans d'aquella època. Això ens duu a plantejar una de les dificultats que he trobat a l'hora de la realització de la tesi: la qüestió de l'idioma. La quantitat d'obres publicades en llengua catalana és molt baixa i de molt difícil accés, ja siguin obres originals dels autors analitzats o la diversa bibliografia especialitzada de consulta. Aquest fet dificulta la referència literal dels diversos autors, que he volgut mantenir en català dins el text amb la traducció personal i el risc que això comporta. Al respecte pens que l'administració hauria de posar en funcionament mecanismes per fomentar la investigació, publicació, traducció i assessorament lingüístic en llengua catalana<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> En aquesta qüestió vull agrair la inestimable col·laboració del filòleg Antoni Contestí, que em va oferir, de forma desinteressada i pacient, la seva ajuda en tot el que fa referència a la correcció i assessorament lingüístic.

## INTRODUCCIÓ GENERAL

---

Durant la investigació s'ha tingut ben present que l'oralitat, la paraula viva, va tenir una gran importància per al desenvolupament tant de la comunicació com de la filosofia grega. Per aquesta raó, hem tractat d'abordar l'estudi tenint en gran consideració el caràcter filosòfic dels autors d'aquell temps. La veu que exposaven els filòsofs i els rètors a través dels espais públics, era fins i tot més important que la pàgina escrita. Des d'aquells espais podien traslladar eficaçment les seves doctrines i les seves reivindicacions al conjunt de la població. La importància d'aquests aspectes de la comunicació va fer que els filòsofs i rètors de la Grècia clàssica posessin la seva atenció en la forma més adequada de comunicar-se des d'aquells espais públics. Per això, com veurem, una altra herència que ens deixaren els filòsofs i pensadors de l'antiga Grècia fou la formulació i l'ús de la retòrica, en la seva diversitat de criteris, i que continua encara viva en la llengua i la comunicació actuals. L'ampla gamma de recursos que la retòrica i l'oratoría proposaven ja des del segle V a. C. i en el seu posterior desenvolupament estan presents en la nostra forma quotidiana de comunicar-nos, des de a les nostres relacions personals fins als àmbits públics de la comunicació i la cultura humana. Als mitjans de comunicació, a la política, a l'àmbit judicial, a la publicitat, als negocis, a qualsevol àmbit públic que avui dia vulgui influir en el pensament dels ciutadans hi serà present la retòrica. Fins i tot, aquells principis de la retòrica clàssica i les estratègies de comunicació que descriuen els antics són utilitzats avui en dia pels usuaris d'internet per comunicar-se obertament i transmetre millor el seu missatge.

Per aquesta raó, la relació entre la retòrica clàssica i els diversos espais públics suposarà una important línia d'investigació durant aquestes pàgines. A través de la present investigació, serem conscients de la importància que prenen els espais públics i el tractament que en fan d'ells els principals filòsofs, historiadors i oradors de l'antiguitat. Durant l'anàlisi de les seves obres veurem com l'àgora i els diversos espais públics que en aquella època difongueren la veu viva del poble, són autèntics i fonamentals indrets catalitzadors, origen i font de la pròspera comunicació antiga, a més de tribuna per a la filosofia i les reivindicacions populars. No es tracta només de l'àgora, sinó també dels diferents espais i edificis que es congregaren a l'Atenes clàssica. Des del pujol del Pnyx fins l'Acropolis, passant per les assemblees populars, els gimnasos, les escoles o els propis teatres, quedarà palesa la relació d'aquests espais amb el

## INTRODUCCIÓ GENERAL

---

desenvolupament de la comunicació, i per extensió, en la promoció del sistema democràtic.

Efectivament, el gran auge de la comunicació pública i la idoneïtat d'aquests espais per posar en acció els discursos i les paraules feien d'aquella època el moment oportú per a l'expansió d'un sistema de govern on la polis i els ciutadans tenien el poder en igualtat de condicions. Emperò, a pesar de ser terreny abonat per a l'expansió de la democràcia, Plató detectarà aspectes crítics i vulnerables d'aquell sistema polític. El filòsof atenenc fou ben conscient de què els espais públics representaven una immillorable situació per als rêtors de manipular les masses i aconseguir el seu recolzament a l'assemblea. Per aquesta raó analitzarem la crítica que feu Plató de la democràcia des d'aquesta perspectiva a la part final de la tesi. D'aquesta forma, veurem i analitzarem com el filòsof qüestiona els elements propis del sistema democràtic contextualitzant-ho a través del discurs i la societat d'aquell temps, oberta i plural en pensament, gràcies als espais públics dels quals podien participar.

Tornant al moment actual, a través de la present investigació serem conscients també que la utilització dels espais públics com a escenari retòric i oral del poble no és un element nou de la nostra època, si no que ja a l'època clàssica els espais públics es convertiren en elements cabdals en la difusió de coneixements, tant pràctics com teòrics. De fet, intuïm un evident paral·lelisme entre els espais públics i la comunicació de masses de la Grècia clàssica i els actuals moviments ciutadans que, congregant-se en assemblees populars, qüestionen la qualitat de l'actual democràcia. Aquests moviments els podem relacionar amb les primitives assemblees polítiques de l'àgora on el poble reclamava ser escoltat pels governants, o amb les antigues comèdies teatrals, tan crítiques amb els polítics de la seva època. Serà interessant, doncs, interpretar el resultat de la investigació a través de la comparació de l'organització social, econòmica i política del que són en l'actualitat els nous models de participació cívica i ciutadana al carrer.

Com veurem, és als diversos espais públics de la Grècia antiga i clàssica on es fonamentarà el que Hannah Arendt descriu com a la «vida activa», que marca l'esdevenir de l'home. Per a la filòsofa, la vida humana és existència compartida amb els altres; aquest tipus de vida pública activa tindrà lloc a l'espai públic grec, que

## INTRODUCCIÓ GENERAL

---

desenvolupava a través de la comunicació pública i l'activitat en comú un nou tipus de relació entre els propis individus, i entre ells i la polis. La interrelació d'uns amb els altres, com a subjectes que parlen i actuen en públic, és una relació política, i la política és una necessitat ineludible per a la vida humana, com ja va evidenciar Aristòtil. La nostra existència, llavors, depèn d'un espai públic-polític des d'on relacionar-nos amb els altres. A través d'aquesta investigació serem testimonis de com aquests espais públics antics, en particular l'àgora, els gimnasos, les escoles i els teatres, seran llocs absolutament crucials per al desenvolupament de l'individu amb els altres i la seva relació amb la polis.

A més, sotmetre tots aquests elements a la perspectiva de la democràcia ha suposat tancar adequadament el cercle d'aquesta tesi: no podem entendre el desenvolupament polític de l'ésser humà sense el contacte que té amb l'espai públic ni sense el context polític que l'envolta. Al mateix temps, la democràcia s'inspirà en l'àmbit públic de l'home i en la llibertat de paraula que allà reclamava l'individu. Tots aquests elements, i donada l'evident relació amb els esdeveniments polítics actuals, justifiquen la present investigació sobre el tractament que feren les principals figures de l'època sobre els espais públics, tant des del prisma de la retòrica i la comunicació públiques, com des del sistema polític que ho albergava.

### I- QÜESTIONS PRELIMINARS A MODE DE CONTEXTUALITZACIÓ

#### 1- Origen de la polis

La unió i concentració de poblats que posteriorment conformarien la Grècia clàssica, fins aquell moment dispersa i allunyada, provoca poc a poc noves necessitats socials que obliguen a la creació de noves instal·lacions públiques i espais comuns. Lewis Mumford entén que «la ciutat [...] és capaç d'un eixample estructural que li permet trobar lloc per a les noves necessitats i les formes més complexes d'una societat en creixement i el seu llegat social acumulatiu. La invenció de formes com el registre escrit, la biblioteca, l'arxiu, l'escola, i la universitat, és un dels primers i més característics assoliments de la ciutat»<sup>2</sup>. En aquest context, també la intensificació de la intercomunicació entre els ciutadans serà essencial per al desenvolupament de la ciutat i els seus espais públics.

En el desenvolupament de la polis grega, la fase urbana va ser rellevant per les seves grans innovacions institucionals. Socialment destaca l'àgora com a centre de la ciutat separat del temple, i encara que totes les funcions de l'àgora es traslladarien a la ciutat i adquiririen formes més diferenciades, la major pretensió va ser la reunió de la comunitat. La ciutat grega va arribar a la maduresa al segle V a. C. on la polis constituïa el símbol de tot el que era l'ésser humà. Mumford destaca tres urbs gregues com a dominants en aquella època: Delfos, Cos i Olímpia; i encara que cap d'elles va tenir altes pretensions de ciutat, sí que representaven un tipus especialitzat de població; Delfos tenia l'oracle sagrat d'Apol·lo, Cos era el centre de curació i Olímpia la seu dels jocs olímpics<sup>3</sup>. Per separat, aquestes tres primitives ciutats ja contenen els trets bàsics que conformaran l'essència de l'àgora d'Atenes i els requeriments que feien reunir-se els seus habitants per participar dels seus principals estímuls vitals: la religió, l'economia, la política i el culte al cos. Aquests es congregaven als diferents espais públics de la ciutat especialitzats en albergar les mencionades activitats; temples, mercats, assemblees i gimnasos, respectivament.

---

<sup>2</sup> Mumford 1966, 43.

<sup>3</sup> Ruiz 1998, 77-78.

Entre els diversos espais públics, destacà per damunt de tots l'àgora perquè la seva expansió implicava un canvi en el mode de viure de la ciutat grega. Al segle VII a. C. es va introduir la moneda d'or i de plata com a nou intercanvi, i el comerç va ser l'element més notable de la vida de la ciutat, provocant canvis en l'economia i la política grega. Així, com demostren les mencionades urbs gregues, al segle V les inquietuds comunes dels ciutadans grecs es fonamenten en els tres aspectes citats: la religió —relació entre l'home i els déus—, l'economia —intercanvi als mercats— i la política —democràcia i participació pública en l'esdevenir del govern de la ciutat—. Aquests tres elements foren els protagonistes centrals del vitalisme grec de la polis i coincideixen punt per punt amb els factors que componen l'àgora, que passarà a ser el centre de la vida pública dels grecs.

### **2- L'entrada a la ciutat**

Abans d'analitzar la importància de l'àgora i els principals espais públics de l'època, anem a prendre contacte amb el context que envoltava el centre de la més gran de les polis, Atenes, en temps de Pèricles.

En direcció a la ciutat des del cementiri on Pèricles va realitzar la seva famosa oració fúnebre, un dels documents fundacionals de la democràcia i motiu de crítica de Plató en aquest sistema, s'entra a la ciutat arribant per la Porta Triàsia<sup>4</sup>, que posteriorment es coneixerà com la porta de *Dipylon*. El *Dipylon* és un cementiri d'Atenes que s'anomena així per la porta doble que hi dona accés. Se situa al nord-oest d'Atenes i també és conegut com la necròpolis del Ceràmic.

La porta disposava de quatre torres monumentals situades al voltant d'un pati central, el que suposava un símbol del poder i mostrava la supremacia de la ciutat<sup>5</sup>. Atenes es va desenvolupar originalment entorn de l'Acròpoli, una elevació muntanyenca que podia ser defensada amb armes primitives. La ciutat es va expandir principalment al nord d'aquesta i algunes proves suggereixen que els atenesos emmurallaren la part nova durant el segle VII a. C., encara que la ciutat inicial distava de ser una fortalesa

---

<sup>4</sup> Sennet 1997, 37.

<sup>5</sup> Wycherley 1978, 19.



segellada<sup>6</sup>. La geografia complicava el problema de la defensa perquè Atenes, com moltes altres ciutats antigues gregues, estava prop del mar però no just al seu costat. Efectivament, el port del Pireu es troba a tres quilòmetres i mig de distància del centre d'Atenes, el que afeblia la línia vital que connectava la ciutat i el mar. L'any 480 a. C. els perses van prendre Atenes i les muralles existents oferiren poca protecció, raó per la qual va caldre tancar millor la ciutat. Entorn del 470 a. C. la fortificació d'Atenes va començar de debò en dues etapes, la primera circumdant la pròpia ciutat i la segona comunicant-la amb el mar. Una muralla descendia fins el Pireu i l'altra fins el petit port de Faleros, a l'est del Pireu.

Entrant a la ciutat per la Porta Triàsia, arribam immediatament al cor del barri dels alfarers (*Keramei kos*). Des de la Porta Triàsia fins al centre de la ciutat s'estenia una avinguda d'almenys cinc-cents anys anterior a l'època de Pèricles. Originalment estava flanquejada per atuells gegants, però durant el segle que va precedir a Pèricles van començar a ser substituïdes per fites de pedra més petites (*stelai*), signe de la creixent habilitat dels atenesos per llaurar la pedra. Aquest carrer principal era conegut com el *Dramas* o la via panatenaica o panatenea. A mesura que es transita per la via panatenaica, la terra descendeix i creua l'Erídan, un petit riu que discorre a través de la part nord de la ciutat; el camí envolta després el pujol de *Colonos Agoraios* i s'arriba a la plaça central d'Atenes, l'Àgora. Abans que els perses ataquessin la ciutat, la majoria dels edificis de l'àgora es trobaven al costat del *Colonos Agoraios*. Davant d'ells es troba un espai obert de forma romboïdal d'unes 405 àrees. Aquí, a l'espai obert de l'àgora, els atenesos ocupaven la major part de les seves activitats, entre intercanvis i negocis, discussions i lectures públiques, a més de reunir-se amb fins polítics i per retre homenatge als déus. Aquest serà el centre de la ciutat, l'origen de l'expansió de la política, la cultura i la vida pública grega.

Existien diferents districtes a la ciutat per fer o vendre terrisseria, gra, oli, plata i estàtues de marbre, a més d'un mercat principal al voltant de l'àgora<sup>7</sup>. Així, l'àgora marcarà el centre comercial i vital que, progressivament, anirà substituint l'agricultura pel comerç com a principal motor econòmic de la polis. De fet, la importància de

---

<sup>6</sup> Sennet 1997, 38.

<sup>7</sup> Sennet 1997, 40.

l'economia i el comerç a Atenes, amb una riquesa significativa en aquells temps, va possibilitar el creixement de la civilització de la ciutat<sup>8</sup>. Fins i tot el propi significat dels termes «urbà» i «rural» és sarcàstic, ja que en grec aquestes paraules, *asteios* i *agroikos* poden traduir-se també com «enginyós» i «avorrit»<sup>9</sup>, respectivament.

Si deixem l'àgora per la via panatenaica trobam que el terreny torna a ascendir i el camí condueix des del nord-oest, al costat de les muralles de l'Acròpoli, i acaba en la gran entrada a l'Acròpoli, els Propileus. Encara que originalment havia estat una fortalesa, a inicis de l'època clàssica el pujol de l'Acròpolis s'havia convertit exclusivament en un territori religiós, un recinte sagrat situat per sobre de la vida més variada de l'àgora. Aristòtil creia que aquest desplaçament a l'espai també era lògic d'acord amb els canvis polítics de la ciutat. A la *Política* hi llegim: «Una acròpoli és pròpia de l'oligarquia i de la monarquia; de la democràcia, una planícia» (*Pol.* 1730b). Aquesta planícia era l'àgora d'Atenes, que gràcies a la seva configuració dins la ciutat formava una autèntica tribuna per a la comunicació pública i les reivindicacions populars, permetent també l'evolució del govern de la polis. A la planícia tots els individus estan al mateix nivell, poden mirar-se a la cara i als ulls. La comunicació, doncs, és quasi un fet natural en un espai pla i obert com aquest, on el més lògic és relacionar-se entre si d'igual a igual. No li faltava raó a Aristòtil, era el lloc idoni per a l'eclosió de la democràcia i la comunicació pública.

### **3- Espais públics i democràcia**

A la *Política*, Aristòtil insisteix en el caràcter comunitari de l'home i en la importància de la ciutat en la seva naturalesa com a animal polític: «és evident que la ciutat és per naturalesa anterior a l'individu [...] qui no pot viure en comunitat, o no necessita res per a la seva suficiència o no és membre de la ciutat, sinó una bèstia, o un déu» (*Pol.* 1253a). En aquest sentit, és segura la gran importància que va tenir per al desenvolupament de la democràcia l'obertura de la ciutat i els espais públics com l'àgora, creats per albergar i promoure entre els ciutadans la participació en el govern de

---

<sup>8</sup> Sennet 1997, 39.

<sup>9</sup> Roberts 1984, 10-11.

la ciutat i entre si mateixos. La comunicació pública que facilitaven els edificis i espais públics de l'antiga Grècia adquiria el seu màxim esplendor a l'àgora i les assemblees populars. Per a una societat eminentment oral, que vivia amb passió el debat i l'ús intens de la paraula, l'àgora és l'origen i font de la pròspera comunicació pública, a més de l'impulsor ideal de la participació dels ciutadans en els afers polítics i el sistema democràtic. L'expert en retòrica trobarà en els espais públics de la polis el lloc ideal per fer del seu talent una eina per destacar en els assumptes públics de la polis. Aquest retòric es convertirà en polític fins al punt de confluïr ambdós termes en una mateixa figura: la de l'expert en oratòria que participa de la cosa pública i que és capaç d'influir en l'assemblea a través dels seus discursos.

Aquesta vehemència del poble grec es palpa en la concepció grega de què les paraules semblaven causar la mateixa impressió física en els sentits corporals que les imatges. Per Plató, frases com «paraules acalorades» i «la calor de l'argument» eren descripcions literals i no metàfores. La dialèctica i la discussió caldeaven els cossos dels participants, mentre que els cossos que pensaven en solitud es refredaven<sup>10</sup>. Són nombrosos els casos on Plató parla de la fogositat dels individus segons la intensitat dels seus discursos, sentència que per exemple utilitza reiteradament a la *República* mentre ataca l'esperit llibertí dels joves demòcrates i el seu discurs buit (*Resp.* 559d-561e).

Igualment, l'oració fúnebre de Pèricles, que actualment flanqueja la Tomba del Soldat Desconegut de la Plaça Syntagma (de la Constitució) d'Atenes, era un encès himne a la democràcia atenesa que es basava en les potencialitats de la veu humana. Per això, els atenesos van intentar dissenyar espais públics destinats a potenciar les qualitats físiques de la veu individual<sup>11</sup>, i que aquesta pogués erigir-se en únic protagonista de l'espai públic que l'albergava. Aquests projectes urbans amb freqüència també varen servir perquè les veus dels ciutadans ressonessin en el seu interior com a altaveus de la democràcia i la llibertat, encara que també en moltes ocasions també com a instrument del mal govern i la desunió<sup>12</sup>. Així doncs, l'auge de la retòrica i de la democràcia, van

---

<sup>10</sup> Sennet 1997, 46.

<sup>11</sup> Sennet 1997, 55.

<sup>12</sup> Sennet 1997, 56.

units i tenen una relació directa amb la vivesa de la vida pública, l'àgora i les assemblees de l'antiga Grècia.

### 4- L'àgora

Els espais públics de la polis estaven vertaderament a l'abast dels ciutadans d'Atenes. Hi havia pocs indrets que no fossin accessibles per a ells, sobretot a la gran plaça central de la ciutat: l'àgora. Amb la seva forma allargada formava un espai obert on els atenencs podien reunir-se per tractar gran varietat de temes, ja que els edificis que envoltaven la plaça central oferien qualsevol necessitat que un ciutadà pogués necessitar en aquell temps. Sabem gràcies als llargs treballs d'excavació que l'àgora d'Atenes acollia edificis administratius, polítics, judicials, comercials, socials, culturals i religiosos, i tot junt conformava el cor de l'Atenes més esplèndida de l'època clàssica<sup>13</sup>.

Aquest terme grec *agora* encara avui en dia gosa d'un gran prestigi i valor com a sinònim de lloc de reunió a un espai obert, de lliure accés, on es practica el diàleg i la reflexió i en el qual es fomenta la tolerància i la integració dels assistents i participants<sup>14</sup>. De fet, el diccionari de la Real Acadèmia Espanyola, en la seva tercera accepció, defineix *ágora* com «lloc de reunió o discussió».

El mot *agora*, es formà, com a nom d'acció, sobre el verb *ageiro*, que significà inicialment «reunir-se»<sup>15</sup>. Com veurem a l'anàlisi de la utilització de la paraula *agora* a Homer, el poeta ja utilitzà el terme bàsicament amb el significat d'*assemblea* o reunió on tractar assumptes cabdals. La importància de la paraula era tan gran en aquestes reunions que, sobre el mot *agora*, es formà el verb *agoreuo* que significava «parlar a l'àgora», és a dir, «parlar en públic», un requisit essencial per a tot heroi amb voluntat de convèncer. Com veurem, els herois homèrics han de destacar tant en el camp de batalla realitzant grans gestes bèl·liques, com a l'àgora, realitzant grans i persuasius discursos. Així és, els herois grecs hauran de dominar tan bé les paraules com les armes.

Així mateix, una reunió solemne a la que hi assistia tothom era anomenada *panegiris*, que literalment significa «reunió de tot l'àgora», *pan-agora* d'on, amb el pas

---

<sup>13</sup> Per a més informació sobre els treballs d'excavació de l'àgora d'Atenes es pot consultar Camp 2009.

<sup>14</sup> Casadesús 2013.

<sup>15</sup> Sobre l'etimologia del mot *agora* seguim l'explicació de Casadesús 2013.

del temps, es formà la paraula «panegíric» en el sentit de «fer un discurs per tota l'assemblea o àgora». La relació entre l'àgora i la comunicació és, doncs, un fet inqüestionable.

### 4. 1- Caràcter agonal

Cal esmentar una interessant tesi sobre la traducció del terme *agora*, que si bé és alternativa a l'explicació acadèmica, ens permetrà confirmar el caràcter vitalista i competitiu dels grecs de l'època clàssica dins les qüestions públiques. Una traducció alternativa —podríem anomenar-la una traducció complementària— del mot grec *agon*, que s'acostuma a traduir com a «reunió» o «assemblea» pot traduir-se, a partir del verb *ago* (dur, portar) com a «competició» o «competitivitat»<sup>16</sup>. Ja al cant XXIII de la Ilíada, Homer fa referència amb aquest terme a la celebració dels jocs fúnebres en honor a Patrocle. Aquesta expressió no es limita a competicions esportives, sinó que s'anirà estenent al caràcter competitiu i «discutidor» del ciutadà grec, que podem testimoniar a través de les obres que ens han arribat d'aquell temps. Serveixin com a clars exemples els diàlegs de Plató, on són habituals les reunions d'amics per tractar temes de caràcter filosòfic, on es discuteix per defensar la millor argumentació a través de les habilitats retòriques dels personatges congregats. Aquest caràcter agonal també el trobem en el camp jurídic, amb els clars exemples que analitzarem a través de Demòstenes i Èsquines, amb els històrics enfrontaments dels litigants per imposar les seves argumentacions. En ambdós casos, l'oratòria i la retòrica prendran una importància cabdal a l'hora de que cada orador imposi la seva capacitat comunicativa per sobre del seu «contrincant».

Aquest caràcter *agonal* o competitiu formarà part inherent de l'esperit grec, que farà una competició de cada una de les seves accions quotidianes. Així, podem sostenir que el ciutadà grec rivalitzarà amb qualsevol altre ciutadà en igualtat de condicions per tal d'imposar la seva superioritat, ja sigui intel·lectual, física, cultural o fins i tot econòmica o social. I precisament aquest lloc igualador, l'espai que permetia als ciutadans batre's d'igual a igual, en públic i davant una nombrosa audiència, era l'àgora.

---

<sup>16</sup> Per defensar aquesta tesi seguim a Mata 2006, 359-370.

Posteriorment, i en menor instància, veurem que també els gimnasos i les escoles permetran desenvolupar el caràcter competitiu dels grecs, així com els teatres a través dels certàmens. De fet, el caràcter *agonista* o competitiu dels grecs es veurà esperonat pel sistema democràtic, que fomenta la individualitat. Com veurem, aquest individualisme serà una de les principals crítiques que farà Plató dels règims democràtics, dels quals intentarà extirpar qualsevol caràcter egoista i competitiu del ciutadà del seu estat ideal.

### 4. 2- La vitalitat del dia a dia a l'àgora

Com veurem en el transcurs de la investigació, l'àgora evolucionà des de referir-se a les reunions de caràcter públic fins a descriure la «plaça pública», l'espai envoltat de la zona monumental de la ciutat en la qual hi havia els edificis civils i religiosos més importants de la *polis*. D'aquesta manera, l'àgora es convertí en el veritable centre de la ciutat, al voltant del qual girava la vida de la comunitat. Els que podien participar de l'àgora trobaven en aquest espai multitud d'activitats distintes sense cap relació entre si i que tenien lloc simultàniament: des de danses religioses a la part oberta de l'àgora denominada *orchestra*, fins a operacions bancàries a taules muntades al sol, on s'hi asseien els banquers per atendre els seus clients. Així, els atenesos celebraven ritus religiosos tant a l'aire lliure com dintre dels recintes sagrats, com el santuari denominat dels «Dotze Déus», al nord de l'*orchestra*. El menjar i els negocis, la parla i l'observança filosòfica o religiosa tenien lloc en les *stoas*, que en l'època de Pèricles estaven situades al costat occidental i septentrional de l'àgora. La seva situació les feia utilitzables durant l'hivern, ja que la part posterior estava tancada i protegia del vent, mentre que el costat frontal, amb les columnes, estava obert al sol. La *stoa* més famosa, la *stoa Poikile* o «pintada», edificada al voltants de l'any 460 a. C. al costat nord de l'àgora, donava a la via de les *Panateneas*, que conduïa a l'Acròpoli<sup>17</sup>. A diferència de la majoria de les *stoas* de l'Àgora, aquesta no s'havia construït per cap propòsit ni activitat específica per un grup de funcionaris. Més aviat sembla que va servir a les

---

<sup>17</sup> Sennet 1997, 59.

necessitats del poble en general, proporcionant recer i lloc de reunió prop de l'àgora<sup>18</sup>. Aprofundirem sobre les *stoa* i la seva funció més endavant.

L'evolució de la democràcia atenesa va configurar les superfícies i el volum de l'àgora, perquè el moviment possible a un espai simultàniament fos adequat per a la democràcia participativa. Passejant de grup en grup, una persona podia assabentar-se del que estava succeint en la ciutat i discutir-ho. Aquesta imatge és la que ens transmet Plató de Sòcrates als seus diàlegs, com veurem, amb el filòsof passejant contínuament pels espais públics de la ciutat cercant gent amb qui filosofar.

L'espai obert també convidava a la participació casual en els assumptes legals<sup>19</sup>, i els atenesos del període democràtic eren famosos per la seva afició a les disputes legals. Un personatge de l'obra *Els núvols* d'Aristòfanes assenyala un mapa mentre diu: «això és Atenes» i rep la següent contestació: «no et crec. No s'hi veuen jurats asseguts» (*Nub.* 207). Encara que les proves arqueològiques no són definitives, probablement el tribunal popular més important de la ciutat, la *Heliaia*, es trobava en el cantó sud-oest de l'àgora. L'edifici mateix datava d'un període de tirania anterior. El tribunal de justícia era un immens espai sense sostre que podia albergar fins a mil cinc-centes persones — un jurat havia d'estar compost almenys per 201 ciutadans, en general constava de 501 i podia arribar a comprendre fins a 1.500—. Les parets que circumdaven aquest ampli espai eren baixes, potser d'un metre d'altura. Així qualsevol podia mirar des de fora, i els jurats i la gent que passava podien discutir els arguments formals<sup>20</sup>. En aquest fet trobem una altra clara mostra que els espais públics estaven orientats a fomentar la participació activa dels ciutadans, i la igualtat entre ells.

També resulta clau que a l'espai obert de l'àgora tenia lloc l'acte polític més seriós dels atenencs: l'ostracisme, acte formal amb el qual s'enviava una persona a l'exili fora de la ciutat. Una vegada a l'any, tots els ciutadans es reunien per decidir si determinats individus s'estaven fent tan poderosos que amenaçaven amb convertir-se en tirans. D'aquesta forma es pronunciaven discursos i s'elaborava una llista, per dos mesos després tornar-se a reunir. La perspectiva de l'ostracisme, especialment durant els dos mesos dedicats a la reflexió, oferia unes possibilitats gairebé infinites per a una ciutat i

---

<sup>18</sup> Camp 1986, 72.

<sup>19</sup> Sennet 1997, 59.

<sup>20</sup> Sennet 1997, 58-59.

un espai públic tan viu com aquell. Quan els ciutadans es reunien de nou, si qualcú rebia més de 6.000 vots, passava els següents deu anys a l'exili<sup>21</sup>. S'entén doncs, la importància de la retòrica i la necessitat de ser un bon orador per poder argumentar davant l'assemblea.

### 4. 3- Edificis especialitzats a l'àgora

Sabem que els atenesos consideraven que una multitud de sis mil persones congregades a l'àgora no podia actuar amb facilitat i aquesta complicació s'intentava solucionar a través dels edificis especialitzats<sup>22</sup>. Per aquesta raó, l'àgora, com a centre neuràlgic de la vida política, econòmica i religiosa d'Atenes, estava envoltada de nombrosos edificis i edificacions especialitzats. El *tholos*, per exemple, albergava el comitè rotatiu que regiria la ciutat, format per un grup de cinquanta consellers. Aquest grup es reunia tots els dies i totes les nits de l'any —al *tholos* sempre hi eren presents disset d'aquests consellers—, de forma que a Atenes sempre hi havia un grup petit de persones amb autoritat, a punt per enfrontar-se a qualsevol emergència.

L'àgora com a únic espai aglutinador de totes les activitats vitals de la polis no sempre era ben acceptada. Per exemple, a l'obra *Política*, Aristòtil recomanava que la plaça del mercat dedicada a comprar i vendre estigués separada de la plaça pública, a certa distància l'una de l'altra (*Pol.* 1331a). Estudiarem aquest fragment a l'anàlisi de l'obra d'Aristòtil, però ja podem intuir la futura especialització de l'àgora, que a l'obra de Plató també prendrà especial rellevància, sobretot a les decisions que afectin l'assemblea. Aristòtil, pensava que barrejar l'economia i la política anava en detriment de la política, especialment de l'administració de justícia. Actualment, resulta revelador aquest pensament d'Aristòtil, quan la nostra democràcia contemporània està més unida que mai als mercats i als fluxos econòmics, el que ha provocat el conseqüent deteriorament tant de la política com del sistema democràtic actuals.

En aquella multitud congregada a l'àgora les distraccions per a l'atenció individual eren molt nombroses. Per això els atenesos van crear un lloc per a una

---

<sup>21</sup> Sennet 1997, 60.

<sup>22</sup> Sennet 1997, 60.



experiència més continuada del llenguatge a la seu del Consell (*buleuterion*), situat al costat occidental de l'àgora. Encara que datava d'un període anterior on regnava la tirania, la seva forma i ubicació va ser adaptada als usos democràtics. Les restes de l'edifici mostren que tenia seients alineats verticalment, com al teatre, que també era utilitzat per albergar grans assemblees. Allà s'hi asseia el Consell per escoltar l'orador, que estava dret a la basa (part inferior de la columna), essent l'únic protagonista en aquell moment. La seu del Consell es trobava així relativament ben separada del gran bullici de l'àgora. L'espai sostenia perfectament així una veu individual que desenvolupava el seu discurs i on la disposició dels seients permetia centrar l'atenció dels membres del consell sobre aquesta veu<sup>23</sup>.

També ens trobam amb l'Areòpag o «Pujol d'Ares», una elevació rocosa que domina l'àgora d'Atenes, que serví com a seu del Consell entre el 480 a. C. fins al 425 d. C. El pujol (o turó) de l'Areòpag és un enorme monòlit de marbre gris, d'aproximadament 115 metres d'altura, situat a l'oest de l'Acròpolis d'Atenes. Allà s'hi reunia el Consell de l'Areòpag i degut a la seva situació geogràfica, era perfectament visible des de l'Acròpoli. Gràcies a la seva posició elevada, era perfecte per a la realització de discursos davant una explanada abarrotada d'oients.

La composició del Consell de l'Areòpag divergeix segons l'època i els governants, però normalment controlava els magistrats, interpretava lleis i jutjava els casos més greus, com els homicidis. Amb el progrés de les institucions democràtiques el seu poder va quedar desfasat, perdent progressivament els arconts el seu prestigi i el poder polític fins que els membres del Consell ja no eren escollits entre els homes més importants de la societat, sinó que eren elegits per sorteig. Finalment, aproximadament al 462 a. C. va perdre la seva funció política, ja que deixà de tractar temes constitucionals per passar només a jutjar fets criminals.

Cal esmentar que el *Llibre dels Fets dels Apòstols* explica que l'apòstol Pau va realitzar alguns discursos a l'Areòpag d'Atenes<sup>24</sup>, quan uns filòsofs epicuris i estoics el van conduir a l'Areòpag perquè expliqués la seva doctrina monoteista, tan estranya per als grecs. Al text queda palesa la vivesa de l'àgora i l'afluència dels ciutadans a l'espai

---

<sup>23</sup> Sennet 1997, 61.

<sup>24</sup> Existeix registre bíblic al *Llibre dels Fets* 17:16-18 i 22.

públic per escoltar discursos i parlaments, fins i tot d'estrangers desconeguts com l'Apòstol Pau. Allà s'hi explica com el predicador visità l'àgora (la plaça del mercat) i des d'allà es dirigí als ciutadans atenencs. Al *Llibre dels Fets*, 17:16-18 explica el següent:

*...mentre Pau els esperava a Atenes, se li va irritar l'esperit en el seu interior en contemplar que la ciutat estava plena d'ídols. Per tant, es va posar a raonar a la sinagoga amb els jueus i amb les altres persones que adoraven [a Déu], tots els dies a la plaça del mercat amb els que per casualitat es trobaven allà. Però certs individus, filòsofs epicuris així com estoics, iniciaren conversa polèmica amb ell, i alguns deien: què és el que aquest xerraire voldria explicar?*

Més endavant, a 17:22 s'explica així:

*Pau es va posar dret enmig de l'Areòpag i va dir: «Homes d'Atenes, contemplo que en totes les coses semblau estar més lliurats que altres al temor a les deïtats».*

Actualment hi ha una placa de bronze al turó de Mart que conté el discurs de Sant Pau i que commemora aquest esdeveniment.

#### **4. 4- Les stoa**

Com ja s'ha comentat, un altre dels espais públics destacats són les *stoa*, que duien també l'empremta d'aquesta concepció eminentment retòrica i política de la polis. La *stoa* —que consistia bàsicament en una nau llarga on la part del darrera estava tancada i la frontal s'obria en una columnata a l'espai obert del àgora— estava formada per espais coberts i d'altres descoberts. Les *stoa* no es concebien en temps de Pèricles com a estructures independents, sinó com a delimitadores d'aquest espai públic i solien formar part d'altres espais comuns com els gimnasos i jardins públics, si bé la seva localització

principal era l'àgora. Al costat cobert de la nau, els homes es reunien per parlar, fer negocis o menjar, ja que com a espai públic protegit del sol i la pluja, era un lloc perfecte per fomentar la famosa vida social dels grecs. Quan un home anava pel costat obert que donava a l'àgora, es podia reparar en ell i abordar-lo per parlar<sup>25</sup>.

Així, els filòsofs adoptaren l'àgora com el lloc ideal per difondre públicament les seves idees, com Sòcrates, i més concretament d'altres com els estoics, que es reunien a l'*stoa poikile*. De fet, la història del naixement de l'estoïcisme com a escola filosòfica ens permet entendre millor l'ambient de llibertat de moviment i de paraula que es respirava a l'àgora: Zenó arribà a Atenes procedent de la seva ciutat Cítion, a Xipre, probablement per motius de negoci. El seu vaixell naufragà, fet que ell considerà premonitòriament com un cop de l'atzar que el posava en el camí de la filosofia. Com a nouvingut que era a Atenes, s'acostumà a anar al centre de trobada i reunió de la ciutat, l'àgora, i d'allà al pòrtic pintat, l'*stoa poikile*, anomenada així perquè estava decorada amb pintures de Micó d'Atenes i Polignot de Tasos a la part nord de l'àgora de Atenes. Allà començà a compartir lectures de filosofia i a exposar les seves lliçons «perquè el lloc era un espai lliure de passejants curiosos», com llegim a Diògenes Laerci (D. L. VII. 5). D'aquest costum cívic i urbà, sorgí l'estoïcisme, la filosofia del pòrtic.

Així mateix sabem, gràcies també a Diògenes Laerci, que aquest lloc era un punt d'encontre habitual també d'altres activitats, doncs els poetes acostumaven a recitar en aquell mateix pòrtic. Igualment l'historiador explica que el Govern dels Trenta va fer servir el mateix espai on realitzava els seus discursos Zenó per executar uns mil quatre-cents ciutadans (D. L. VII. 5). La gran afluència a l'estoa s'explica sobretot per la funció que tenia el porxo com a protecció de les inclemències del temps, del sol i de la pluja, on hi havia també oficines i tendes, a més d'estar aferrada a l'àgora. L'*stoa* permetia, en definitiva, que es desenvolupessin les activitats cíviques, comercials i polítiques sense interrupcions atmosfèriques. Tot indica que aquesta intensa efervescència intel·lectual continuà amb la mateixa intensitat al llarg del temps<sup>26</sup>, i ens demostra que tots aquests edificis i infraestructures relacionades amb l'àgora conflueixen en la necessitat de comunicar-se i relacionar-se entre els ciutadans de la polis.

---

<sup>25</sup> Sennet 1997, 54.

<sup>26</sup> Casadesús 2013.

### 4. 5- El mercat de l'àgora

Finalment, abans de començar l'anàlisi del terme àgora als autors de l'època, anem a pegar un cop d'ull a la gran importància i la vivesa que adquiria l'àgora com a mercat d'intercanvi. En aquest agitat espai tenien lloc moltes activitats al mateix temps, i la gent es reunia en grupets per parlar i interaccionar a l'hora. Per regla general cap veu dominava el conjunt<sup>27</sup> i es podia intuir clarament que allà les relacions socials entre els individus assolien el seu màxim nivell. Encara que l'accés a l'àgora estava obert a tots els ciutadans, rics i pobres, la majoria dels esdeveniments cerimonials i polítics que es produïen en aquest espai estaven vedats a la immensa població d'esclaus i estrangers residents que sostenien l'economia de la ciutat. I dels ciutadans, només una minoria posseïa la suficient riquesa com per viure ociosament, passant hora rere hora entre la resta de ciutadans, parlant i discutint. Com explica Sennet<sup>28</sup>, aquesta classe dels ociosos estava composta pel 5-10% de la ciutadania. Per pertànyer en aquesta classe era necessària una fortuna d'almenys un talent, és a dir, 6.000 dracmes, i un treballador especialitzat guanyava un dracma diari. La immersió diària a la vida intensa i fluctuant de l'àgora, a més, exigiria que el ciutadà visqués prop del centre de la ciutat. Però una bona part dels membres de la ciutat-estat vivia lluny de l'àgora, a extramurs, a la *jora*. Segons el mateix autor, al final del segle V a. C. prop del 40% dels ciutadans vivien a més de 24 quilòmetres del centre. Viure tan lluny significava que per arribar a l'àgora calia caminar a peu almenys durant quatre hores pels difícils camins que creuaven el camp.

Sobretot a partir de l'època clàssica, aquesta funció assembleària de l'àgora donà pas a una vessant més comercial a través de l'organització de mercats. Fou el creixent dinamisme mercantil el que consolidà l'àgora com el centre d'activitat, com ho poden ser en l'actualitat els mercats i fires que se celebren als pobles i ciutats. D'aquesta manera, anar a l'àgora era sinònim «d'anar al mercat», com avui diem «anar a plaça»,

---

<sup>27</sup> Sennet 1997, 56.

<sup>28</sup> Sennet 1997, 57.

en el sentit d'anar a comprar o guaitar pel mercat<sup>29</sup>. En qualsevol cas, fou la utilització de la plaça com a mercat la que l'assentà com a centre sobre el que girava tota la vida de la ciutat. Una cosa semblant succeí amb el *Forum romanum*, que s'erigí en època republicana en el centre de la vida pública romana, com al lloc on acudien els ciutadans i els pagesos, per la qual cosa esdevingué en l'espai on es tractaven els assumptes públics i privats, els processos judicials i al voltant del qual s'erigien els edificis i monuments públics més importants: la cúria, els tribunals, els temples...

Així doncs, l'àgora no feia més que reproduir i actuar com una caixa de ressonància de les grandeses i les misèries humanes. L'àgora, en constituir-se com a mercat, fou un camp abonat per a enganys i corruptes de tota mena. L'explicació de que això fos així es deu a un fet que coneixem perfectament a la nostra societat balear: allà on corren els diners i hi ha una possibilitat de fer negoci, immediatament hi apareix la corrupció<sup>30</sup>. Veurem en nombroses ocasions durant la investigació aquesta vessant múrria de l'àgora. I és que, com advertí Anacarsis, un dels set savis, «el mercat (àgora) es defineix com un lloc destinat a enganar-se uns als altres i a enriquir-se» (τὴν ἀγορὰν ὀρισμένον ἔφη τόπον εἰς τὸ ἀλλήλους ἀπατᾶν καὶ πλεονεκτεῖν) (D. L. I. 105). L'intercanvi de mercaderia, el seu preu, el regateig, la venda de productes adulterats, l'engany amb el pes, l'estafa i la circulació de moneda falsa i altres pràctiques han estat sempre habituals, des dels orígens de l'activitat mercantil a l'àgora<sup>31</sup>. Per aquest motiu, a Atenes s'implantà un cos d'inspectors encarregats de la vigilància de l'activitat a l'àgora, per evitar el frau, els *agoranomoi*, sobre els quals trobarem nombroses referències durant aquesta tesi, sobretot a Plató i Aristòtil.

Així doncs, l'àgora va néixer com la conseqüència natural del desig humà de reunir-se, de mirar, de parlar i d'intercanviar opinions i mercaderies. S'erigeix en el lloc de referència on acudeixen els ciutadans, conscients de què la vida a la polis exigeix conèixer i conviure amb els altres ciutadans. Apareix d'aquesta manera per primer cop a l'àgora la noció de «política», entesa com l'activitat resultant de l'interès del ciutadans pels afers de la ciutat. I d'aquí es conformaren conceptes tan importants com «civisme» i «civilització», i «urbanitat» i «urbanisme», procedents respectivament de les paraules

---

<sup>29</sup> Casadesús 2013.

<sup>30</sup> Casadesús 2013.

<sup>31</sup> Casadesús 2013.

## I- QÜESTIONS PRELIMINARS A MODE DE CONTEXTUALITZACIÓ

---

llatines *civitas* i *urbs*<sup>32</sup>. L'espai públic serà, doncs, l'espai de realització humana, l'àmbit on l'home pren el seu sentit de *zoon politikon* en relació amb els altres. A un context com aquest serà imprescindible el bon ús de la comunicació no només per destacar-hi, sinó simplement per ser un bon ciutadà.

---

<sup>32</sup> Casadesús 2013.

### II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

Hem vist fins ara que tant l'àgora com els altres espais públics permeten explotar la capacitat comunicativa dels ciutadans de la polis, esdevenint una necessitat la destresa en la transmissió oral i el domini del discurs públic. En aquesta conclusió ens hi durà l'anàlisi dels principals autors de l'època, que realitzarem a partir d'aquí. La necessitat de reunir-se públicament serà present tant a les trobades assembleàries que veurem en els historiadors i poetes com fins a la concepció de plaça pública que cospa la vitalitat del poble grec, com veurem a la resta d'autors.

Per contextualitzar el terme *àgora* s'han analitzat totes les referències que en fan els principals historiadors de l'època: Heròdot, Tucídides i Xenofont, arrodonint-ho també amb la important visió posterior de Diògenes Laerci. Aquestes recerques als historiadors grecs ens serviran sobretot per entendre els trets bàsics dels conceptes que tractam. Solen ser visions més primitives o originàries dels espais que analitzarem, normalment amb funcions més elementals que les que tendran aquests espais públics a la Grècia clàssica. Totes les referències bibliogràfiques d'aquestes obres s'indiquen al propi text.

#### 1- Heròdot

L'obra d'Heròdot, a més de pel tractament que fa dels diferents espais públics, ens interessa també perquè l'historiador desenvolupa la història com un gènere influenciat per la retòrica, ja que narra la història a través de relats de testimonis presencials, examinant-los i avaluant-los de la mateixa manera que l'orador examina els testimonis en un litigi<sup>33</sup>. La influència de la retòrica i la comunicació sobre Heròdot es fa cada vegada més evident en els seus discursos.

L'obra d'Heròdot no descriu rectilíniament els detalls narratius, sinó que intercala tot tipus de retards i digressions a l'argument central. La història és per a Heròdot, malgrat prescindir majoritàriament del mite, una successió d'anècdotes, curiositats i sentències. No es va reservar de mostrar la seva opinió sobre els temes tractats ni de

---

<sup>33</sup> Collingwood 1951.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

tractar d'explicar l'esdevenir humà des d'una perspectiva divina<sup>34</sup>. D'aquesta forma, nombrosos discursos tracten de recrear i convèncer al mateix temps. L'historiador explicà els fets sociopolítics a partir de motivacions personals i no es privava d'adoptar una actitud crítica davant d'aquells testimonis que, segons el seu parer, donaven informacions errònies. A més, inclou narracions i discursos dins la seva obra, raó per la qual sostenim que la història que narra Heròdot és clarament influenciada per la retòrica, per la gran càrrega d'arguments dirigits a induir a la convicció del seu públic.

Pel que fa a les referències a l'àgora, a Heròdot, veiem que no són exclusives del territori atenenc. Un dels principals valors de l'estudi dels escrits de l'historiador és que ens permet conèixer com són les àgores estrangeres. Ja al llibre I l'historiador fa una primera referència a l'àgora, concretament a la de Milet, on hi situa un ardit per preparar un engany. Trasibul fa reunir tot el cereal possible a l'àgora per fer creure a Aliates que a Milet no hi havia carestia d'aliments. No hi havia dubte de la vivesa d'un espai central com l'àgora, així que els milesis aconseguiren una aliança més favorable durant el conflicte bèl·lic mostrant l'àgora plena de cereals (Hdt. 1. 21). Al mateix capítol Heròdot fa referència a l'àgora del regne de Lídia, a l'oest de l'Àsia Menor (Hdt. 1. 37). Aquí l'historiador hel·lenitza el mode de viure d'aquest regne, en parlar de l'àgora referint-se a un poble oriental, i posteriorment esmentar els seus habitants com a ciutadans. Al fragment en qüestió, el fill de Cresos, queixant-se de què el seu pare el deixa de banda en guerres i caceres, li qüestiona amb quina cara haurà de mostrar-se a l'àgora si no pot participar d'aquestes valeroses accions i quina opinió tendran els ciutadans d'ell. Així, en aquest fragment veiem com l'àgora és el lloc d'exposició pública, l'indret per a l'intercanvi d'opinions i judicis, on deixar-se veure i mostrar els mèrits, però també el lloc on s'exposen les vergonyes dels que actuen negativament, com veurem a través d'altres exemples.

Al llibre I Heròdot parla també del territori i costums dels babilonis, destacant un fragment on es refereix a la importància de l'àgora a la vida diària dels antics mesopotàmics (Hdt. 1. 197). Pel fet de no tenir metges —si bé aquesta afirmació

---

<sup>34</sup> Schrader 2000.



## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

d'Heròdot és molt qüestionable<sup>35</sup>—, els babilonis treien els seus malalts a l'àgora i així, si qualcun dels transeünts havia patit un mal similar o coneixia algú que havia patit una malaltia igual, li donaven consells sobre la seva malaltia. Heròdot afirma que no estava permès passar devora un malalt sense demanar-li quin mal patia. A part de la curiosa anècdota, sense importar si és certa o no, es veu la importància de l'àgora com a lloc de trobada, d'intercanvi d'informació, d'opinió i coneixement.

En referència a l'àgora com a lloc obert a l'intercanvi, Heròdot també parla de les peculiaritats dels egipcis (Hdt. 2. 35), que els fan diferents als altres pobles. Entre aquests costums Heròdot esmenta que són les dones les que van al mercat i fan les compres (ἀγοράζουσι), mentre que els homes es queden a casa teixint. Altres traduccions (com la del mallorquí Bartolomé Pou<sup>36</sup>) eviten citar el mercat, afirmant que són les dones les que venen, compren i negocien públicament. Aquí tornem a trobar-nos amb el terme mercantilista i públic de l'àgora, on es dedicaven a tot tipus de negocis, de manera que es pot intuir la semblança de l'àgora egípcia amb la grega, encara que hi predominessin les dones en lloc dels homes. De fet, com anota Heròdot, a les àgores gregues hi predominaven majoritàriament els homes, en comparació a les egípcies.

Són nombroses les mencions d'Heròdot a les àgores egípcies, concretament a l'activitat de mercadeig que hi tenia lloc. Al llibre II fa referència a la participació dels comerciants grecs als mercats egipcis (Hdt. 2. 39), mentre que a d'altres fragments es refereix als propis mercaders (Hdt. 2. 141) que omplien les àgores. També cita específicament una plaça d'Egipte (Hdt. 2. 138) i al mateix llibre menciona que els matins les places egípcies eren molt concorregudes (Hdt. 2. 173), moment que segons diversos estudis, pot referir-se a un horari d'entre les 9 i les 11 h. del matí<sup>37</sup>.

Heròdot també fa esment als mercats de les zones hindús en el mateix sentit (Hdt. 3. 104). La importància de les àgores com a recintes on s'hi duen a terme els mercats és tal que, com veiem, serveix també per determinar l'hora del dia. Al migdia acaba el mercat, per això Heròdot divideix el dia en quatre parts: la matinada, les hores quan se celebra el mercat, que com s'ha dit aproximadament seria entre les 9 i les 11 hores, el

---

<sup>35</sup> Texts cuneïformes especifiquen que des de la primera dinastia Babilònica (principis del segon mil·lenni) la medicina es trobava reglamentada, segons el *Còdi d'Hammurabi*.

<sup>36</sup> Pou 2006. Bartolomé Pou, (Algaida 1727-1802), fou un hel·lenista i erudit mallorquí.

<sup>37</sup> Schrader 2000. Nota 605.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

migdia i la tarda<sup>38</sup>. Un altre lloc on Heròdot torna fer menció de l'horari en funció de l'àgora és al llibre VII (Hdt. 7. 223), en el qual torna també a dividir el dia en quatre parts: la matinada, l'hora en què el mercat és més viu, el migdia i la tarda.

Heròdot parla també sobre la construcció de la tomba d'Aliates (Hdt. 1. 93), la qual costejaren els venedors del mercat, els artesans i les «dones de l'ofici». El fragment ens permet veure l'àgora com a espai públic dedicat al regateig, a l'intercanvi i a la discussió, on els venedors venen la seva mercaderia i és zona de tràfic i moviment.

Sobre aquest aspecte mercantilista de l'àgora resulta interessant un fragment concret d'Heròdot que refereix a Cir, i en el qual ajunta paraula, negoci i corrupció:

*«Mai he temut aquests tipus d'homes que, al mig de les seves ciutats, tenen un lloc a propòsit per reunir-se i enganar-se els uns als altres amb els seus juraments».* (Hdt. 1. 153)

Cir fa referència al mercat públic de les àgores de les ciutats gregues, que no eren usuals a Pèrsia, ja que el país vivia en un règim feudal. Si bé Xenofont (*Cyr.* 1. 2. 3), afirma que els perses tenien places, encara que a elles no s'hi exercia el comerç. En aquest fragment seguim veient les connotacions mercantilistes de l'àgora, si bé amb les seves paraules Cir parla també de l'aspecte polític de l'àgora, en sentit pejoratiu, ja que per a ell és un espai que serveix pel propòsit de «reunir-se i enganar-se els uns als altres». Aquí notam també l'altra connotació de l'àgora grega, la que fa referència a l'assemblea del poble, o al lloc on es celebrava l'assemblea pública.

Fora d'Atenes, encara que sense sortir del territori hel·lè, Heròdot també fa referència al mercat de Samos (Hdt. 3. 42) i a la riquesa de l'àgora de Delfos, amb edificis públics, tant polítics com religiosos, que constituïen el centre de la ciutat grega i on hi podia haver també altars i assemblees de magistrats (Hdt. 3. 57). Seguidament, Heròdot fa la primera menció de la literatura grega relativa a la utilització del marbre de l'illa de Paros, molt valuós a l'antiguitat pel seu color blanc pur<sup>39</sup>. L'historiador explica

---

<sup>38</sup> Schrader 2000. Nota 535.

<sup>39</sup> Schrader 2000. Nota 294.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

que l'àgora i diferents edificis de Sifnos estaven decorats amb aquest marbre (Hdt. 3. 57).

Heròdot també es refereix a la plaça central de Crotona (Hdt. 3. 137), la colònia de la Magna Grècia, situada al sud d'Itàlia, la plaça de la qual estava molt animada els matins, mentre que a la tarda la gent es reunia a les perruqueries i sales de bany, allà instal·lades, per conversar i discutir públicament. Com veiem, Heròdot utilitza majoritàriament la referència a l'àgora com a espai públic obert a l'intercanvi, sobretot de mercaderies, que en aquests casos serà majoritàriament traduïda com «mercat»<sup>40</sup>, però que també fa referència a l'animositat i vivesa d'aquest espai públic.

Un altre dels principals usos de l'àgora, demostrant així que aquest espai està ben arrelat a la forma de vida grega, és com a lloc de conspiracions i tretes polítiques. Heròdot (Hdt. 1. 59) narra com Pisístrat ordeix un pla en el qual condueix el seu carro fins a l'àgora com si hagués escapat d'un intent d'assassinat i reclama una guàrdia personal amb la qual, després d'iniciar una revolta, s'apoderà de l'Acroòpolis. Això passà després de les reformes de Soló.

També, a través d'Heròdot som conscients de l'ús de l'àgora per erigir les estàtues i monuments més importants de la ciutat. Heròdot esmenta com els metapontins erigiren una estàtua amb el nom d'Arístees i la col·locaren al millor lloc possible, a la vora de l'estàtua d'Apòl·lo, a l'àgora de la ciutat (Hdt. 4. 15). El fragment parla també de la plaça central d'Òlbia com a un mode de viure clàssic dels grecs. Parla de que Esciles deixava les seves tropes a fora de la ciutat d'Òlbia i ell entrava a la plaça, manava tancar les seves portes i es treia la seva roba escita per posar-se un vestit grec i poder passejar-se així per la plaça. Ho feia sense escoltes ni guàrdies, vigilant les portes perquè ningú el veiés vestit així des de fora. Com diu Heròdot, una vegada dins l'àgora, vivia per complet de forma grega i fins i tot oferia sacrificis als deus d'acord amb els costums grecs (Hdt. 4. 78).

L'historiador ens fa altres mencions a l'àgora com a espai d'homenatges i mèrits. Heròdot, al llibre VI, fa referència a la plaça major de la ciutat de Samos (Hdt. 4. 14). Segons veim aquí, l'àgora és el lloc elegit per retre compte als mèrits dels soldats. En

---

<sup>40</sup> Tant l'edició castellana de Gredos (2000) com l'anglesa d'A. D. Godley ho tradueixen com «mercat», mentre que a l'edició del mallorquí Bartolome Pou ho tradueix com «plaça».

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

aquest cas fou per retre homenatge als trierarques que prengueren part valerosament a una batalla en defensa de Samos. A la plaça major de la ciutat, per ser el lloc més concorregut, s'hi erigí una estela amb el nom dels herois a mode d'homenatge públic.

Heròdot també es refereix a la plaça líbia de Cirene, on Arcesilau fou assassinat, juntament amb el seu sogre Alazir. Mostra la plaça com a lloc públic molt concorregut, on transcorria la vida diària dels ciutadans, i l'espai on trobar fàcilment la gent (Hdt. 4. 164). Repassant la geografia de Líbia, Heròdot fa referència també a un mercat situat a l'oasi de Sivah, a la latitud de Memfis, a uns vint dies de Tebes (Hdt. 4. 181).

És clar que ja en aquella època els espais públics com l'àgora, en qualsevol dels seus formats, eren elements cabdals en la difusió de la paraula i el seu domini era essencial per manejar-se bé en els assumptes quotidians de la polis. Així doncs, la utilització de l'àgora com a escenari retòric i oral del poble és importantíssim i digna de la protecció dels déus. Al llibre V, Heròdot fa referència a l'àmbit religiós de l'àgora, fent esment als déus protectors, als temples i als recintes sagrats ubicats a les diverses àgores. L'historiador cita Zeus Agoreu (Hdt. 5. 47), protector de la plaça pública —lloc on s'alçava normalment una estàtua a la seva divinitat<sup>41</sup>— i també protector de les assemblees que tenien lloc a la plaça. Al text, Heròdot menciona un altre assassinat que tingué lloc a l'àgora pública, concretament a l'altar de la divinitat. Eurileó, després d'alçar-se com a tirà de Selinunt, va patir una revolta del poble, que assassinà el tirà, com diu Heròdot, a pesar d'haver-se refugiat a l'altar. Heròdot també fa referència a l'àgora de Sició —en el Peloponès nord-oriental, pròxim al golf de Corint—, on hi havia un temple consagrat a Adrast, rei d'Argos (Hdt. 5. 67) i a un recinte sagrat dedicat a Èac, situat a l'àgora d'Atenes (Hdt. 5. 89). Aquesta és una altra mostra de la vivesa de l'àgora, lloc de trobada, de culte, de tràfic i intercanvi, tant econòmic com de paraules, a més d'espai obert per a la política, a les conspiracions i als crims.

A partir del llibre V Heròdot esmenta breument diverses àgores que ens permeten veure la gran importància que tenien aquests espais en la vida diària dels ciutadans. Comença per l'àgora de Sardes, on s'hi refugiaren els ciutadans durant un greu incendi (Hdt. 5. 101), per ser el lloc idoni des d'on coordinar les operacions per apagar el foc.

---

<sup>41</sup> Schrader 2000. Nota 202.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Heròdot també explica les obres d'excavació d'un canal a l'Athos. L'historiador explica que els obrers disposaven d'un mercat i una llotja situada a la vora de les obres (Hdt. 7. 23), on passaven el temps que no treballaven i així podien relacionar-se i dedicar-se als assumptes públics. Al llibre VII es parla també de la ciutat de Celaena (Hdt. 7. 26). Heròdot dóna tanta importància a l'àgora que afirma que un riu neix just al centre de l'àgora, en una clara relació entre la vessant mitològica i excepcional de l'àgora i la vida quotidiana de l'home a la polis.

Per altra banda, i com a testimoni de l'evolució del terme i la seva amplitud de significats, Heròdot utilitza una altra accepció del terme àgora, ἀγοραὶ (Hdt. 6. 11), com a reunió destinada a parlar i a arribar a acords. Al context Heròdot narra com els jònics, concentrats a Lade, varen mantenir una sèrie de reunions o assemblees destinades a discutir sobre temes cabdals. Aquí podem començar a intuir la forta relació entre l'àgora, la seva capacitat de congregació i la necessitat de dominar la paraula per part dels seus membres. Al text, Dionís, el general de Focea, encapçala l'ἀγοραὶ, i exhorta una expressió que s'ha fet proverbial: «No hi ha dubte, jònics, que el nostre destí es troba al fil d'una navalla: ens juguem ser lliures o esclaus». Aquesta expressió procedeix d'Homer (Hom. *Il.* 10. 173), i amb ella se'ns mostra la vertadera descripció de l'heroi homèric, la de dominador de les paraules i realitzador de grans i valeroses accions.

Una curiositat final en la recerca del terme àgora a Heròdot és que l'historiador explica que l'exèrcit de Xerxes va travessar la plaça d'una ciutat que, precisament, rep el nom d'Àgora, situada entre Càrdia i Paros (Hdt. 7. 58).

### 2- Tucídides

Degut al caràcter de l'obra de Tucídides, l'àgora, ja sigui com a assemblea del poble o espai públic destinat a l'intercanvi —tant d'idees, paraules o mercaderia—, té un marcat caràcter militar. De fet, Tucídides comença fent referència a l'àgora al llibre I, amb la cita del mercat que munta l'exèrcit de Potidea als afores de la ciutat (Thuc. 1. 62. 1). Aquestes àgores improvisades seran comunes en temps de guerra i es dedicaran bàsicament a crear un espai públic destinat al mercadeig, amb la finalitat que els soldats

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

no es dispersin pels voltants de la ciutat a la recerca de queviures i al mateix temps puguin socialitzar-se. D'aquesta forma els soldats també estaran reunits i disponibles constantment a l'espera de l'atac enemic. Sabem per Tucídides que els atenencs fins i tot eren capaços d'instal·lar mercats improvisats als campaments que muntaven als afores de les ciutats que no els concedien permís per entrar per les portes ni freqüentar les seves àgores (Thuc. 6. 44. 3).

Igualment, els governants podien negar-se a què els estrangers entressin a la ciutat, però podien oferir-se ells mateixos a instal·lar una àgora improvisada als afores de la ciutat. És aquest el cas que esmenta Tucídides (Thuc. 6. 50. 1), on els governants de Mesene es neguen a rebre a Alcibíades dins la ciutat, però li ofereixen instal·lar un mercat per a ell als afores.

A més del caràcter mercantilista de l'àgora, també és constant a l'obra de Tucídides la referència a l'espai de reunió per tractar i debatre sobre el desenvolupament de la guerra. Aquestes són la majoria de les mencions que fa Tucídides sobre l'àgora. El primer exemple el tenim quan l'historiador narra com Corint convocà els seus aliats de la Lliga del Peloponès i organitzà una assemblea per plantejar queixes contra Atenes i proposar una actuació conjunta contra ells (Thuc. 1. 67. 4). La importància de l'àgora és tan gran que una de les referències més importants que destacà Tucídides de l'assemblea fou la intervenció dels megarians, que es queixaren dels atenencs per impedir l'accés als ports de l'imperi d'Atenes i al propi mercat àtic. De la mateixa forma, els lacedemonis requereixen als atenencs que es derogui el decret que prohibia l'accés dels megarians als ports de l'imperi d'Atenes i al mercat àtic, com a condició per tal que no els declarin la guerra (Thuc. 1. 139. 2). Pèricles es mostrarà reticent a acceptar les demandes dels lacedemonis, però només cinc capítols després, Tucídides confirma que al final s'acceptà que els de Mègara utilitzessin l'àgora d'Atenes i els seus ports, si bé amb importants contrapartides (Thuc. 1. 144. 2). La importància, tant estratègica com social de l'àgora està fora de qualsevol dubte.

Tucídides insisteix, mitjançant la narració de diferents conflictes, en aquesta transcendència cabdal que tenia l'accés a les àgores de ciutats estrangeres a l'hora de proveir-se de queviures i per a l'esbarjo de les tropes. En aquest cas, Tucídides ens narra com una flota exploradora dels atenencs és enviada per sondejar les ciutats italianes que

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

donarien acollida a l'expedició marítima d'Atenes i per saber quines permetrien o no l'accés de la flota als seus mercats, senyal de la intenció de la ciutat amb els atenencs (Thuc. 6. 44. 2). Tucídides afirma, en aquest cas, que el poc combat cos a cos va tenir lloc en aquella regió a la mateixa plaça, que una vegada conquerida feia molt més fàcil el domini de la ciutat sencera (Thuc. 4. 113. 2). Efectivament, la importància estratègica de l'àgora era cabdal, i en veurem nombrosos exemples més.

Tucídides també cita l'àgora de Platea, ciutat estratègica situada a prop de la frontera amb l'Àtica, on entraren armats els tebans (Thuc. 2. 2. 4). Aquests formaren en armes a la plaça de la ciutat, aliada d'Atenes, per poder entrar en acció ràpidament des del punt neuràlgic de la ciutat i sorprendre els seus habitants des del punt més important de Platea. El tercer any de guerra, durant una expedició peloponèsia que situà l'exercit a les portes de la ciutat a punt per devastar el territori, els plateus enviaren ambaixadors per tal d'evitar l'ofensiva (Thuc. 2. 71. 2). Durant els seus discursos destacaren les referències a l'antiga construcció d'un altar en honor a Zeus Eleutherios (llibertador), que els plateus erigiren a la plaça central de la ciutat en commemoració d'una batalla en la qual lluitaren juntament amb els que ara assetjaven la ciutat.

Com veiem, en l'obra de Tucídides, la commemoració de personatges i grans gestes a les àgores de les ciutats eren fets habituals, i no només a Atenes. Així, l'àgora és un indret públic que, donada l'afluència de gent i la importància del seu espai, també alberga monuments, mausoleus i altres commemoracions de gran significat per a la ciutat. Com a exemple, Tucídides es refereix a l'enterrament de Bràsidés a expenses públiques a la plaça de la ciutat d'Anfípolis (Thuc. 5. 11. 1). També és interessant el fragment de Tucídides que esmenta com, després que Atenes, Argos, Mantinea i Èlide signessin un tractat de pau, conegut com la Quàdruple Aliança, els acords s'inscriviren en esteles de pedra, que s'exposaren als llocs públics més significatius d'aquests territoris (Thuc. 5. 47. 11). Els atenencs exposaren l'estela a l'Acropolis, mentre que els argius ho feren al Temple d'Apol·lo, situat a l'àgora central de la ciutat, i els ciutadans de Mantinea al temple de Zeus, també ubicat a l'àgora de la polis.

Per aquest motiu, els polítics que volen influir sobre el poble dediquen obres a la ciutat i les situen normalment a l'àgora central des d'on tracten de persuadir la ciutadania també amb els seus discursos. És el cas que menciona Tucídides, en el qual

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Pisístrat, fill de Hípies, durant el seu arcontat, fa construir l'altar dels Dotze Déus a l'àgora d'Atenes, que servia com a punt de referència per establir les distàncies a partir d'Atenes i era un refugi per als suplicants (Thuc. 6. 54. 6-7). Aquest costum és encara vigent, fent-se servir les principals places com a punt zero des d'on mesurar les distàncies de les vies públiques.

La importància de l'àgora queda també palesa en el fet que Temístocles, una de les principals figures polítiques d'Atenes, a qui el propi Tucídides compara amb Pèricles com a gran figura atenenca de la seva època, fos enterrat a l'àgora de Magnèsia, ciutat situada al sud-est d'Efes, entre aquesta i Milet, vora el riu Meandre (Thuc. 1. 138. 5).

Són moltes més les àgores mencionades per Tucídides narrant els diversos conflictes de la guerra del Peloponès. L'historiador fa esment al mercat de Malea, a on acudien els atenencs que assetjaven la ciutat de Mitilene (Thuc. 3. 6. 2), i també l'àgora de la ciutat de Còrcira (actual Corfú), zona que habitaven les famílies més riques (Thuc. 3. 72. 3). En aquest fragment podem veure la importància estratègica de l'àgora quan, per defensar-se de l'atac del poble, aquests rics oligarques prengueren foc a les cases que envoltaven l'àgora a fi que els habitants no poguessin apropar-se a l'interior de la plaça, si bé es varen prendre foc moltes mercaderies i a punt estigué la ciutat de destruir-se completament (Thuc. 3. 74. 2).

L'àgora era juntament amb el port (si era el cas), el principal objectiu a conquerir durant l'atac de les ciutats més pròsperes. Des de dins l'àgora es dominava l'espai públic més important, el centre polític, econòmic i religiós de les ciutats. Per això les àgores solien tenir accessos d'entrada vigilats i protegits per grans portes. Com observam, existeixen nombrosos exemples d'incursions a les àgores de les ciutats assetjades. Un d'ells és quan Tucídides narra la incursió de Bràsidés a la ciutat de Torone, situada a la costa sud-occidental de la península de Sitònia (Thuc. 4. 111. 2). Allà Bràsidés envia un destacament d'incògnit que aconseguí entrar a la plaça de la ciutat i des d'allà fer un senyal a l'exercit perquè comenci l'ocupació de Torone.

Una altra menció a la transcendència estratègica de l'àgora la trobem quan Tucídides narra com els atenencs deixaren una guarnició d'homes a l'àgora de Melos (Thuc. 4. 115. 4). Els propis habitants de la ciutat realitzaren un atac nocturn a la part



## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

del mur del setge atenenc que donava al mercat, i aconseguiren matar alguns homes i introduir queviures i altres útils per a la ciutat.

La importància de l'àgora a la vitalitat de la ciutat és tal que fins i tot en cas de perill es trasllada momentàniament com a mercat de productes de venda, per als interessos dels contendents. És el cas que cita Tucídides quan el pilot Aristó proposa traslladar el mercat vora el mar perquè els mariners puguin desembarcar i alimentar-se bé abans d'atacar per sorpresa als atenencs (Thuc. 7. 39. 2). Efectivament, els siracusans traslladen el mercat i alimenten tan bé als seus soldats que aconseguiren la victòria (Thuc. 7. 40. 1).

Un exemple més de la utilització militar de l'àgora el trobam en el cas dels eritreus, que bloquejaren el subministrament de productes al mercat de l'àgora per allunyar els atenencs als afores de la ciutat i dificultar així la seva capacitat de reacció en cas de ser atacats (Thuc. 8. 95. 4).

Igual que el mencionat a Heròdot, a Tucídides també trobam testimonis de com la vivesa i l'afluència de l'àgora fa que aquest sigui un lloc idoni per complots i conspiracions polítiques. És el cas de l'assassinat de Frínic, a la tornada d'una ambaixada a Esparta, en un atemptat maquinat contra ell a l'àgora abarrotada de gent, a poca distància de la seu del Consell d'on acabava de sortir (Thuc. 8. 92. 2). En definitiva, l'obra de Tucídides ens reafirma la idea de l'àgora com a centre sociopolític de l'època, l'espai on giren tots els interessos públics de l'època i l'espai més rellevant per a la vida pública fins i tot en temps de conflictes bèl·lics.

### **3- Xenofont**

Una altra font que ens permetrà veure la funció de l'àgora en la història grega és Xenofont, figura excepcional dins la literatura grega. Xenofont participà activament en importantíssims esdeveniments del seu temps i els narrà de forma simple i didàctica a extenses obres que s'han conservat fins avui en dia. Els seus escrits ens deixaren el testimoni de primera mà sobre un període crucial de la història de la Grècia clàssica, fet que l'ha unit a Heròdot i Tucídides en la tríada d'historiadors clàssics grecs. Xenofont, emperò, si bé tradicionalment no està considerat al nivell dels altres dos historiadors, té

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

l'avantatge per a nosaltres d'haver conegut bé a Sòcrates, filòsof que sense cap dubte l'influí de forma intensa. Per aquesta raó, Xenofont tingué al seu temps més fama de filòsof que d'historiador, a pesar que nosaltres el coneixem bàsicament com a cronista i per haver format part de l'expedició dels deu mil contra Pèrsia, de la qual ens deixà completa constància. De fet, va figurar a *Vides dels filòsofs il·lustres* de Diògenes Laerci com a filòsof, si bé el seu coneixement sobre el pensament socràtic fou superficial<sup>42</sup>.

Podem classificar la seva obra en les de caràcter històric, on hi trobam les *Hel·lèniques*, *Anàbasi* i *Agésilau*, els escrits de tipus didàctic (*Ciropèdia*, *Hieró*, *La república dels lacedemonis*, *Recursos*, *Sobre l'equitació*, *Hipàrquic* i *Cinegètic*). Finalment hi trobem les obres filosòfiques, o tractats socràtics, que contempen l'*Econòmic*, *Memòries* (*Memorabilia*), el *Banquet* i l'*Apologia de Sòcrates*. A tots ells podrem trobar referències a l'àgora.

Amb la recerca i l'anàlisi del terme *àgora* a l'obra de Xenofont, sens dubte podem situar encara més la importància d'aquest espai públic dins la història i la filosofia gregues. Especial valor tindrà el contacte directe que tingué Xenofont amb Sòcrates i que podem seguir a través de l'obra *Memòries*. Sobretot a l'obra d'aquest historiador serem conscients de la importància dels mercats itinerants, tant econòmica com socialment.

### 3. 1- *Hel·lèniques*

L'obra *Hel·lèniques* és una de les principals fonts d'informació sobre els últims set anys de la Guerra del Peloponès, ja que aquest període no fou cobert per l'historiador Tucídides, així com també és important pels anys posteriors a la guerra. No té el rigor històric de l'obra de Tucídides i es tracta d'una crònica personal sobre l'expedició a Pèrsia, escrita per al seu cercle d'amistats, molts d'ells participants a l'expedició i les batalles. Degut a què és una obra històrica enfocada a un període llarg de guerra, al text hi trobarem principalment referències a l'àgora que parlen de la funció militar i la importància d'aquest espai públic en temps de guerra.

---

<sup>42</sup> Gómez 2000.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Al llibre I Xenofont narra els esdeveniments de la guerra del Peloponès des de l'any 411 al 406 a. C, localitzats principalment a l'Àsia Menor. Serà durant la presa de Bizanci quan trobam la primera referència a l'àgora, que ens permet veure de nou la importància estratègica d'aquest espai. Xenofont explica que l'exèrcit d'Alcibiades va obrir de nit les portes de la ciutat per accedir a una explanada interior i acudir així amb tots els homes a l'àgora de Bizanci abans de prendre la ciutat (*Hell.* 1. 3. 21). Seguim veient com l'àgora és el centre neuràlgic de la ciutat, també en temps de guerra. Igualment Xenofont narra com Calicaràtides, després que l'exèrcit ataqués i conquerís Lesbos, va reunir tots els esclaus a l'àgora per procedir a la seva venda i aconseguir així diners per seguir amb la campanya militar (*Hell.* 1. 6. 14).

Una altra mostra de la funció militar de l'àgora la trobam quan Trasíbul prepara una emboscada al port del Pireu, reunint els homes a la plaça pública (*Hell.* 2. 4. 11). Posteriorment Xenofont explica l'arenga que aquest va dirigir als seus soldats, on els recordava com varen ser arrestats mentre «menjàvem, dormíem o estàvem a l'àgora» (*Hell.* 2. 4. 14). Això mostra la importància de l'àgora com el nucli de les vides públiques dels grecs, enumerant-ho al mateix nivell que accions quotidianes com menjar o dormir.

Al llibre IV, que narra la campanya d'Agésilau a l'Àsia Menor, també hi trobem més exemples de la funció militar de l'àgora. Al llibre s'enumera en diverses ocasions l'àgora dins el context d'unes operacions militars a Corint on es planeja una matança. Els instigadors planegen dur-la a terme a l'àgora, per ser l'espai on més gent podrien detenir i executar (*Hell.* 4. 4. 2). El pànic s'apoderà de l'àgora (*Hell.* 4. 4. 3) i la majoria d'assassinats foren persones majors, que eren majoria a l'àgora (*Hell.* 4. 4. 4), com explicà literalment Xenofont.

Seguint amb el caire militar de l'àgora començat a Tucídides, Xenofont utilitza també el terme en referència a l'organització de mercats o llocs de trobada i d'intercanvi que es muntaven provisionalment per aprovisionar els exercits o per reunir els consells de guerra que celebren els militars. Així, al capítol segon del llibre VI, Xenofont fa referència a l'àgora (*agoraion*) com a mercat provisional o campament on s'hi estableixen mercaders, criats i esclaus (*Hell.* 6. 2. 23). El fet de poder accedir-hi criats i esclaus de forma normal deixa clar que aquest mercat és improvisat i de caràcter militar.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

En temps de guerra els queviures són una matèria difícil d'aconseguir i molt preuada, per això els mercats de l'àgora eren de vital importància també en època de conflicte, ja que les aliances entre esquadrons feien que l'accés als mercats veïns per adquirir mercaderies resultés en moltes ocasions una tasca perillosa i cara (*Hell.* 7. 2. 17). Xenofont també explica al llibre III com Tissafernes va rompre la treva contra Agesilau i aquest manà als seus soldats proveir-se al mercat de l'àgora de tot el que necessitessin per marxar contra Cària (*Hell.* 3. 4. 11).

Igual passa amb la referència de l'àgora com a assemblea dels soldats. Al mateix llibre VI Xenofont es refereix a l'àgora com el consell de guerra que celebra Cleombrot abans de la batalla de Leuctra, una reunió que se celebra després d'una gran menjada i segons l'historiador, amb un consum excessiu de vi (*Hell.* 6. 4. 9). No és d'estranyar que la batalla comencés precipitadament, com afirma Xenofont.

Vist el caràcter militar que pot adoptar l'àgora i pel fet de ser el principal espai per dirigir-se als ciutadans, l'àgora servia també per exemplaritzar amb càstigs als ciutadans contraris al govern. Xenofont narra l'arrest i la condemna de Terímenes, home d'estat atenenc acusat de revolucionari, que fou conduït a l'àgora sota tortura i exhibit davant tota l'audiència (*Hell.* 2. 3. 56). Finalment fou obligat a beure cicuta, amb l'anècdota de que vessà el final del verí perquè el servissin al seu enemic Críties.

No podia faltar tampoc a Xenofont la referència de l'àgora com a font de conspiracions i intrigues. L'historiador ho fa quan explica que Agesilau descobreix una conspiració contra ell encapçalada per Cinadó. El denunciador explica com Cinadó li manà comptar quants partidaris d'Agesilau hi havia a l'àgora (*Hell.* 3. 3. 5). L'instigador li senyalà qui eren els enemics entre els que hi havia a l'àgora i que la resta de ciutadans que allà es trobaven eren favorables a la rebel·lió, en un nombre superior a quatre-mil (*Hell.* 3. 3. 5). Aquesta impressionant xifra mostra la gran concurrència que tenia l'àgora de les polis gregues com a autèntic motor de la ciutat i centre de totes les activitats públiques.

Xenofont ens permet també observar com la importància de l'àgora a les batalles és tan important a l'hora de celebrar les victòries com per admetre les derrotes. Ho fa al llibre III, on es narren els esdeveniments situats entre l'expedició de Cir l'any 401 i la mort de Lisandre al 395 a. C. Efectivament, l'àgora serveix com a espai públic on

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

manifestar la rendició del poble a mans dels invasors, en aquest cas es tracta de la campanya contra l'Èlide, on els seus habitants, pensant que els partidaris de Xènies havien mort el seu cap Trasideu, entregaren les armes al mig de l'àgora d'Olimp (*Hell.* 3. 2. 28).

El caire polític de l'àgora també és ben explorat per Xenofont. Al llibre VII, quan es narra la història de com Eufró pren la ciutat de Sició, una de les primeres mesures que aquest dugué a terme fou preparar una constitució igual per a tots els ciutadans de la ciutat (*Hell.* 7. 1. 45). Evidentment, la convocatòria per a la formalització d'aquesta nova constitució se celebrà a l'àgora de Sició, per poder així donar major rellevància a l'acte i facilitar-ne l'accés a les diferents classes de ciutadans a qui afectava. Intuïm aquí l'estreta relació entre els espais públics i la difusió dels principals esdeveniments que afectaven la ciutadania. El desenvolupament d'assemblees polítiques a l'àgora on el poble escoltava i podia ser escoltat pels governants és un primer testimoni de com l'àgora servia de tribuna per a les reivindicacions populars, i que posteriorment permeteren l'evolució del sistema democràtic.

La vessant de l'àgora com a aparador polític i militar també l'observam quan Xenofont ens mostra que l'àgora també servia com a espai públic on realitzar les mostres de poder de l'exercit, amb l'organització de desfilades i maniobres militars al lloc més rellevant de la polis. En aquesta ocasió l'historiador explica com el govern dels Trenta passà revista a un exèrcit format per tres mil soldats a l'àgora d'Atenes, fent exhibició de les seves armes (*Hell.* 2. 3. 20).

Però el fragment en el qual queda més clara la importància de l'àgora com a centre militar i lloc d'exhibició militar es quan Xenofont narra un entrenament de l'exèrcit d'Agésilau a Efes (*Hell.* 3. 4. 17). Per estimular i exercitar els seus soldats, Agésilau oferí premis a les millors unitats d'hoplites, cavalleries, peltastes (infanteria lleugera) i arquers. L'espectacle va atreure també tota mena de mercaders i públic disposat a veure l'esdeveniment i també a fer negoci amb ell. Així, l'àgora s'omplí de cavalls i armes per vendre, forjadors, fusters, ferrers, sabaters i pintors, tots preparant armes de combat. Xenofont descriu aquella àgora com un taller de guerra on «qualsevol cobrava ànims en veure aquell espectacle» (*Hell.* 3. 4. 18). La grandesa d'un esdeveniment així ens

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

permet veure com aquests espais públics serien també idonis per a què els governants, polítics i oradors es dirigissin al poble per persuadir-lo dels seus interessos.

Un altre clar exemple de l'àgora com a lloc de celebracions el trobem al llibre V, que parla de la presa de l'acròpolis de Tebes. Es tractà d'una acció més política que militar, en primera instància, ja que Leontiades es va dirigir directament al Consell, que estava celebrant una sessió al pòrtic de l'àgora de Tebes en lloc de fer-ho al seu espai habitual (*Hell.* 5. 2. 29). Aquest canvi d'ubicació de l'assemblea es degué a què les dones estaven celebrant a la ciutat la festivitat de les Tesmofòries, festivitat en honor de les deesses Demèter i la seva filla Persèfone. D'aquesta forma, Xenofont ens deixa veure com l'àgora, a més del centre polític de la polis, era també un lloc on s'hi realitzaven les festivitats més importants. Així i tot, quan una assemblea s'havia de traslladar de lloc, es podia celebrar a algun altre espai de l'àgora, ja que aquest era el lloc més idoni per facilitar l'accés de la població a les reunions, fos quin fos el seu caràcter. També veurem que el teatre podrà ser un altre espai alternatiu per a la celebració de les principals assemblees de la ciutat.

Sobre altres tipus de reunions, Xenofont també usará el concepte *àgora* com a ambaixada on es reuneixen els diferents caps dels exercits que signen aliances entre ells. En aquest cas parla d'una reunió de les forces que es preparen per reunir-se i planificar una nova campanya contra Tebes (*Hell.* 5. 4. 48). Es tracta d'una evidència més del caràcter congregador i comunicatiu del terme *agora*.

Xenofont també ens mostrarà com l'àgora serveix per rendir honor als ciutadans més importants de la polis. En aquest cas es narra la mort d'Eufró que en un intent de recuperar la ciutat de Sició va ser assassinat a Tebes. Els seus partidaris l'enterraren a l'àgora de Sició com un home de bé, venerant-lo com a fundador de la ciutat (*Hell.* 7. 3. 12). També a l'àgora de la ciutat d'Èlide s'hi erigí un monument en commemoració a una victòria. En una prova més de la importància estratègica i simbòlica de l'àgora, al final de les *Hel·lèniques* s'hi narra la campanya dels arcadis contra l'Èlide, explicant com aquests prenien totes les ciutats per on passaven. En arribar a la ciutat d'Èlide, arribaren fins l'àgora, on s'hi apostaren els genets i mataren alguns dels ciutadans, erigint-hi després un trofeu en commemoració de la seva victòria (*Hell.* 7. 4. 14).

### 3. 2- *Memòries*

*Memòries*, *Memorabilia*, inclosa dins els diàlegs de Xenofont, és una biografia socràtica, una defensa de la memòria de Sòcrates davant les acusacions que provocaren la seva execució. El conformen també discursos de magnífica oratòria, en forma d'al·legats a favor del filòsof. La part més important és la que realitza una narració de la vida de Sòcrates, en la qual es deixa constància de la vida pública que va dur el filòsof, amb l'àgora com a centre principal de la seva tasca filosòfica i vital. Abans d'entrar en profunditat al capítol dedicat a Sòcrates cal puntualitzar que degut a què el filòsof no va deixar constància escrita del seu pensament, ubicarem la investigació sobre la relació d'aquest amb l'àgora a través dels testimonis d'altres filòsofs o historiadors que parlaren d'ell. Així, en lloc de realitzar un únic apartat específic sobre Sòcrates, veurem la relació del filòsof amb l'àgora analitzant separatament l'obra de Xenofont, Diògenes Laerci i Plató. És evident que el gruix de la tesi sobre l'àgora i Sòcrates l'ubicarem a l'anàlisi de Plató.

La primera part de les *Memòries*, que abasta els dos primers capítols, comprèn la defensa de Sòcrates, jutjat i condemnat a mort per impietat. Aquest moment històric va tenir lloc a la primavera del 399 a. C., quan Xenofont estava d'expedició per Àsia. L'afirmació que fa l'historiador a *Memòries* de què va escoltar personalment les conversacions és només un recurs literari per donar més proximitat a les seves argumentacions. Així doncs, sabem que Xenofont no va ser testimoni directe del judici, si bé al llarg d'aquesta obra hi deixa sobrada constància de l'amistat que l'uní a Sòcrates. Els dos primers capítols de les memòries seran, doncs, una resposta a un discurs publicat per un sofista anomenat Polícrates l'any 393 a. C. que escriu un discurs d'acusació imaginari. Xenofont, sens dubte, va tenir coneixement d'aquest escrit i trobant-se desterrat a la seva finca d'Olímpia, va decidir replicar l'acusació i realitzar una refutació dels arguments que conduïren a la mort de Sòcrates. Posteriorment completaria les *Memòries* amb els seus records sobre el mestre.

Comença Xenofont demanant-se què podria persuadir als atenencs de què la vida de Sòcrates era perniciosa per a l'Estat. Esmenta que l'acusació a Sòcrates el feia culpable de rebutjar els déus reconeguts per l'Estat i d'introduir divinitats estranyes, a

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

més de ser culpable de corrompre al jovent. Xenofont recull tot un seguit d'arguments que demostren que Sòcrates acceptà els déus de l'Estat i els va rendir culte solemnement. A continuació, encara al primer capítol, hi trobem ja la primera referència a l'àgora (*Mem.* 1. 1. 10). Aquí se'ns mostra clarament el mode de viure de Sòcrates, en permanent passeig per l'àgora i els espais públics d'Atenes, de discurs en discurs. Xenofont explica que Sòcrates visqué sempre a la vista de tot el món, això és, públicament, de forma oberta, en contacte permanent amb Atenes i la seva gent. Literalment, a través del text de Xenofont tenim constància que Sòcrates acudia cada matí als passeigs públics i als gimnasos d'Atenes, i la resta del dia el passava «on la major part de la gent podia ser trobada». Això és, evidentment, a l'àgora i als edificis públics que l'envoltaven. Al mateix fragment Xenofont explica que passava el temps parlant en públic i que qualsevol podia escoltar-lo. Sens dubte, la capacitat comunicativa de Sòcrates, magnificada pel context tan públic i concorregut de l'àgora, va fer que el seu missatge es transmetés ràpidament per la polis. Malauradament, com explica el mateix Xenofont, si bé mai ningú va saber que el filòsof cometés cap ofensa contra la pietat ni la religió de la ciutat, ni en obres ni en fets, Sòcrates fou condemnat a mort.

Els següents capítols segueixen la defensa de Sòcrates, insistint en la recta conducta i moral de les ensenyances del mestre, recordant una conversació mantinguda amb ell sobre l'amor. Al llibre IV, l'historiador resumeix les virtuts de Sòcrates, que descriu com a pietós, just, amo de si mateix i savi. També el detalla com un mestre en l'exposició, capacitat que ens ajuda a entendre la influència que devia tenir Sòcrates a la polis com a mestre de l'oratòria. Freqüentant un dels millors escenaris per poder comunicar-se públicament, i parlant davant un auditori entès en l'excel·lència del discurs i àvid de demostracions retòriques, Sòcrates devia ser tot un *opinion maker*, un creador d'opinions i tendències que, amb l'àgora com a altaveu de les seves argumentacions, a ben segur incomodava els poderosos.

El llibre IV és com una obra independent que parla també d'educació. Al capítol segon ens trobem l'altra referència de Xenofont a l'àgora, quan Sòcrates tracta sobre l'educació amb Eutidem, un bell jove, culte i molt ambiciós. Xenofont descriu Eutidem com un jove confiat i segur de superar els seus competidors en capacitat de paraula i



## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

d'acció. Ens trobem aquí amb la comuna descripció de l'heroi homèric que tant hem vist fins el moment, el de dominador de les paraules i realitzador de grans gestes. Sòcrates cercava el jove pels llocs on el filòsof freqüentava, però essent conscient que Eutidem, per la seva joventut, no podia accedir a l'àgora on ell es trobava, va haver de sortir dels seus límits i acudir a la tenda d'un talabarder, prop de l'àgora per poder trobar-lo (*Mem.* 4. 2. 1). Ens topem així amb una altra menció que demostra que era freqüent que Sòcrates passés tot el dia per l'àgora o els seus voltants.

Les següents línies expliquen com Sòcrates convencia els joves com Eutidem de que la seva necessitat primària era aconseguir una educació vertadera<sup>43</sup>. Després d'exposar el seu sistema educatiu, Sòcrates evidencia la necessitat de dominar-se a si mateix per poder prendre les decisions correctes. A més, el fet de parlar bé, dependrà abans de la capacitat de raonar i de ser capaç de definir bé les coses i els fets que ens envolten. Així, Sòcrates calma les ambicions del jove Eutidem, afirmant que les obres han d'anar abans que les paraules, l'acció abans que el discurs. A l'eficiència de les paraules s'hi arriba dominant l'art del raonament<sup>44</sup>, explica. Per aquest motiu, i a pesar que Sòcrates fou un dels millors dominadors del discurs del seu temps, Xenofont afirma que el filòsof va anteposar el raonament a la retòrica. Com expressa Xenofont, regint-se sota el seu sistema educatiu, Sòcrates era un clar exemple d'home bo i feliç, condemnat injustament per una polis corrompuda i que s'havia desviat del concepte de virtut que predicaven els filòsofs des de l'àgora i els espais públics d'Atenes. Per contra, aquell sistema polític sí permetrà prosperar els rêtors i polítics, encara que es dediquessin a persuadir els ciutadans sense conèixer la virtut. De fet, els espais públics grecs, units a la gran capacitat retòrica de Sòcrates, l'haurien fet molt capaç d'intervenir amb gran èxit dins l'assemblea; però tot el contrari, el filòsof no va estar mai interessat en participar de la cosa pública. Conscient d'això, Plató criticarà fortament el règim democràtic que permeté que els seus governants fossin inexperts en el coneixement del bé i la justícia. Plató fou sabedor de què els espais públics representaven una immillorable situació per als rêtors de manipular la població i aconseguir el seu favor, encara que aquests no haguessin demostrat cap virtut en el govern de la ciutat. Els espais públics grecs

---

<sup>43</sup> Samaranch 1967, 21.

<sup>44</sup> Samaranch 1967, 23.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

permetran, a través del seu gran poder de comunicació, que aquest coneixement del bé i la justícia sigui substituït pel domini de la retòrica com a finalitat per persuadir sobre els desitjos i interessos particulars. La mort de Sòcrates és un exemple, i sobre ella edificarà Plató part de la seva crítica a la democràcia.

Acaben les memòries de Xenofont (*Mem.* 3. 10) citant altres llocs preferits de Sòcrates per reunir-se a discutir i a xafardejar a l'àgora. Aquests foren la barberia, la perfumeria, el sabater o el mercat floral, qualsevol lloc on s'hi reunís gent disposada a posar el seu coneixement i capacitat de discussió a prova, en una nova mostra del caràcter obert tant del filòsof com dels espais públics que freqüentava.

### 3. 3- *Anàbasi*

Una altra de les obres de Xenofont en què més referència es fa a l'àgora és l'*Anàbasi*. El terme, que en grec clàssic significa «marxa terra endins», narra l'expedició dels mercenaris grecs al servei de Cir el Jove contra el seu germà Artaxerxes II de Pèrsia. L'expedició va creuar l'Eufrates i va trobar-se amb l'exèrcit reial persa a la plana de Cunaxa, a uns 60 quilòmetres de Babilònia (401 a. C.). A la batalla hi va morir Cir el Jove i els mercenaris grecs van haver de retirar-se, mentre Xenofont va passar a ser un dels caps de l'expedició. A l'obra Xenofont descriu els territoris per on van passar i els costums dels pobles, especialment els tracis. L'àgora, doncs, serà ben present en aquesta obra, sobretot en forma de mercats itinerants que servien tant per a l'intercanvi com per a lloc d'esbarjo i reunió.

La primera ocasió en què Xenofont fa referència a l'àgora és per mostrar el camí que feu Cir com a preparació per destronar el seu germà Artaxerxes. En dues etapes recorre des de Peltas, ciutat de Frígia situada a l'oest de Celaenae, fins a l'àgora dels Cerameus, tot això encapçalant un immens exèrcit (*An.* 1. 2. 11). L'entrada a l'àgora, com ja hem vist, s'utilitza com a mostra de poder davant els ciutadans de la polis que l'acollien.

Igualment, Xenofont ens mostrarà també com l'àgora és el punt més important per a la defensa d'una ciutat que ha vist superades les seves murades, ja que una vegada vençuda l'àgora la polis es podia donar per perduda. En el cas que ens narra

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

l'historiador, a l'àgora s'hi concentren les forces bizantines, que abandonen l'àgora quan veuen com l'exèrcit grec penetra a la força a la ciutat i pren el cor de la ciutat de Bizanci (*An.* 7. 1. 19).

Com deim, durant l'*Anàbasi* principalment s'esmenten els mercats per a la compra i venda de mercaderies i per a l'esbarjo dels soldats. També se citaran els mercats itinerants que acompanyaven les expedicions bèl·liques. Una expedició tan llarga i costosa com la que es narra a l'obra tindrà una necessitat molt gran d'aquest tipus d'intercanvis. Per aquesta raó, durant bona part de l'*Anàbasi* Xenofont mostrarà la importància de les àgores com a mercats itinerants que acompanyaven els exèrcits i ens mostrarà com eren.

A les tropes gregues no se'ls subministraven racions en la forma moderna de l'expressió, sinó que els soldats compraven les seves provisions diàriament a cantiners o mercaders que acompanyaven l'exèrcit. El deure del comandant era simplement aconseguir l'accés dels soldats a aquest tipus de mercaders itinerants, el que es tradueix com «proporcionar mercat» (ἀγορὰν παρέχειν), expressió que trobarem en nombroses ocasions dins l'*Anàbasi* a partir del llibre II. A pesar de ser un mercat itinerant, servia igualment de lloc de reunió, com a espai desmuntable que atreïa soldats i altres individus que cercaven tant mercaderies i queviures com xafardeigs i espais de discussió. Per exemple, Xenofont narra la desmuntada precipitada d'un d'aquests mercats itinerants a conseqüència d'una càrrega de l'exèrcit grec contra els bàrbars. Davant el tumult, els mercaders del mercat que acompanyava l'exèrcit abandonaren les mercaderies i fugiren atemorits (*An.* 1. 2. 18).

Un altre exemple de mercat que seguia la campanya és el que cita Xenofont situant-lo a les proximitats de l'exèrcit bàrbar. Les dificultats per accedir a mercats durant les campanyes era un problema recurrent que, fins i tot, provocava desercions o rebel·lions contra els caps que es negaven a donar accés a les àgores de compra i venda (*An.* 1. 3. 14).

Un altre exemple de les dificultats per obtenir determinats aliments és l'arribada de l'exèrcit grec a Pilos. Amb el blat exhaurit, només es podia comprar al mercat lidi i a preus inaccessibles, raó per la qual els soldats subsistien menjant només carn (*An.* 1. 5. 6). Vista la importància d'aquests mercats itinerants en temps de guerra, no estranya que

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

aquests haguessin de ser custodiats, per això s'assignaven soldats a les labors de vigilància perquè no es produïssin enfrontaments (*An.* 1. 5. 12).

A partir del capítol tercer del llibre II hi trobem de nou la comentada expressió de «proporcionar mercat» (ἀγορὰν παρέχειν), i que veurem en molts exemples variats. Com s'ha comentat, es tracta dels cantiners i mercaders que acompanyen l'exèrcit i que era obligació del comandant oferir-ne accés als seus soldats. També eren comuns els acords durant les treves o pactes que convenien l'accés als mercats per tal d'adquirir mercaderies i queviures. Aquests mercats, així com les grans places centrals de les ciutats, també servien com a punt de trobada i reunió entre soldats i resta de ciutadans. Com a exemple, al fragment s'estableixen diverses formalitats per pactar una treva entre Clearc i Tissafernes, aquest darrer en representació del seu rei. Entre les condicions figuren les fórmules per rebre i proporcionar-se mercat mútuament (*An.* 2. 3. 25-27) abans d'aprovar l'acord (*An.* 2. 4. 9).

El fet de pactar la forma de proporcionar mercat no eximia de perill. Ni pel qui oferia mercat ni pel qui el requeria. Així, una delegació de Clearc utilitzà el pretext d'adquirir els queviures al mercat per apressar els guardians de l'àgora quan hi entraren (*An.* 2. 5. 30). D'aquesta forma, continuam veient com l'àgora o els mercats itinerants que s'organitzaven eren llocs centrals per al manteniment o conquesta dels exèrcits.

Un altre exemple de proporcionar mercat el trobam al llibre III, que narra la derrota de les tropes gregues i la participació activa del propi Xenofont a la campanya. Una vegada derrotats, detinguts i executats gran nombre de soldats grecs, l'autor explica les dificultats en que es trobava l'expedició. Rodejats per tribus i ciutats enemigues, amb estratèges detinguts i capitans i soldats executats, Xenofont es queixa que «ja ningú ens oferirà mercat» (*An.* 3. 1. 2). Les necessitats immediates s'imposen a qualsevol altra trava, ja que l'autor, que visqué en primera persona aquells fets, esmenta la necessitat de comptar amb un mercat abans que penúries com la gran distància que els separa de Grècia, de no tenir guia pel viatge i de la difícil geografia que els esperava en el camí de tornada.

A un altre dels discursos als seus homes, Xenofont exposa entre els principals motius d'aflicció el no tenir guia i que el rei no els ofereixi mercat (*An.* 3. 2. 20). Per motivar els soldats els diu que el guia que tenien, Tissafernes, conspira contra ells i que

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

els seus mercats tenen pocs queviures i molt cars (*An.* 3. 2. 21). Per aquesta raó els exhorta a combatre pensant que després de la victòria podran prendre el mercat i tots els seus productes.

A mesura que van passant les dificultats de l'expedició i els soldats arriben al mar, s'estableixen també pactes de col·laboració que fan referència a l'intercanvi de mercat. És el cas del pacte amb la tribu dels macrons. Després dels compromisos, els macrons col·laboren en la tala d'arbres, els obrien camí i els oferien el mercat (*An.* 4. 8. 8). Amb aquests exemples intuïm que la grega és una cultura que necessitava tant la vessant econòmica de l'àgora com la social, i allà compartiren el temps i es mesclaven ambdós pobles utilitzant el mercat com a lloc de reunió. També els habitants de Trebisonda oferiren mercat als grecs durant el seu retorn. Allà els acolliren i els oferiren regals d'hospitalitat, celebrant-hi també sacrificis en honor als déus (*An.* 4. 8. 23), en un exemple més de què aquests mercats eren també llocs de trobada i de reunió públiques.

Abans de partir en vaixell cap a Grècia, Xenofont proposa elaborar un reglament de pillatge per terra i mar. Estant en país enemic i sense tenir un mercat adequat, els soldats que vagin a cercar queviures correran un gran risc i serà necessari extreure les precaucions (*An.* 5. 1. 6). Així doncs, i després de vuit mesos de camí, l'expedició grega arribà a Cotyora, ciutat grega que s'ubicava dins del territori dels tiberens. Allà hi varen romandre quaranta-cinc dies, celebrant sacrificis per als déus i organitzant processons i certàmens gimnàstics. Per contra, en aquella àgora no s'hi venien provisions, així que agafaven queviures a la força (*An.* 5. 5. 6; 19). Això va provocar les queixes dels colons que tingueren una seca resposta de Xenofont. El cap de l'exercit explicà que si no se'ls oferia la possibilitat de tenir mercat, ja fos a terra bàrbara com grega, per necessitat i no per arrogància, ells agafarien els queviures (*An.* 5. 5. 16-17). En canvi, pobles com els mencionats macrons, encara que eren bàrbars, eren considerats amics pel fet de proporcionar-los mercat, i no eren sotmesos a la força (*An.* 5. 5. 18).

Més endavant, al llibre V, Xenofont torna a mostrar la importància de rebre mercat quan ordena l'exercit no actuar contra els secretaris del mercat ni cap altre ciutadà, ja que si actuen com a bèsties cap ciutat els acollirà ni els voldrà oferir mercat (*An.* 5. 7. 33). Al mateix llibre Xenofont tracta sobre els grecs a Paflagònia, de com vivien del que compraven a l'àgora de la ciutat o del que saquejaven fora d'ella (*An.* 6. 1.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

1). L'hostilitat entre grecs i ciutadans de Paflagònia només es mantenia neutral quan s'acceptava la convivència sobre les regles de l'àgora.

Xenofont explica posteriorment que l'expedició es fa massa llarga i els contratemps innombrables. A les èpoques que els grecs no gaudien d'un mercat on adquirir queviures ni zona on reunir-se els ànims eren encara pitjors. Xenofont explica que després d'un sacrifici i que l'oracle no fos favorable, la situació empitjorava per haver-se esgotat els queviures i que no hi hagués cap mercat per enlloc (*An.* 6. 4. 16). Així, Xenofont es troba amb vertaderes dificultats per dirigir l'exèrcit grec, degut al creixent malestar dels soldats. Xenofont es defensa recordant-los les nombroses dificultats que havien viscut a Tràcia, acampant en ple hivern als afores de les ciutats i sense poder accedir als mercats o que aquests no tinguessin mercaderies (*An.* 7. 6. 24). Xenofont convenç l'exèrcit amb el seu discurs i els grecs parteixen cap a l'Àsia sota el seu comandament, arribant a Làmpsac i Pèrgam. Allà fou tot el contrari, Xenofont explica la bonança dels moments en que l'exèrcit podia descansar a zones amb àgores on comprar, divertir-se i relacionar-se obertament (*An.* 6. 6. 3). Aquests mercats estaven ben assortits per la proximitat de les terres gregues i la seva gran visió comercial, però també jugaren un important paper en l'esbarjo i diversió de les tropes.

Vista la importància dels mercats no és d'estranyar que, com també veurem a altres filòsofs com Plató i Aristòtil, Xenofont faci referència als secretaris del mercat o *ἀγορανόμων*, funcionaris que mantenien l'ordre a l'àgora, sobretot a les zones de mercat (*An.* 5. 7. 23). En aquest cas, Xenofont rep queixes sobre el comportament excessivament dur de l'inspector de la ciutat de Cerasus, de nom Zelarc, que acabà creant un greu conflicte (*An.* 5. 7. 24). Finalment el funcionari abandonà la ciutat per por de ser ajusticiat pels soldats grecs (*An.* 5. 7. 29).

A l'*Anàbasi* el mercat també servirà com a referència per apuntar l'hora del dia. Com hem observat tant a Heròdot i Tucídides, Xenofont també utilitza l'instant quan l'àgora s'omple de gent per determinar l'hora del dia, que aquí se situa al voltant de les nou o les deu del matí (*An.* 1. 8. 1)<sup>45</sup>. La referència sobre l'hora en què l'àgora està plena es repeteix també a l'inici del llibre II (*An.* 2. 1. 7) i és una nova mostra que aquest espai públic era l'autèntica referència a les vides dels grecs.

---

<sup>45</sup> L'expressió també la trobem a Hdt. 2. 173; 7. 223; Thuc. 8. 92, 2; o Pl. *Grg.* 469d.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Ben contraposada a la visió cívica i de prosperitat que ens dóna Xenofont sobre les àgores, ja sigui com a assemblea pública o en forma de mercats, l'historiador indicarà que els bàrbars no podien tenir àgores, ja que aquestes estaven relacionades amb la cultura i civilització pròpia de les ciutats civilitzades. Un exemple d'això el tenim quan Xenofont explica que els bàrbars tenien *ἀγοράσαντες*, que podem traduir com a fortificacions o forteses, i que havien de sortir cap els llocs civilitzats per comprar i vendre mercaderia (*An.* 5. 7. 13). Xenofont no utilitza en cap moment per referir-se als bàrbars el terme *agora* que descriu el mercats grecs dedicats a la mateixa compravenda de mercaderies. En canvi sí l'utilitza per referir-se a les reunions de l'assemblea que el propi historiador convocà per tractar les divergències que anaven sorgint entre els membres de l'expedició grega. Veurem com aquesta relació entre àgora i cultura també es repetirà amb els ciclops, que no tenien àgores degut a la seva incivilització. En aquest context, la utilització dels espais públics com a escenari retòric i oral del poble serà importantíssim, ja que marcarà la forma d'interrelacionar-se entre els individus i contribuirà també al desenvolupament de la civilització grega.

### 3.4- *Ciropèdia*

Ciropèdia, traduït com «Educació de Cir», és una obra de ficció biogràfica que abasta la joventut, ascens i govern de Cir. Fou escrita per Xenofont possiblement entre els anys 365 i 380 a. C. i consta de vuit llibres que tenen l'objectiu de representar l'ideal de sobirà a partir de la figura exemplar de Cir. L'obra resultarà important per conèixer amb més profunditat les àgores perses i de l'Àsia Menor, confrontant-les amb les gregues.

Al llibre I hi trobam ja una referència important a l'àgora quan l'historiador parla sobre les lleis perses. El fragment tracta sobre la divisió que fan els perses de l'àgora en funció del seu ús i resulta molt interessant ja que Aristòtil farà referència clara a aquest fragment a la seva *Política* (1331a). Xenofont explica que els perses divideixen l'àgora en dos espais diferents segons l'ús que en fan. Una primera àgora, que anomena «Àgora Lliure», on s'hi troba el Palau Reial i la resta d'edificis del govern. L'altra, per contra, és l'estil d'àgora grega que hem vist fins ara, més viva i amb l'intens tràfic humà dedicat al

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

mercat i a les intenses relacions entre els ciutadans. En aquest segon espai els perses hi desplacen les mercaderies i els mercats «amb les seves veus i grolleries per tal que el seu tumult no es mescli amb el bon ordre de la gent que ha rebut educació» (*Cyr.* 1. 2. 3). La plaça lliure, al mateix temps, es dividirà en quatre parts, una per als nens, una altra per als joves *epheboi*, una altra per als homes adults i la quarta per als que sobrepassen l'edat militar. Cada un d'aquests grups acudeix a l'àgora quan li correspon: els nens i els adults, a l'alba i els ancians, quan volen. Els efebs fins i tot dormen a prop dels edificis del govern amb les seves armes lleugeres, a excepció dels casats, que només s'hi han de presentar si són reclamats, però tampoc està ben vist que hi faltin sovint (*Cyr.* 1. 2. 4).

Com veurem a l'anàlisi del llibre VII de la *Política* d'Aristòtil, mentre esbossa el seu tipus de ciutat ideal demana que en ella s'hi construeixi una plaça igual a la mencionada Plaça Lliure, que el filòsof situa a Tessàlia (*Arist. Pol.* 1331a). En aquesta àgora Aristòtil hi prohibiria l'entrada de qualsevol mercaderia i denegaria l'accés als treballadors manuals, camperols i habitants d'aquesta classe. Aquesta plaça es veuria afavorida, afirma, si també s'hi instal·len al seu voltant gimnasos públics destinats als adults, un altre espai públic que permet el contacte directe entre ciutadans i fomenta el diàleg i la discussió entre els seus usuaris. Aristòtil situarà també a la seva ciutat ideal un segon tipus d'àgora, que alberga el mercat i les activitats econòmiques i de comerç (*Arist. Pol.* 1331b). Veurem aquesta proposta aristotèlica al seu apartat, però podem avançar que aquesta concepció serà el germen de la separació progressiva entre l'home i la política, que anirà recloent-se paulatinament a àmbits més específics. Igual passarà amb la filosofia. Hi aprofundirem més endavant.

Així doncs, Heròdot ens mostra que a les places centrals de Pèrsia no es tenia costum de comprar i vendre (*Hdt.* 1. 153). Això feia que aconseguir abastir l'exèrcit fos complicat durant les expedicions. Al respecte, Xenofont ens explica un fet on Cir tanca un tracte amistós amb un armeni i especifica als seus soldats que no ofenguin ningú i que si algú topa amb un armeni, li doni confiança i el convidi a dur les seves mercaderies on els soldats estaven acampats (*Cyr.* 2. 4. 32). Es tracta, una vegada més, del terme de «proporcionar mercat», una acció bàsica i essencial per a les llargues expedicions en terres hostils, que fins i tot feia signar acords amb ciutats estrangeres.



## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

La importància del mercat en aquestes terres desconegudes fa que Cir sigui molt estricte en el compliment de les lleis que regeixen els mercats. En aquest cas Xenofont ens explica que Cir anuncia al seu exercit a través d'un herald la prohibició de cometre frau als mercats dels campaments i que es faciliti la venda de les mercaderies als mercaders per tal que aquests estiguin ben assortits (*Cyr.* 4. 5. 42). Altres mostres de la importància de muntar un mercat la trobem durant l'expedició a Timbrea que Xenofont narra al capítol VI (*Cyr.* 6. 2. 11). Sembla que Cir prohibia vendre mercaderies al mercat durant determinats dies, possiblement perquè els soldats visquessin el major temps possible amb els seus queviures. Cir dóna l'ordre de requisar totes les mercaderies dels mercaders que incompleixin aquesta ordre. A pesar d'aquest decret, a Cir li interessa enormement promocionar la creació de mercats durant l'expedició. Prova d'això és que Cir ofereix recompenses i honors al comerciant que presenti una oferta més àmplia de mercaderia per als aliats (*Cyr.* 6. 2. 38).

### 3.5- Obres menors

Una altra de les obres on Xenofont esmenta l'àgora és l'*Hieró*. Es tracta d'una conversa entre el poeta Simònides i Hieró, tirà de Siracusa, on es diferencia entre la naturalesa de l'afany del poder polític i l'afany de riquesa. També parla sobre la motivació principal de l'home per obtenir plaer i evitar el dolor, fent una magistral reflexió entre poder i felicitat. Al capítol XI, Simònides explica a Hieró que és precís fer despeses en benefici públic, fins i tot gastant béns privats. Entre les necessitats essencials d'una ciutat enumera les murades, els temples, els pòrtics, les àgores i els ports, exposant aquestes infraestructures com les més importants de la polis (*Hier.* 11. 2). Aquestes construccions faran que els enemics vegin la ciutat i el seu governant amb molt més respecte. A més, la inversió en aquests tipus de bens públics reportarà beneficis al conjunt de la ciutadania, explica Xenofont, cosa que al final serà més productiu per al governant que la pròpia despesa en béns privats. Així doncs, el caràcter públic de les àgores i els pòrtics on els ciutadans es reunien serà un bé comú per a la polis, els seus habitants i els propis governants.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Una altra de les obres on Xenofont parla sobre l'àgora és l'*Agesilau*. Es tracta d'una biografia a mode d'encomi sobre el rei Agesilau II (444-358 a. C. aproximadament), rei d'Esparta i comandant de l'exercit espartà. Al primer capítol, que és bàsicament un resum de la vida del rei i les seves intervencions més importants, Xenofont explica com Agesilau ordena una marxa contra Cària on es veu la importància d'abastir els mercats que els acompanyaran (*Ages.* 1. 14). El següent capítol on Xenofont al·ludeix l'àgora és una còpia pràcticament exacta d'un fragment d'*Hel·lèniques* (*Hell.* 3. 4. 17), que hem comentat amb anterioritat. Ambdós texts mostren la importància de l'àgora com a centre militar i lloc d'exhibició militar a través d'un entrenament de l'exèrcit d'Agesilau a Efes. Igual que explica a *Hel·lèniques*, l'àgora acull una impressionant mostra de poder militar. Era plena de cavalls i armes per vendre, de forjadors, fusters, ferrers, sabaters i pintors, tots preparant el material de combat (*Ages.* 1. 26). Per aquesta exhibició de poder no podia haver-hi millor lloc que l'àgora.

El següent capítol que cita l'àgora és indicatiu, una vegada més, de la importància de comptar amb el mercat durant una expedició. Fins i tot pot ser causa d'iniciar les hostilitats amb els enemics. Xenofont explica que Agesilau, testimoni de les lluites internes entre dos reis egipcis, pensa que si espera que un dels dos surti guanyador, s'haurà d'enfrontar a un exèrcit poderós i unit. En canvi, si s'uneix a un dels dos bàndols abans que acabi la guerra, el guanyador serà llavors amic seu i haurà de proveir-lo de mercat. Amb aquesta intenció s'uneix al bàndol que més li interessa, guanya la batalla i aconsegueix diners i mercat (*Ages.* 2. 31), per alegria dels seus soldats.

La següent obra que ens refereix a l'àgora és *La república dels lacedemonis*. Es tracta d'una breu obra a favor de Lacedomònia, part sud-est del Peloponès, que malgrat la seva escassa població, va aconseguir un gran poder. Els lacedemonis perderen aquest poder quan els seus dirigents es van separar de les lleis de Licurg, explica l'historiador. En aquest moment arribà la seva decadència, degut a la cobdícia, l'ambició i les influències estranyes als seus costums. Mentre, Xenofont ens mostra les bondats dels recursos de Licurg i com aquest va procurar obertament la prosperitat dels valents i la desgràcia per als covards. Enumera, entre tots els espais públics on podien coincidir ambdós tipus de ciutadans, l'àgora i el gimnàs com els llocs centrals de la vida social a

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

la polis (*Lac.* 9. 4). Deixa clar que tots els ciutadans freqüentaven l'àgora i que allà tots volien ser vists com a ciutadans valents, ja que compartien el mateix espai i participaven de la vida pública de l'àgora, els seus beneficis i les seves activitats públiques.

Xenofont també fa referència a l'àgora a *De vectigalibus*, o *Tractat sobre els ingressos públics*, que fou possiblement la darrera obra de Xenofont. Escrit entre el 355 i 354 a C., mostra el coneixement que té l'historiador del seu propi país i el sistema econòmic i polític que el regeix. Tracta sobre el desenvolupament econòmic de l'Àtica, on Xenofont proposa assolir l'autarquia econòmica, abastint el país amb els seus propis recursos enfront de l'imperialisme, que havia resultat un fracàs per a Grècia. Xenofont mostra l'evidència de què l'àgora pot ser un motor econòmic per a la polis. Al capítol tercer Xenofont exposa que si hi ha recursos seria bo per als armadors construir hostals al voltant dels ports, així com els comerciants podrien construir albergs públics als llocs més adequats de l'àgora per a la venda i compra (*Vect.* 3. 13). Està clar que aquests llocs requeririen d'una gran afluència de visitants i l'àgora seria el lloc ideal per ubicar-hi aquestes infraestructures. Per això Xenofont proposa que si es preparen establiments i locals de venda per als petits comerciants, s'embelliria la ciutat i augmentarien els ingressos. Efectivament, Xenofont exposa que una de les fórmules més eficaces per augmentar els ingressos seria fer créixer les instal·lacions portuàries, els mercats i tots els edificis dels voltants de l'àgora (*Vect.* 4. 40). Amb la pau recentment signada, facilitar les importacions i les exportacions i el creixent flux de persones contribuiria a millorar la dèbil economia de la polis. Igualment, segons Xenofont, amb l'augment de la població si s'estimulen llocs de treball com els que produirien l'obertura de mines, s'originarien molts ingressos a l'àgora (*Vect.* 4. 49).

També a l'obra *Hipàrquic* o *Cap de la cavalleria*, hi trobam referències a l'àgora. L'*Hipàrquic* és un tractat tècnic sobre els deures que ha de tenir en compte un cap de la cavalleria per aconseguir millorar-la i guanyar-se al mateix temps el beneplàcit del Consell. Pareix ésser que la influència que tingué l'historiador en l'organització de la cavalleria atenenca va ser molt important degut al seu servei actiu i la seva experiència com a integrant de l'expedició dels deu mil contra Pèrsia. A l'opuscle hi ha una referència a l'àgora que ens mostra tant el nivell de superstició dels grecs com el grau d'importància de l'àgora en aquest tipus de creences. Xenofont comença dient que s'han

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

d'oferir sacrificis i festivitats als déus dins l'àgora abans tan sols d'allistar els soldats de cavalleria. També s'hi han d'organitzar cavalcades que siguin dignes de contemplar. El mateix Xenofont explica que les processons serien molt grates als déus i també als espectadors, si en honor a les divinitats, la cavalcada donés la volta entre tots els temples i estàtues que hi ha a l'àgora (*Eq. Mag.* 3. 2). Després d'haver realitzat el recorregut a cavall, seria molt vistós, segons suggereix l'historiador, que els esquadrons pugessin a galop fins l'Eleusíon. Posteriorment resultarà bell si els cavalls recorren lentament la resta de santuaris exactament igual que abans fins arribar a l'àgora. En aquest cas, la precisió de la descripció que fa Xenofont de les festivitats i honors als déus que vetllen per la cavalleria ens mostra la importància i la fastuositat dels esdeveniments i actes que se celebraven allà. Sense cap dubte, la disposició i l'afluència de gent a l'àgora fa que els actes de comunicació que s'hi realitzaven, ja fossin en forma de discursos parlats o demostracions visuals de la força militar, prenguin una força immensa i deixin una empremta insuperable al ciutadà d'aquella època.

### 4- Diògenes Laerci

La investigació i contextualització de l'ús del terme *agora* per part dels historiadors de l'època no seria completa sense l'anàlisi de Diògenes Laerci, l'historiador dels filòsofs clàssics. Encara que sigui de forma breu, trobarem a l'obra de l'historiador senzills i concisos exemples de la vida dels filòsofs a l'àgora i els principals espais públics de la polis. Anirem mencionant aquestes referències que feu l'investigador sobre l'àgora i els filòsofs que s'hi relacionen, testimoniant així la vivesa i vitalitat dels espais públics de l'època i la participació activa que aquests hi tenien.

Ja al llibre primer de *Vides de filòsofs il·lustres*, al capítol dedicat a Soló, legislador d'Atenes i un dels set savis de Grècia, Diògenes Laerci fa una referència explícita al potencial de l'àgora com a espai essencial de comunicació (D. L. I. 46). Laerci narra la cruenta guerra entre atenencs i megarenses per l'illa de Salamina. Degut a la duresa del conflicte bèl·lic, a Atenes es va prohibir proposar la presa armada de Salamina. Llavors, Soló va sortir públicament a l'àgora d'Atenes i llegint a través d'un pregoner diverses elegies que havia compostat sobre Salamina, va emocionar tant els

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

ciutadans congregats a l'àgora que va aconseguir que es reprenguéss la guerra, que finalment guanyaren els atenencs. Diògenes Laerci destaca els següents versos entre tots els que es llegiren públicament a l'àgora, i que per l'historiador induïren als atenencs a reprendre la guerra:

*Abans que atenenc voldria ser  
illenc folegandre, o sicinita.  
Encara per elles la pàtria permutés,  
doncs ha de dir-se entre els homes:  
«Aquest és un atenenc dels molts  
que a Salamina abandonada deixen»*

(D. L. I. 47)

Diògenes Laerci dedica també un breu capítol a Anacarsis, príncep escita (poble al sud-est de l'actual Rússia) que cap al segle VII a. C. va viatjar sovint per Grècia i fou considerat un dels set savis. Diògenes mostra com Anacarsis té una opinió negativa de l'àgora, que considera «un lloc destinat per a mutus enganys i frauds» (D. L. I. 105). Diògenes destaca l'opinió contrària que tenia aquest savi sobre l'àgora, fent referència a les corrupteles, discussions, baralles i tota mena de les accions que es podien donar al centre neuràlgic de la polis en temps atribolats. Aquesta concepció negativa de l'àgora la trobarem també en altres filòsofs com Isòcrates, Plató o Aristòtil.

Continuam ara amb la relació entre Sòcrates i l'àgora, en aquest cas analitzant el llibre II de Diògenes Laerci, que cita que el filòsof era formidable en l'oratòria (D. L. II. 19), però que els trenta tirans li prohibiren ensenyar-la (D. L. II. 20). Ja des d'un principi queda clar com Sòcrates realitza els seus discursos a l'àgora, ja que aviat Critó el va treure del taller —era picapedrer de professió— enamorat del seu talent i esperit comunicatiu. Llavors Sòcrates va començar a tractar de la Filosofia moral a l'àgora, explica Laerci (D. L. II. 21).

Al llibre II Diògenes Laerci parla de la famosa relació entre Sòcrates i la seva esposa Xantipa, coneguda pel seu mal caràcter i per la forma despectiva amb què el tractava públicament. Entre les nombroses repulses de l'esposa, Diògenes Laerci destaca

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

una que succeí a l'àgora d'Atenes en la qual Xantipa prengué el pali a Sòcrates davant tots. Degut al caràcter públic del fet, per haver-se produït a l'àgora, els familiars de Sòcrates l'instaren a castigar-la, si bé Sòcrates respongué que després de patir a Xantipa li era més fàcil el comerç amb la resta de persones a l'àgora que discutir amb ella (D. L. II. 37). Continuarem amb l'anàlisi de Sòcrates a l'inici de l'apartat sobre l'obra de Plató.

Al capítol dedicat a Plató, la primera menció que fa de l'àgora la realitza Laerci quan esmenta la divisió entre llei escrita i llei no escrita que fa el filòsof. La llei escrita és amb la que es governen les ciutats, però la no escrita és la que dicten els costums, com l'exemple de no sortir nus a l'àgora, l'espai públic més rellevant i exposat (D. L. III. 86). Així, per al filòsof, l'àgora era l'espai per al sentir comú i el lloc on la nostra imatge es projectava en societat.

Al capítol dedicat a Licó de Troas, distingit filòsof peripatètic que va encapçalar el Liceu del 268 al 224 a. C., Diògenes Laerci cita algunes de les seves sentències més conegudes. Licó era molt eloqüent i apte per a l'ensenyança. Un del seus proverbis diu que molts aspiren a la corona de l'àgora, si bé pocs ho fan a la corona olímpica (D. L. V. 66). Licó, que va destacar en nombroses disciplines atlètiques com el joc de la pilota o lluitant als jocs olímpics, fa referència al desitjables que són els càrrecs públics que s'exercien a les assemblees que s'organitzaven a l'àgora, on no feia falta talent especial per accedir-hi. Tenim així un testimoni més de què l'àgora, igual que els teatres o els gimnasos, eren espais idonis per tal que els rêtors (polítics i oradors) es dirigissin al poble, fent-lo particip en moltes ocasions d'arguments buits i mancats de contingut, sotmetent-los a l'escrutini de la ciutadania a través del sistema democràtic.

Diògenes Laerci també parla de Pirró d'Elis, fundador de l'escepticisme grec. L'historiador explica l'estranyesa que provocava en aquell temps que el filòsof es dedicés a realitzar tasques més pròpies de dones o d'esclaus. Concretament, Pirró, que vivia «pacífica i amorosament» amb la seva germana Filista, solia dur a vendre pollastres i porcs al mercat de l'àgora (D. L. IX. 66). També destaca que netejava la casa i fins i tot els porcs, cosa molt poc habitual en aquella època. Al mateix capítol Laerci dóna compte en diferents històries del caràcter impertorbable de Pirró, si bé mostra també l'anècdota del filòsof que, irat i agafant una graella amb carn i tot, va perseguir un cuiner fins a l'àgora (D. L. IX. 68). Diògenes no aclareix la raó de tal enuig.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Com hem vist a Heròdot o Tucídides, l'àgora servia per rendir homenatge als personatges i savis rellevants de l'època, però també servia per donar exemple públic de conductes o fets que els polítics i administradors de l'època consideraven inapropiats. És el cas de Protàgores, que fou desterrat d'Atenes per dubtar de l'existència dels déus. Segons Diògenes Laerci, Protàgores sostenia que no podia saber si els déus existien o no, ja que trobava massa elements que no permetien saber-ho. Per aquesta sentència es recolliren totes les seves obres i com a escarment públic es cremaren a l'àgora, el lloc més rellevant d'Atenes per donar exemple (D. L. IX. 52).

### 4. 1- Sobre Diògenes de Sínope i l'escola cínica

Capítol a part mereix el llibre VI de *Vides de filòsofs il·lustres* on l'historiador ens parla dels filòsofs cíncics i ens permet entendre encara millor el caràcter obert i públic de l'àgora d'Atenes. L'escola cínica representa l'escola de carrer, de l'àgora i els llocs públics més rellevants des d'on exercir la filosofia, o millor, de viure-la en plenitud i fer-la així arribar als ciutadans. Els espais públics, especialment l'àgora, eren l'espai central d'aquests filòsofs, que trobaven en la vitalitat de l'àgora la font des d'on analitzar la realitat del seu temps i alimentar així el seu pensament. La paraula a l'àgora pren en ells l'autèntic sentit de llibertat i compromís amb les seves idees. La imatge dels primers cíncics prenent el sol a l'àgora d'Atenes o de Corint és la que millor ha definit aquest corrent filosòfic. Des d'allà podien dedicar-se a observar el seu voltant, participant de la civilització a la seva manera, com a espectadors que viuen al marge dels ciutadans i mantenen els seus hàbits naturals sense cap tipus de pudor. El cínic no pretén honors ni té ambicions, només vol viure la vida de forma senzilla, com els cans que tingueren com a símbol<sup>46</sup>. Com Diògenes de Sínope, el més famós representant de l'escola cínica, els cíncics no tenien ofici ni llaços familiars, no votaven ni contribuïen en cap activitat comunitària. Deambulaven per la ciutat com a espectadors irònics i sense compromís<sup>47</sup>, amb el bullici de l'àgora com a lloc ideal per a la seva observació. És també habitual la

---

<sup>46</sup> García Gual, 1987, 25

<sup>47</sup> García Gual, 1987, 24.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

imatge de Diògenes passejant per l'àgora de dia amb un fanal cercant algun home honest.

Si el cínic denunciava la vida en comunitat i els seus acords cívics, l'àgora havia de ser el millor lloc des d'on denunciar-ho. Al mateix temps, devia ser l'espai ideal des d'on exhibir la seva llibertat radical, que contrastava amb els llaços, cada vegada més forts, que fermaven els grecs amb les necessitats materials, religioses, polítiques o sexuals, necessitats, totes elles al seu abast a un mateix espai: l'àgora.

En aquella època la polis estava perdent cada vegada més la seva identitat, i la llibertat dels seus ciutadans es veia compromesa. Amb cada tirà que governava la polis, la democràcia perdia el seu sentit original i els ciutadans es veien cada vegada més sotmesos. Amb institucions corruptes i quan la llibertat de la paraula a l'àgora es veia limitada, el cínic reivindicava la franquesa més absoluta i amb la seva sàtira envestia contra tots<sup>48</sup>.

El llibre VI dedicat a l'escola cínic, i més concretament a la vida de Diògenes de Sínope, és un dels més llargs entre totes les compilacions de Diògenes Laerci. Només Plató, Zenó i Epicur el superen en extensió. Diògenes el cínic trobà a l'àgora el lloc ideal on portar a terme les seves provocacions. De fet, Diògenes s'havia instal·lat a una alfàbia abandonada, prop del *Metreon*, l'edifici que primer fou la seu del *Bouleterion* o Consell i després, a finals del segle V a. C., el temple de la deessa mare Cíbele, situat a l'oest de l'àgora d'Atenes.

Curiosament, totes les referències de l'historiador referents a Diògenes el cínic i l'àgora fan referència a l'acció de menjar. Al llibre VI Laerci recorda una famosa anècdota de Diògenes de Sínope, que estant afamat a l'àgora es fregava el ventre desitjant que fos tan fàcil així deixar de patir fam (D. L. VI. 46). També a l'àgora Diògenes de Sínope fou reprès per menjar en aquell espai públic. El cínic es justificà així: «a l'àgora m'ha agafat la fam» (D. L. VI. 58). Una altra anècdota mostra a Diògenes menjant a l'àgora, mentre la gent l'escribassava dient-li gos repetidament. Ell respongué que els gossos eren ells, ja que mentre ell menjava, els altres l'envoltaven mirant-lo (D. L. VI. 61). Així doncs, Diògenes el cínic ho feia tot públicament. Menjava a l'àgora i ho defensava dient que si menjar no era absurd, tampoc ho era menjar a

---

<sup>48</sup> García Gual 1987, 30.



## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

l'àgora (D. L. VI. 69). Com veiem, són nombroses les anècdotes que, en aquest sentit, es relaten de Diògenes i que ens permeten entendre la vitalitat d'aquell espai públic.

La punxant actitud de Diògenes ens permet donar una ullada al moviment existent al voltant de l'àgora, que els cíncics volien revolucionar. Els cíncics, en qualsevol cas, demostren que la vida quotidiana bull impulsada per aquesta desafiant actitud que pretén posar en qüestió l'habitual *modus vivendi* dels habitants de la polis<sup>49</sup>. La plaça pública és el lloc ideal per portar a terme les transgressions socials, i els cíncics eren mestres en tot el que fos provocar els seus conciutadans. El sorprenent del cas és que l'àgora els tolerava, en una demostració més de que l'àgora ho acollia tot, i sobretot el que fos innovador. En el cas de Diògenes, es pot dir que causava l'admiració dels seus conciutadans, com ho demostra el fet que quan un jove trencà la alfàbia on vivia Diògenes al *Metroon*, un grup d'atenesos apallissaren el jove i li compraren una altra alfàbia a Diògenes (D. L. VI. 43):

Cal afegir, a més, que al currículum de Diògenes consta que cometé un delicte que alterava els fonaments de la confiança en les transaccions comercials a l'àgora. En efecte, Diògenes de Sínope, fill del banquer Hicesi, falsificà la moneda, molt probablement adulterant les monedes d'or i plata, i per això, un cop condemnat el seu pare, hagué de fugir de la seva ciutat nativa i refugiar-se a Atenes (D. L. VI. 20-21). En qualsevol cas, tots aquests exemples demostren que l'àgora comercial esdevingué un lloc especialment propici per a tota casta d'exhibicionismes, vicis, corrupcions i estafes que, a més, a ulls dels moralistes més ben pensants, estaven deteriorant les relacions polítiques i socials de la polis. Un dels que més farà bandera de la descomposició de la polis serà Plató. Per a ell, la ignorància de la majoria que governava la ciutat, l'egoisme, l'individualisme i l'esperit agonista que promovia la democràcia, derivarà en una manca de sentit comunitari que portarà a la corrupció i a la degeneració del govern. Insistirem en aquesta tesi al capítol dedicat a la crítica de Plató a la democràcia.

Però no només Diògenes de Sínope va representar l'escola cíncica. Com ens explica Diògenes Laerci al Llibre VI, el considerat precursor de la filosofia cíncica fou Antístenes, que també feu de l'àgora el seu centre de pensament. Desgraciadament s'han perdut les seves obres, però sabem que tenia una gran capacitat retòrica i es dedicava a

---

<sup>49</sup> Casadesús 2013.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

recórrer la ciutat i els seus espais públics per debatre amb polítics i altres filòsofs. Plató el situa al *Fedó* entre els companys de Sòcrates abans que aquest fos executat, i precisament la imatge que d'ell es té és de caire similar a Sòcrates. Un xerraire incansable, descrit per Xenofont com a un crític irònic, vehement i asceta. També fou esmentat per Aristòtil, que cita els «antistènics», però sense haver format cap escola filosòfica. Sabem que donava lliçons al gimnàs de *Cynosarges*, a les afores de la ciutat, però sense el sentit d'escola superior a l'estil de l'Acadèmia ni el Liceu. D'Antístenes es conserva una frase amb reminiscències a Gòrgies i Sòcrates que diu que el fonament de l'educació és la investigació de les paraules<sup>50</sup>. D'aquesta frase, i del seu peregrinar per l'àgora, el Cinosargo (*Cynosarges*) i els altres espais públics de la polis entenem l'estreta relació que tingueren aquests espais i la comunicació a l'obra i els discursos d'Antístenes i els primers cíncics.

Finalment, el llibre VI de Diògenes Laerci menciona a Crates, juntament a brevíssimes referències a altres cíncics, entre els pensadors *kynikos* que també feren de l'àgora el seu espai vital, i des d'on transmeteren les seves doctrines. Crates és el filòsof de la felicitat, a qui posaren el sobrenom de «l'obreportes» perquè era ben rebut a totes les cases. Essent de bona família, va canviar de vida per la impressió que li causà el discurs i mode de vida de Diògenes, a qui sabem que va conèixer probablement a l'àgora d'Atenes. Crates va parodiar els poetes, rapsodes, retòrics i tota manifestació popular d'aquell temps. És evident, doncs, que tots aquests gèneres es cultivaven a l'àgora i als seus voltants, raó per la qual Crates també prengué la plaça com el centre neuràlgic del seu pensament i vivències. Així, la filosofia mundana i de carrer dels cíncics s'il·lustra amb el passejar de Crates pels carrers de la polis. Anava per les cases aconsellant i apaivagant els veïns i familiars. Com a curiositat, Diògenes Laerci cita Hipàrquia, l'única dona que apareix a les *Vides dels filòsofs il·lustres*, com a la seva amant i companya (D. L. VI. 96-98). Crates, fidel al pensament cíncic de rompre amb els llaços familiars en benefici de la llibertat individual intentà repetidament que Hipàrquia desistís del seu amor, si bé li va ser impossible que aquesta deixés de seguir-lo.

En definitiva, els cíncics feren de l'àgora el seu espai vital, el vertader centre de les seves vides i del seu pensament. Des d'allà podien ser escoltats per l'ampla audiència

---

<sup>50</sup> García Gual 1987, 36.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

que recorria la ciutat, així com exhibir l'esperit bohemi i despreocupat de la seva forma de viure. A l'àgora és on prenen sentit les idees dels cíncics i el lloc on més audiència prenién les seves paròdies. Com també va fer Sòcrates, els espais públics i els edificis de l'àgora es convertiren en l'escenari ideal per al mode de viure i el pensament dels cíncics i els filòsofs que feren del carrer i l'àgora els seus dominis. De fet, l'escola cíncica tingué una gran influència en els filòsofs estoics i epicuris que compartien espais de l'àgora, exercint un notable pes en el seu pensament.

### 4. 2- Sobre els estoics

El llibre VII de Diògenes Laerci, dedicat a l'escola estoica, és també un important testimoni sobre la vivesa d'una de les zones més actives de l'àgora: l'*stoa*. Com ja hem exposat, l'*stoa* era una nau llarga amb la part del darrera tancada i la frontal oberta en una columnata a l'espai ample de l'àgora. D'aquesta forma, delimitava l'àgora o altres espais comuns com els gimnasos o jardins públics. L'*stoa* va veure néixer el corrent filosòfic de l'estoïcisme a partir que el filòsof Zenó en va fer l'espai on difondre públicament les seves idees. Diògenes Laerci explica que els atenencs honraren a Zenó concedint-li les claus de les murades de la ciutat i el premiaren amb una corona d'or i una estàtua de bronze (D. L. VII. 6). L'historiador publicà a la seva obra un decret dels atenencs en què s'honorava a Zenó i en el qual hi podem veure la importància que tingué l'àgora i l'*stoa* en la seva forma de viure. El decret deia que Zenó, que havia viscut molts anys a la ciutat dedicat a filosofar, també s'havia comportat en els altres aspectes de la vida com una persona de mèrits, exhortant a qui acudia al seu encontre a l'*stoa* a la virtut i la moderació. Allà els va estimular a assolir els fins més elevats, presentant a tots l'exemple de la seva vida, que vivia tal com ell mateix professava. Per això el poble el coronà amb una corona d'or, d'acord amb la llei vigent, en honor a la seva virtut i saviesa moral. A més se li va construir un sepulcre a costes de l'erari públic a un dels espais públics més concorreguts de la polis, al Ceràmic, molt pròxim a l'àgora. El decret acaba ordenant que el secretari de l'assemblea faci gravar el propi edicte a dues esteles de pedra i que s'autoritzi a erigir-ne una a l'Acadèmia i l'altra al Liceu, els dos gimnasos amb més fama de la ciutat (D. L. VII. 10; 11). Així, quedava constància

als principals espais públics de la ciutat de la virtut i mèrits del filòsof estoic Zenó, glòria assolida als pòrtics de l'*stoa* de l'àgora.

Finalment, i com a darrera referència de Laerci a l'àgora, al llibre IX explica com Heràclit fou enterrat a l'àgora d'Efes després de morir d'hidropesia (D. L. IX. 4). Es tracta, en conseqüència, d'una nova mostra de com l'àgora serveix també com a espai on venerar públicament personatges rellevants de la vida grega.

### **5- La importància de la comunicació. Homer i Hesíode**

Després de contextualitzar les referències de l'àgora a l'obra dels principals historiadors de la Grècia antiga i clàssica i veure la seva importància dins la vida pública, és el moment d'analitzar els usos que fan de l'àgora els principals pares de la cultura grega: Homer i Hesíode. Per entendre l'evolució de l'àgora a través dels principals autors de l'època haurem d'analitzar l'obra d'aquests dos clàssics, els primers que entengueren la força de la paraula i la importància de la comunicació pública entre els ciutadans de la polis. Així és, la importància de la pràctica oral i de les tècniques de la teoria retòrica i la seva relació amb la política són ja evidents als discursos dels poemes Homèrics i d'Hesíode i serà necessari que aprofundim en la vessant retòrica d'ambdós. A ells el terme *agora* pot prendre diferents significats, des de la reunió on discutir temes cabdals de la polis o l'estat fins a la descripció de la plaça pública o indret principal on es realitzen les reunions populars més importants. A Homer el terme farà sobretot referència a les nombroses assemblees que s'organitzen per prendre decisions transcendents per al futur del govern. En aquest context serà imprescindible, doncs, dominar la paraula i el discurs. D'aquesta forma, ja a l'antiguitat es trobaven formes retòriques per tota l'obra d'Homer i sobretot a les bases de la *Iliada*, que, a més, prenen un ús polític a les ambaixades, assemblees i comitès bèl·lics que s'hi descriuen. Dins els discursos de gènere èpic es veu la capacitat per influir sobre l'audiència que tenien els oradors excepcionals i vigorosos, i que reben la seva inspiració directament dels déus per traslladar-la a l'assemblea<sup>51</sup>. Un exemple és quan Fènix, a la *Iliada* (9. 441) afirma haver estat enviat per ensenyar a Aquil·les a ser un bon «orador de paraules» i un gran

---

<sup>51</sup> Solmsen 1954, 1–15.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

«realitzador d'actes». Aquest és un indicatiu de l'existència d'algun tipus de formació retòrica en aquell temps.

El procés per ser un bon orador a l'univers homèric va des d'escoltar a oradors de més edat a les assemblees i fomentar l'exposició oral del poeta a l'àgora, fins a l'adquisició de fórmules, màximes i el coneixement de temes com els mites i els exemples històrics. Ni a la *Iliada* ni a l'*Odissea* falten exemples de persuasió de rètors o herois que s'adrecen a una audiència reunida a algun dels nombrosos espais públics que l'antiga Grècia havia adaptat per a tal fi. Així, no és d'estranyar que els polítics coneixedors d'Homer desitgessin destacar a l'àgora tant per les seves gestes bèl·liques com per ser grans oradors, com ja ho feien els herois homèrics.

Ja des de ben prest trobam a la mitologia homèrica exemples de com haurien de ser els grans herois<sup>52</sup>. Per exemple, com quan el pare d'Aquil·les, Peleu, posà al seu fill en mans de Fènix, que acompanyà a la guerra de Troia a Aquil·les com a conseller. Essent el seu preceptor, ensenyà a Aquil·les a ser un bon orador, manejant bé la paraula (*rhetor epeon*) a l'hora de prendre les decisions a les assemblees de l'àgora i un bon realitzador d'actes (*pi'lkter ergon*) en el camp de batalla, és a dir, a ser un valent guerrer. Aquest serà el tipus d'heroi exemplar grec, gran lluitador i bon orador.

Un dels millors exemples de la utilització política de la retòrica el trobem als discursos del llibre IX de la *Iliada*, a l'ambaixada enviada per Agamèmnon amb l'objectiu de convèncer Aquil·les perquè tornés a la lluita. Tot ell és passió i força desmesurada. Si els herois són forts, passionals i dignes de les accions més grans que es poden concebre, també ho seran les seves paraules. Així doncs, des del parlament d'Agamèmnon, que comença el seu discurs entre llàgrimes, fins la resposta de Diomedes, que arranca aclamacions i crits d'admiració per part de tots els aqueus, i passant també per Nèstor, les paraules del qual sempre són del gust de tots, els discursos dels herois són sempre plens de força i passió.

Es tracta de discursos primitius que destaquen per l'eloqüència i la força de les seves paraules, i que significaren un clar exemple per als polítics i oradors atenencs de l'època a l'hora de desenvolupar els seus discursos als espais públics que congregaven als ciutadans de la polis. Com és comú entre els herois de la *Iliada*, les paraules i

---

<sup>52</sup> Sobre Homer i la Retòrica seguim Gost 2011.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

accions són extremes i la posada en escena i les reaccions que provoquen a l'auditori també. Són discursos en extrem emotius, que fan plorar als herois més durs de l'antiga Grècia. És un món heroic, amb personatges de característiques heroiques, com heroiques han de ser les seves paraules, que han d'estar tant a l'altura de les seves accions, com de l'auditori al qual s'adrecen i als espais públics que els alberguen.

Les característiques d'aquesta retòrica que trobam implícita als poemes Homèrics —el poder del discurs, els recursos de l'orador, i la qualitat estètica i pràctica de les seves paraules— seran adoptades pels primers oradors clàssics, en especial en el cas dels polítics o oradors professionals com Demòstenes i Èsquines. Com hem vist, hi ha dues formes d'arribar a l'ideal heroic, vertader anhel dels polítics d'aquella època: ser un «realitzador» de gestes o ser un bon orador de discursos. Només els més grans herois, com Aquil·les i Odisseu poden realitzar o ser virtuoses en ambdues disciplines, ja que la majoria d'ells només poden destacar en una o altra.

D'aquesta forma, poetes com Homer i Hesíode, referents de la cultura clàssica grega, entenen la importància del bon ús de la paraula. Encara que l'estudi de la retòrica va començar al segle V a. C. amb la teorització de la pràctica oral, val a dir que les tècniques de la teoria retòrica ja són evidents als discursos dels poemes d'Homer i Hesíode. A les seves obres, les àgores o les assemblees seran llocs on els herois podran assolir la immortalitat a través de les seves paraules. Ambdós poetes foren els primers que se serviren i es feren populars per la força de les seves paraules i per l'ús que feren de la comunicació pública en aquell temps. Ells mostraren com el domini del discurs en públic serà imprescindible en una societat tan competitiva com la grega. Fins i tot a l'obra d'Homer veurem com el terme àgora evoluciona des de les simples assemblees de guerra de la *Ilíada* a espai públic especialitzat en la congregació dels ciutadans que veurem a l'Odissea.

### 5. 1-L'àgora a la *Ilíada*

Com hem comentat, a l'obra d'Homer, el concepte *àgora* pot prendre diferents significats. Principalment el seu ús serà el d'assemblea pública, el Consell dels caps i diferent tipus de reunions de caràcter públic, que se celebren per tractar temes cabdals.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Aquests llocs de reunió servien per discutir assumptes d'estat, el que feia imprescindible dominar la paraula per ser convincent i un bon governant. Per tant, la capacitat retòrica i comunicativa dels diversos personatges i herois que participen tant a la *Ilíada* com a l'*Odissea* serà cabdal per triomfar a les assemblees i a les reunions públiques. A continuació s'esmenten tots els fragments en què Homer fa referència a les diferents accepcions de l'àgora, i ens servirà per veure la transcendència d'aquest espai en la seva obra. Sobretot, el que ens importa aquí serà veure com el concepte *àgora* utilitzat per Homer a la *Ilíada* fa referència a les reunions i assemblees, on serà cabdal dominar la retòrica per persuadir adequadament l'audiència.

Ja al llibre I comença Homer fent referència a l'assemblea pública que convoca Aquil·les preocupat pel desenvolupament de la guerra i per la pesta que havia caigut sobre els aqueus, quan reuneix als seus per discutir sobre els fets que estaven succeint (*Il.* 1. 54). Al mateix llibre s'utilitza el terme *ἀγορητής* per referir-se a l'orador Néstor, que segons el fragment d'Homer, amb la seva llengua més dolça que la mel feia fluir les paraules a l'assemblea per tractar de reconciliar Aquil·les i Agamèmnon (*Il.* 1. 248). Veiem ben aviat l'estreta relació entre els conceptes de «reunió» i «orador» que proporciona el terme *agora* i els seus derivats. Homer també citarà el final d'aquesta assemblea que tindrà com a resultat la retirada d'Aquil·les de la batalla (*Il.* 1. 305). El llibre I acaba fent referència també a l'assemblea que ja ni freqüentava Aquil·les (*Il.* 1. 490), però que segueix essent el lloc on es prenen totes les decisions.

Al llibre II Homer narra com Agamèmnon, enganat en un somni per Zeus, convoca els aqueus a una assemblea pública per atacar els troians (*Il.* 2. 51). Aquesta assemblea és esmentada en diverses ocasions més (*Il.* 2. 93; 95; 264), discutint sobre la conveniència o no d'atacar Troia o la possibilitat de tornar a casa després de nou anys allunyats de les famílies (*Il.* 2. 144; 149; 207). La mateixa assemblea conté un fragment molt interessant sobre Tersites, conegut per ser un «sonor orador», si bé Odisseu el censura com a «xerraire» (*Il.* 2. 246). Interessa destacar aquí, en oposició als grans discursos que es donen al llarg de la *Ilíada*, la utilització de Tersites com un exemple de mal orador. Mentre Odisseu destaca per la seva gran capacitat retòrica, en canvi Tersites es mostra com un home maldestre i malparlat que no cessava d'urgir la retirada (*Il.* 2. 211; 277). En termes oposats als dels herois, Tersites és mostrat com un home indigne

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

que «clacava desmesurades i desordenades paraules». Fins i tot s'identifiquen amb ell característiques físiques negatives. Era sancallós i coix d'una cama, tenia ambdues espatlles encorbades i conteres sobre el pit, per alt tenia el cap picut i més amunt una «clara pelussa» (*Il.* 2. 217-219). Tot això el convertia en l'home més indigne de Troia (*Il.* 2. 216) i el més odiós per a Aquil·les i Odisseu (*Il.* 2. 220). Aquil·les l'amonesta amb dures paraules com «xerraire sense judici» (*Il.* 2. 246), fins i tot advertint-lo de no posar-se el nom dels reis a la boca (*Il.* 2. 250). La reprimenda no pot acabar sense que Odisseu castigui a Tersites colpejant-lo a l'esquena i espatlles fins fer-lo plorar (*Il.* 2. 265). Així, el poble cohibit es deixa persuadir pels excel·lents discursos d'Odisseu i de Nèstor qui van renovar les antigues promeses i es van valer d'aquestes ostentacions perquè els aqueus recuperessin la confiança en el combat. Observam així la importància del domini del discurs públic fins i tot entre els herois grecs. El domini de la paraula i el discurs es representa com una característica física més. Mentre l'heroi és fort, ben plantat, digne, i amb el domini de la paraula, l'indigne és físicament desgraciat, no té domini de la retòrica, és malparlat i covard a l'assemblea pública.

També, quan es parla a la mateixa assemblea sense arribar a cap acord, Néstor afirma que s'està parlant a l'assemblea com a nins (*Il.* 2. 337). El mateix Néstor, destacat per Agamèmnon entre tots els seus consellers de l'assemblea (*Il.* 2. 370), serà esmentat per Plató a *Leg.* 711e com l'exemple d'orador, capaç d'influir positivament en el govern de la polis.

Una altra assemblea que Homer esmenta és la celebrada pels troians, en la qual es discutirà sobre l'avenç dels aqueus i Hèctor imposarà la seva capacitat persuasiva donant per acabada l'assemblea ben aviat i preparant-se per l'atac (*Il.* 2. 788; 808). Com a curiositat, amb el terme ἀγορηταὶ (*Il.* 3. 150) Homer fa referència als ancians del poble, pròxims a Príam, que degut a la seva edat havien deixat de batallar per passar a ser ἀγορηταὶ, que podríem traduir com a oradors parlamentaris o consellers. Igualment Homer fa referència amb el terme ἀγορητήν (*Il.* 4. 293) a Néstor, el sonor orador de Pelion. És tracta d'una variant de la màxima heroica de la època, valent en la batalla i gran orador a l'assemblea, que implica ser millor retòric que soldat. D'igual forma parla de Tideu, qui engendrà un fill que era pitjor que ell en la lluita, però millor en



## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

l'assemblea (*Il.* 4. 400), veient-se així la importància del maneig de la retòrica a les assemblees i el valor que Homer donava a la comunicació en públic.

Altres referències que fa Homer sobre parlaments importants a les àgores són el parlament de Diomedes (*Il.* 5. 252) o el de Peleu, valerós conseller i orador (*Il.* 7. 126). Destaca també l'àgora on els troians debaten si entreguen a Helena o el Tresor de Troia als aqueus (*Il.* 7. 345). Ideu, per ordre de Príam, va a comunicar Agamèmnon i Menelau la proposta de Paris d'entregar el Tresor de Troia i d'una treva per incinerar els cadàvers. Després de sopar Ideu troba els danaus a l'àgora i els fa arribar la proposta. Al fragment, ἀγορῆ es tradueix tant com per punt de reunió com per àgora<sup>53</sup>. En aquest cas fa referència a un lloc situat vora la popa de la nau d'Agamèmnon, si bé la utilització del terme ἀγορῆ pot fer referència també al mercat, ja que com hem vist en el repàs del terme àgora en els historiadors, els exercits desplaçats muntaven mercats on intercanviar mercaderies i interactuar entre ells, prop dels seus campaments. Aquí, l'àgora provisional organitzada pels aqueus és el lloc de reunió més provable on Ideu va poder trobar els danaus després de sopar (*Il.* 7. 383).

Posteriorment Homer torna citar l'àgora al mateix llibre. És quan Ideu retorna a la ciutadella de Troia amb l'únic acord d'acceptar la treva per incinerar els cadàvers, i troba els troians i els descendents de Dàrdanos asseguts a l'àgora (*Il.* 7. 414), tots reunits, esperant-lo. La traducció també es pot entendre com que els troians i dardanions l'estaven esperant reunits a l'assemblea<sup>54</sup>.

Hem de mencionar també una curiosa reunió que organitzà Patrocle. És al llibre XI, quan Homer torna a fer menció a l'àgora. En aquesta ocasió fa referència tant a una assemblea dels troians (*Il.* 11. 139) com a una dels aqueus (*Il.* 11. 807). En aquesta segona esmenta el punt de reunió o àgora que havien instal·lat els aqueus. Al llibre VII (*Il.* 7. 383) hem vist que Homer fa referència a un lloc situat vora la popa de la nau d'Agamèmnon, si bé reiteram que la utilització del terme ἀγορῆ pot fer referència al mercat que muntaven prop dels seus campaments. Al fragment del llibre XI esmenta que quan Patrocle acudeix a l'assemblea, allà hi havien construït els altars dels déus, qüestió que ens fa reafirmar l'organització d'un àgora que servia com a centre religiós,

---

<sup>53</sup> Crespo 2000.

<sup>54</sup> Murray 1924.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

econòmic i polític. Així, quan Homer fa referència a les nombroses assemblees que se celebren en el decurs de la *Iliada*, podem entendre-ho com la reunió als espais públics creats provisionalment per a tal finalitat.

Com veiem, són nombroses durant tota la *Iliada* les assemblees o reunions a l'àgora on es tracten assumptes d'estat i on la capacitat comunicativa és essencial. Però aquestes assemblees no són només una qüestió humana, sinó que els déus també poden convocar l'àgora per tractar tant temes divins com humans. En aquest cas Homer conta com Zeus convoca l'assemblea dels déus a la cima més alta de l'Olimp i ordena a la resta de déus que s'abstinguin d'intervenir a la batalla (*Il.* 8. 2). Aquest tipus d'àgora divina es repetirà just al final de la *Iliada*, quan Zeus ordena a Temis tornar a convocar els déus a una assemblea al cim de l'Olimp (*Il.* 20. 4). Però en aquest cas, l'assemblea servirà perquè Zeus doni permís a la resta dels déus perquè intervinguin a la batalla ajudant els contendents que prefereixin (*Il.* 20. 16).

Tornant al món terrenal, una altra reunió a l'àgora que narra Homer és l'assemblea convocada per Hèctor (*Il.* 8. 489). Aquest intervé amb un discurs persuasiu a la reunió de l'àgora convocada per Agamèmnon davant la forta pressió dels troians (*Il.* 8. 542) i que es desenvoluparà al cant IX. Aquest capítol serà un dels millors exemples que podem trobar sobre la relació entre la importància dels discursos i les assemblees que es narren a la *Iliada*. En aquesta reunió Agamèmnon manarà a Fènix, Àiax, Odisseu i a dos heralds més com a ambaixada per demanar disculpes a Aquil·les i tractar que retorni a la batalla, cosa que l'heroi no acceptarà (*Il.* 9. 11; 13; 33). Com veiem, les característiques de la retòrica que a la llarga van monopolitzar el pensament antic estan ja implícits als poemes Homèrics: el poder del discurs, els recursos dels bons oradors, la qualitat estètica i pràctica de les seves paraules i la capacitat per arribar a acords beneficiosos, encara que no sempre fructifiquin.

A l'esmentat llibre IX, Fènix, a una part del capítol coneguda com «les súpliques», en la qual l'ambaixada reunida demana a Aquil·les que retorni a la batalla, fa referència a la infantesa d'Aquil·les per pregar-li que retorni a la batalla. El fragment diu així:

*[...] quan encara eres un nin ignorant del combat, que a tots iguala,  
i de les assemblees, on els homes es fan excel·lents.*

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

*Per això em va despatxar amb tu, perquè t'ensenyés tot això,  
a ser orador de paraules i autor de gestes. (Il. 9. 441)*

Precisament aquest fragment és esmentat també per Plató al *Gòrgies* (*Grg.* 485d). Allà Plató parla del declivi dels homes quan deixen d'assistir a les reunions de l'àgora, i que és on, referint-se al fragment d'Homer, els homes es fan il·lustres. No és necessari insistir de nou en la clara descripció que hi trobem aquí de l'heroi homèric.

Com veiem, es tracta de discursos primitius que destaquen per la seva eloqüència i la força de les seves paraules. Com és comú entre els herois de la *Iliada*, les seves paraules i accions són extremes, i la posada en escena i les reaccions que provoquen a l'auditori són magnífiques. Són discursos heroics, amb personatges de característiques heroiques, com heroiques han de ser les seves paraules, que han d'estar a l'altura de les seves accions. En qualsevol cas, més enllà de la destresa militar, la llista de característiques per a aconseguir l'honor com una forma d'immortalitat és només assegurada pel propi discurs en si, és a dir, pel talent oral del poeta i el seu discurs exaltant, i per tant immortalitzant al personatge.

Al llibre XVIII hi trobarem de nou una altra cita a l'ideal d'heroi homèric. Afligit per la mort de Patrocle, Aquil·les lamenta el destí del seu amic i promet venjar-se. Accepta que si bé hi ha homes millors que ell a l'assemblea, no hi ha ningú com ell combatent (*Il.* 18. 106).

Per aprofundir en el significat i l'ús d'aquestes assemblees pot ser interessant revisar les diverses traduccions que es fan del terme *agora* i els seus derivats. Al llibre XVI hi trobam una de les poques vegades que el terme *ἀγορῆ* és traduït per «plaça» a l'edició de referència de Emilio Crespo<sup>55</sup>. Així i tot veiem que igualment el significat pot traduir-se com *assemblea*. De fet, a l'edició de A. T. Murray<sup>56</sup> es tradueix com a *lloc de reunió*. Fins aquí arriba l'estreta relació de l'àgora com a principal espai públic de reunió a les ciutats, centre religiós, econòmic i polític i lloc on es realitzen les reunions assembleàries. És important destacar que l'esmentat fragment (*Il.* 16, 387) fa referència a la ira de Zeus contra els homes que a l'àgora dicten sentències malintencionades

---

<sup>55</sup> Crespo 2000.

<sup>56</sup> Murray 1924.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

abusant del seu poder i desterrant d'ella la justícia. Precisament l'ús interessat de l'assemblea i el desconeixement de la idea de Justícia per part dels polítics seran dues de les raons que Plató criticarà dels règims democràtics. Ho tractarem en profunditat al seu apartat.

Una altra assemblea que s'esmenta amb especial interès és la reunió organitzada pels troians després del retorn d'Aquil·les al combat (*Il.* 18. 245; 246). L'assemblea, com a lloc de reunió dels guerrers, servirà aquí per infondre ànims als troians per protegir la ciutat (*Il.* 18. 274), sobretot a través del discurs emotiu d'Hèctor a l'àgora (*Il.* 18. 310).

La funció de l'àgora és tan essencial per a descriure el mode de viure dels grecs que fins i tot es troba representada a una de les armes més valuoses dels guerrers grecs: l'escut. A la famosa descripció de l'escut que es fabrica a Aquil·les per al seu retorn a la batalla, destaquen les figures d'uns homes pledejant a l'àgora i que reclamaven el recurs a un àrbitre per al veredict sobre un assassinat (*Il.* 18. 497). Així, la funció de l'àgora com a indret obert al debat i a la discussió és representat a l'arma d'un dels herois més importants de la cultura grega, qüestió que ens indica l'arrelat que estava per als grecs la discussió i els plets a l'àgora.

És clar que la important reconciliació entre Aquil·les i Agamèmnon també s'ha de produir a través d'una reunió pública (*Il.* 19. 34). A ella Agamèmnon li retornarà a Briseida i li oferirà nombrosos regals per a què torni al combat (*Il.* 19. 45; 50). Durant aquesta assemblea (*Il.* 19. 82), Agamèmnon mostrarà les seves habilitats com a orador fent referència a l'assemblea en la qual va arrabassar Briseida i el botí a Aquil·les, excusant-se en què foren les divinitats Zeus, Destí i Erinis qui varen infondre en ell l'ofuscació per a fer-ho (*Il.* 19. 88).

Finalment trobam a la conclusió de la *Ilíada* més proves que indiquen com el terme *àgora* es refereix també al lloc públic més rellevant de la polis. Una vegada acordats els termes de la devolució de Briseida i el botí a Aquil·les, Ulisses proposa que Agamèmnon ho lliuri tot a l'heroi ben al mig de l'àgora, per tal que tots els aqueus siguin testimoni del triomf d'Aquil·les i que l'heroi pugui delectar-se amb la representació pública de la seva victòria (*Il.* 19. 173). Així és, Homer explica com es deposita al mig de l'àgora a Briseida (*Il.* 19. 249) i els nombrosos regals que

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Agamèmnon fa a Aquil·les abans de donar per finalitzada aquesta crucial assemblea (*Il.* 19. 276). Veiem aquí una de les principals funcions que té l'àgora per als grecs, la d'escenari públic on realitzar els actes més importants de la ciutat, ja siguin homenatges, accions informatives, accions exemplaritzants o càstigs.

Per completar el llistat de referències a l'àgora podem incloure dos casos més. La primera és al llibre XII, quan Polidamant es queixa que Hèctor sempre es passa el temps de les assemblees censurant (*Il.* 12. 211). Posteriorment, al llibre XV s'hi narra una arenga de Toant, fill d'Andrèmon, a l'assemblea dels aqueus (*Il.* 15. 281).

### 5. 2- Odissea

L'altra gran obra d'Homer, l'*Odissea*, és fins i tot més interessant per conèixer l'ús dels espais públics i la seva relació amb la capacitat comunicativa de l'home. En aquesta obra el terme *agora* ja s'utilitza molt més com a plaça central o lloc especialitzat de reunió que com les meres assemblees o reunions que copsen la *Ilíada*. Com veurem, el terme àgora evoluciona i passa de reunions més o menys improvisades a realitzar-se a llocs específicament destinats a congregar nombrós públic.

De totes formes, la concepció d'àgora com a lloc de reunió assembleària no perdrà la seva vigència a l'*Odissea*, ni tampoc el possible caràcter diví d'aquestes reunions. De fet, a una d'aquestes àgores dels déus comença l'*Odissea*, a l'assemblea en la qual els déus tracten sobre la possible tornada d'Odisseu a la seva llar després d'anys retingut a l'illa d'Ogígia (*Od.* 1. 90). Atenea es postula per anar a Ítaca i infondre a Telèmac, fill d'Odisseu, el valor necessari per reunir a l'àgora els pretendents de la seva mare Penèlope i anunciar-los que Odisseu és viu. D'aquesta forma, Atenea insta Telèmac perquè ajunti els nobles pretendents de la seva mare a la plaça d'Ítaca i els expliqui que el seu pare és viu i que retornarà a la llar (*Od.* 1. 272).

Així ho fa Telèmac, que cita als pretendents de la seva mare Penèlope per al dia següent a l'àgora, a la llum de l'aurora, per explicar-los la seva postura respecte al matrimoni (*Od.* 1. 372). Així és, Telèmac es presenta a la plaça d'Ítaca per explicar als pretendents que el seu pare és viu i que pretén expulsar-los de la seva llar (*Od.* 2. 7; 10; 26). Com explica Homer, Telèmac s'aixeca enmig de la plaça per prendre la paraula

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

(*Od.* 2. 36). El fill d'Odisseu apel·la en el seu discurs a Temis, deïtat que reuneix i dissol les assemblees que solen organitzar els humans, com un prec a la deessa perquè els pretendents marxïn (*Od.* 2. 69). Durant l'assemblea, Zeus envia dues àguiles que volen sobre l'àgora (*Od.* 2. 150), bulliciosa i plena de veus i discussions, com la imatge clàssica que tenim de les àgores greges. La veu de Mentor, amic d'Odisseu i heroi irreprotxable, s'alçarà per arengar el poble contra els pretendents que volen usurpar el lloc d'Odisseu (*Od.* 2. 228), fins que Leòcrit dissoldrà l'assemblea (*Od.* 2. 257). Tornarem amb una interessant menció a la preparació retòrica de Telèmac al llibre IV.

Vists els dos primers llibres de l'Odissea ja intuïm el canvi en el significat del terme àgora, ara ja molt més enfocat cap al què entenem com la plaça central on es congrega la gent, ja sigui per fer negocis, pledejar o qualsevol tipus d'interacció entre els individus reunits, i que requereix de la comunicació en aquest espai públic comú. Homer seguirà al llibre III mencionant l'àgora, en aquest cas quan Telèmac arriba a Pilos i en audiència amb el Rei Nèstor, aquest li parla del seu pare, dient-li que mai hi hagué entre ells dos cap discussió, ni al consell ni a l'àgora, referint-se a les nombroses assemblees que durant el setge a Troia s'organitzaren (*Od.* 3. 127) i que hem vist a la *Iliada*. Malauradament, Nèstor no pot ajudar Telèmac sobre on és el seu pare Odisseu.

Durant la seva audiència, Nèstor explica a Telèmac tot el succeït durant els nou anys de guerra amb Troia, i entre d'altres fets li narra l'assemblea que s'organitzà durant la tempesta de tornada a la llar, que dispersà les naus dels aqueus i danaus (*Od.* 3. 137).

El mencionat llibre IV conté un fragment interessant que fa referència a la capacitat retòrica de Telèmac, un novell en disputes. Com una evolució de l'ideal d'heroi homèric, ara a la capacitat bèl·lica i discursiva s'hi uneix la capacitat d'enginy, d'actuar de forma intel·ligent davant els contratemps als quals s'han d'enfrontar el herois homèrics, encara que signifiqui recórrer a tretes i enganys per superar les dificultats, un paper que tan bé representarà Odisseu. Al llibre IV (*Od.* 4. 818) Penèlope, com enumerant el nou ideal homèric, afirma la desgràcia d'haver vist partir el seu fill Telèmac tan jove, inexpert en treballs —en substitució d'expert en batalles—, i novell en disputes —a l'assemblea—. El fragment ens permet veure la importància cada vegada més gran de saber utilitzar adequadament la paraula a les assemblees públiques de les polis. Poc a poc, anirà substituint la capacitat militar entre les característiques més

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

importants de l'home públic fins a significar el màxim valor del polític que vol destacar dins el govern de l'estat o la polis.

La següent referència a l'àgora ja la trobam al llibre VI. A ell Nausica, filla del rei d'Esquèria, Alcínou, troba a Odisseu, sense conèixer la seva vertadera identitat, després de naufragar escapant de l'illa on havia estat retingut per la nimfa Calipso. Nausica el portarà en audiència davant el seu pare, i de camí, descriu a Odisseu la ciutat d'Esquèria i la mostra amb una gran plaça situada a la vora de dos bells ports (*Od.* 6. 266). Al llibre VII es confirma que la gran plaça que esmenta Nausica al fragment anterior també s'utilitza com a mercat i punt de reunió de la noblesa de l'illa, confirmant l'enorme vivesa i dinamisme de l'àgora com a espai públic privilegiat. Al fragment, Atenea acompanya a Odisseu al palau del rei Alcínou mentre passen pels bells ports esmentats anteriorment i pels «mercats, lloc de reunió dels nobles» (*Od.* 7. 44). Aquest fet es confirma quan Alcínou acompanya a Odisseu a l'àgora (*Od.* 8. 5), situada als peus de les naus on s'havien de reunir els feacis per acordar el trasllat d'Odisseu a la seva illa. Atenea corre la veu per tal que els ciutadans acudeixin a la plaça per permetre el trasllat d'Odisseu, i així fou, els seients de l'àgora eren plens a l'hora de la reunió (*Od.* 8. 12; 16), com afirma Homer.

Abans de la partida, s'organitzaren homenatges per acomiadar Odisseu. La importància de l'esdeveniment fa que aquests honors només es puguin fer dins l'espai públic més important. D'aquesta forma, milers d'homes, una multitud in comptable, es traslladà a l'àgora per celebrar els jocs en honor d'Odisseu abans de la seva partida (*Od.* 8. 109). La congregació de gent és tal que Odisseu mateix afirma que es troba en mitat de l'àgora abarrotada tractant de trobar el camí de tornada a casa (*Od.* 8. 156). Durant els jocs, l'*aedo Demòdec* amenitza el banquet amb un cant sobre la guerra de Troia, on parla del cavall que introduïren a l'àgora de Troia (*Od.* 8. 503) i que tan emocionarà Odisseu que acabarà revelant la seva vertadera identitat i narrant la seva història.

A partir d'aquí, al Cant IX, hi trobam els fragments més interessants en referència a l'àgora i a la civilització grega. Odisseu parla sobre els ciclops, als quals considera salvatges per no reunir-se en àgores ni tenir lleis comunes (*Od.* 9. 112). Després de convocar una assemblea, Odisseu confirma als seus companys que aniran a l'illa dels ciclops (*Od.* 9. 171). Una vegada arribats, Odisseu i els seus guerrers s'aventuren dins

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

una gran cova on fan un banquet amb el menjar que allà hi troben. Aquesta cova era la llar de Polifem, que va sorprendre els intrusos, els tancà a dins i en devorà uns quants. Odisseu va donar-li un barril de vi perquè Polifem es confiés i va idear un astut pla per poder escapar del ciclop. La consciència retòrica dels antics grecs s'observa quan Odisseu fa caure en la mencionada trampa lingüística al ciclop Polifem, dient-li que el seu nom era «Ningú» (*Outis*) (*Od.* 9. 366), un nom propi que només éssers insociables, sense institucions públiques ni àgores com els ciclops, podien desconèixer.

L'argúcia retòrica d'Odisseu continua quan el ciclop, ben borratxo pel vi, va caure adormit, i Odisseu i els seus homes van clavar-li una llança a l'únic ull. Llavors, Polifem crida als altres ciclops, dient-los que «Ningú» l'havia ferit (*Od.* 9. 408), per la qual cosa aquests no se'l prengueren seriosament. D'aquesta forma Odisseu i els seus homes van poder escapar a les seves naus. D'aquesta història es desprèn que donada la incivilització dels ciclops, aquests no poguessin tenir àgores ni reunir-se de forma pública. En canvi pels grecs l'àgora era el centre neuràlgic de les seves relacions socials, polítiques, econòmiques i religioses. Un espai públic on dialogar i utilitzar el llenguatge com a eina político-social, en definitiva, un lloc que els ciclops, éssers insociables i salvatges no podien ni concebre.

Però, no tots els éssers mitològics són incivilitzats. Al llibre X comprovam que pobles llegendaris com els Lestrígons, una comunitat de gegants situada a l'illa de Sicília, sí tenien àgores. El setè dia després d'abandonar l'illa d'Èol, Odisseu desembarcà a la costa dels Lestrígons i envià alguns dels seus homes per explorar el país. Des de l'àgora, la dona del rei Antífates, crida el monarca i ell acudeix per apressar i devorar un dels exploradors d'Odisseu (*Od.* 10. 114). L'heroi convocarà així els seus homes en assemblea per determinar el camí alternatiu a seguir (*Od.* 10. 188).

Una altra de les reunions que organitza Odisseu amb els seus homes és per advertir-los de no tocar el ramat del déu Hèlios (*Od.* 12. 319). A pesar de l'advertència, els companys sacrificaren diverses bèsties, fet que provocà la còlera del déu. En fer-se de nou a la mar, Zeus llençà un raig que destruï i enfonsà la nau. Al fragment, Odisseu conta com va sobreviure, aferrant-se a unes fustes de l'embarcació, després d'esperar que la deessa Caribdis, «a l'hora en què un jutge abandona l'àgora per retornar a casa a



## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

sopar», llancés el seu darrer atac (*Od.* 12. 439). Notam aquí la utilització de l'àgora com a referent horari, tal com hem descrit en diverses ocasions a Heròdot i Tucídides.

Fem un salt fins el llibre XVI per trobar la següent menció a l'àgora. En aquest cas tornam a Ítaca, quan els pretendents marxen junts cap a l'àgora de la ciutat (*Od.* 16. 361) i planegen una trampa per quan Telèmac entri a l'Illa, que aquest eludirà gràcies a l'ajut de la deessa Atenea. Els pretendents s'afanyaran abans que Telèmac arribi a la plaça on ells es troben (*Od.* 16. 377). Una vegada superada la trampa, Telèmac, després de demanar a la seva mare Penèlope que es banyi i vesteixi adequadament pels esdeveniments que han de succeir, se'n va a la plaça per trobar-se amb Pireu Clítida, famós per la seva llança, amb la intenció de preparar-ne la revenja contra els pretendents (*Od.* 17. 52). Així, Telèmac es troba a l'àgora amb el famós llancer, que l'ajudarà a venjar-se (*Od.* 17. 72). Mentre Telèmac va marxant cap a l'àgora per cercar els pretendents, va preparant el seu pla per desempallegar-se dels intrusos (*Od.* 20. 146).

Fins aquí l'Odissea ens ha servit per comprovar l'evolució de Telèmac, que passa de ser un jove inexpert a tenir ja dots per ser considerat un heroi. Aquest fet el referma Antínous, que després de ser amenaçat per Telèmac, admet que el fill d'Odisseu és ja un gran orador (*Od.* 20. 274), en contraposició a les paraules inicials de l'Odissea, quan la seva mare el veu com un orador novell. El pla de Telèmac continua i el seu amic i profeta Teoclímen adverteix als pretendents que aviat els murs del palau es tacarien amb la seva sang. Els pretendents se'n riuen i Eurímac demana que treguin el profeta fora del palau i se'l portin a l'àgora de la ciutat (*Od.* 20. 362).

Ara l'àgora ja no es tornarà a esmentar fins el final de l'Odissea, quan el pla d'Odisseu i Telèmac ha estat executat. Els familiars dels pretendents assassinats per Odisseu i Telèmac es reuneixen a l'àgora d'Ítaca per recollir els cadàvers. A l'àgora mateix clamen venjança, però poc després d'iniciar-se la lluita, la deessa Atenea animarà els habitants d'Ítaca a signar la pau (*Od.* 24. 420). Així és com acaba l'Odissea d'Homer, amb l'àgora d'Ítaca com el centre neuràlgic de la vida a la ciutat, el lloc de trobada i reunió, nucli de la joia i el conflicte dels seus ciutadans.

### 5. 3- Hesíode

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

La comunicació a Hesíode també és un tema cabdal. El poeta va identificar l'oratòria com un regal de les Muses i, per tant, comparable a la poesia (*Theog.* 81). A diferència d'Homer, emperò, l'orador que descriu Hesíode no té les característiques que trobem als poemes homèrics, ja que per a Hesíode l'oratòria és un do i una propietat de reis<sup>57</sup>, no una qüestió només dels herois.

Així doncs, si els poemes homèrics celebren les gestes dels herois, els suposats avantpassats dels nobles del s. VIII a. C, i posen de manifest el seu heroisme, Hesíode en canvi ens parla dels problemes de la vida del poble treballador i dels nobles —en la figura dels reis—, que afavoreixen la prosperitat del poble quan són justos, però que de vegades són corruptes i s'exposen al càstig diví. El tema de la corrupció i el coneixement de la justícia serà a partir d'aquí un element cabdal dins la política grega, en especial a la crítica que farà Plató del sistema democràtic. Hesíode amenaça amb les seves exhortacions amb el càstig diví als reis injustos i als homes en general, i insisteix en el premi que del mateix déu rebrà el que es comporti justament. D'aquesta forma l'àgora també serà d'importància vital per al poeta Hesíode per la seva forta relació amb els homes, per ser l'espai públic adequat per a la discussió dels temes humans, i el lloc des d'on aquests reis que Hesíode posa com a referent faran complir les lleis. L'àgora, doncs, serà utilitzada per Hesíode com a nexse d'unió entre les relacions humanes i divines, i entre el poble i els governants.

Les referències d'Hesíode a l'àgora comencen al capítol de la *Teogonia* quan parla de l'acció de les Muses entre els homes. El poeta afirma que entre els factors que fan als reis savis és que fan complir a l'àgora els actes de reparació a favor de la gent agreujada, amb paraules persuasives i complaents (*Theog.* 89). Aquí ja de principi intuïm la viva relació entre l'àgora com a espai públic ideal per l'oratòria, lloc perfecte per dirigir-se a la comunitat i des d'on posar en pràctica la capacitat persuasiva que tan bé va definir als antics grecs.

Com hem comentat en diverses ocasions, els grecs eren una cultura molt donada a la discussió, i el millor lloc on destacar en aquest àmbit era a l'àgora. El mateix Hesíode ho accepta a l'*Himne a Hécate*, on canta com la deessa ajuda al que la venera, dóna judici als reis i a l'àgora fa destacar entre la gent al que la honora (*Theog.* 430).

---

<sup>57</sup> Kennedy 1963, 39.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

A l'altra obra magna d'Hesíode, *Els treballs i els dies*, el poeta esmenta també les deesses Eris, cantant el desig de què l'Eris malvada, la discòrdia, no minvi la voluntat de treball de l'home, ja que ella es preocupa d'aguaitar els plets que es realitzen a l'àgora i les reunions públiques (*Op.* 29. 30). De fet, en aquest fragment Hesíode utilitza el terme ἀγορῆς en referència a la plaça pública i ἀγορέων com a reunions públiques, una referència més a l'estreta relació entre l'àgora com a espai físic i com a lloc de reunió pública. Així, l'obra *El treball i els dies* és per ella mateixa un intent de persuasió<sup>58</sup>. El poema és ple d'exhortacions que són *per se* exercicis de convenciment. Des dels mites i faules sobre la justícia i el treball fins a la discòrdia entre l'enveja i l'emulació al treball. Aquests mites expliquen la condició humana i sermonegen l'oient sobre el camí que més dignifica l'home. Hesíode ofereix consells referents a la dona, els veïns, els amics i la conducta social, i els segueix una sèrie de prohibicions que persuadeixen a fer de la justícia el seu mode de comportament habitual. Aquí l'àgora prendrà una importància cabdal, per ser l'espai comú on homes conflueixen i des d'on transcendeix la seva vida pública i de comunitat.

A la tercera gran obra d'Hesíode, l'*Escut*, s'hi fa menció a l'àgora de l'Olimp, la seu dels Déus. A l'àgora sagrada hi ha tan enrenou com a les àgores dels mortals, però allà amb la fortuna dels immortals i els cants de les deesses (*Sc.* 204).

Finalment als fragments que es conserven d'Hesíode també hi trobam una mostra de l'ideal clàssic de l'heroi dominador de paraules i realitzador de grans fets, que tan bé hem vist a Homer, però hi afegeix un component ètic a l'ideal. En aquest cas Hesíode parla d'Amfiarau, que era valent a l'assemblea pública, valent a les lluites i noble en pensaments (*Fragmenta* 25).

Un altre dels fragments conservats d'Hesíode mostra com l'aspecte econòmic també està directament relacionat amb l'àgora. El poeta fa referència al fragment anomenat *El forn* als tassons i tots els bols que els terrissaires havien d'anar a vendre a la plaça pública, amb el desig que puguin produir molts beneficis, i que amb aquests guanys puguin pagar bé el poeta pel cant que els està oferint (*Fragmenta* 302).

En definitiva, a l'obra d'Hesíode també queda clar que l'àgora era el centre socio-polític i econòmic de la polis. Allà el poeta, igual que ho va fer abans Homer, és ben

---

<sup>58</sup> Kennedy 1963, 40.

conscient de la importància de saber comunicar-se adequadament per poder destacar en els assumptes públics d'aquell temps.

### **6- Origen i desenvolupament de la retòrica a Atenes**

Vista la importància gradual que va prenent la retòrica i la política dins els espais públics, convé situar-ne el seu origen i evolució. Es considera que la retòrica va néixer a l'antiga Grècia al voltant de l'any 485 a. C. a la ciutat siciliana de Siracusa, principalment degut a les circumstàncies polítiques pròpies d'aquell temps. Geló I, tirà de Gela (491 a. C.-485 a. C.) i el seu successor Hieró I, van expropiar les terres als seus ciutadans per adjudicar-les a membres del seu exèrcit personal<sup>59</sup>. Més tard, amb l'arribada de la democràcia i l'enderroc dels tirans, els perjudicats van pretendre recuperar les seves propietats. Aquesta situació va conduir a la realització de plets en els quals, en tractar-se de judicis populars, es va fer indispensable l'eloqüència i la convicció per tal de recuperar les terres expropiades. Es va instal·lar la paraula pública i lliure per a la consecució d'uns fins determinats, i posteriorment es va iniciar la teorització de la pràctica oral, que anomenaren la retòrica, i com hem vist, el sistema democràtic en fou un dels principals causants.

Per tant, el seu origen primari no té cap vincle amb la literatura, és clarament judicial<sup>60</sup> i amb estreta relació amb el polític<sup>61</sup>. Per tot això es pot dir que la retòrica antiga sorgeix de necessitats pràctiques<sup>62</sup>, neix d'una societat en què predomina l'oralitat i es prenen decisions sobre assumptes públics o sobre litigis privats a través de jurats populars, que es decanten pels arguments més convincents. Així es desenvolupa primer l'oratòria, de manera més o menys espontània, i després sorgeix l'estudi tècnic de l'art de parlar, això és, la retòrica, en forma de sistematització de la forma de parlar bé.

La forma oral era pràcticament l'única manera de comunicar-se en aquell temps, ja que els documents que existien eren molt escassos. La via oral dominava la vida dels grecs, molt per damunt dels escrits o la lectura. De fet, la naturalesa oral de la literatura

---

<sup>59</sup> Seguim Gost 2011.

<sup>60</sup> Murphy 1986, 9-13.

<sup>61</sup> Laborda 1993, 12.

<sup>62</sup> Bernabé 2005, 11.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

grega és inqüestionable, les obres són escrites per ésser interpretades en veu alta i per ésser escoltades per l'auditori. Aquesta tradició oratòria es desenvolupa ràpidament entre els grecs, que comencen a necessitar dominar la seva tècnica per ésser bons oradors. Aquí és on sorgeix la retòrica, quan l'orador és conscient que l'ús o sistematització d'unes regles o normes l'ajuden en el seu camí cap a l'emoció o la convicció del seu interlocutor o auditori. Es produeixen així intents de sistematització de l'oratòria, tractats sobre retòrica, escrits tècnics destinats a l'ensenyança de la disciplina, i que, com hem comentat, es produïren per primera vegada a Sicília.

Segons refereix Ciceró al *Brutus*, una història de l'eloqüència grega i romana, i remuntant-se a la font més autoritzada en aquesta qüestió, Aristòtil, a la Siracusa del segon quart del segle V a. C., després de la caiguda de la tirania, va sobrevenir la democràcia, i amb ella es van constituir tribunals populars a través dels quals els antics terratinents que s'havien vist desposseïts de les seves terres, per l'anterior règim, podien intentar recuperar-les pledejant. Va ser llavors quan a l'interès per defensar bé la causa en un litigi es va recórrer a l'ensenyament de la retòrica a càrrec primer de Corax, que va ser mestre només en forma oral, i després de Tísies, que a més d'ensenyar de viva veu va escriure un manual de retòrica, el primer de la seva espècie: la *Techne* (Art). També és possible, però, que fos Corax el seu autor, ja que la història sobre aquests dos personatges és molt confusa i difícil de concretar. Cal esmentar que va ser el propi Aristòtil qui, en una obra que només coneixem de forma indirecta, titulada *Col·lecció d'Arts Retòriques*, i on s'exposava un compendi de les *Arts Retòriques* anteriors a la seva, es referia a la de Tísies com la primera d'elles<sup>63</sup>.

Emperò, és probable que Corax ja abans de l'arribada de la democràcia fos orador polític, però evidentment va ser la implantació de la democràcia el que li va fer reconvertir la seva oratòria deliberativa al servei del tirà en la molt més democràtica oratòria judicial. Davant l'eficàcia de l'argumentació oral adequada, Corax de Siracusa, cap a l'any 450 va elaborar un sistema de comunicació per parlar davant l'assemblea política o davant els tribunals amb fins persuasius, que és considerat per alguns autors com el primer tractat de retòrica<sup>64</sup>. Sobre Tísies, sempre segons les mateixes tesis,

---

<sup>63</sup> López Eire 1998.

<sup>64</sup> Albaladejo 1991, 24.

s'afirma que fou un deixeble de Corax que divulgà per Grècia les ensenyances del seu mentor.

Si bé l'explicació de Corax com a precursor de la retòrica tal com la coneixem és admesa per la comunitat d'experts, si és cert que existeixen opinions diverses sobre la relació de Corax de Siracusa i el seu possible deixeble Tísies. De fet, alguns investigadors consideren que Tísies i Corax eren la mateixa persona i afirmen que el primer retòric de l'antiguitat seria Tísies, el *Corax*, o dit d'altra forma, Tísies *el corb*, —*korax*, *korako* significava en grec antic corb<sup>65</sup>—.

En definitiva, tant si seguim una o altra versió, observam que van sorgir «oradors públics», polítics, que davant l'assemblea, el tribunal de jurats o qualsevol dels espais públics adients, parlaven de forma persuasiva als seus conciutadans adaptant el discurs als sentiments i les actituds del poble. Aquests ciutadans, una vegada eliminats els tirans, s'havien convertit a la fi en jutges i àrbitres del seus propis destins.

### 6. 1- Etimologia de la paraula «retòrica»

L'etimologia de la paraula retòrica no és senzilla. En els seus orígens, la paraula *retòrica*, en grec *rhetorike* (*techne*, o sigui, «art retòrica»), deriva de la veu *rhetor*, i significa en el seu origen «art del retòric». La veu grega *rhetor* o retòric està composta per un sufix *-tor* que no és propi del dialecte jònic-àtic —grup dialectal del grec amb el qual estan composts els poemes homèrics o els discursos de Demòstenes—, en els quals originàriament la paraula equivalent tenia un sufix diferent, el sufix *-ter*.<sup>66</sup>

En efecte, Aquil·les és a la *Iliada* un *rhetor*, no un *rhetor*. En qualsevol cas, tant una veu com l'altra significaven «orador que parla en públic —orador polític—». Això ho podem comprovar mitjançant un exemple clàssic de la mitologia grega, quan el pare d'Aquil·les, Peleu, posa el seu fill en mans de Fènix, fill d'Amíntor i de Cleòbul —o d'Hipodàmia, segons altres variants—<sup>67</sup> el qual acompanyà a la guerra de Troia a Aquil·les com a conseller. Essent el seu preceptor, li ensenyà a Aquil·les a ser un bon

---

<sup>65</sup> Kennedy 1963, 34.

<sup>66</sup> López Eire 2005, 12 ss.

<sup>67</sup> Parramon 1996, 94.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

orador manejant bé la paraula (*rhetor epeon*) a l'hora de prendre les decisions a les assemblees i un bon realitzador d'actes (*pi'lkter ergon*) al camp de batalla.

En el món en el qual es parlen dialectes del grup dialectal dori, el *rhetor*, és «orador que parla en públic», que proposa acords, adopta resolucions o realitza pactes verbals (*rhetrai*) que després, en aquestes cultures on l'escriptura és auxiliar de l'oralitat, es graven en pedres. Aquestes pedres gravades són anomenades *rhetra* (o *retra*). És famosíssima la «Gran Retra» que el polític i legislador Licurg va compondre als començaments del segle VII a. C. i en la qual va disposar les normes de l'organització política i social per les quals haurien de guiar-se els espartans.

A l'*Odissea*, en concret al cant XIV, el protagonista del poema, Odisseu, disfressat i desfigurat per obra de la seva protectora, la deessa Atena, proposa un pacte verbal (*retra*) al seu fidel Eumeu: si Odisseu no triga a tornar, tal com li vaticina, que aconseguirà indumentària i facilitarà el viatge que projecta a Duliqui (Hom. *Od.* 14. 393-397).

Sobre l'etimologia de la paraula grega *rhetor*, de la qual deriva el substantiu *rhetorike*, López Eire<sup>68</sup> afirma que *rhetor* significa originàriament «autor d'una *rhetra*», i aquesta paraula, *rhetra*, té dos significats diferents en els dialectes grecs. En els dialectes no doris significa «acord verbal», mentre que en els doris significa «proposta de llei» o de forma més simple, «lleï». Així, a mode d'exemple, trobem l'esmentada «Gran Retra» de Licurg o les nombroses inscripcions eleees que contenen disposicions legals anomenades *rhetrai*. D'aquesta forma, els guerrers homèrics eren eloqüents, però no eren *rhetores* o «versats en discursos pronunciats en públic», sinó senzillament *rhetores* o «oradors ocasionals». La relació tradicional del naixement de la retòrica a Siracusa, on es parlava un dialecte dori, sembla, doncs, digna de crèdit.

Els preceptors com Fènix ensenyaven de forma pràctica l'art de l'eloqüència, encara que aquesta era una retòrica primitiva i poc comparable a la que posteriorment es sistematitzarà després de la democratització del procés judicial a les ciutats-estats com Siracusa i Atenes. Així, com hem vist, la retòrica neix associada íntimament a Siracusa al derrocar una tirania, a l'inici de la democràcia i la recuperació de propietats privades confiscades per l'anterior règim. D'aquí és evident que va passar prest a Atenes, la

---

<sup>68</sup> López Eire 2012.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

capital intel·lectual de Grècia, ciutat —a mitjans del segle V a. C. — oberta, on tota innovació del pensament i la cultura trobava amb molta facilitat el seu lloc.

Igual que a Siracusa, també a Atenes va ser una causa política, la instauració de la democràcia radical que es va portar a terme amb la «Reforma d'Efialtes», i la democratització del procés judicial, el revulsiu essencial que va originar l'auge definitiu de la retòrica. En efecte, a la «Reforma d'Efialtes» de l'Atenes de l'any 462 a. C. és d'importància cabdal la restricció de la jurisdicció exercida pels magistrats i el tribunal de l'Areòpag, institució de tall aristocràtic i conservador. A partir de l'esmentada reforma, els magistrats només podran intervenir en els preliminars preparatius de les causes en les diligències prèvies al procés mateix; i el tribunal del areòpag només intervindrà en determinats casos d'homicidi i en els de pintorescs delictes associats a la mentalitat religiosa de l'època, com és l'arrencar una olivera sagrada, l'arbre de la deessa protectora d'Atenes.

A tots els altres casos jutjaran tribunals populars de 201 membres o més, designats per sorteig entre un col·lectiu de 6.000 ciutadans. Aquests nous jutges no-professionals i, amb freqüència, summament incultes en virtut del sorteig democràtic, és als que cal convèncer com sigui, ja que el seu vot és el decisiu. En aquesta terra tan ben nodrida va fructificar la retòrica. Els jurats convertits ja en àrbitres dictaven la sentència de l'encausat mitjançant el vot absolutori o condemnatori, que emeten aquests nous ciutadans-jutges després d'haver escoltat, en una o dues intervencions consecutives i realitzades d'una tirada, a les parts implicades, sense intervenir ells per res en el debat.

Aquest procés era, sense cap dubte, un immillorable camp de cultiu per a les argücies retòriques de tipus psicològic, que apel·laven al sentiment més que a la raó, i tenint molt en compte la naturalesa estilística del discurs, elaborats amb experta saviesa, i que delectaven i fins i tot enlluernaven els jutges mitjançant la seva bellesa expressiva, fabricada amb la intenció de fer-los creure que la bellesa del discurs que escoltaven no era més que el reflex directe de la veritat.

La retòrica primitiva, doncs, va progressar a grans passes amb aquesta democràcia total, en una situació en la qual els jutges són simples conciutadans de l'orador que es deixen influenciar amb més facilitat per l'emocional i estètic de la paraula que per la impecable racionalitat d'un argument exposat amb rigor, però que, a tot estirar, aspira a



mostrar la versemblança o probabilitat de l'exposat. En aquest context, la utilització dels espais públics com a escenaris retòrics i orals del poble tindrà una importància cabdal.

### 6. 2- El sufix *-tor*

Per a una millor comprensió del caràcter públic que tingueren els retòrics a la Grècia antiga i clàssica és interessant incidir en la qüestió del sufix *-tor*. Com hem vist, segons l'opinió de López Eire<sup>69</sup> la paraula *rhetor* (retòric) comença significant «orador públic», i després passa a designar al «mestre de retòrica». Aquest canvi implica el desplaçament de la retòrica dels espais oberts de la polis a les aules, de l'activitat de la vida pública accessible a tots els ciutadans als exercicis escolars supervisats pel mestre, de l'oralitat predominant en les assemblees ciutadanes a la indiferència davant la disjuntiva de l'oralitat o l'escriptura que caracteritza a les pràctiques didàctiques.

Els substantius acabats en *-tor* signifiquen «capaç de fer alguna cosa». En efecte, mentre que en un principi els noms que provenen del sufix *-ter* serveixen per designar l'agent dedicat a una determinada activitat —per exemple, *dikaster*, era el «jutge» que jutjava—, per altra banda els substantius que, com *rhetor*, exhibeixen el sufix *-tor*, assenyalen l'autor, realitzador o executant d'una específica acció que és capaç de portar a terme. El nom d'agent en *-tor*, designa l'autor d'un acte enfront del nom d'agent en *-ter*, que implica l'agent que ocupa una determinada funció.

Doncs bé, si els substantius que provenen del sufix *-tor* signifiquen «capaç de fer alguna cosa / de realitzar un determinat acte», el retòric era capaç de fer una *rhetra*, que com hem esmentat abans, té dos significats diferents en els dialectes grecs. En els dialectes no doris significa «acord verbal», mentre que en els doris significa «proposta de llei» o simplement «lleï».

En definitiva, i com a conclusió respecte en aquest tema, el que ens importa a nosaltres és que el sufix *-tor* ens aporta la idea, el concepte, del retòric com a productor d'acords, de propostes, en definitiva, posa en acció la seva capacitat de comunicació per arribar a un determinat fi a través de la paraula. Així, en el nostre context el terme *retòric*

---

<sup>69</sup> López Eire 1998.

servirà tant per descriure l'orador públic com el polític que tracta d'arribar a acords a l'assemblea.

### **7- El domini del discurs públic: la retòrica i la democràcia**

Fins el moment ha quedat clar que Atenes era el marc òptim per al desenvolupament de la comunicació pública. En una societat tan donada a la discussió com la grega, l'art de la persuasió a través del diàleg públic va anar agafant una força imparable. Les decisions polítiques les prenia l'assemblea reunida a l'àgora, formada per la totalitat dels ciutadans lliures, on qualsevol podia intervenir per fer, defensar o rebatre propostes. Les causes judicials es dirimien davant un extens jurat popular triat per sorteig entre ciutadans voluntaris sense cap requisit previ. Degut a la inexistència de jutges i polítics professionals i a la presència general del poble en les institucions decisòries, es feia importantíssim desenvolupar les tècniques de persuasió. S'ha de tenir en consideració que al procés judicial atenenc l'acusat havia de defensar-se a sí mateix i que el denunciante tenia el paper d'acusador a la manera dels actuals fiscals o advocats acusadors. A tot això cal sumar l'exaltada afició dels atenesos als plets. Així doncs, tot l'àmbit públic requeria de la capacitat retòrica de l'individu, més i tot quan el sistema democràtic permetia i fomentava la participació de tots els ciutadans als afers públics.

Fou aquesta necessitat la que va fer instal·lar la paraula pública a l'àgora grega i des d'allà es va estendre fins els nostres dies, tot alimentat per aquell sistema format per la totalitat dels ciutadans lliures: la democràcia. No és d'estranyar, així, que es produïssin els esmentats intents de sistematització de l'oratòria, o tractats sobre retòrica, ni escrits tècnics destinats a l'ensenyança de la disciplina, com els atribuïts a Corax i a Tísies en la segona meitat del V a. C. El propi instint de perfecció que inspiraren els pares de la democràcia, unit a les ànsies del poble grec en conèixer, dominar i millorar totes les eines del coneixement humà va fer que la retòrica es desenvolupés fins entrar a l'àmbit de l'educació. Del correcte ús del llenguatge es va passar a l'interès per parlar bé en públic i a la necessitat de teoritzar aquesta nova disciplina, on els filòsofs es van apressar al seu desenvolupament. En això, com veurem, foren mestres els sofistes.

### 8- L'àgora i els sofistes

La voluntat de triomfar en aquella societat tan pública, política i sobretot competitiva, va provocar que la retòrica i l'oralitat, la forma de dirigir-se públicament a un auditori des d'aquells llocs comuns, es constituís ràpidament en objecte d'ensenyament. En aquest ambient, els sofistes prenen una importància cabdal. Aquesta vessant filosòfica es preocupava per l'ensenyament de les tècniques pròpies de la dimensió socio-política de l'home, entre les quals per descomptat s'hi trobava la que ensenyava a parlar de forma eficaç i persuasiva a l'àgora. Grans noms en la història de la retòrica són els dels sofistes Protàgores i Gòrgies, a través dels quals la retòrica escolar obté una força de persuasió irresistible<sup>70</sup>.

Els sofistes tractaren sobre l'àgora i l'espai públic de forma sobreentesa dins les seves matèries d'ensenyament. No són moltes les mencions explícites d'aquests sobre l'àgora, però sí fou important la relació entre el seu concepte de comunicació pública i l'espai on dirigir-se al públic. Els sofistes, a més d'estar interessats en l'educació en el sentit més ampli, van insistir en el correcte ús del llenguatge i així van passar del seu interès per parlar en públic a iniciar estudis de filologia i de gramàtica, d'etimologia i distinció de sinònims. D'aquesta forma l'oratoría s'estava demandant sense que la multitud de filòsofs i sofistes tinguessin consciència de la seva teorització. Fou el propi procés democràtic —la possibilitat que qualsevol ciutadà pogués prosperar políticament— el que va oferir la necessitat de la teorització de la disciplina, aquesta vegada ja de forma conscient, on els filòsofs es van apressar al seu desenvolupament.

Així doncs, ens trobem que l'Atenes de Pèricles (V. a. C.) es trobava retoritzada de ple. Parlar bé en públic no només servia per sortir ben lliurat dels plets i imposar els propis punts de vista a les assemblees públiques, i obtenir l'honor d'intervenir com a orador oficiant a les celebracions oficials que tenien lloc a l'àgora, sinó que també era signe indiscutible de superioritat i per això causa de general reconeixement, respecte i estimació. Dominar la paraula era, en conseqüència, el primer pas per triomfar públicament en aquella societat tan política i necessitada d'herois i personatges magnífics. En aquest ambient, la política, l'art, l'ensenyança i la literatura estaven molt

---

<sup>70</sup> Sobre la relació retòrica i sofistes seguim Gost 2011.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

influïts per la retòrica, raó per la qual res del destinat a ser conegut pels altres, ciutadà o polític, sorgia desproveït del toc retòric. Tot era polític i retòric, raó per la qual l'àgora prendrà encara més importància pel seu caràcter públic i d'exposició. Fins i tot eren polítics els discursos públics funeraris o «discursos epitafis» que, en l'àmbit de la retòrica epidíctica o d'aparat, es pronunciaven normalment a l'àgora d'Atenes per a honrar als caiguts en defensa de la pàtria. Al darrer apartat on tractam la crítica de Plató a la democràcia tractarem sobre aquests discursos, principalment el de Pèricles.

No és d'estranyar, doncs, que com hem defensat fins ara la retòrica es constituís aviat en objecte d'ensenyança. Els primers professors d'aquesta nova disciplina a Atenes, després dels seus iniciadors a Siracusa, Corax i Tísies, foren Empèdocles d'Agrigent i Gòrgies de Leontins, aquest darrer probablement la figura retòrica més popular i reconegut mestre professional de la disciplina.

Així, en aquest ambient àvid per destacar en l'expressió oral pública, l'àgora i la sofística assoleixen una relació ben fructífera. Aquesta vessant filosòfica, pràctica i democràtica, reflexionava sobre la palpable realitat de l'ésser humà com a ésser social i es preocupava per l'ensenyança de les tècniques pròpies de la dimensió socio-política de l'home, entre les quals per descomptat s'hi trobava la que ensenyava a parlar eficaçment i de forma persuasiva en públic. No és d'estranyar, doncs, que els grans sofistes vessin en l'àgora el camp de cultiu perfecte per fomentar les seves ensenyances. Així, la possibilitat d'influir a les decisions de l'assemblea o a qualsevol debat públic que s'organitzés en aquell context era impressionant per als polítics i sofistes destres en el maneig de la retòrica i la comunicació públiques.

### **8. 1- Protàgores**

De Protàgores sabem que, com ja hem vist al capítol de Diògenes Laerci, pel fet de pronunciar la famosa sentència «sobre els déus no puc saber... » fou expulsat de la ciutat pels atenencs, que cremaren els seus llibres a l'àgora. Protàgores sostenia que no podia expressar-se amb seguretat sobre l'existència o no dels déus, ja que trobava massa elements que no permetien saber-ho. Com a escarment públic per aquesta sentència es

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

cremaren les obres de Protàgores al lloc amb més expectació possible, la plaça central d'Atenes.

Com hem mencionat, els sofistes comencen a ensenyar les tècniques de persuasió per al domini de la paraula en públic. Així doncs, formava part de la instrucció retòrica ensenyar a l'alumne l'art d'argüir amb igual persuasió des de cadascun dels costats de la mateixa qüestió. Com va dir Protàgores, «en tota qüestió hi ha dos raonaments oposats entre si»<sup>71</sup>. Ell intentava entrenar els seus deixebles per defensar i criticar les mateixes coses, i en particular per reforçar l'argument més feble, de manera que aparegués com el més fort. D'aquesta forma Protàgores, que va ensenyar els seus alumnes a lloar i censurar el mateix cas, també va ser famós per la seva declaració de «fer de l'argument més feble el més fort» (Arist. *Rh.* 1402a). Aquesta descripció d'orador professional capaç de defensar qualsevol punt de vista sense importar-li la veritat serà el fonament de la crítica de Plató als rètors. Fins i tot al diàleg *Lleis* (*Leg.* 937d-938c) proposarà la pena de mort per als oradors que defensin els seus interessos o acceptin doblers en lloc de cercar el benefici de la polis, com veurem al seu apartat.

No es d'estranyar, doncs, que les tesis de Protàgores fossin molt famoses a l'àgora d'Atenes. De fet, tenim nombrosos testimonis que demostren la influència del filòsof en autors posteriors. La mencionada sentència de què «en tota qüestió hi ha dos raonaments oposats entre ells», la podem trobar també, per exemple a *Els Núvols* d'Aristòfanes i a l'*Eutidem* (286b-c), on Sòcrates atribueix a «Protàgores i, fins i tot, a pensadors anteriors» la tesi segons la qual «es impossible contradir, el que equival a afirmar que és impossible parlar falsament». També Aristòtil (*Metaph.* 1007b) parla de la tesi que afirma que «totes les proposicions contradictòries sobre la mateixa cosa són alhora veritables» i que «és possible afirmar o negar una mateixa cosa en cada qüestió», com quelcom que ha de ser acceptat pels que admetin el raonament de Protàgores. En conseqüència és evident que l'obra de Protàgores era ben present a l'àgora d'Atenes i que el filòsof tenia un gran interès en la retòrica.

Tot això ens duu a reprendre la tesi filosòfica amb la qual va començar la seva obra *Sobre la veritat*, i que va ser públicament cremada a l'àgora:

---

<sup>71</sup> Diels 1951 i a D. L. IX, 51.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

*L'home és la mesura de totes les coses, de les que són en tant que són i de les que no són en tant que no són*<sup>72</sup>.

Aquesta tesi la defensa també Protàgores quan ensenya als seus alumnes a expressar-se públicament a l'àgora. Per a ell, un bon retòric ha de ser capaç de defensar els dos extrems argumentals per igual a través d'una depurada i ben emprada tècnica oratòria i de raonament. Quan Protàgores vesteix la veritat amb els exercicis retòrics afirma que al bon retòric li bastaven els mitjans i no li preocupaven els fins<sup>73</sup>. En definitiva, la relació de Protàgores amb l'àgora és breu però significativa. Des d'allà es feren famoses les seves lliçons, però al mateix temps, en aquest espai públic es tractà d'eradicar la seva obra, cosa que afortunadament no va succeir.

### **9- L'oratòria i els 10 oradors**

Abans de començar l'anàlisi d'Isòcrates, convé mencionar breument els 10 oradors de l'Àtica, com a exemple d'aquella disciplina en expansió. Hem indicat el caràcter retòric i oratori dels inicis de la civilització grega i el seu desenvolupament. Va ser famosa la passió amb la qual els grecs parlaven i fins i tot discutien en públic a l'àgora, una força, la de les seves pròpies paraules, que sempre han sentit amb gran passió i devoció. Les tècniques per al seu domini van ser adquirides escoltant a l'àgora i imitant el que veien i sentien, encara que el seu màxim esplendor va arribar quan l'orador és conscient que l'ús o sistematització d'unes regles o normes l'ajudarien en el seu camí cap a la persuasió de l'oient. Com hem dit, la substitució dels magistrats pels grans jurats sens dubte va encoratjar el desenvolupament de l'oratòria judicial. Un únic jutge amb experiència pot permetre's interrompre la presentació del material, i és lliure de fer preguntes i qüestions amb el simple motiu de satisfer la seva curiositat. En canvi, un gran jurat exigeix un procés molt més ordenat i planificat a l'hora de presentar el cas

---

<sup>72</sup> La frase figurava, segons refereix Sext Empíric, a l'obra perduda de Protàgores *Els discursos demolidors*, i ha arribat fins a nosaltres a través de la transcripció de diversos autors antics. A part de Diògenes Laerci, és citada per Plató, Aristòtil, Sext Empíric i Hèrmies.

<sup>73</sup> Guthrie 1992, 189. Sobre això Guthrie conclou: «Va canviar la mentalitat dels joves, dient-los que només amb que dominessin l'art de la persuasió podrien tenir el món als seus peus: el que ells fessin amb allò era assumpte seu».

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

de la forma més comprensible i assimilable per a un oient aficionat. És llavors quan podem afirmar que els oradors àtics van ser producte d'un estat democràtic que, necessitant el gran jurat una declaració comprensible i atractiva, van desenvolupar una sistematització argumental sobre la qual estructurar el seu discurs.

Així, diversos oradors destacaren sobre la resta. No és d'estranyar que en aquell context democràtic els grans oradors fascinessin els ciutadans grecs. Els bons discursos hipnotitzaven una societat essencialment oral, amb gran tradició per la retòrica. Per aquest motiu, la retòrica i l'oratoría foren disciplines ben cultivades pels grecs amb aspiracions, i és inqüestionable que l'àgora i els diversos espais públics, com els gimnasos o els teatres des d'on dirigir-se als oients, varen formar part de la identitat de la Grècia clàssica.

Tractant sobre els actes de comunicació que tenien lloc a l'àgora és imprescindible també tractar sobre la qüestió de l'oratoría a la Grècia clàssica, i sobretot dels deu oradors de l'àtica. L'oratoría àtica, en les seves tres varietats admeses des de l'antiguitat, i acceptades per Aristòtil i Quintilià, és a dir, la judicial, deliberativa i demostrativa o d'exhibició (o epidíctica), és el gènere literari constituït pels discursos que es van començar a donar als espais públics de l'Atenes democràtica. D'entre tots els experts en oratoría destaquen els deu oradors, que segons el cànon alexandrí foren Antifont, Lísies, Andòcides, Isòcrates, Iseu, Demòstenes, Èsquines, Licurg, Hipèrides i Deinarc<sup>74</sup>.

És interessant esmentar, encara que breument, la distinció entre retòrica i oratoría. El que fou el millor entès espanyol en la qüestió, López Eire<sup>75</sup> afirma que l'oratoría s'entén simplement com els discursos, pròpiament dits, desenvolupats o no amb l'auxili de la retòrica, mentre que la retòrica és la teoria o tècnica del parlar en públic amb eloqüència i amb la intenció de convèncer. Amb aquesta definició entenem la importància d'ambdues disciplines en la nostra recerca sobre els espais públics i la comunicació, ja que l'àgora es convertí ràpidament no només en l'espai essencial per albergar discursos i discussions públiques, sinó també en el lloc on els oradors, polítics i qualsevol ciutadà amb necessitats persuasives, centraven els seus esforços en destacar.

---

<sup>74</sup> López Eire 1997 i Kennedy 1963, 125 ss.

<sup>75</sup> López Eire 1997, 12 ss.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

És fonamental aquesta distinció perquè l'oratoría en els seus orígens depèn en exclusiva de l'oralitat —era una oratoría de tradició oral<sup>76</sup>, que s'aprenia per imitació<sup>77</sup> i que tenia com a model d'expressió dignificada la poesia—. La retòrica neix gràcies a la democràcia i després creix extraordinàriament gràcies a la sofística<sup>78</sup>. No és d'estranyar, doncs, que en una societat eminentment oral i política com la grega ambdues disciplines esdevinguessin essencials, i més amb l'àgora com a centre de la vida pública i lloc primordial per a l'intercanvi d'arguments.

Els 10 oradors, degut a l'estreta relació entre àgora i l'oratoría com a comunicació pública, esmentaren aquest espai públic en diverses ocasions i de diferent forma. Per la seva importància retòrica, centrarem la nostra atenció en la utilització que fan Antifont, Isòcrates i sobretot Demòstenes i Èsquines, del terme àgora. Sobretot ens centrarem en els dos darrers, com els dos grans impulsors de l'oratoría judicial grega, que convertiren la disciplina en tot un art gràcies a les seves disputes dialèctiques a l'àgora. Els intercanvis d'arguments i atacs verbals, fruit de la seva rivalitat competint per la influència política i el prestigi personal a l'àgora, van fer que Demòstenes i Èsquines passessin a la història com dos dels millor mestres en l'art de la discussió pública de tots els temps.

### 9.1- Antifont

Si bé es tracta de l'Antifont considerat acadèmicament com a sofista<sup>79</sup>, també és esmentat com un dels 10 oradors al llistat de l'obra de Plutarc. A la seva obra, Plutarc narra com Antifont disposava just a la vora de l'àgora de Corint d'unes habitacions on anunciava amb un cartell que podia curar a través de la paraula simplement demanant la causa dels seus mals. D'aquesta forma, com si fos un psicòleg modern, Antifont donava consol als malalts<sup>80</sup> a través del seu discurs i la seva capacitat persuasiva. Emperò, considerant que aquest art estava per davall de les seves capacitats, va centrar els seus esforços en la retòrica, en què va destacar, i es diu que era tan persuasiu que

---

<sup>76</sup> Greene 1951, 23-59.

<sup>77</sup> Kennedy 1963, 5.

<sup>78</sup> López Eire 1997, 12.

<sup>79</sup> Antiph. 87 D.K

<sup>80</sup> Diels 1952, fragment 6, línia 4.



l'anomenaven Nèstor, perquè podia convèncer sobre qualsevol assumpte que tractava. Les seves dependències situades just a la vora de l'àgora el feien estar en constant contacte amb el bullici de l'espai públic central de la ciutat i ser conscient de la seva importància i funcionalitat. Per això mateix també era tan conegut, per exhibir la virtut retòrica a l'aparador més important de l'època, i fer de l'espai públic el nucli central de la seva capacitat discursiva.

### 9.2- Isòcrates

El discurs a l'àgora era una font de poder immensa. Una eina tan poderosa com l'oratòria o la retòrica no podia, emperò, escapar de possibles usos fraudulents, o al menys, perillosos. Si la retòrica esdevé una disciplina fonamental de la formació humanística i política de l'home, amb poder per influir en les assemblees populars i a l'àgora, s'ha de vigilar l'ús que se'n fa. Per aquesta raó, Isòcrates, i sobretot Plató, adverteixen del perill dels retors que es limiten a mostrar les aparences en lloc de cercar la veritat.

Isòcrates és mencionat a la llista dels deu oradors del cànon creat pels alexandrins o pel crític literari de l'època augusta, Cecili de Calacte, autor d'una obra titulada *Sobre el caràcter dels deu oradors*, que s'ha perdut, però que va servir de base a la que porta per títol *Vides dels deu oradors*, transmesa entre les obres de Plutarc.

Isòcrates és, sense cap dubte, un dels grans mestres de la retòrica grega. Una qüestió molt significativa és que en comptes d'anar a les assemblees populars i a l'àgora a defensar a plena veu el seu punt de vista polític, com feien Demòstenes i Èsquines amb encesa i apassionada eloqüència, escriu cartes i discursos de grandíssima influència política. És realment curiós el fet que un dels retòrics més rellevants de la història, es dediqui a preparar a consciència els seus alumnes perquè es maneguin a la perfecció pronunciant-se a l'àgora, però que ell mateix tracti d'evitar el principal espai públic de comunicació. Veurem que aquest fet s'explica per la concepció negativa que tenia Isòcrates de l'àgora. Aquest és un detall summament important, ja que el deixeble de Gòrgies, a més de destacar per la qualitat dels seus discursos destaca també pel fet de ser un dels primers retòrics que escriu els seus discursos per ser pronunciats

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

públicament a l'àgora, però sense fer-ho ell mateix, fet que dóna més importància a la seva vessant com a mestre de retòrica. Isòcrates remarcarà molt la diferència entre l'espontani que se cita a l'àgora, respecte de l'après a consciència per ser interpretat allà.

Entre l'etapa de logògraf i la de cap d'escola, Isòcrates visqué l'expedició dels 10.000 (any 401 a. C.) que diverses vegades recordarà a les seves obres. També fou testimoni de la condemna i execució de Sòcrates (any 399 a. C.), de la victòria naval atenenca sobre Esparta assolida per l'almirall Conó a Cnidos (any 394 a. C.) i dels intents d'Atenes per reconstruir la lliga marítima. Aquests intents afavoreixen l'enteniment entre Pèrsia i Esparta; ambdues potències tanquen el Bòsfor amb les seves esquadres per impedir que Atenes rebí cereals del sud del continent asiàtic. Tots aquests esdeveniments històrics seran tractats als seus discursos. Entre els anys 393 a. C., data probable de l'obertura de la seva escola, i el 380 a. C., data segura del *Panegíric*, Isòcrates escriu les obres *Contra els sofistes*, *Elogi d'Helena* i *Busiris*.

Històricament s'ha donat molta importància al pensament polític d'Isòcrates, fet que segons alguns experts ha provocat un progressiu oblit de la seva condició fonamental d'educador i teòric de les idees polítiques al servei del programa educatiu que impartia a la seva escola, igual que va ocórrer amb Plató i Aristòtil<sup>81</sup>. Amb l'objectiu de situar la seva obra, podem dividir l'obra política d'Isòcrates en dos apartats: política exterior (*panhelenisme*) i política interior (*politeia*). Precisament en aquesta segona s'hi situa l'única menció que trobem d'Isòcrates a l'àgora, més concretament a l'obra *Areopagític*. L'obra representa una enyorança de l'antiga democràcia del segle VI a. C., la de Soló i Clístens, amb matisos com la qüestió d'elecció dels magistrats (paràgrafs 24-27), i l'aprovació només de les democràcies ben organitzades (56-57, 60-61). L'*Areopagític* és una de les obres fonamentals d'Isòcrates i tracta sobre la reforma política necessària a Atenes i el paper que ha de jugar-hi el tribunal de l'Areòpag. A la secció 48 del discurs, Isòcrates esmenta l'àgora com a lloc de corrupció i escàndol. Amb l'enyorança de l'època quan els joves eren sensats i no freqüentaven les cases de jocs ni les flautistes, Isòcrates afirma que abans els joves del seu temps rebutjaven tant l'àgora que si els obligaven a anar-hi, es mostraven avergonyits d'entrar-hi. Aquesta concepció negativa de l'àgora com a espai de joc i

---

<sup>81</sup> Jaeger 1962, 839.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

perversió pot provenir de la seva coneguda aversió als sofistes, que feren de l'àgora el seu espai predilecte per al desenvolupament de la retòrica i del domini del discurs, i que tan clar deixa a l'obra *Contra els sofistes*.

És evident, doncs, la forta influència que tingué Isòcrates en el discurs retòric que es realitzava a l'àgora. En una societat tan retoritzada, i amb l'auge de les intervencions orals que es donà amb el naixement i desenvolupament de la democràcia a Atenes, és indubtable la importància d'una figura com Isòcrates en el dia a dia a l'àgora. Ja fos com a mestre dels rètors més rellevants que intervenien a l'assemblea o per la seva obra escrita, Isòcrates representà la veu del poble als estaments polítics de la polis. Sabem de les dificultats físiques d'Isòcrates per parlar des d'una tribuna; no obstant això, a la seva *Carta a Dionís* (2 i ss.) i al discurs *Filip* (5 i 25), Isòcrates disculpa la possible baixa qualitat del seu escrit per la seva avançada edat i per no parlar personalment, afirmant la superioritat del discurs oral sobre l'escrit. Efectivament, a través de l'orador podem entendre la participació pública del ciutadà en tot el que fa referència a la presa de decisions a l'Atenes democràtica d'aquella època i la importància del rètore en aquest sistema tan influenciat pel pes dels discursos a l'àgora.

En què consistia la retòrica Isocràtica? Aristòtil inclou a Isòcrates dins la seva *Retòrica* (*Rh.* 1400b), quan parla de les teories retòriques. Sembla que Isòcrates havia compost un manual, o si no fou ell, fou un deixeble de la seva escola, recopilant les doctrines isocràtiques. Molt resumidament, els principals punts d'aquesta obra són els següents<sup>82</sup>:

1. Isòcrates defineix la retòrica com «l'artífex de la persuasió».
2. Isòcrates no distingeix de forma clara els tres gèneres d'oratoria que sí diferencia Aristòtil, sinó que parla de discursos judicials i deliberatius i de discursos d'elogi i censura.
3. Isòcrates admet la divisió tradicional del discurs judicial en proemi —que inclou de vegades la *prothesis* o exposició—, el relat pròpiament dit, les proves i l'epíleg.
4. Isòcrates inclou una discussió sobre l'estil. Alguns dels fragments al·ludien a les figures retòriques que ja havia exposat Gòrgies.

---

<sup>82</sup> Per aprofundir a la matèria veure Kennedy 1963, 72.

### 9.3- Trasímac de Calcedó

Abans d'aprofundir en els dos grans mestres de l'oratoría clàssica grega, Demòstenes i Èsquines, i en el seu tractament de l'àgora, cal esmentar breument l'aportació que feu Trasímac de Calcedó a l'oratoría i el seu desenvolupament a l'àgora. Com hem comentat, hi ha oradors que si bé no foren inclosos dins el cànon acadèmic, sí destacaren per la seva gran capacitat oratòria a l'àgora. És el cas de Trasímac de Calcedó —ciutat situada al Bòsfor, enfront de Bizanci—, el mateix personatge que Plató mostra al llibre I de la *República* afirmant que en la justícia, el dret és el que serveix al més fort (*Resp.* 338c). Aristòtil l'anomena a la *Retòrica* després de Tísies i davant de Teodor de Bizanci (*Rh.* 183b). A ell li adjudicava la invenció de la periodització de la frase i del ritme de la prosa, que, segons la concepció antiga, i com esmenta Ciceró, eren la mateixa cosa (*Cic. Orat.* 174-5). Aquesta aportació va ser decisiva, ja que des de llavors la retòrica antiga mai va descuidar la periodització rítmica de la frase. A més, va contribuir al nou art de la retòrica amb la seva doctrina sobre les exhortacions emotives als oients, cosa que va tractar al seu *Art*<sup>83</sup>, exemplificant-ho amb una sèrie d'epílegs de discursos destinats a suscitar la compassió dels jutges, els anomenats *Eleoi*<sup>84</sup>.

Trasímac pareix que va escriure una *Techne* sobre parlar en públic, segons coneixem a través dels testimonis de Plató (*Phdr.* 267c; 271a) i Ciceró (*Orat.* 12. 39). A l'obra conservada de Trasímac s'esmenta en una ocasió l'àgora (*Fragmenta* 7. 5), si bé de forma breu. El mestre afirmà que els discursos públics a l'àgora havien d'emocionar els jutges, donant ritme a la frase, a més d'evitar el hiat —una preferència que es convertirà en llei a partir d'Isòcrates<sup>85</sup>— i a emprar a la narració en prosa un estil agradable, delicat i gens recarregat, fet que va representar un gran avanç en la història de la retòrica àtica i per tant de la retòrica en general. No sorprèn, doncs, la referència que fa Trasímac a l'espai públic més important a l'hora d'explicar la millor forma de dirigir-se als ciutadans amb discursos ben preparats i assajats.

---

<sup>83</sup> Cf. Radermacher 1951, B IX1-3

<sup>84</sup> Solmsen 1938, 390 ss.; Kroll 1940, d.1046.

<sup>85</sup> Rabe 1931, d. 308, 13 ss.

### 9.4- Èsquines

Entram ja dins un dels apartats que més ens permetran comprovar el paper protagonista de l'àgora com a principal espai públic grec. La històrica rivalitat entre Èsquines i Demòstenes sens dubte contribuí decisivament a engrandir l'oratoriat àtica que es desenvolupava principalment a l'àgora. Els dos mestres feren de l'oratoriat a les assemblees públiques tot un art, independentment de la varietat que estiguessin exercint, ja fos la judicial, la deliberativa o l'epidíctica. Les seves disputes a l'àgora foren tan famoses i tingueren tanta audiència que els discursos d'ambdós contribuïren a l'expansió de la comunicació pública d'Atenes i a l'interès dels atenencs en dominar l'ús de la paraula en públic. Gràcies als seus discursos també veurem el bullici que regnava a l'àgora d'aquell temps i com era l'espai públic on passaven la majoria del temps els ciutadans de la polis.

Èsquines, polític atenenc i un dels deu oradors àtics, va ser el més dur rival de Demòstenes, considerat aquest darrer el millor orador de la història clàssica, amb el qual pledejà de forma intensa políticament i judicial. Ell era partidari de la facció macedònica d'Atenes, mentre que Demòstenes es mostrava a favor de la guerra contra Filip II.

La primera obra d'Èsquines on trobam mencionada l'àgora és *Contra Timarc*. En aquest discurs Èsquines es defensava de l'acusació de traïció realitzada per Demòstenes i Timarc, i a través d'ell hem pogut conèixer nombroses lleis atenènques. Al discurs, Èsquines acusà a Timarc de prostitució, que una vegada demostrada el farà perdre el dret de parlar en públic a l'assemblea. El discurs serveix actualment també per comprovar la normalitat i permissivitat de les relacions homosexuals entre els homes d'aquella època, sempre que es basessin en el desig i la persuasió, en lloc de a través d'acords financers, com així pareix ésser fou el cas de Timarc. El discurs d'Èsquines li serví a ell mateix per lliurar-se de l'acusació d'alta traïció.

Així doncs, al seu discurs Èsquines esmenta l'àgora en nombroses ocasions. La primera fa referència als privilegis que perdre el culpable de prostitució, que inclouen la prohibició d'entrar a l'àgora. A part de no poder optar a càrrecs polítics ni religiosos, no

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

podrà actuar com a advocat públic ni com herald. Fins i tot no se li permetrà expressar la seva opinió ni associar-se als sacrificis públics ni, com hem comentat, «penetrar al recinte purificat de la plaça pública» (Aeschin. 1. 21).

Aquesta prohibició d'entrar a l'àgora als individus *impurs* serà recurrent a partir d'ara, com veurem als diversos autors analitzats. Des de l'esclau o els individus que no eren considerats ciutadans (*atimos*) fins els homicides, entre d'altres, tenien prohibida l'entrada a l'àgora i altres llocs sagrats. Igualment aquesta prohibició recaurà també sobre ciutadans que es prostituïssin, i per als covards i els desertors. Fins i tot la prohibició afecta els que no tenen les mans pures, en una clara al·lusió al caràcter sagrat i pur que representava l'àgora per als ciutadans d'Atenes.

Tornant al discurs d'Èsquines, més avançat el text hi trobem una mostra més de com l'àgora és utilitzada per albergar estàtues i monuments als personatges més rellevants de la regió (1. 25), tal com hem vist a l'apartat dedicat als historiadors. Al text, Èsquines comenta el costum dels oradors de tenir la mà fora de les seves vestidures mentre realitzen els seus discursos. En referència a això, Èsquines comenta que els antics oradors, com Pèricles, Temístocles i Arístides no consideraven aquest fet oportú i es guardaven de treure les mans dels seus vestits. L'orador posa una prova material indiscutible sobre aquest fet, amb el comentari que a la plaça pública de Salamina s'hi erigeix una estàtua de Soló que està representada amb la mà sota el seu mantell. L'actitud de l'estàtua representava fidelment la postura de Soló quan es dirigia públicament al poble i se situa al lloc més públic de la polis, per a major glòria del rètor.

Per minar la credibilitat del seu oponent, Èsquines enumera exemples per demostrar que Timarc exercia la prostitució. Un d'ells fou l'afront que feu Timarc a un antic amant seu, Pitalac, al qual abandonà per Hegesandre. Un vespre, els amants acudiren borratxos a casa de Pitalac i romperen tots els objectes que allà hi trobaren. Al dia següent, Pitalac partí cap a l'àgora per exposar el cas a l'assemblea (1. 60), però allà també hi acudiren Timarc i Hegesandre, atemorits de les possibles conseqüències. Els dos demanaren disculpes a Pitalac, qui persuadit, abandonà l'altar de l'assemblea. Just després d'abandonar l'àgora (1. 61), Èsquines conta que els dos amants deixaren de prestar atenció a Pitalac, qui, enutjat, decidí seguir amb el procés.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Com veiem, l'àgora era el centre vital d'Atenes i així queda reflectit al discurs d'Èsquines. Tota l'acció pública de la polis tenia lloc a l'àgora. Per aquest motiu, els advocats i oradors que defensaven casos a l'assemblea de l'àgora continuaven després a fora «persuadint» mentre feien la seva vida a la plaça pública. Aquest és el cas de Demòstenes, que segons Èsquines defensà a l'assemblea a Timarc amb la teoria de que no era possible prostituir-se i dilapidar el patrimoni al mateix temps (1. 94). Al fragment, Èsquines explica que Demòstenes recorre la plaça pública en acabar la sessió repetint aquest mateix argument, simulant incredulitat i demanant si era versemblant que un home pugui prostituir-se i dilapidar la seva fortuna alhora. D'aquesta forma, per demostrar que Timarc era posseïdor d'una gran fortuna des de jove i que l'havia dilapidada, Èsquines enumera els nombrosos béns que el seu pare deixà a Timarc. A més d'una casa darrera l'Acroòpoli, diverses finques i nou o deu esclaus, Èsquines afirma que Timarc heretà una obrera especialitzada en treballs de lli que duia a vendre a l'àgora (1. 97).

Igual que l'anterior fragment on Èsquines acusa Demòstenes d'anar pel mercat de l'àgora parlant del cas després de les sessions, ara l'acusa de recórrer l'àgora afirmant que res hi ha més fals que la fama que se li adjudica a algú (1. 125). Això ho va dient Demòstenes en relació als rumors i xafardereries que poden sorgir d'algú públic, en referència a la fama de prostitut de Timarc. Finalment, Èsquines acaba el discurs titllant de gosadia el fet que Timarc comparegui a l'assemblea de l'àgora a pledejar quan s'està dedicant a la prostitució (1. 164), en relació al sagrat que era aquest espai públic.

Passem a un altre discurs en què també s'esmenta l'àgora en diverses ocasions, *Sobre la falsa ambaixada*. El discurs és la rèplica d'Èsquines a un discurs homònim de Demòstenes en què tornava a acusar-lo de traïció. Amb el seu discurs de rèplica Èsquines tornarà a ser absolt de les acusacions.

Per introduir el seu discurs, Èsquines es defensa d'una acusació suposadament falsa de Demòstenes dient que de ser certa, el propi Demòstenes hauria recorregut la plaça pública omplint-la de queixes i crits contra ell (*De falsa legatione*. 86). Com s'ha comentat en diverses ocasions, ja des d'antany, acudir a la plaça pública amb delictes era considerat una ofensa pública. En aquest cas, mentre Èsquines defensa el seu origen i la història dels seus pares, posats en dubte per Demòstenes, l'acusa d'haver planificat

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

un assassinat i l'ataca afirmant que «amb les mans tacades per aquest crim t'atreveixes a venir a l'àgora» (*De falsa legatione*. 148). Tornam a veure aquí el concepte de puresa de l'àgora.

Un altre discurs on es menciona l'àgora en nombroses ocasions és *Contra Ctesifont*, que significa el cim de les disputes entre Èsquines i Demòstenes. Al 336 a. C., Ctesifont, amic de Demòstenes, proposa a aquest per ser guardonat amb la corona d'or pels seus serveis a l'Estat. Degut a intricades qüestions jurídiques, Èsquines l'acusa d'haver violat la llei amb la forma de presentar la moció. La qüestió es va allargar fins el 330 a. C. i acaba amb els discursos *Contra Ctesifont* i *Sobre la Corona*. En aquesta ocasió la victòria fou per Demòstenes i provocà l'exili voluntari d'Èsquines, qui es retirà a Rodes per fundar una escola de retòrica.

Just a l'inici del seu discurs Èsquines cita l'àgora, i torna a criticar el costum de Demòstenes d'acudir després de les assemblees a la plaça pública per seguir insistint sobre diverses qüestions polítiques i judicials. Èsquines comença el discurs dirigint-se als atenencs, que havien acudit en massa per assistir a la confrontació, i que segons l'orador eren testimoni de les súpliques que fa servir Demòstenes a la plaça pública «per impedir el curs normal i acostumat de la justícia a la ciutat» (3. 1).

Al següent fragment Èsquines parla de l'àgora com l'assemblea del poble, la reunió on es tractaven les qüestions polítiques d'Atenes. A ell Èsquines intenta demostrar com Ctesifont proposa coronar a Demòstenes mentre aquest era inspector de fortificacions, administrava fons públics i presidia els tribunals, i que aquesta proposta era il·legal, al·ludint a complicades qüestions legals sobre el lloc on s'ha de realitzar tant la proclamació com l'atorgament de la corona, si al Consell o a la pròpia assemblea (3. 27).

En aquest discurs podem veure clarament com l'àgora és d'una importància cabdal per als atenencs. Tant, que fins i tot els juraments més rellevants que es fan a la polis inclouen l'àgora com a espai essencial de la vida pública. Així, Èsquines menciona la primera guerra sagrada, que va tenir lloc a principis del segle VI a. C., esmentant el càstig que infligeix el poble dels anfictiones a diferents pobles sacrílegs. Pronunciaren un gran jurament, que entre d'altres incloïa la prohibició de treballar la terra. Al jurament hi afegiren una súplica per als déus contra els que violessin l'esmentat jurament. La súplica



## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

demana literalment per als que rompin el jurament que la terra deixi de ser fèrtil, que les dones donin a llum monstres, que el bestiar no augmenti, que sucumbeixin a les guerres, als tribunals i a l'àgora, i que morin per complet ells mateixos, les seves cases i les seves famílies (3. 111). Tal és la importància de l'àgora en la vida pública i política grega per afegir-la a una suplica tan cruenta.

D'aquesta forma, és constant la referència d'Èsquines a l'àgora com a espai sagrat on no hi poden entrar els delinqüents ni els impurs, tampoc els covards. Al discurs Èsquines fa referència en diverses ocasions a la covardia de Demòstenes, per aquesta raó, al fragment cita una llei que impedeix als pròfuges, als covards i als desertors entrar al recinte sagrat de l'àgora (3. 176).

El discurs d'Èsquines testimonia també, una vegada més, que l'espai públic més rellevant de la ciutat alberga al mateix temps les gestes més importants de la història de la polis. En aquest cas Èsquines fa referència al pòrtic situat al nord-est de l'àgora, un dels més cèlebres de l'antiguitat i que estava decorat amb representacions de les batalles més famoses i les victòries que marcaren l'esdevenir d'Atenes (3. 186). Així, l'espai públic més important de l'època, el lloc amb més influència, és també el marc excepcional on exhibir l'esplendor de la civilització grega i les seves gestes i és posat com exemple per Èsquines com a lloc principal on els atenencs recorden la seva història.

Per acabar el discurs, Èsquines fa referència de nou al costum de Ctesifont i Demòstenes d'anar per l'àgora opinant i sermonejant amb la intenció d'influir en els ciutadans fora de les sessions (3. 213). Així, imaginam a Demòstenes en constant diàleg per l'àgora d'Atenes, terreny ideal per a personalitats inquietes i amb domini del discurs persuasiu com ell. Només a un règim com el democràtic una personalitat com la de Demòstenes podrà prosperar com ho va fer dins l'estatus polític de la polis, encara que, com veurem, no tindrà un final tan tranquil com el d'Èsquines, que pogué retirar-se i fundar una escola de retòrica.

### 9.5- Demòstenes

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Demòstenes és considerat un dels oradors més rellevants de la història, sinó el més gran. El seu paper com a orador i home d'estat sobresurt poderosament en el panorama polític i literari de l'Atenes del segle IV a. C. Va viure fins els seixanta-dos anys —del 384 a. C., data del seu naixement al *demo* atenenc de Peània, fins l'any 322, quan es va suïcidar ingerint verí per no caure viu en mans d'Antípater—. Va ser un continu testimoni de patriotisme i apassionada defensa de la independència ciutadana en un moment en el qual les ciutats gregues veien seriosament amenaçades les seves llibertats. Els seus discursos polítics vénen a ser el *súmmum* de la democràcia atenesa i de l'autonomia de les polis hel·lèniques.

A la vida de Demòstenes destaca la seva voluntat indomable per prosperar a pesar de les grans dificultats a què hagué de fer front. Nombroses són les anècdotes que ens parlen de les dificultats de l'orador per vèncer les traves que la naturalesa va imposar al seu anhel vocacional d'arribar a ser expert en l'art de l'eloqüència. En efecte, Demòstenes va ser un aprenent d'orador, de tenacitat encomiable, que va superar els seus defectes de parla a força de penosos exercicis propis del més pur ascetisme, com explica Plutarc (Plut. *Dem.* 7. 11; 18). Més penalitats perseguiren a Demòstenes, ja que va quedar orfe de pare als set anys (Plut. *Dem.* 4), mentre que els seus tutors Afobe, Demofó i Terípides dilapidaren l'herència que en dret li corresponia. Per recuperar-la va fer les seves primeres incursions al món de l'oratòria forense, essent encara molt jove, al 363 a. C., acabat d'arribar a la majoria d'edat i reconeguts els seus drets ciutadans. Poc després, en no haver pogut recuperar més que una part dels béns que el seu pare li va llegar, es va veure obligat a guanyar-se la vida com a logògraf i advocat, activitats a les quals es va tornar a dedicar una vegada va començar a ocupar les tasques d'estadista l'any 345 a. C. Entorn d'aquesta data, l'orador exerceix també a Atenes magisteri d'advocacia i eloqüència (Aeschin. 1. 117).

Tantes penúries i la seva absoluta dedicació a l'oratòria van fer-lo físicament feble, però amb un esperit de colossal energia, si bé un punt tímid i vergonyós. El seu enemic Èsquines ens informa de la seva indumentària efeminada i afirma que a la seva joventut es va dedicar amb major afany a l'aprenentatge de la retòrica que a la caça (Aeschin. 1. 131). Pel que fa a la seva tímidesa, Demòstenes sentia vertadera repugnància a dirigir-se al poble amb discursos improvisats i sabem que es retreia a la

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

tribuna de l'assemblea davant la cridòria i renou que provocaven els seus oponents (Plut. *Dem.* 8).

Com a home públic va haver de plantar cara amb esforç a nombrosos problemes i conflictes que li van ocasionar no pocs treballs i afliccions. En aquest sentit, quan Demòstenes intervé directament per primera vegada en la política exterior d'Atenes, al 354 a. C., la capital de l'Àtica viu plenament la crisi de la democràcia produïda per l'acumulació d'una sèrie d'inconvenients derivats del desequilibri econòmic, social i polític que es venia arrastrant a partir de la guerra del Peloponès. Es troba, doncs, la ciutat d'Atenes a mitjan segle IV a. C. en una situació de decadència, descrita de forma magistral per Isòcrates a l'*Areopagitic*. Lluny havia quedat l'Atenes del *Panegíric* que presidiria tota l'*Hélade* i que traslladaria les guerres locals entre hel·lens a un front comú a l'Àsia Menor, on els grecs lluitarien contra els perses forjant al mateix temps la unitat de Grècia.

A tot aquest conjunt d'adverses circumstàncies contraposa Demòstenes una política instigada pel desig de veure retornar les glòries del passat, en aquell temps mers records històrics. Per aquesta raó seran nombroses les ocasions en què Demòstenes descriurà l'àgora com un lloc de vulgaritat i perversió, enyorant el temps que aquest espai públic era el dipòsit de la dignitat i el poder del poble atenenc. Aquest anhel de restauració dels antics valors i el poder d'Atenes el sotmet l'orador al control del més cautelós realisme, seguint en això el model dels eminents estadistes i estratèges de la Segona Lliga marítima, especialment l'exemple de Calístrat d'Afidna<sup>86</sup>. Unes quantes anècdotes ens il·lustren sobre aquest particular: se'ns transmet que Demòstenes va llegir i va rellegir tota l'obra de Tucídides. Lucià de Samòsata (Luc. *Contra l'indocte.* 4) refereix que Demòstenes va escriure vuit vegades l'obra de l'historiador, manuscrits que Sila hauria transportat després a Itàlia. Zòsim (Zos. *Vida de Demòstenes.* 147) relata una inversemblant història que diu que l'orador va poder reconstruir íntegrament, gràcies a l'esforç de la seva poderosa memòria, l'exemplar de la *Història de la Guerra del Peloponès* que havia perdut víctima d'un incendi que va patir la Biblioteca d'Atenes. Ja al segle VI, l'historiador bizantí Agàties encara insisteix en què Demòstenes s'havia immers totalment dins l'obra de Tucídides, tan gran era l'admiració que a l'orador

---

<sup>86</sup> López Eire 1980, 16.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

despertava el coneixement del poder, riquesa i prestigi de l'Atenes antiga (Agathias. *H.G.M.* 2. 2, 28).

Pel que fa a la mesura i realisme de la seva política, que varen ser també característiques assenyalades per l'estadista i orador Cal·lístrat d'Afidnes, Plutarc narra la següent anècdota: sense encara haver arribat a la majoria d'edat, Demòstenes, acompanyat del seu preceptor, va accedir a l'àgora de la polis contra la prescripció legal (Plut. *Dem.* 5). En aquell temps Cal·lístrat d'Afidnes, famós per la seva sagacitat en la política i el vigor de la seva eloqüència, plantava cara a l'acusació d'alta traïció que contra ell dirigiria el partit protebà d'Atenes, inculpant-lo de la pèrdua de la ciutat d'Oropos, situada a la frontera entre l'Àtica i Beòcia, i fent-lo responsable de la pèrdua per la seva actitud hostil cap a Tebes. L'acusat es va defensar amb tal elegància i valor que no només va convèncer els jutges, sinó que també va entusiasmar els assistents al procés, entre els quals hi havia el futur mestre d'oratòria, el jove Demòstenes.

Pel que fa al valor dels discursos de Demòstenes, la seva obra ens ha servit a més per conèixer els detalls de la política i la cultura de la Grècia clàssica. L'orador va aconseguir dominar la retòrica de tal forma que el seu brillant discurs el va fer temut i respectat a l'àgora d'Atenes. Va pronunciar els seus primers discursos judicials a l'àgora de ben jove, reclamant la seva herència als seus tutors, i també es dedicà professionalment a escriure discursos judicials per al seu ús als plets de l'àgora, un terme que utilitzarà en considerables ocasions durant la seva carrera.

### **9. 5. 1- L'àgora a Demòstenes**

#### **9. 5. 1. 1- Discursos privats**

Passem a mencionar les nombroses referències que a l'àgora fa Demòstenes als seus discursos, i que principalment ens serveixen com a testimoni de la vivesa d'aquest espai públic com a centre socio-polític de la polis. Al primer discurs que feu Demòstenes per tractar de recuperar la seva herència ja hi trobem referències a l'àgora. Després de la mort del seu pare, Demòstenes fou donat en custòdia, entre d'altres, al seu oncle Afobe (Aphobus). Els seus tutors dilapidaren l'herència, i una vegada arribat a la

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

majoria d'edat va demanar una auditoria de la gestió de la seva herència. Amb vint anys, Demòstenes acusà els seus tutors d'apropiar-se del seu patrimoni, calculat en 14 talents, i els demandà per intentar recuperar-los. Durant el judici Demòstenes va pronunciar tres discursos contra Afobe, qui fou declarat culpable i condemnat a pagar 10 talents.

Al primer discurs *Contra Afobe*, Demòstenes utilitza per a la seva argumentació explicacions que havia sentit a l'àgora en referència a Afobe (Dem. 27. 59). Aquest fet ens dóna a entendre la importància que tenia aquest espai públic per als atenencs, que formava part essencial de la seva vida social i pública i podia ser un lloc on recavar informació útil per utilitzar als judicis.

Al tercer discurs *Contra Afobe*, Demòstenes també torna a mencionar l'àgora (29. 2) per donar valor a la seva argumentació. L'orador utilitza la gran assistència dels ciutadans a l'àgora quan es tracten assumptes polítics a l'assemblea per ressaltar el gran nombre de testimonis que té als judicis contra Afobe. És evident, a través dels discursos de Demòstenes, que l'interès dels grecs per les discussions polítiques era tan gran que acudir als tribunals com a espectadors era en aquell temps com acudir al teatre o al gimnàs, on es podia gaudir d'un espectacle incomparable. Això feia de l'àgora el centre vital de les inquietuds diàries dels grecs i l'espai més concorregut de l'època.

Un altre discurs de Demòstenes on esmenta l'àgora és *Contra Macartat*, novament un procés per qüestions d'herències. L'àgora apareix al principi de la lectura de les lleis contra els homicides (43. 57). En aquest cas a l'àgora es pronuncia una complicada interdicció contra l'homicidi dels parents més propers del grau de fills de cosins. El perdó podrà ser concedit pel pare, germà o els fills de la víctima, obrant col·lectivament. Per contra, l'oposició d'un sol d'ells prevaldrà en la sentència i el culpable no podrà accedir a l'àgora.

Més mencions a l'àgora les trobam a *Contra Leocares*, també un discurs per qüestions hereditàries. Aquí Demòstenes mostra clarament la importància de l'àgora en qüestions de comunicació pública. Demòstenes menciona l'ofici de pregoner, una labor que exigeix estar tot el dia a l'àgora del matí a la nit (44. 4). D'aquesta forma, es confirma l'àgora com a centre de la comunicació pública grega, ja que la forma de transmissió de les notícies, bàndols i edictes era realitzat pels pregoners en veu alta. Per aquest fragment, a més de saber el mal retribuïts que estaven els pregoners, Demòstenes

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

ens confirma que es passaven tot el dia a l'àgora, per ser el lloc on es congregava la majoria de ciutadans i punt bàsic i amb més afluència per a la transmissió dels missatges. No estranya, doncs, que aquell espai fos idoni per a l'obertura i expansió tant de la comunicació com del sistema democràtic a Atenes. Finalment, al mateix discurs Demòstenes explica que l'assemblea de l'àgora era el lloc on s'elegien els magistrats, en presència de nombrosos testimonis (44. 36).

Un altre discurs en què el mestre esmenta l'àgora fou *Contra Everg i Mnesibul* sobre una qüestió de fals testimoni. Allà Demòstenes explica que el tribunal de l'àgora serveix per prendre testimoni als implicats (47. 16), que han de saber dirigir-se adequadament a l'audiència i saber fer ús de l'argumentació retòrica.

A *Contra Policles*, el demandant del judici és Apol·lodor, pledejant sobre la trierarquia de l'any 362-361 a. C. A ell s'explica com per passar el càrrec d'un navili a Policles, Apol·lodor es dirigí a l'àgora per trobar-lo, ja que era el lloc de concentració dels ciutadans durant el dia (50. 29). Efectivament, Policles es trobava a l'àgora i Apol·lodor li va poder fer entrega del navili davant nombrosos testimonis. Ja que l'entrega del càrrec del trirrem es va produir públicament a l'àgora i davant molts testimonis, Demòstenes podrà citar a declarar tothom que es trobés en aquell moment a l'àgora (50. 37) per poder confirmar-ho. Com explica Demòstenes, l'àgora és lloc de cita i trobada per tractar tant assumptes públics com privats (50. 51). Allà es concertaven encontres entre ciutadans per negociar, discutir o simplement parlar, i per això serà senzill trobar gent disposada a declarar.

Un altre discurs on es menciona l'afluència dels ciutadans a l'àgora és *Contra Conó*, que tracta sobre una causa per actes de violència. Concretament sobre Conó i els seus fills per atacar i colpejar el jove Aristó mentre passejava per l'àgora (54. 7). Al primer fragment el demandant explica com el dia de l'atac ell passejava el capvespre per l'àgora com era el seu costum. Posteriorment s'explica com Conó i els seus fills acudiren a l'àgora i l'assaltaren a l'altura del Leocorió (54. 8). També es queixa sobre un fals testimoni que afirmà que Conó no intervingué a la baralla i que es trobà el seu fill i el demandant Aristó barallant-se a l'àgora (54. 31) abans que ell arribés. Es tracta d'una prova més de què els atenencs passaven la major part del dia a l'àgora.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

També ens interessa el discurs *Contra Eubúlides*, que tracta d'una causa pública pel dret de ciutadania. A Atenes existia una llei que sotmetia a investigació tots els que estaven inscrits als registres cívics, per esbrinar si efectivament eren ciutadans legítims. A una revisió del cens del demo d'Halimont es va excloure de la ciutadania a un tal Euxiteu, que apel·là el tribunal afirmant que era fill de pare i mare atenencs i que l'error era causat per les intrigues del seu enemic Eubúlides. Al discurs de Demòstenes, Euxiteu defensa l'origen atenenc de la seva mare pel fet de treballar a un estand de l'àgora venent cintes. Els estrangers eren admesos al mercat només si pagaven un impost especial, i aquest pagaments s'havien d'enregistrar públicament. Per aquesta raó, l'argumentació de Demòstenes demostrarà l'origen atenenc de la mare d'Euxiteu aportant nombrosos testimonis sobre ella treballant al mercat de l'àgora i pel fet de no constar al registre d'imposts pagats pels estrangers que treballaven a l'àgora (57. 30; 31; 33; 34).

En canvi, a *Contra Neera* s'acusa a aquesta estrangera d'haver-se casat amb un atenenc anomenat Estefan. Vertaderament, el judici serveix als adversaris polítics per atacar Estefan. Al final del discurs de Demòstenes es menciona l'àgora com a lloc habitual de les acusacions i requeriments en totes les qüestions jurídiques, com l'entrega d'unes esclaves per sotmetre-les a tortura a fi de verificar unes acusacions (59. 123). Tots aquests processos tenien lloc a l'àgora, públicament, i quedava registre escrit de tots ells.

### 9. 5. 1. 2- Discursos polítics

L'àgora també fou esmentada als discursos polítics de Demòstenes. A la *Primera Olíntica*, l'orador explica les dificultats que troba Filip a Tessàlia. Segons ell, els tessalis haurien prohibit a Filip els drets sobre les rendes dels ports i els mercats de l'àgora, ja que aquests tributs eren per a l'aprofitament general de la ciutat (1. 22). Seran constants les referències de Demòstenes a l'àgora als seus discursos sobre Filip.

Les *Filípiques* són també un clar exemple de la importància de l'àgora com a l'espai públic amb més rellevància social i política d'aquell temps. A la primera Filípica, l'orador es queixa que els *taxiarques* i els *filarques*, generals que comandaven els

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

regiments dels districtes i els esquadrons de cavalleria, respectivament, eren com a figures decoratives de fang, elegides més per exhibir-se públicament a les processons de l'àgora que per la seva capacitat per a la guerra (4. 26).

Igualment, al tercer discurs contra Filip II de Macedònia, Demòstenes esmenta l'àgora per referir-se a la corrupció i criticar els valors perduts pels atenencs, que es venen ara com si fossin mercaderia a l'àgora (9. 39). Demòstenes denuncia les il·legalitats de Filip de Macedònia queixant-se de la resignació del poble grec davant aquests abusos. Segons Demòstenes, el conformisme dels grecs contrasta amb la bravura dels antics hel·lens que lluitaren contra els perses. L'orador reitera als discursos contra Filip que els suborns eren una pràctica generalitzada i que tots estaven disposats a vendre's, com al mercat de l'àgora de forma pública (10. 6).

També a la quarta Filípica Demòstenes torna a utilitzar l'àgora com a símbol de la mansuetud dels atenencs (10. 49). Per a l'orador, la situació actual és espantosa, amb els atenencs com a principals objectius de les maquinacions de Filip. Per a l'orador de Peània, els atenencs són els més inactius dels hel·lens, i la seva conformitat és deguda a l'acumulació de mercaderies i riqueses a l'àgora, que és l'únic que els importa. Aquesta abundància a l'espai públic més important dels atenencs fa que el poble no sigui conscient dels avenços i constants abusos del rei de Macedònia, conformant-se amb la vida activa i d'excessos que poden dur a l'àgora. Per a Demòstenes, els atenencs han deixat de ser el referent i baluard de la llibertat a l'Hèl·lade.

Al quart dels discursos contra Filip II hi ha més mencions a l'àgora. Demòstenes seguirà referint-se a l'abundància de l'àgora com a responsable de la indiferència dels atenencs davant les extralimitacions del rei macedoni (10. 69). Al fragment, Demòstenes explica que la vertadera riquesa d'una ciutat són els seus aliats, la confiança i la simpatia del veí, valors dels quals els atenencs manquen, enlluernats per l'abundància de l'àgora mentre van quedant aïllats estratègicament i amb armament inferior.

Ateses les *Filípiques*, no és d'estranyar que no tardés en esclatar la guerra entre Atenes i Macedònia. Filip va dirigir una carta als atenencs on els acusava i declarava formalment la guerra. Així, Demòstenes ja no ha de seguir persuadint els atenencs d'entrar en guerra i escriu una resposta a la carta de Filip donant-los seguretat davant el



## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

conflicte. Així, l'orador es demana perquè Filip ha tingut més èxit que ells fins ara a les batalles. La resposta és per l'actitud del monarca a l'hora de dirigir l'exercit, activa i present sempre al camp de batalla. Mentre, els atenencs han estat més passius en les hostilitats, prioritant la política i els plets a l'àgora en lloc de la confrontació directa (12. 17). Com veiem, l'àgora és sempre el centre de totes les activitats polítiques, socials i econòmiques de la polis, fins i tot font i origen dels conflictes militars.

Passem al discurs *Sobre l'Halonès*, d'origen molt dubtós, que fou inclòs molt possiblement de forma errònia dins la col·lecció de discursos de Demòstenes, ja que no hi ha res al discurs que recordi l'oratoria del de Peània. Independentment de la seva autoria, el discurs és un al·legat en defensa dels drets d'Atenes sobre l'Halonès, illa situada a la costa de Tessàlia, que en aquella època es disputaven Atenes i Macedònia. El discurs ens interessa perquè s'hi menciona l'àgora referint-se a una disputa d'Atenes amb Filip per les terres del Quersonès Traci —entre l'antic Hel·lespont i el golf de Saros—. Allà Filip pren l'àgora com a referència per dividir el territori entre el que és seu i la resta, si bé aquesta divisió no és acceptada per l'autor del discurs (13. 39. 3-5; 41. 4).

Arribam al discurs *Sobre la corona*, l'obra més important de Demòstenes i sens dubte un exercici mestre del gènere de l'oratoria. Per molts experts és considerada l'obra retòrica més perfecte des que al 330 a. C. Demòstenes pronunciés aquest discurs davant un jurat format per més de cinc-cents ciutadans. L'origen del discurs es remunta al 336 a. C. quan Ctesifont, orador i amic de Demòstenes, el va proposar per ser honorat amb la corona daurada pels seus serveis a la ciutat d'Atenes. Aquesta proposta fou qüestió d'Estat i, com hem vist, el polític i orador Èsquines va dur la qüestió a judici, processant a Ctesifont per suposades irregularitats en la proposta. Al judici, Demòstenes defensà a Ctesifont amb el seu discurs *Sobre la corona* a més d'atacar als que estan del costat de Macedònia, com el mateix Èsquines. Demòstenes va guanyar el judici per una gran diferència de vots gràcies a la seva capacitat com a orador, ja que per molts experts les objeccions legals exposades per Èsquines eren possiblement vàlides<sup>87</sup>. Al final Ctesifont fou absolt i Èsquines es va exiliar de forma voluntària, degut a la humiliació rebuda.

---

<sup>87</sup> Duncan 2011, 70.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Al discurs Demòstenes cita en diverses ocasions l'àgora. En la primera ocasió ho fa de la mateixa forma que el seu rival Èsquines, utilitzant l'àgora per atacar el seu contrincant (18. 127). En aquest cas Demòstenes afirma que Èsquines és, entre d'altres acusacions, un xerraire, una ruïna d'escrivà i un gandul de l'àgora. És curiós com ambdós oradors utilitzen la gran aflluència del seu rival a l'àgora per ridiculitzar-se mútuament.

El fragment considerat per molts com el text modèlic de la prosa àtica<sup>88</sup> mostra l'alarma dels atenencs quan els arriba la notícia de la presa d'Elatea a mans de Filip. En la descripció, Demòstenes esmenta com s'ocupà l'àgora, s'expulsà de les tendes els seus amos i es prengué foc a les plaques de vímet que servien de sostre a les paradetes muntades a l'espai públic per excel·lència (18. 169). L'investida i presa de l'àgora significava un atac a la forma de viure dels grecs i a la llibertat que suposava aquest espai públic dins la seva cultura i mode de viure. Ja ben al final del discurs, Demòstenes torna a acusar Èsquines de passejar per l'àgora alegre i radiant de goig celebrant el triomf dels macedonis (18. 323), acusant-lo de traïció.

Passam al discurs *La falsa ambaixada*, que fou pronunciat per Demòstenes el 343 a. C., i dirigit contra Èsquines després del fracàs d'una ambaixada enviada per signar un tractat amb Filip després de la *Pau de Filòcrates*. Èsquines s'enfrontava a un càrrec d'alta traïció, del que va ser finalment absolt per poc més de trenta vots de marge, sobre un jurat que oscil·la entre els 501 membres, segons els experts<sup>89</sup>, fins als 1.501 que cita el pseudo-Plutarc sobre Èsquines. Al discurs podem entendre el fet que s'utilitzi també el terme àgora com a sinònim d'«assemblea», com hem vist ja a Homer i Hesíode. Després d'una assemblea oficial, una vegada acabada la sessió, la gent es reuneix a l'àgora per seguir tractant sobre els mateixos temes, en el que Demòstenes anomena una «assemblea extraoficial» que s'organitza improvisadament al recinte de l'àgora. Demòstenes narra com després de negar-se ell a unir-se a l'ambaixada que havia de negociar amb Filip, el clima a Atenes era tan incert que quan s'aixecà l'assemblea la gent es reunia en grups de totes classes a l'àgora i s'escoltaven afirmacions favorables a qualsevol de les parts (19. 122). Molts eren els que temien que no tingués lloc una

---

<sup>88</sup> López Eire 1980.

<sup>89</sup> Samaranch 1969, 500.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

improvisada assemblea extraordinària a la mateixa àgora, raó per la qual la plaça pública estava abarrotada dels ciutadans discutint i informant-se sobre les darreres novetats del conflicte amb Macedònia.

A través d'aquest i la resta de discursos de Demòstenes tenim constància de què la vida social d'aquell temps tenia lloc per complet a l'àgora. Demòstenes explica al jurat que Pitocles, fill de Pitòdor, abans de ser enviat a l'ambaixada per negociar amb Filip era amic íntim de l'orador, però una vegada arribat de Macedònia evita trobar-se públicament amb ell. Demòstenes afirma que ara Pitocles es deixa veure amb Èsquines per l'àgora i és amb ell amb qui dóna voltes per la plaça pública, en senyal d'haver pres partit en favor de Filip II (19. 225). Segons l'orador, Èsquines es passeja per l'àgora arrogant i altiu, degut a la seva amistat amb Filip de Macedònia, essent impertinent amb tot qui gosa contradir-lo dins l'àgora (19. 314).

Per demostrar la poca estima i poc valor dels enviats en l'ambaixada, Demòstenes demana al jurat qui dels presents erigiria una estàtua de bronze a l'àgora en honor a aquells ambaixadors. A ben segur ningú que no fos ingrati, injust o dolent ho consentiria, afirma Demòstenes, ja que els ambaixadors obraren en tot en favor de Filip de Macedònia en lloc d'en favor d'Atenes (19. 330). Es tracta, doncs, d'un nou exemple de la utilització de l'àgora com a lloc per a retre homenatges i per a l'exposició pública.

Passam al discurs *Contra Leptines*, on es litiga sobre la llei que va fer votar Leptines al 356 a. C. i que preveia l'abolició de certes immunitats tributàries. Els que es veren afectats per aquella llei utilitzaren a Demòstenes per tombar el text legislatiu que pretenia eliminar les exempcions d'imposts. Es tracta d'un discurs realitzat el 354 a. C. del que si bé no tenim cap dada absolutament fiable sobre la seva sentència, segons Dió Crisòstom, Demòstenes guanyà la causa<sup>90</sup>. Al fragment Demòstenes posa un exemple sobre l'àgora per parlar de la moral de les lleis (20. 9). En concret defensa la necessitat de la legislació per evitar actes immorals, com pot ser cometre frau al mercat de l'àgora, que està penat a pesar que aquest frau no perjudica directament l'Estat, però que si es permetés avergonyiria l'Administració pública. Així, la immoralitat a l'àgora és atemptar contra el cor de la polis i el propi ciutadà.

---

<sup>90</sup> Samaranch 1969, 281.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Al mateix discurs tornam a tenir una prova del caràcter sagrat de l'àgora (20. 158). Al final del text, Demòstenes parla sobre la prohibició d'entrada als llocs sagrats i a l'àgora per part dels homicides, llei que va emetre Dracó i que seguí vigent durant el mandat de Soló, en un intent de preservar el caràcter sagrat de l'àgora.

Un altre discurs on Demòstenes utilitza l'àgora és *Contra Mídiés* o *Sobre el cop de puny*, que explica l'enemistat històrica entre Demòstenes i Mídiés d'Anagíront, que ja ve de joves, i que s'agreuja per les divergències polítiques d'ambdós. El discurs en qüestió tracta d'un cop de puny que públicament Mídiés propinà a Demòstenes dins un teatre i l'estimació de la pena que el fet mereixia. La primera vegada que Demòstenes esmenta l'àgora al seu discurs és simplement per presentar un testimoni que posseeix un taller d'orfebreria a l'àgora i que testificarà al seu favor (21. 22). La vivesa d'aquest espai públic fa que passejar per l'àgora i difondre rumors falsos o testimonis interessats fos costum en aquella època. Per això Demòstenes afirma que Mídiés feia voltes per la plaça pública proferint falsos testimonis sobre ell per influir en causes judicials (21. 104). Al discurs, Demòstenes acusa també Mídiés de presumptuós i arrogant. Explica com passeja arrastrat per dos cavalls blancs de pura raça i amb tres o quatre escortes, atropellant a tot qui es posa per davant d'ell a l'àgora (21. 158). Poc més endavant Demòstenes torna a insistir sobre aquest costum de Mídiés de travessar l'àgora a cavall (21. 171), conscient de ser aquest espai públic el lloc d'exposició més rellevant per deixar-se veure per la polis.

Passam al discurs *Contra Androci*, polític veterà, famós per la seva falta d'escrúpols i pels excessos que cometia amb els contribuents. La infàmia d'Androci li creà molts enemics, que aprofitaren qualsevol ocasió també per atacar-lo. En aquest cas aprofitaren per acusar-lo d'il·legalitat a l'hora d'haver rebut una corona de recompensa. Demòstenes encapçalà el procés contra Androci, però degut a la feblesa dels fets, utilitzà sobretot atacs personals contra el polític. El discurs és una llarga diatriba contra els excessos i l'opressió d'Androci, magníficament conduïda i escenificada, si bé amb poca base jurídica. Per aquesta raó Demòstenes no va aconseguir que el jurat dictés un veredict de condemna, però sí va aconseguir fer créixer el descontent popular amb Androci.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Per situar l'audiència, Demòstenes explica que els pitjors excessos contra el poble es varen produir durant el mandat dels Trenta, on ningú tenia garantida la seva seguretat, ja que es realitzaven detencions contínues a l'àgora (22. 52). Demòstenes defensa que Androcí actuava com els Trenta, dominant i oprimint el poble a l'àgora. Segons l'orador, Androcí sotmetia tant a ciutadans com a metecs a l'àgora d'Atenes, detenint-los i carregant-los de cadenes, excedint-se de totes les formes possibles amb ells (22. 68). La restricció de l'accés a l'àgora el podem entendre com un intent de silenciar el poble limitant la seva participació a l'espai on la gent s'informava i parlava sobre els esdeveniments polítics.

Per acabar el discurs contra Androcí, Demòstenes exhorta el tribunal posant l'exemple de l'honor dels antics atenencs, orgull del país. Abans, els polítics no requisaven ni doblaven les contribucions que havia de pagar el poble ni limitaven l'accés a l'àgora. Ells aconseguiren la glòria gràcies a les victòries sobre l'enemic, gràcies a la concòrdia entre els ciutadans i excloent de l'àgora els individus com Androcí, no al poble. Aquesta fou la glòria d'Atenes, que només podrà recuperar-se expulsant personatges com Androcí de l'àgora i dels llocs sagrats, prohibint-li participar de les cerimònies sagrades (22. 78), per no contaminar el centre neuràlgic de la democràcia a Atenes.

Un altre discurs on Demòstenes tracta la comentada llei que prohibia l'accés dels proscrits a l'àgora, per ser aquest un lloc sagrat que havia de romandre lliure de la impuresa de la injustícia, és *Contra Aristòcrates*. Es tracta d'un procés on Demòstenes ataca una proposta que havia efectuat el propi Aristòcrates per atorgar una protecció especial a Caridem, un cap de mercenaris. Demòstenes denuncia que la proposta és contrària a la tradició atenenca que legislava els homicidis. Demòstenes esmenta en diverses ocasions la llei que diu que als casos d'homicidi, la persona que és jutjada s'ha de mantenir allunyada de l'àgora i no participar dels actes i llocs sagrats de la ciutat (23. 37; 38; 39; 40). Segons l'orador, el sentit d'aquesta llei és apartar l'homicida de tots els llocs que pogués freqüentar la víctima quan vivia: la pàtria i tots els llocs públics i sagrats d'aquesta, els llocs comuns dels que participaven tots els ciutadans. Si l'expulsat per homicidi és vist i capturat freqüentant l'àgora i els llocs sagrats, se l'empresonarà i serà condemnat a mort pel tribunal (23. 80).

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Un altre discurs en què som conscients de l'àgora com espai de xafardeigs és *Contra Timocrates*, on es tracta sobre l'àgora en nombroses ocasions. Es tracta d'una acusació dirigida per Demòstenes contra Timòcrates per apropiar-se del valor de la venda d'una embarcació enemiga capturada. Aquí tornam a veure com l'àgora és constantment utilitzada com a lloc on abocar rumors i testimonis per influir a les assemblees i judicis (24. 15). En aquest cas Demòstenes menciona el fals rumor que estengueren emissaris de Timòcrates per l'àgora sobre la cancel·lació del deute.

A pesar de ser criticada com a font de xafardeig, l'àgora també conserva al mateix discurs la seva virtut com a recinte pur. El caràcter sagrat de l'àgora és tal que Demòstenes afirma que qualsevol infracció és agreujada pel fet de penetrar a l'àgora de forma impura, culpable de qualsevol delictes (24. 60). Haver estat condemnat en judici nega als culpables els seus drets cívics, principalment l'accés a l'àgora. Al discurs Demòstenes recorda que si algú és condemnat per maltractament als seus pares i entra a l'àgora, serà empresonat, igualment que si és condemnat per insubmissió i fa ús dels seus drets cívics en entrar a l'àgora o als recintes sagrats (24. 103). L'orador també iguala el fet d'haver malversat i desfalcant els ciutadans d'Atenes amb el d'haver entrat a l'àgora essent culpable (24. 126).

Al mateix discurs, i calcant la comentada argumentació que realitzà a *Contra Androci* (22. 52) equiparant les arques públiques amb el cor de la polis, Demòstenes explica que els pitjors excessos contra el poble es varen produir durant el mandat dels Trenta, on ningú no tenia garantida la seguretat, ja que es realitzaven detencions contínues a l'àgora (24. 164). Durant el govern dels Trenta, els ciutadans temien entrar a l'àgora i ni tan sols se sentien segurs dins els seus propis domicilis (24. 165). Com hem vist, restringir la vida pública és una eina dels opressors, que amb la limitació de l'accés dels ciutadans a l'àgora, als gimnasos o als teatres, citant els principals llocs de reunió de la polis, també condicionaven la comunicació social. Igualment al discurs repetirà l'argumentació utilitzada en diverses ocasions sobre la impossibilitat d'entrar a l'àgora i als espais públics sagrats si no s'està lliure de delictes (24. 186).

A *Contra Aristogitó I*, se cita l'àgora com el lloc social de referència per als atenencs. Al discurs Demòstenes acusa Aristogitó, una espècie d'orador i acusador professional, de ser un deutor del Tresor. Aquest és descrit com un personatge tosc i

insolent però amb una gran i vehement eloqüència. Es dedicava a atacar les personalitats de prestigi, a qui atemoria per afavorir-se'n. Va acusar Demòstenes en diverses ocasions i aquest va escriure dos discursos contra ell. Aristogitó serà un clar exemple del poder de la retòrica i del mal retor que Plató ataca ferotgement al diàleg *Gòrgies*.

Al primer discurs, Demòstenes tracta de demostrar la deshonestedat d'Aristogitó explicant que si a Atenes hi ha 20.000 atenencs, tots ells passen per l'àgora amb una ocupació, mentre Aristogitó no es dedica a cap ofici, només a pensar en com defraudar la ciutat (25. 51). Demòstenes afegeix que Aristogitó travessa l'àgora com un escurçó o un escorpí, amb el fibló alçat a punt per infligir desgràcies, calumniar o colpejar algú (25. 52). També, Aristogitó utilitzava l'àgora per calumniar els atenencs i minimitzar així els seus desfalcs (25. 85), explica Demòstenes per desqualificar el seu oponent.

Al segon discurs contra ell, Demòstenes torna a insistir en el retrocés que ha patit l'àgora. Aquí l'orador titlla d'escandalós el fet que els avantpassats dels atenencs es deixessin la vida per instaurar i defensar la democràcia, mentre ara els ciutadans romanen impassibles davant les infraccions de les lleis de Soló, a qui es va erigir una estàtua de bronze a l'àgora, en gratitud per una legislació que personatges com Aristogitó ara infringien constantment (26. 23).

### 9. 5. 2- L'estil de Demòstenes

La fama que va aconseguir Demòstenes com a home públic comença a fer-se notar amb l'orador encara en vida. El poble atenenc, com és sabut, va reconèixer el seu patriotisme, i un contemporani de l'autor del discurs *Sobre la corona*, un tal Esió (Plut. *Dem.* 11), va sostenir que d'entre les obres dels oradors anteriors i els de la seva mateixa època sobresortien de bon tros les de l'orador de Peània.

D'acord amb Dionís d'Halicarnàs, Demòstenes representa l'etapa final del desenvolupament de la prosa àtica. Aquest autor afirma que Demòstenes va reunir les millors característiques dels estils bàsics; utilitzava sovint l'estil de tipus mig o normal i aplicava l'estil arcaic i el d'elegància plana quan era necessari. En tots i cadascun dels tres estils era millor que els seus mestres especialitzats, segons comenta Dionís<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> Dion. *Sobre l'admirable estil de Demòstenes*, 46

D'acord amb Ciceró (*Brut.* 38. 142), Demòstenes veia la forma del missatge —els gestos, la veu, etc.— com un element més important que el propi estil. Encara que no tenia la veu d'Escairis, o la capacitat d'improvisar de Demades, utilitzava de forma molt eficient el seu cos per accentuar les seves paraules, segons ens comenta Nietzsche a les seves *Lliçons de Retòrica*<sup>92</sup>, i així aconseguia projectar les seves idees i arguments amb una força major. No obstant, aquesta posada en escena no era ben acollida per tot el món de l'antiguitat: Demetri de Falèron i els comedians ridiculitzaven la «teatralitat» de Demòstenes (*Plut. Dem.* 9), mentre que Èsquines (*Aeschin.* 3. 139) opinava que Leodames d'Acarnes era superior a ell. Per altra banda, Dionís<sup>93</sup> afirmà que l'únic punt feble de Demòstenes era la seva falta de sentit de l'humor, si bé Quintilià veia aquesta deficiència com una virtut<sup>94</sup>. No obstant, la principal crítica que s'ha fet a Demòstenes sembla que s'ha cimentat principalment en la seva negativa a parlar *extempore*; havent-se negat sovint a comentar assumptes que no s'havia estudiat amb anterioritat<sup>95</sup>. En qualsevol cas, dedicava una elaborada preparació a tots els seus discursos i, per tant, els seus arguments són producte d'un estudi ben curós de cada assumpte. També era famós, segons Plutarc (*Dem.* 8), per la seva capacitat de sàtira.

### 9. 5. 3- El llegat de Demòstenes

L'admiració suscitada per Demòstenes entre els antics arriba al seu punt culminant a través d'Hermògenes de Tars, que l'anomena «l'orador» per antonomàsia. Un segle més tard, Libani converteix Demòstenes en objecte d'estudi i model d'imitació. També és veritat, no obstant, que ja des d'aviat va contar Demòstenes amb aferrissats enemics. La retòrica del segle III a. C. li va ser adversa d'acord amb l'antipatia que Aristòtil, partidari de la causa macedònica, havia de sentir cap al patriòtic mestre atenenc. No obstant, la seva obra va ser molt preuada per filòlegs de la talla de Calímac i Cleòcares<sup>96</sup>.

---

<sup>92</sup> Nietzsche, *Lliçons de retòrica*. 233–235.

<sup>93</sup> Dion. *Op. Cit.*, 56.

<sup>94</sup> Quint. *Inst.* 6. 3. 2.

<sup>95</sup> Peck 1898.

<sup>96</sup> Aquesta divisió d'opinions que van mantenir defensors i admiradors d'una banda i detractors per un altre s'ha estès als temps moderns, com afirma López Eire 1980, 31. D'entre els partidaris i entusiastes de



## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

El punt de partida de la constitució del corpus de Demòstenes se situa a l'època del propi orador, que amb probabilitat va publicar part dels seus discursos. Molt aviat van penetrar en aquesta col·lecció alguns discursos —especialment forenses, encara que no de forma exclusiva— que no havien sortit de la mà de Demòstenes. Així s'explica que ja Dionís d'Halicarnàs reduís el nombre de discursos demostènics enregistrats per Calímac a vint-i-dos polítics i vint privats. Schaefer va acceptar només vint-i-nou discursos del total dels transmesos i Blass trenta-tres. Cal tenir en compte que, per molt sobrecarregada que ens sembli avui la col·lecció, ens falten cinc o sis discursos que es llegien en temps de Dionís d'Halicarnàs i de Plutarc, i que s'han perdut.

Mort ja el mestre d'eloqüència al 280 a. C., a proposta del seu nebot Demòcares, els atenesos li van erigir una estàtua de bronze a l'àgora per a commemoració del seu geni i figura, en el pedestal de la qual es va gravar un díptic, que en traducció resava així:

*Si la teva força, Demòstenes, a la teva intenció igual  
[hagués estat,  
mai l'Ares Macedoni als grecs hagués  
[regit<sup>97</sup>.*

Queda clar l'esperit combatiu i lluitador de Demòstenes, expressat en la força i el caràcter persuasiu de les seves paraules a l'àgora. El seu aferrissat patriotisme el va fer una personalitat molt rellevant dins la polis, ferm defensor de la llibertat del poble i partidari de l'expansionisme atenenc. El seu recolzament al conflicte bèl·lic i sobretot l'ús particular que va donar en nombroses ocasions a la seva impressionant capacitat retòrica el convertiren en l'exemple de líder democràtic que Plató criticarà constantment. No obstant, Demòstenes i Plató coincideixen en les crítiques que feren del Govern dels Trenta i en la defensa contra l'opressió que ciutadans poderosos, com Androci, podien dur a terme dins la polis.

---

l'insigne orador en els segles XIX i XX s'han de citar a Bredif, Pickard-Cambridge, Adams, Christ, Hartel, Pokorny, Clémenceau, etcètera; entre els detractors destaquen Droysen 1833, a qui remunta l'avorriments dels moderns estudiosos cap a Demòstenes, Spengel 1916, un treball que mostra autèntic odi contra l'orador.

<sup>97</sup> Plut. *X orat.* 847 a-b; Paus. I 8, 2.

### 10- Plató

#### 10. 1- La retòrica platònica

El debat obert i el sistema de votació directe de les assemblees multitudinàries del règim democràtic era el sistema per prendre totes les decisions polítiques a la polis. Des de l'àgora, els tribunals populars jutjaven els delictes polítics i prenien el control de tots els assumptes públics de la polis, raó per la qual es feia imprescindible el domini de la paraula en forma de discurs per transmetre idees i guanyar suports per a les propostes. Com hem vist, aquesta necessitat de dominar la retòrica política va donar lloc a la preparació tècnica de les habilitats dels oradors per ser més efectius en l'exercici de la persuasió de la majoria. Així els espais públics grecs eren idonis perquè els rêtors més capaços utilitzessin el sistema democràtic per realitzar els discursos a les assemblees per millorar la ciutat, però també existeix la possibilitat de persuadir sobre els seus desitjos i interessos particulars. Aquesta eventualitat feia que Plató fos ben conscient que els espais públics representaven una immillorable situació per aquests rêtors egoistes de manipular les masses i aconseguir el seu recolzament a l'assemblea. Per al filòsof, la retòrica serà una disciplina que no farà ús de la raó, sinó que es basa en l'opinió i la creença. A través de la retòrica no es pot pretendre saber (*Grg.* 454e), per la qual cosa els discursos públics que es produïen a l'assemblea en absolut poden conduir al coneixement de la veritat, i per tant, els rêtors no podien contribuir al progrés de la polis. D'aquí extreu Plató un dels motius per criticar el sistema democràtic, a saber, la manipulabilitat del govern per part dels rêtors que sabien com entabanar la majoria ignorant. Aquesta crítica de Plató a la democràcia la desenvoluparem a la darrera part de la investigació. Ara anem a examinar la concepció que tenia el filòsof de la retòrica que dominava les àgores del seu temps.

La comunicació persuasiva de l'època fou una qüestió amplament tractada per Plató. Si bé la retòrica fou una disciplina que normalment no sortí ben parada a la seva obra, sí que el filòsof li dedicà nombroses pàgines. Sobre la retòrica, Plató no construeix una doctrina estricta, sinó que es fonamenta sobretot en la seva vehement polèmica

contra els sofistes i el seu —segons ell— nefast error de confondre la filosofia amb la retòrica<sup>98</sup>. Als dos diàlegs on Plató dona protagonisme a la retòrica, el *Fedre* i el *Gòrgies*, encara que la disciplina també s'esmenta a molts altres diàlegs, les crítiques que fa als sofistes són perquè es limiten a les aparences en lloc de cercar la veritat i es fan ressò de l'opinió pública, sobretot a l'ús de la persuasió a l'àgora, en comptes de defensar la pròpia opinió.

La veritat —segons Plató— només es troba a través de la dialèctica que els sofistes ignoren. El discurs ha de ser orgànic, mantingut per una necessitat interna, mentre que la mera aptitud de parlar públicament a l'àgora o a qualsevol espai públic sobre un assumpte i els capritxos estilístics no són suficients. A més, Plató censura la falta de coneixements psicològics que, segons ell, serien imprescindibles per elaborar un discurs eficaç. Fins i tot, censura que els rètors només siguin experts en retòrica, no en el coneixement de la veritat i que aquests l'utilitzin en política sense ser experts en el govern recte de la polis.

A partir d'aquest moment s'instaura i es manté la separació entre retòrica i filosofia. Plató insisteix en allò demagògic i enganyós de l'eloqüència sofista que només cerca la persuasió a l'àgora, a les escoles, gimnasos i teatres seduïnt a la gent a través de les paraules, però ignorant el bo i el just. A partir d'aquí ens trobam amb la problemàtica de les implicacions ètiques de la retòrica, que sorgeix gairebé al mateix temps que el seu naixement. Segons Plató, la retòrica ha de ser serf de l'ètica.

Al diàleg *Gòrgies* (*Grg.* 465c i 520a) Plató afirma que, igual que la gimnàstica manté el cos en forma, també la legislació conserva a un Estat ben saludable. Si el cos cau malalt, la medicina ho guarirà, essent l'art corresponent a l'Estat l'administració de la justícia. Totes aquestes arts tenen les seves falsificacions. La falsificació de la gimnàstica correspon a la cosmètica, que dona aparença de salut, i la falsificació de la legislació és la sofística, que pretén ensenyar el que manté a un estat sa, però sense un coneixement real. La falsificació de la medicina és l'art culinària, que pretén conèixer la millor dieta per al cos, però que de fet el que procura és agradar al paladar. La retòrica, de forma semblant a la culinària, falsifica la justícia a l'àgora, en tant que pretén seduir un auditori i produir l'aparença al públic, no la realitat de la vertadera justícia. Això serà

---

<sup>98</sup> Spang 1991, 22.

encara més greu pel fet que el sistema democràtic fomenti la participació de la majoria ignorant en el govern de la polis.

L'objectiu de Plató era rescatar la retòrica de les mans dels que es dediquen a l'art de persuadir a l'àgora i dels advocats particulars, com els casos de Demòstenes o Èsquines descrits fins ara. Per a Plató, la retòrica aplicada degudament i recolzada en el coneixement de la veritat, equivalia a la filosofia. Aquesta és la lliçó del *Fedre* (*Phdr.* 278b-d) i del *Fedó* (*Phd.* 90b ss). Sòcrates atribueix el mal de «misologia» -aversió a qualsevol classe de *logoi*- a la falta del propi ensinistrament tècnic en l'«art dels *logoi*». Sense ell, un home creu tot el que li diuen, després descobreix que és fals, i en el seu ressentiment arriba a donar-li la culpa, no a la seva pròpia imperícia, sinó als mateixos *logoi*, i d'aquesta forma s'equivoca en el camí del coneixement i de la veritat. Segons Plató, els pitjors «misòlegs» són els homes que comercien amb els raonaments contraposats o les contradiccions i pensen que això és la culminació de la intel·ligència.

### **10. 2- L'àgora als diàlegs platònics**

#### **10. 2. 1- Sòcrates i l'Apologia**

Sense voler entrar en la qüestió socràtica, a través de Plató som conscients de la gran influència que tingué per Sòcrates un espai públic i obert a la conversació com l'àgora d'Atenes. A través dels diàlegs platònics, i d'altres obres comentades de Xenofont i els historiadors, som testimonis no només de l'ús que feu Sòcrates de l'àgora com escenari fonamental de la seva activitat filosòfica, sinó també que la pròpia filosofia socràtica era pura conversació-comunicació. Sòcrates era essencialment un parlador, un personatge loquaç que vivia parlant amb la gent que es trobava a l'àgora, als gimnasos, a les escoles i altres llocs públics d'Atenes on hi hagués algú disposat a conversar. A l'*Apologia de Sòcrates* (*Ap.* 30e-31a) el filòsof reconeix que no cessarà de despertar, persuadir ni reprotxar a ningú que estigui disposat a escoltar-lo i a discutir. Aquesta necessitat de comunicar-se, d'enraonar i també d'aprendre a través d'aquest procés el fa peregrinar constantment per l'àgora i els diferents llocs públics de la polis. Sòcrates pensava que la filosofia consistia en parlar, en comunicar-se i extreure a través

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

del diàleg la veritat i la virtut dels quefers humans. Això el farà un filòsof immensament popular, el més savi d'Atenes segons l'oracle, però també el convertirà en un ciutadà incòmode per als polítics i alguns ciutadans. Ell parlava a l'àgora amb poetes, artesans, comerciants, polítics i tota mena de ciutadans atenencs, però en ells només trobava ignorància i desconeixement. Pensava que aquesta ignorància només podia ser abordada parlant<sup>99</sup>. Normalment entabanava els seus interlocutors posant-se de part dels seus arguments, per després dur-se'ls al seu camp i fer-los reflexionar sobre la seva ignorància. Així, Sòcrates feia de la conversació a l'àgora la seva font d'inspiració, el seu mètode d'extreure la veritat a través de l'autoexamen. Per aquesta raó Sòcrates fou un parlador incansable, fervent i passional, que convertí la seva eloqüència i capacitat retòrica en filosofia. Per a ell, la vida no examinada, no val la pena viure-la (*Ap.* 38a), per aquesta raó, el bullici de l'àgora, des del xafardeig fins la discussió filosòfica, va convertir-la en el lloc ideal per a una ment inquieta i desperta com la seva. Allà, el contacte entre les persones assoleix la màxima expressió, essent la comunicació/discussió entre els homes el valor més gran de la polis, un aspecte que Sòcrates entengué com ningú. L'interès del filòsof radicava més en el comerç d'idees i aquesta recerca el portava a qualsevol lloc on pogués trobar individus o grups disposats a conversar i discutir<sup>100</sup>. El lloc ideal per aquest model de filosofia era l'àgora.

Moltes d'aquestes discussions tingueren lloc, com s'afirma a la pròpia *Apologia*, a les parts obertes de l'àgora. També, com indiquen altres fonts com l'esmentada *Memòries* (*Mem.* 3. 10), els llocs preferits de Sòcrates per reunir-se a discutir i xafardejar eren la barberia, la perfumeria, el sabater o el mercat floral<sup>101</sup>. L'obra *Memòries*, analitzada a l'apartat de Xenofont, ens fa testimoni directe de la importància de l'àgora en el dia a dia de Sòcrates a Atenes.

Però extreure o fer pública la ignorància dels altres és quelcom perillós, que com sabem, fins i tot costarà la vida a Sòcrates. El filòsof es serví de l'àgora per obrir la mentalitat dels atenencs, per fer-los conscients de la seva ignorància i per aportar llum en aquesta foscor de la polis, però també li va servir de lloc on incomodar i molestar els estaments polítics. Fou el flagell dels demagogs i fanàtics que al final van provocar la

---

<sup>99</sup> Smith 2003, 165.

<sup>100</sup> Lang 1978.

<sup>101</sup> Lang 1978.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

seva mort. D'aquesta forma, així com l'àgora fou testimoni de la vida pública de Sòcrates, també ho fou del procés judicial que va originar la seva mort. De fet, la presó de l'Estat on Sòcrates fou empresonat i va passar els darrers dies de la seva vida s'ubicava també entre els nombrosos edificis que conformaven l'àgora atenenca i els seus voltants.

Analitzant el diàleg platònic, aquest context queda clar als ulls de Plató, que considerarà Sòcrates com el veritable mestre de l'«art dels *logoi*», del que va fer virtut durant els seus passeigs per l'àgora i els diferents espais públics d'Atenes. Per aquesta raó no és d'estranyar que mencioni l'àgora al diàleg que narra els darrers moments del seu mestre. A l'*Apologia de Sòcrates*, des de l'inici del discurs de defensa del filòsof, Sòcrates menciona que els espectadors sentiran les mateixes expressions que ell acostumava a usar per l'àgora, on molts dels presents ja l'han sentit pronunciar els seus discursos (*Ap.* 17c).

### 10. 2. 2- *Teetet*

Entram ja de ple a l'anàlisi de l'obra de Plató. El diàleg *Teetet*, que tracta sobre la naturalesa del saber, comença amb un pròleg en forma de conversa entre Euclides i Terpsió, ambdós amics íntims de Sòcrates que estigueren amb ell en el moment de la seva mort. Just a l'inici del diàleg Terpsió li diu que l'ha estat cercant per l'àgora i que l'estranyà no poder trobar-lo (*Tht.* 142a). Euclides li explica que havia estat fora de la ciutat i així intercanvien observacions sobre la batalla de Corint i sobre la mort del matemàtic atenenc Teetet, qui va participar al combat.

El diàleg mostra la importància de l'àgora en la vida diària dels atenencs, on passaven la majoria del seu temps, essent lloc de trobada i reunió. No només era el nucli religiós, econòmic i polític de la Grècia clàssica sinó també el centre cultural de la vida social dels grecs, on es trobaven i debatien els filòsofs i la resta de personatges públics rellevants de les ciutats gregues. Al diàleg, Plató esmenta l'àgora al primer lloc dels espais públics que freqüenten els ciutadans, seguit dels tribunals i el Consell (*Tht.* 173d). Plató ho utilitza després d'haver criticat molt fort els juristes, afirmant que són esclaus dels temes que han de treballar, al contrari del filòsof que pot dedicar el seu

temps als temes que més li agraden. Aquí Plató afirma que els filòsofs desconeixen des de la seva joventut el camí a l'àgora i als altres llocs públics de reunió que existeixen a les ciutats, factor que xoca amb la certesa que tenim dels filòsofs —amb Sòcrates al capdavant— vivint amb intensitat l'àgora i els principals espais públics de la ciutat. Aquesta absència dels filòsofs dels llocs públics, emperò, no és física, ja que per Plató, és el pensament del filòsof el que es troba fora dels quefers quotidians dels homes i els seus espais públics, mentre que «en realitat, només el seu cos està i resideix en la ciutat» (*Tht.* 173e), com afirma al diàleg. Per tant, els filòsofs físicament sí que freqüenten els espais públics, però, seguint un ideal més platònic que socràtic, el filòsof és a la ciutat en cos, mentre que la seva ment és fora d'ella, cercant l'essència vertadera del que l'envolta. Aquí Plató narra en boca de Sòcrates l'anècdota de Tales caient dins un pou per estar mirant els astres, oblidant-se del que tenia davant i provocant la burla de la seva serventa. La mateixa burla pot fer-se de tots els que dediquen la seva vida a la filosofia, afirmarà Plató.

### 10. 2. 3- *Sofista i Polític*

El diàleg *Polític* és una continuació del *Sofista*, i en aquest darrer, si bé no s'esmenta l'àgora explícitament, sí es tracta sobre l'art de la discussió que els sofistes ensenyaven per destacar a l'àgora. Ja al diàleg *Sofista*, Plató ens narra la història de Teetet i d'un estranger que parlen dels sofistes, que prometen als polítics fer-los «disputadors», ensenyant-los totes i cada una de les tècniques per contradir a cada especialista. El contingut d'aquestes tècniques és divulgat d'algun mode públicament per escrit, per al que ho vulgui aprendre. Teetet afirma que amb això l'estranger fa referència als escrits de Protàgores sobre la lluita i altres tècniques. Aquest títol és mencionat al catàleg dels llibres de Protàgores que ofereix Diògenes Laerci a *Vides dels filòsofs il·lustres* (D. L. IX. 55). Amb aquesta referència Plató estableix com Protàgores i tots els sofistes són polemistes i mestres en l'art de la controvèrsia sobre qualsevol tema, i fins i tot escriuen llibres que pretenen superar a un expert en el seu propi camp,

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

des de la teologia a la ciència física, passant per l'àmbit de la política discutint a l'àgora o fins i tot en la lluita<sup>102</sup>.

Com dèiem, el diàleg *Polític* continua la narració del *Sofista* i explica que el poder polític necessita unes característiques especials de coneixement. Al diàleg, Plató fa una distinció entre arts directament productives i arts instrumentals, que al final servirà per separar l'art del polític d'altres arts afins, i permetrà al mateix temps diferenciar els vertaders polítics del que ell anomena sofistes polítics, homes que fingeixen estar en possessió de l'art polític però només són imitadors. Això inclou a tots els polítics de l'època, i ho veurem amb més profunditat a l'apartat de la crítica de Plató a la democràcia.

Al diàleg hi trobem un fragment on Plató tracta de definir exactament les característiques dels homes a través de nombroses divisions socials, a fi d'especificar perquè aquestes divisions són necessàries per tal que el polític pugui governar rectament els ciutadans. Concretament, al fragment Plató està enumerant les divisions de les arts instrumentals, fent aquí referència als homes lliures que es dediquen al mercadeig, ja sigui a l'àgora o recorrent les ciutats (*Plt.* 289e). Entre aquests, que Plató anomena comerciants o revenedors, tampoc hi trobarà els que puguin exercir el vertader art polític a l'àgora. Aquest fet reafirma la idea de Plató sobre els filòsofs i homes virtuoses, que no centren els seus pensaments en l'àgora, sinó que es serveixen d'ella per contactar amb els altres ciutadans. En canvi, la majoria de ciutadans són ignorants pel que fa al concepte de Justícia, i són fàcilment manipulables per part d'aquest perfil de mal polític que utilitza la retòrica per persuadir-los. Per això, és ben clara la consciència de Plató sobre que els espais públics on es congregava la gent disposada a escoltar els rêtors representava una ocasió perfecta per aquests polítics de manipular les masses i aconseguir el seu recolzament a l'assemblea.

### 10. 2. 4- *Gòrgies*

El diàleg *Gòrgies*, que tracta sobre la retòrica, ens mostrarà també de forma clara la importància de l'àgora a la vida diària dels atenencs, tant en el seu aspecte polític

---

<sup>102</sup> Guthrie 1992. Vol. V. 147.



## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

com d'esbarjo. Ja des de l'antiguitat el diàleg *Gòrgies* duu el subtítol «Sobre la retòrica». Com hem vist fins ara, la retòrica en la vida pública atenenca era pràcticament l'única via de l'activitat política que es podia desenvolupar a l'àgora. Ningú que no estigués capacitat per parlar en públic podia dedicar-se a la política de forma efectiva. Fins i tot per actuar davant els tribunals de l'àgora, com acusat o com acusador, era necessari dirigir-se personalment als jutges, encara que la defensa o l'acusació que s'exposava hagués estat escrita per professionals dedicats en aquesta funció. Així doncs, en una ciutat com Atenes, el coneixement i domini de la retòrica no era només l'ensinistrament en un bell exercici, sinó una aspiració molt viva i generalitzada, una necessitat per a tots els que tinguessin el projecte d'exercir la política. El poble decidia a l'àgora, però decidia el que l'orador més persuasiu havia proposat. Un orador hàbil era, en conseqüència, un polític poderós; o, dit d'una altra manera, l'únic mitjà d'arribar a ser un ciutadà influent ho proporcionava, gairebé amb exclusivitat, la retòrica. Per aquesta raó, a l'època quan Plató escriu el *Gòrgies*, no era difícil confondre oratòria i política. En efecte, el terme grec *rethor* (rètor) serveix en aquell temps per indicar tant l'orador com el polític. Per això no ens hem d'estranyar que Plató ataquí al mateix temps la retòrica i la política atenenca de forma conjunta.

Pel que fa a la recerca de l'àgora dins el diàleg, Plató fa a l'inici del diàleg una referència a aquesta, per boca de Sòcrates. En aquest cas serveix a Sòcrates per justificar-se per haver arribat tard a una cita, excusant-se en que Querefont els ha fet aturar abans a l'àgora (*Grg.* 447a). Com hem comentat en diverses ocasions, la vida pública dels grecs es realitzava a l'àgora, i aquest espai era lloc de trobada i reunió per a tots els ciutadans que volien participar del dia a dia de la seva ciutat, inclús dels filòsofs més importants.

Al segon episodi del diàleg, la discussió amb Polos, Plató tornarà a referir-se a l'àgora. Sòcrates afirma que és pitjor cometre una injustícia que patir-la. Davant la incredulitat de Polos, Sòcrates li posa un exemple per demostrar-ho. S'imagina a ell mateix portant un punyal per l'àgora repleta de gent (*Grg.* 469d). El fet li atorgaria un gran poder si utilitzés el punyal aleatòriament per castigar la gent que ell trobés, però aquest gran poder no tendria res de bo ni just. Sòcrates afirma que és millor obrar bé i

justament que no tenir l'ànima corrompuda amb maldat o ignorància, i que això per a ell seria pitjor que patir una injustícia.

Al tercer episodi, la discussió amb Càlicles, aquest fa referència al declivi dels homes quan deixen d'assistir a les assemblees, que és el lloc on «els homes es fan il·lustres» calcant la sentència d'Homer (*Il.* 9. 441) que hem comentat al seu capítol. Amb aquestes paraules Càlicles exhorta a Sòcrates a abandonar la filosofia per alguna activitat més pràctica. En canvi, Sòcrates li plantejarà la diferència entre el bé i el plaer, conclouent que la vida ha d'orientar-se cap el bé i que la vida de l'home públic i els polítics que assisteixen a l'àgora ha d'adreçar-se a servir els ciutadans, cosa que segons Sòcrates no fan els polítics del seu temps. Per al filòsof, l'oratòria, l'instrument per antonomàsia de l'activitat política a l'àgora, és aliena al coneixement del just i l'injust.

### 10. 2. 4. 1- El bon orador a l'àgora

El *Gòrgies* és el diàleg més modern dels diàlegs de Plató<sup>103</sup>. Aquesta afirmació es comprova amb facilitat per la pròpia lectura del diàleg. Els problemes que en ell es tracten són els mateixos que preocupen a l'home d'avui<sup>104</sup>, això és, la corrupció, la classe política i la seva particular visió del bé comú. A més, estan exposats amb gran bellesa literària, mentre que la tensió emocional de l'autor es transmet de forma íntegra al lector.

A la pregunta de Càlicles sobre com s'ha de viure (*Grg.* 481b-527c) hi trobarem la fórmula platònica per ser un bon orador a l'àgora. Sòcrates li prega a Càlicles que no es prengui el tema a la lleugera: la qüestió implica ni més ni menys que l'elecció entre dues formes de vida: la vida d'acció, dedicada a la política i a parlar davant el poble a l'àgora, i la vida de la filosofia, dedicada a la contemplació.

Després de posar-se d'acord sobre alguns exemples referents en aquesta qüestió, Sòcrates demana a quina classe pertanyen els discursos dels oradors a les assemblees democràtiques de l'àgora. Tenen com objecte només el plaer, amb vista sols al benefici propi, o en canvi procuren veritablement millorar els ciutadans? Càlicles no pot

---

<sup>103</sup> Dodds 1959, 387.

<sup>104</sup> Calonge 1983, 14.

assenyalar ningú que practiqui en l'actualitat la bona oratòria, però esmenta a Temístocles, Cimó, Milcíades i Pèricles, que pertanyen a un passat recent. Al diàleg, Plató només podria admetre a aquests basant-se en la definició original que va fer Càlicles de la virtut com a satisfacció de tots els desigs, però no els pot admetre si s'atén a la nova idea de què alguns plaers són perjudicials, i que exigeix el coneixement de la matèria per realitzar una bona elecció. Per això troba la retòrica que utilitzen aquests rètors un art (*techne*) com qualsevol altre. Per això, segons Sòcrates, igual que els artesans, el bon orador tendrà com aspiració la producció d'un article que sigui útil a l'àgora. El seu material són les ànimes dels homes, que es fan bones i útils. Aquest ordre en el cos es diu salut, i en l'ànima és l'element de la llei, que és sinònim de la justícia i l'autocontrol. Implantar aquest ordre, i no satisfer els desigs propis a l'àgora, si no el bé comú, és l'aspiració de l'orador que entén bé l'art de la retòrica, segons Plató. Aquest no és el cas dels polítics de la seva època ni ho fou de Pèricles, en qui Plató personificarà els mals del sistema democràtic. Per al filòsof, Pèricles s'aprofità de la ignorància de la majoria i fomentà entre el poble un individualisme que deriva en la falta del sentit comunitari que caracteritza la democràcia.

### 10. 2. 5- *Menexen*

Un altre diàleg on apareix reflectit l'interès de Plató per la retòrica és el *Menexen*, diàleg que començarà directament amb una menció a l'àgora. En aquest cas Sòcrates demana a Menexen si ve de l'àgora, i aquest li contesta afirmativament, concretament de la sala del Consell (*Menex.* 234a). L'àgora és la plaça del Ceràmic, situada al nord-oest de l'Acròpoli, que alberga també la sala del Consell a la seva part sud. El *Menexen* consisteix bàsicament en una llarga sàtira sobre el famós discurs fúnebre pronunciat per Pèricles, que analitzarem a la darrera part de la tesi. Sòcrates aprofita per realitzar les seves consideracions sobre els oradors d'aquell temps i els seus discursos, i ho fa de forma tremendament irònica. Parteix considerant quelcom bell caure en el camp de batalla. Encara que un personatge sigui menyspreable, s'aconsegueix una esplèndida sepultura, i un orador excel·lent realitza grans lloances en un discurs públic a l'àgora on elogia tant les qualitats que no posseïa com les que sí va tenir. Aquests oradors exalten

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

les ànimes dels ciutadans amb les lloances indiscriminades dels morts, de l'Estat i de la seva audiència. Els fan sentir millors, més nobles i passen dies abans que tornin a posar els peus sobre la terra.

Per Sòcrates, tots els oradors tenen un discurs preparat per dirigir a l'àgora, o improvisar en aquests casos és també molt fàcil. Així, l'àgora serà un lloc de gran interès per als oradors, que gràcies a la seva capacitat de comunicació el faran el lloc ideal per a exhibir-se. No obstant això, fins i tot una persona que hagués rebut una instrucció pobra a càrrec, per exemple, d'Antifont<sup>105</sup>, també podria lloar els atenesos davant els atenesos als grans espais públics de l'època, afirmà Plató al *Menexen*.

El menyspreu de Plató per la retòrica és tan gran en aquest diàleg com ho és al *Gòrgies*, fet que el farà dubtar de les accions que puguin realitzar els oradors als espais públics com l'àgora. L'atac és directe i alhora sarcàstic, i Plató aquesta vegada no pretén, com sí ha fet en nombroses ocasions, que l'oient no s'adoni del sarcasme. Segons el *Menexen*, la retòrica falseja les coses —cercant la persuasió, i no l'ensenyament, (*Grg.* 454)—, és simple —ja que no és un art, sinó una mera pràctica empírica, (*Grg.* 462b)—, i sedueix l'ànima.

De totes formes, el mateix pròleg del diàleg revela el caràcter del seu contingut. Es tracta d'una mostra representativa de l'oratòria contemporània, que recordem al *Gòrgies* no es considerava art, sinó una activitat procuradora de plaer, destinada a dir al poble el que aquest vol escoltar i no allò que el faria millor. Plató adverteix dels perills d'una eloqüència que enverina l'ànima amb l'adulació en lloc d'intentar instruir-la, i condemna els atenesos que acceptaven amb complaença els seus falsos compliments assistint amb grandíssim interès als discursos que se celebraven a l'àgora i idolatrant els rêtors. Això és el que va fer Pèricles al seu discurs fúnebre, segons Plató.

### 10. 2. 6- República

Es tracta d'una de les obres que més ha influenciat en el pensament polític occidental, si bé per a la present investigació el diàleg *Lleis* tindrà més pes pel que fa al

---

<sup>105</sup> Segons considera Guthrie 1992, IV, 305, l'humor del passatge estreba a considerar a Antifont, potser el millor orador del seu temps (Thuc. 8. 68), bastant per sota d'Aspàsia com a mestre de retòrica.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

tractament de l'àgora. L'escrit de Plató està estructurat en 10 llibres on s'hi exposen des de les teories sobre l'origen de la polis, fins a la visió de la justícia i la relació entre els governants i els ciutadans. També s'hi esmenta el famós *Mite de la Caverna*, que explica les relacions entre el món sensible i el suprasensible, i compara els diferents sistemes polítics de l'època. Aquí és on Plató criticarà el sistema democràtic, que no permet la intervenció del vertader expert en la Justícia i el Bé. Finalment al darrer llibre Plató explica com hauria de ser l'estat ideal.

Una obra d'aquestes dimensions no podia deixar de referir-se a l'àgora en nombroses ocasions al llarg dels seus deu llibres. El primer terme referent a l'àgora que trobam al diàleg *República* l'esmenta Glaucó i fa referència al caràcter econòmic de l'àgora (*Resp.* 360b). Glaucó conta la història del pastor Giges, que servia el rei de Lidia. Aquest trobà un anell que li atorgà el do de la invisibilitat, poder que el dugué a matar el rei i a apoderar-se del Govern. Aquesta història serveix a Glaucó per afirmar que no hi hauria ningú prou íntegre que tenint un poder tan gran s'abstingués de tocar els béns aliens. Afirma que podria impunement apoderar-se de tots els béns que hi trobéssim al mercat de l'àgora, referint-se així a l'espai més valuós per satisfer la cobdícia dels ciutadans. Aquesta afirmació de Glaucó és utilitzada com a mètode per a que Sòcrates demostrï que la justícia és un bé en sí, tant per sí mateixa com per les seves conseqüències.

Per anar a la recerca d'aquest concepte de Justícia, Sòcrates recorre a l'origen de les polis, referint-se constantment a l'àgora (*Resp.* 371b-d). Plató s'imagina la formació d'una ciutat nova, per així estudiar els elements d'ordre social que la conformen i les seves necessitats. La ciutat neix perquè els homes individuals no són autosuficients i necessiten dels altres per compartir les tasques necessàries per viure a la ciutat. Després d'enumerar les ocupacions bàsiques dels ciutadans —fusters, ferrers, agricultors, artesans, pastors, etc.— Sòcrates menciona els comerciants per l'evident necessitat d'intercanviar béns entre els ciutadans. Així, l'àgora i els seus mercats esdevindran en un element imprescindible per a l'intercanvi d'elements necessaris per al dia a dia dels ciutadans i per al seu desenvolupament social. L'àgora serà, d'aquesta forma, una de les primeres necessitats bàsiques de l'home, per poder relacionar-se entre sí, ja sigui per l'intercanvi econòmic, la discussió política o per albergar la seva fe en les divinitats.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

D'aquesta forma es podrà crear una societat i es fundarà un Estat, raó per la qual l'àgora és fonamental per al desenvolupament social i polític dels ciutadans, segons Plató. Qualsevol ciutadà podrà visitar l'àgora per dur el que ell mateix produeix a vendre i per comprar el que necessita i que no pot produir per ell mateix. També hi trobarem els mercaders, que s'instal·len permanentment a l'àgora per facilitar aquest intercanvi.

A partir d'aquesta exposició idíl·lica de la ciutat, Sòcrates plantejarà la transformació de la ciutat vertadera i sana en una ciutat luxosa, inflamada o enfebrada (*Resp.* 372 e). D'aquesta segona ciutat tractarà la resta del diàleg *República*, amb l'objectiu de trobar una alternativa que conformi l'Estat ideal.

Com veiem, el tractament que dóna Plató a l'àgora en aquest diàleg és majoritàriament economista. Mentre està plantejant un nou procés educatiu per a que la ciutat esdevingui més justa, descriu ara negativament el gran bullici de l'àgora enumerant les diferents ocupacions que allà s'hi donen (*Resp.* 425c). Contractes, intercanvis, injúries, assalts, demandes judicials, elecció de jutges pagaments, exaccions, drets de compra-venda, vigilància i seguretat dels carrers o dels llocs de l'àgora. Totes aquestes activitats que es donen a l'àgora requeriran ser legislades i tendran una importància cabdal en el paper dels governants i les classes de ciutadans. Aquest tràfec i la llibertat que atorga el sistema democràtic de participar activament a la política magnificarà l'esperit agonal dels grecs. Aquesta competitivitat entre els ciutadans els farà perdre el sentit comunitari i de pertinença a la polis, el que precipitarà el seu fracàs.

### **10. 2. 7- Lleis**

Plató, sobretot cap el final de la seva vida, s'obsessionà amb el control de l'àgora i de la polis<sup>106</sup>. Aquest fet el confirmam a través del diàleg platònic en que més apareixen les mencions a l'àgora: les *Lleis*, on proposà controlar severament l'àgora, revelant-se contra el mencionat llibertinatge que s'havia apoderat dels espais públics per culpa de la democràcia.

---

<sup>106</sup> Casadesús 2013.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

L'obra transcorre a Creta i tracta les teories platòniques sobre política i l'organització social d'una forma menys utòpica que a la *República*. A ella intervenen tres ancians, un atenenc, un espartà (Megil) i un cretenc, Clínies de Cnossos, qui tendrà l'encàrrec d'establir les lleis d'una nova colònia a Creta i demana l'ajuda de l'atenenc al respecte. L'ancià atenenc comença analitzant la història de les comunitats polítiques per situar el cretenc i a la primera menció a l'àgora (*Leg.* 680b) fa referència al fragment ja comentat d'Homer sobre la distinció entre grecs i bàrbars pel fet de reunir-se a les àgores. Aquí Plató calca la referència del llibre IX de l'Odissea (*Od.* 9. 112-115) comparant aquesta distinció amb l'època dels ciclops, que són salvatges també per no reunir-se en àgores, vivint a grutes sense tenir lleis comunes (*Leg.* 680b).

A la nova ciutat, com passà a Atenes, l'àgora serà el principal espai públic i servirà per exposar públicament el resultat de les eleccions del governants de la ciutat (*Leg.* 753c). A l'àgora, proposa Plató, s'exposaran públicament durant trenta dies les tauletes on figuren els elegits i durant aquest temps els ciutadans que passin per l'àgora podran fer objeccions en contra dels designats en un primer torn públic. Aquesta revisió pública servirà per depurar els tres-cents que hagin obtingut més sufragis en el segon torn i cent al tercer torn, per al final, designar només trenta-set governants. Veiem ja de principi com l'àgora és el principal espai de la polis on exposar els assumptes més importants i per adreçar-se al ciutadà de forma efectiva.

Al llibre VI Plató parla de l'estructura administrativa de l'Estat, on designa les persones encarregades de gestionar diferents àrees de la ciutat. La importància de l'àgora i els mercats és tan gran que hi haurà un inspector encarregat de vigilar el correcte funcionament dels mercats de la ciutat. Aquesta figura, ἀγορανόμων, una espècie de notari o secretari públic, s'encarregarà de l'ordenació i regulació del mercat. Reben el nom de reguladors o guàrdies del mercat (*Leg.* 758e; 759a; 760b) i com hem vist a l'anàlisi dels historiadors, ja en tenim constància en èpoques molt anteriors.

Plató torna a insistir al llibre VI en el fet que l'àgora hagi de servir per a l'exposició pública de diversos assumptes d'interès públic. A més de com a mètode electiu, a l'àgora s'exposaran càrrecs de delictes que seran objecte d'oprobri públic. Casos com jutges que dicten sentències injustes o que cedeixen davant suborn o de qui ha abandonat el seu lloc durant les guàrdies, els noms dels culpables seran exposats

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

públicament a l'àgora, previ acord de tots els reguladors de la ciutat, i posteriorment seran castigats públicament (*Leg.* 762c). Veiem com Plató segueix donant molta importància a la utilitat comunicativa de l'àgora al seu estat ideal.

Al mateix llibre, igualment, tornarà a referir-se en diverses ocasions als funcionaris reguladors del mercat (*Leg.* 763c; 764b; 764c). Aquests són cinc<sup>107</sup>, elegits per sorteig d'una llista de deu candidats pertanyents a la primera i segona classe. A Atenes hi havia deu reguladors del mercat, cinc per a la ciutat i cinc per al Pireu. La seva jurisdicció és l'àgora, els temples i les fonts. A més de tenir cura de l'ordre a l'àgora vigilen les regulacions pròpies del mercat com assignar els llocs per a la venda de la mercaderia (*Leg.* 849e), controlar la correcció del comerç que té lloc a l'àgora (*Leg.* 917b-e, 920b-c) i procurar que els ciutadans duguin al mercat la porció dels seus productes que han de vendre als no ciutadans (*Leg.* 849a). Juntament amb els guàrdies o reguladors de la ciutat són els encarregats de controlar els estrangers que es troben a la ciutat. L'afluència dels ciutadans a l'àgora feia necessari el control per part d'aquests funcionaris públics.

A un dels fragments més importants de les *Lleis*, el que utilitzam per fonamentar la present investigació, Plató parla de l'arquitectura sencera de la ciutat ideal i de com ha de ser la disposició dels seus edificis. Plató comença per construir les fortificacions o les cases particulars disposades en forma de mur continu destinat a la defensa de la ciutat. Posteriorment s'erigirien els temples i edificis públics. Ja des del principi indica que els principals edificis de la ciutat, com les seus de les magistratures, els tribunals i els edificis dedicats als déus s'hauran d'edificar al voltant de l'àgora (*Leg.* 778c; 779d). Això denota la importància de l'àgora en l'esdevenir de la ciutat. Després d'erigir els edificis d'entorn de la plaça pública s'erigiran els gimnasos, escoles i teatres (*Leg.* 779d):

*Ara que tots aquests edificis, així els de la plaça pública com els altres, estan construïts i que els gimnasos, les escoles i els teatres estan preparats, i només esperen l'arribada de deixebles i espectadors, tornarem una altra vegada a les nostres lleis...*

---

<sup>107</sup> Segons Lisi 1999, nota 233 que cita a G. Busolt-H. Swoboda, *Staatskunde...* 491.



## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Per al filòsof, aquestes són les edificacions bàsiques per al desenvolupament i el progrés de la ciutat i els seus habitants. Aquí ens trobem amb la tesi d'aquest treball: en aquests llocs públics transcorre la vida pública dels grecs, i a partir d'ells s'origina i potencia la capacitat comunicativa dels ciutadans de l'època. Allà la capacitat de comunicació pública prendrà la màxima expressió i el seu domini i difusió començarà a tenir una importància cabdal per al desenvolupament social de la Grècia clàssica. Des d'aquests punts es desenvoluparà la comunicació pública, esdevenint una necessitat la destresa en la transmissió oral i el domini del discurs públic.

Per altra banda, l'àgora era també un lloc dedicat a l'oci, una qüestió que practicada en desmesura serà font de crítiques constants en tot el pensament platònic, identificant-ho amb el llibertinatge del sistema democràtic. Així, a l'àgora es representaven també funcions públiques improvisant teatres amb graderies de fusta temporals. A l'Atenes de mitjan segle V es va excavar un teatre permanent a la vessant sud de l'Acròpoli, un espai amb els seients disposats en una concavitat i en la base del qual actuaven els dansaires i els actors. A les *Lleis*, Plató es mostra partidari d'una censura radical en què els poetes i actors estrangers que volguessin representar les seves obres a l'àgora (*Leg.* 817c), abans haurien de mostrar els seus cants als governants per a la seva aprovació (aprofundirem sobre aquest aspecte a l'apartat dedicat al teatre). A pesar que el fragment defensa la censura de les obres teatrals, s'ha de comentar que aquest procés segons el qual l'autor havia de presentar la seva obra a un magistrat per a que concedís el permís per desenvolupar-la era normal a l'Atenes clàssica. A les festes dionisíaques l'encarregat de la censura era l'arcont epònim, mentre que a les festes *Lenees*, festivitats en honor a Dionisi Leneu, ho era el rei<sup>108</sup>.

Passam al llibre VIII on al final Plató parla de l'ordenació de la nova ciutat tornant a citar l'àgora com un dels primers espais públics a edificar i al voltant de la qual s'han d'erigir la resta d'edificis públics (*Leg.* 848d). Concretament indica que hi ha d'haver dotze aldees, una al mig de cada dotzena del terreny, i en cada aldea s'hi han d'erigir

---

<sup>108</sup> Lisi 1999. Segons nota 125, que cita a Morrow 1960, 375.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

temples i una plaça<sup>109</sup>. La construcció de la ciutat s'ha de construir al voltant d'aquests edificis i on el terreny sigui més elevat.

Poc després tracta de les transaccions a l'àgora i la seva regulació, tasca que han de realitzar els comentats reguladors del mercat (ἀγορανόμων) inspeccionant els temples de la plaça evitant qualsevol injuria en ells, observant també la moderació i castigant qualsevol acció contrària (*Leg.* 849a; 849b; 849d; 849e). També parla de l'ordenació del comerç a l'àgora i dels venedors i tipus de mercaderies que es podran vendre als mercats, en una nova mostra del ferri control que Plató proposava per a l'àgora i els afers públics de la polis.

Des del llibre IX a XI Plató esbossa un codi penal. Aquí tracta de delictes contra l'ànima i destaca un fragment que tracta de l'esclavitud, un tema molt complex tant pel que diu Plató com per la forta implantació d'aquesta institució a la Grècia clàssica (*Leg.* 868a). A Plató podem trobar fragments a favor i en contra, si bé aquests últims fan referència únicament a l'esclavitud de grecs capturats durant la guerra, que segons sabem per la *República* (*Resp.* 469b), Plató prohibiria. Per Plató els esclaus s'hauran de tractar com a iguals, si bé proposa també ser ferm en els seus càstigs. Durant el fragment en qüestió Plató exposa diferents propostes legals i càstigs a aplicar als esclaus, de tota índole, si bé per al filòsof qualsevol crim de sang que no hagués estat jutjat i el culpable del qual accedís a la plaça pública, als certàmens i a altres celebracions religioses, suposaria la contaminació d'aquests espais i activitats i seria necessari procedir amb justícia. La importància de l'àgora a la vida pública, tant política i social, és doncs innegable a Plató, ja que qualsevol acte immoral o contrari a la polis ha de restar lluny de l'àgora ja que des d'allà es transmetria fàcilment a tots els ciutadans i estaments de la ciutat.

Continuant amb l'exposat en aquest capítol, només la simple companyia d'un proscrit serà com una malaltia infecciosa per al que hi entri en contacte. Per aquest motiu es prohibirà l'entrada a l'àgora i a qualsevol altre lloc públic als que entrin en contacte amb maltractadors o altres delinqüents proscrits, si abans no s'han purificat persuadint-se de què s'han contaminat d'un crim execrable, explica Plató (*Leg.* 881c; 881e).

---

<sup>109</sup> Hendiadis literal.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Passem a veure ara l'estricta legislació que havia d'imperar a l'àgora. La transcendència d'aquest espai per als grecs és tal que al nou codi penal de Plató, el propi regulador de l'àgora pot impartir justícia executant sentències si els fets han succeït a l'àgora (*Leg.* 881e). Així, l'àgora és una espècie d'Estat dins la polis on s'imparteix justícia pels actes que han tingut lloc dins dels seus límits. Quan Plató parla dels maltractaments, el regulador del mercat executarà el càstig només si el succés ha tingut lloc dins l'àgora, si ha succeït fora de la plaça, per molt que s'agafi el culpable a dins, serà el regulador de la ciutat qui se n'ocuparà.

Igualment, podem observar la importància de l'àgora en sí dins del sistema judicial de la ciutat que proposa Plató pel fet de situar a la polis tres presons, una d'elles a prop de l'àgora i comuna per a la majoria dels delictes de la zona (*Leg.* 908a). Així, Plató planteja que els robatoris i apropiacions indegudes succeïdes a l'àgora també s'han de denunciar als reguladors o guàrdies del mercat (*Leg.* 913d). D'igual forma, els reguladors del mercat també vigilaran el petit comerç que s'hi realitzi (*Leg.* 920c). Les transaccions comercials estan també estretament vigilades i acotades al recinte de l'àgora (*Leg.* 915d). Els intercanvis s'han de realitzar a la zona determinada de l'àgora per a cada mercaderia i rebent el preu del moment. Per res pot fer-se l'intercanvi a una altra zona.

Un altre tipus de delicte serà el de les falsificacions. Qualsevol tipus de falsificació està penada dins les transaccions comercials a l'àgora. Des dels juraments falsos fins a posar preus diferents de les mateixes mercaderies a l'àgora i la venda de productes adulterats. En aquest darrer cas, si es prova que la mercaderia adulterada és d'un ciutadà de la polis i no d'un esclau o metec, es confiscarà i s'oferirà als déus que patrocinen el mercat, això és, les divinitats dels santuaris que envolten l'àgora. Totes aquestes lleis s'hauran de definir per part dels reguladors del mercat i els guardians de la llei, es redactaran i es publicaran en una inscripció a cada seu dels reguladors com a indicadors fidedignes per a tots els que utilitzin l'àgora (*Leg.* 917a; 917b; 917d; 917e).

Al capítol XI hi trobam fragments quan menys, controvertits. Es tracta de la prohibició d'entrar a l'àgora i a la ciutat als boigs i als captaires (*Leg.* 935b; 936c). En referència a una part dels primers, especificant-ho a persones de males paraules i que utilitzen l'insult de forma habitual, Plató esmenta que ningú insulti ningú als llocs

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

públics. En els desacords, que s'intenti instruir i alliçonar l'antagonista i que els presents s'abstinguin totalment d'insultar. Ningú podrà mai insultar dins cap temple ni a cap sacrifici públic, com tampoc als jocs ni a l'àgora ni cap tribunal ni reunió cívica. Fins i tot Plató anima els ciutadans presents a reprimir amb cops a qui utilitzi paraules ofensives en aquests espais públics (*Leg.* 935c).

Pel que fa als captaires, Plató requereix de la nova ciutat que no hi hagi cap mendicant, i si algú es dediqués a aquesta ocupació de recol·lectar recursos a través de súpliques incessants, els reguladors del mercat l'hauran d'expulsar de l'àgora, i de la polis els reguladors de la ciutat. Plató també afirma que s'haurà de regular l'accés dels immigrants als mercats, ports i edificis públics i dictar les disposicions que hauran de vigilar els guardians del mercat en referència als diferents tipus d'immigrants que visitin la ciutat (*Leg.* 952e; 953b).

Per altra banda, els magistrats i funcionaris de l'Estat també s'haurien de sotmetre a inspecció a la nova ciutat de Plató (*Leg.* 946d). En aquest sentit, la majoria de ciutats gregues sotmetien públicament a auditories als magistrats en finalitzar el seu nomenament. Es tracta d'una rendició de comptes pública, el resultat de la qual haurà de publicar-se per escrit a l'àgora per tal que tots els ciutadans puguin consultar-ho. Aquests inspectors de l'àgora i els de les diferents magistratures rebran extraordinaris honors tant en vida com després de morir (*Leg.* 947a-d), però abans estaran sotmesos a exhaustius controls que es faran públics a la pròpia àgora.

L'àgora també s'esmenta al capítol que tracta dels terminis de temps per poder litigar pels objectes de propietat dubtosa (*Leg.* 954c; 954d). És curiós com l'exposició pública d'un objecte a l'àgora o als temples de la ciutat determinarà el termini per poder reclamar la propietat de l'objecte. Si l'objecte s'ha estat utilitzant públicament a l'àgora i als temples sense que ningú l'hagi reclamat, quan hagi passat un any ja no es podrà litigar per ell. En canvi, si l'objecte no s'ha exhibit per l'àgora ni als llocs públics, però sí pel camp, hauran de passar cinc anys perquè no es pugui reclamar.

Finalment, l'àgora com a espai de comunicació pública també servirà per promocionar aquesta legislació al dia a dia de la nova ciutat, pel fet de ser l'espai de difusió d'informació per excel·lència. Era el lloc des d'on es pronunciaven els edictes i pregons de l'època. Recordem que la forma oral era pràcticament l'única manera de

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

comunicar-se, ja que la gent que sabia llegir era molt escassa. En aquell temps no existien periòdics, revistes, fullets o circulars, per la qual cosa la informació s'havia de transmetre de forma oral. Per això el pregoner, una professió que ha existit fins fa molt poc, era de gran importància en aquell context. Ell serà el que donarà a conèixer els processos a l'àgora, per tal que tothom en tingués coneixement. Per exemple, quan Plató parla sobre els homicidis no resolts, afirma que s'ha de prohibir que l'assassí trepitgi cap lloc públic del país de la seva víctima, donant-se a conèixer el procés de mort a través d'un pregó a l'àgora perquè així tothom pugui conèixer el cas (*Leg.* 874a).

Com a conclusió, les *Lleis* de Plató ens han servit per entendre la gran importància que té l'àgora per al filòsof, donada la funció tan protagonista que ell li atorga en la fundació de la nova ciutat. Ja d'inici, l'àgora es presenta a Plató com el factor que diferencia als grecs dels bàrbars, als civilitzats dels salvatges. Així, en la nova ciutat, l'àgora serà el principal espai públic des d'on s'erigiran la resta d'edificis. Igualment, Plató no dubta en situar l'àgora com l'espai de difusió d'informació per excel·lència, el lloc des d'on traslladar la informació comuna al poble. Per tot això, Plató sotmetrà l'àgora a un estricte control a través de les lleis que prescriu. Emperò, el filòsof també conserva la visió negativa de l'àgora que també compartiren altres personatges històrics com Demòstenes. La desmesura que es practica a l'àgora és font de constants crítiques per part de Plató, que tractarà d'extirpar aquesta vessant poc digne de l'àgora a la nova ciutat. També continuarà amb la crítica als oradors que fan de l'àgora l'espai ideal per a la defensa dels seus interessos personals. Sense cap dubte, en aquest diàleg Plató expressa la seva consciència de què els espais públics representaven una immillorable situació per als rêtors d'influir en la majoria per aconseguir el seu recolzament a l'assemblea. L'àgora era un lloc idoni perquè els rêtors més influents utilitzin el sistema democràtic al seu favor persuadint sobre el govern de la polis, sense ser-ne experts. Destaca també en aquesta obra un discurs aïllat en el llibre onzè (*Leg.* 937d-938c) on es mostra que l'animositat platònica contra els oradors, sobretot contra els advocats pagats en els tribunals de l'àgora, no ha perdut la seva acritud des del seu atac vehement contra ells al *Gòrgies*. L'ús que fan ells de la retòrica és una paròdia de la justícia, que pretén falsament adoptar el nom d'habilitat, però que en realitat és un ardit empíric exempt d'habilitat, executat només per aconseguir un triomf a l'àgora, estigui o no la raó de la

seva part, i els seus discursos estan a disposició de «tot aquell que els doni diners a canvi». La cobdícia és el que els mou i la necessitat d'acabar amb aquest vici és tan urgent que, on pugui provar-se aquest mòbil i en el cas que s'hagi donat i ignorat l'advertència deguda, Plató no dubta en prescriure la pena de mort (*Leg.* 938c).

### 10. 2. 8- Altres obres

Plató també menciona l'àgora, encara que de forma breu, a altres obres. Per exemple, al diàleg *Parmènides* ens trobam de nou amb la prova que l'àgora era el centre neuràlgic de la ciutat, i que aquesta era freqüentada pels filòsofs. Just a l'inici del diàleg, Cèfal arriba a la ciutat jònica de Clazòmenes, i tot d'una es troba a l'àgora, a la plaça del mercat, amb els seus interlocutors, Adimant i Glaucó, amb els quals iniciarà el diàleg (*Prm.* 126a). Aquest serà un complex anàlisi i crítica de la teoria de les idees de Plató que servirà al mateix temps per a l'exposició de la metafísica platònica.

També l'àgora és present al diàleg *Protàgores* on continua essent protagonista, si bé amb les connotacions negatives a les quals de vegades recorre per denunciar l'aspecte festiu i bulliciós d'aquest espai públic. En aquesta ocasió, qualificant molt durament els poetes, Plató afirma que dialogar sobre poesia és comparable a les festes del vi que celebra la gent vulgar a l'àgora (*Prt.* 347c).

Al diàleg *Híppies Menor* hi trobem una altra de les proves més clares de que l'àgora fou un espai públic de gran rellevància per als filòsofs i lloc d'exposició de les seves lliçons i conferències. Al fragment, Sòcrates diu a Hípies d'Elis que l'ha sentit anteriorment a l'àgora exposant la seva gran i envejable saviesa (*Hp. mi.* 368b). Hípies fou un sofista amb una gran fama pels seus grans coneixements, una fama que amb sorna Sòcrates explica que el sofista s'encarregava constantment de recordar. Hípies exposava públicament els seus coneixements a l'àgora, segons Plató, a les taules dels canvistes, el que li va atorgar gran fama per la seva intel·ligència i abundants coneixements. Per aquesta raó entre ell i Sòcrates tractaran de dilucidar quin dels dos herois, Aquil·les o Odisseu, és millor. Més avançat el diàleg passaran a discutir sobre la moral.

### 10. 2. 9- Carta VII

El terme àgora també apareix en una de les epístoles de Plató —a pesar de ser considerades la majoria com espúries—. Es tracta de la Carta VII, la més coneguda i acceptada, i si bé es menciona breument, mostra la importància d'aquest espai públic en l'administració de la polis d'Atenes. Plató adreça la carta als amics i companys de Dió de Siracusa, després del seu assassinat i com a resposta a la petició de cooperació d'aquests. La carta servirà a Plató per expressar públicament, tant a siracusans com atenencs, les seves conviccions polítiques i l'evolució de la seva filosofia. Al text en qüestió, Plató admet a l'inici de la carta que de jove tenia la idea de dedicar-se a la política i descriu el moment quan es derrocà el règim polític d'Atenes i començà l'època coneguda com la tirania dels Trenta, l'any 404 a. C. Després de la revolució, es nomenaren cinquanta-un homes per administrar la ciutat, onze dels quals es designaren a la ciutat i deu al port del Pireu, i Plató cita el control de l'àgora entre les primeres mesures que es prengueren (*Epist.* 324c). En concret, els dos grups s'encarregaren de l'administració pública de l'àgora i dels assumptes municipals, explica. Val a dir que alguns d'aquests polítics eren parents de Plató i que el filòsof afirmà indignat que no va participar de les vergonyes d'aquella època. La carta VII ens servirà a l'apartat dedicat a la crítica de la democràcia per conèixer més de prop la biografia política del filòsof i poder així confrontar-la amb el conjunt de la seva obra.

### 11- Polis i ciutadà

Hem vist com Plató relaciona estretament la polis, l'àgora i els ciutadans, un vincle que servirà per definir els grecs i diferenciar-lo del que ells anomenen «els bàrbars», civilitzacions sense àgores des d'on relacionar-se de forma lliure i en igualtat.

Quan va esclatar la guerra del Peloponès, Atenes es trobava en el punt àlgid de la glòria de la polis. El fet que el ciutadà fora el receptor de totes les parts de la ciutat va contribuir a la idea de la ciutat ideal i perfecta<sup>110</sup>. Aquest idealisme culmina amb la democràcia i la participació ciutadana en la política i l'esdevenir de la seva ciutat.

---

<sup>110</sup> Ruiz 1998.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Així doncs, la implicació dels atenesos en la seva ciutat era molt forta, els vincles que unien els ciutadans amb la polis i tots els espais públics que la componien suposaven un profund significat entre la ciutadania i la seva experiència com a ciutadans. La configuració de l'espai urbà i la seva íntima relació amb la pràctica de la democràcia atenesa van permetre que els grans oradors, filòsofs i polítics exposessin les seves lliçons, discursos o diatribes davant uns ciutadans que anhelaven participar activament en l'esdevenir de la ciutat. Aquests espais públics urbans on es produïen els actes asseguraven als atenesos el seu paper en el govern de la ciutat i obligaven als oradors extremar la virtut dels seus discursos per aconseguir connectar i convèncer el ciutadà. Així doncs, la importància de la configuració i planificació de l'espai urbà és tal que marca profundament la consciència comuna del ciutadà com a part activa de la polis, com tan bé explica Sennet<sup>111</sup>.

Com hem vist, la polis i els seus espais públics serviren també per recordar les grans accions dels grecs. La polis —si confiem en les famoses paraules de Pèricles a l'esmentada Oració Fúnebre— garantia a qui defensés la ciutat amb bravura que les seves accions no caurien en l'oblit, i que no necessitarien de poetes que elogiessin les seves accions per fer-les immortals. L'esfera política sorgeix de l'acció, d'actuar junts, de compartir paraules i actes i d'aquesta acció comuna, principalment duta a terme a l'àgora, es nodreix la polis. Així, l'acció i el discurs tenien no només relació amb la part pública de la polis, sinó també són les úniques activitats que la constitueixen. La polis, pròpiament dita, no és la ciutat-estat en la seva situació física; és l'organització de la gent tal com sorgeix d'actuar i parlar junts, i el seu veritable espai s'estén entre les persones que viuen juntes amb aquest propòsit. «A qualsevol part que vagis, seràs una polis»; aquestes famoses paraules expressaven per Hannah Arendt la certesa de què amb l'acció i el discurs es creava un espai comú entre els participants de la ciutat<sup>112</sup>.

### 11. 1- Ciutadania a Atenes

---

<sup>111</sup> Sennet 1997, 33. Com argumentarà en la seva obra, Sennet explora la forma en què els ciutadans i la seva geometria corporal es tradueix en la planificació urbana.

<sup>112</sup> Arendt 1993, 220-221.



## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

La participació ciutadana estava reservada als individus que per dret formaven part dels ciutadans d'Atenes. Aquests eren només els homes adults, atenesos i amb l'entrenament militar finalitzat. Només els que complien aquests requisits tenien dret a votar. Esclaus, estrangers residents a Atenes (*metecs*), nins i dones estaven exclosos, el que era la gran majoria de la població<sup>113</sup>. Fins i tot, els esclaus tenien prohibida l'entrada a l'àgora i als principals espais públics de rellevància política i religiosa de la ciutat. Existien excepcions, com quan els esclaus complien serveis domèstics, ja que l'àgora tenia un gran component comercial i els seus mercats permetien circular a dones, estrangers i esclaus. De fet, l'àgora albergava també zones reservades específicament per a la venda d'esclaus: *kyklioí*<sup>114</sup>.

Foren les mesures legislatives de Soló les que marcaren un moment essencial en l'organització i jerarquització de l'espai de la ciutat de l'Atenes del s. VI a. C., sobretot a l'àgora —que com veiem esdevindrà un lloc pur i immaculat—. També als gimnasos, les escoles i als teatres. De fet, la qüestió de la ciutadania serà essencial especialment en aquests espais públics. A l'assemblea de l'àgora, espai de discussió política i del govern de la ciutat, i als gimnasos, per la seva relació amb la preparació física i la integració dels joves en la instrucció militar. A les escoles, pel model educatiu que s'anirà implantant i als teatres com a principal font d'oci i cultura generalitzada. Tots aquests espais públics manifestaran de forma preeminent l'exercici dels drets cívics dels ciutadans grecs.

Segons una estimació, el nombre de ciutadans de l'Àtica durant el segle IV a. C. era d'entre 20-30.000 ciutadans d'una població total de 150.000 a 250.000 habitants. Al llarg de l'època clàssica els ciutadans mai van superar el 15-20% de la població total o la meitat de la població masculina adulta<sup>115</sup>. Així, els ciutadans atenesos havien de ser descendents legítims d'altres ciutadans després de les reformes de Pèricles i de Cimó al 450 a. C., fills de pare i mare atenesa, exceptuant els fills d'homes atenesos i de dones estrangeres. La ciutadania podia també ser concedida per l'assemblea i ja al segle IV a. C., només es podia atorgar de forma individual i mitjançant una votació especial amb un

---

<sup>113</sup> Per a més informació sobre ciutadania i dret a l'Atenes del S. VI. a. C. es pot consultar Valdés 2003, 21.

<sup>114</sup> Valdés 2003, 21.

<sup>115</sup> Sennet 1997, 56.

quòrum de 6.000 ciutadans. Generalment s'atorgaven com a recompensa per determinats serveis prestats a l'Estat.

També es podia suspendre la ciutadania —típicament per l'*atimia*, no haver pagat un deute a la ciutat—, una incapacitació que podia ser permanent i hereditària. No obstant això, no hi havia requisits de possessió de riqueses o propietats que limitessin l'accés a la ciutadania.

### 11. 2- Participació ciutadana

Aquest sentiment atenès de formar part de la polis s'entén per la possibilitat real que tenia el ciutadà d'influir en els assumptes polítics i al seu l'esdevenir. A la democràcia directa de l'Atenes de Pèricles (segle V a. C.) el ciutadà participava en el desenvolupament de la legislació i en el poder executiu. El ciutadà d'Atenes no triava representants per votar en el seu nom i el poder econòmic influïa relativament poc en el procés de votació. Això va fer que la quantitat de gent involucrada en el procés polític de la ciutat fos enorme. Les diverses institucions polítiques ateneses, des de l'assemblea de l'àgora fins el Consell, passant pels tribunals i diverses activitats funcionaries, podien estar administrades per qualsevol ciutadà d'Atenes. Aquesta figura, denominada *Ho boulomenos*, que significa «qualsevol persona que ho desitgi», representava el dret dels ciutadans de parlar a l'assemblea, per iniciar un judici públic que afectés tota la comunitat política, per proposar una llei davant els legisladors o per plantejar suggeriments al Consell. Al contrari que els funcionaris, el ciutadà iniciador no era examinat abans d'accedir al càrrec ni havia de rendir comptes després de finalitzar. Precisament aquesta falta de preparació serà fonamental a la crítica de Plató al sistema democràtic. El Govern, per al filòsof, ha de ser cosa dels experts en la Justícia, les Lleis i el Bé, no d'una majoria ignorant en què qualsevol podia participar.

Òbviament, el grau de participació dels ciutadans variava enormement, des de no fer pràcticament res fins a semblar una ocupació a temps complet. Hi havia llavors tres funcions bàsiques que s'exercien a Atenes: els funcionaris, que s'encarregaven de les tasques i protocols administratius, el *Ho boulomenos*, que era l'iniciador i ponent; i

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

finalment la resta de ciutadans congregats a l'assemblea o en un tribunal, que prenia lliurement les decisions.

Durant l'època del conflicte militar, Pèricles exposà a la ja mencionada oració fúnebre pronunciada durant l'hivern del 431-430 a. C. la superioritat del poble atenès enfront d'Esparta. El discurs, que amb el pas del temps s'ha convertit en un referent de l'època, es realitza en record a les primeres víctimes de la guerra, lloant les glòries de la seva ciutat i exhortant la societat oberta d'Atenes enfront de la vida militaritzada d'Esparta. Pèricles va pronunciar el seu discurs davant el seguici fúnebre i d'una multitud que va seguir el trasllat dels taüts dels joves atenesos morts fins a un cementiri situat extramurs, en la zona nord-occidental d'Atenes. Durant el seu discurs Pèricles va declarar que «el poder no està en mans d'una minoria, sinó de tot el poble, tots som iguals davant la llei» (Thuc. 145) elogiant el sistema democràtic que regiria la ciutat, que per altra banda «està oberta al món» (Thuc. 146). L'elogi a la ciutat cosmopolita, plural i hospitalària xoca amb el sistema polític espartà, molt més primitiu, i en el qual el poble no tenia veu. En canvi, Pèricles, en contraposició d'Esparta, elogia l'element discursiu de la política atenesa, on es permet als ciutadans discutir i raonar entre si, deixant escoltar les seves veus a les assemblees; «no creiem [els atenesos] que hi hagi incompatibilitat entre les paraules i els fets» (Thuc. 147), expressa en una primera i clara relació entre retòrica i democràcia. Efectivament, els ciutadans atenesos podien expressar les seves opinions polítiques a l'assemblea, fet que sens dubte proporcionava una relació més estreta entre ells mateixos i la seva ciutat. Aquest fet provocava la gran estima que tenia l'atenès cap a la seva polis, que podem comprovar en el fet que les mateixes paraules que s'utilitzaven per expressar l'amor eròtic cap a un altre home es podien utilitzar també per expressar el seu vincle amb la ciutat<sup>116</sup>. En conseqüència, podem dir que a les seves diatribes populars a l'àgora, el polític desitjava aparèixer tant com un passional i fidel amant de la ciutat i la democràcia, com un valent guerrer defensor de la polis i de les seves lleis. Aquesta tesi xocarà frontalment amb la creença de Plató de que la llibertat i l'esperit competitiu que promovia la democràcia entre els ciutadans els separava, en lloc d'unir-los.

---

<sup>116</sup> Sennet 1997, 35.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

L'àgora, doncs, serà el lloc de confluència de tots els ciutadans, l'espai públic vital on es celebraven les reunions per tractar dels assumptes que afecten la comunitat. Aquest caràcter popular i públic és el que caracteritza l'àgora com espai de participació ciutadana. La participació a les reunions comunitàries i a la presa de decisions era altament valorada pels grecs, que la consideraven una mostra de bona ciutadania. El ciutadà grec s'haurà d'implicar, doncs en la presa de decisions que com a membre de la societat li afecten per ser un ciutadà exemplar. Per això, l'àgora reflectia la tensió entre el que es comú, *koinos*, i el que és particular, *idios*<sup>117</sup>. I, certament, els grecs valoraven molt positivament la *koinonia*, la comunitat, i menyspreaven l'interès particular. D'aquesta actitud crítica s'originà el significat pejoratiu de la paraula, *idiotes*, que inicialment significava, persona particular, per acabar significant «idiota», com a resultat d'aquest menyspreu per la persona que es deixa portar pels seus interessos individuals i es desentén dels públics i comuns a tots els ciutadans<sup>118</sup>. Aquest individualisme també és criticat per Plató, si bé no identifica la mateixa causa que els demòcrates.

### **12- Relació públic-polític. L'expressió *vita activa***

Però la importància de l'àgora i les activitats que se celebren al seu voltant no només depèn del desenvolupament d'activitats i esdeveniments polítics. La vida contemplativa dels grecs d'aquell temps atorga també gran simbolisme i importància a l'àgora i als espais públics de reunió a l'hora de tractar sobre l'essència de la vida. És l'anomenada *vita activa* per la filòsofa Hannah Arendt, que defensa aquesta expressió carregada de tradició i que és tan antiga com la nostra història de pensament polític. I aquesta tradició va sorgir d'una concreta constel·lació històrica: el judici a Sòcrates i el conflicte entre el filòsof i la polis. L'expressió *vita activa* reflecteix el seu significat original: vida dedicada als assumptes públic-polítics. Aristòtil enumera en la seva obra algunes maneres de vida (*bioi*) que els homes podien triar en llibertat, i destaca entre ells la vida dedicada als assumptes de la polis. La forma de vida política la considera

---

<sup>117</sup> Casadesús 2013.

<sup>118</sup> Casadesús 2013.

Aristòtil des de la manera d'entendre els grecs la vida de la polis, que per a ells indicava una forma molt especial i lliurement triada d'organització política<sup>119</sup>. Per a Arendt, la forma de vida del dèspota no podia considerar-se lliure i mancava de relació amb el *bios politikos* d'Aristòtil i la vida democràtica a la polis. Aquesta capacitat natural de l'home per relacionar-se, de crear societats i organitzar-se en ciutats, ens mostra la vertadera dimensió social i política de la nostra espècie. El fet de viure en comunitat i organitzar-nos en polis farà imprescindible el desenvolupament polític de l'home i l'estructuració de les relacions entre sí. En aquest sentit, els espais públics com l'àgora, els gimnasos, les escoles o els teatres tendran un paper primordial en aquest desenvolupament de l'home com a ciutadà de la polis. Dins la filosofia grega, Aristòtil fou qui millor va entendre aquesta essencialitat del paper de l'home públic i la seva relació amb la polis i els espais comuns.

### 13- Aristòtil

#### 13. 1- La importància de la retòrica a l'home polític d'Aristòtil

Aquest espai comú que compartiran els ciutadans de la polis esdevindrà un element cabdal en la dimensió política i social dels ciutadans. Així, espais públics com l'àgora contribuiran a la realització plena de l'individu en societat i contribuiran a la necessitat de l'home de viure amb altres persones. D'aquesta forma, interpretant el *zoon politikon* d'Aristòtil, sense les àgores i els espais públics esmentats seriem incapaços de viure plenament en societat. A això també contribuirà la dimensió comunicativa d'aquests espais públics, on la retòrica prendrà una importància impressionant, per la seva capacitat d'influir i convèncer.

I és que, com advertí Aristòtil, l'home és «un animal polític», un *zoon politikon*, que el caracteritza per ser un animal amb capacitat i voluntat de reunir-se amb els altres, de ser un «animal d'àgora», com tan bé ho defineix Casadesús<sup>120</sup>. I això s'explica, tal

---

<sup>119</sup> Arendt 1993, 25-26.

<sup>120</sup> Casadesús 2013.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

com ho expressà Aristòtil, perquè l'home és un «animal que posseeix *logos*», «paraula», un *zoon logikon*, i per això necessita, vital i naturalment, escoltar i parlar amb els altres.

Aristòtil, tenint ben present el caràcter oral de la societat grega, és ben conscient de la importància de l'oratòria i la retòrica entre els sabers humans. Aquest procés comunicatiu l'analiza detalladament a la *Retòrica*, si bé fa referències constants a l'àgora en el conjunt de la seva obra, sobretot a la *Política*. Així és, Aristòtil va suposar la major influència del seu temps dins la retòrica clàssica. El filòsof va sistematitzar la major part dels coneixements esmentats fins ara en una obra que va consagrar a l'art de parlar i argumentar<sup>121</sup>. Degut en aquest coneixement profund i exhaustiu de l'estagirita sobre el procés de comunicació oral d'aquella època, l'estudi de les referències del filòsof a l'àgora ens permetrà completar la investigació sobre aquest espai públic i la comunicació a la Grècia clàssica.

Aristòtil és rigorosament contemporani a Demòstenes, que com hem vist fou considerat de forma unànime com un dels millors, si no el millor, orador polític de tots els temps. Resulta així curiós que Aristòtil ignori a la seva obra *Retòrica* quasi per complet tan insigne figura de l'oratòria. Una explicació plausible, a part de les seves evidents divergències polítiques, és que l'any 338 a. C., el monarca Filip de Macedònia, a la batalla de Queronea, va acabar amb l'ideal polític de la polis o ciutat-estat grega independent, que Demòstenes, autor d'incendiàries i patriòtics discursos polítics contra Filip (les *Filípiques*), s'havia passat la vida defensant com a model polític d'Atenes i de les altres ciutats-estats gregues<sup>122</sup>.

La gran aportació d'Aristòtil en la qüestió retòrica, a més del gran treball d'estudi i anàlisi sobre la disciplina, fou l'enfocament filosòfic que en va fer. Per aquesta raó, podem afirmar que la *Retòrica* d'Aristòtil ha tingut menor influència en l'ensenyament de l'art retòric precisament per aquest caràcter filosòfic i el seu estil lacònic que dificulten la seva comprensió, encara que ha donat poderosos impulsos al seu posterior estudi<sup>123</sup>. A ella, Aristòtil no comparteix l'actitud negativa de Plató i admet la utilitat i fins i tot la necessitat del domini de l'eloqüència, perquè proporciona per a cada assumpte els possibles mitjans de persuasió.

---

<sup>121</sup> Per aprofundir en la *Retòrica* d'Aristòtil veure: López Eire 1998.

<sup>122</sup> López Eire 1998.

<sup>123</sup> Spang, Kurt 1991.

Abans d'analitzar les referències que feu Aristòtil a l'àgora convé tractar mínimament sobre la concepció retòrica del filòsof. Hi ha diversos passatges de la *Retòrica* d'Aristòtil que confirmen la idea de què en el moment mateix de compondre l'obra, el filòsof es va col·locar entre Plató i els sofistes, entre l'exigent retòrica platònica i l'empírica retòrica sofística<sup>124</sup>. A favor del primer, el filòsof afirma que la retòrica és, d'una banda, semblant a la dialèctica, la ciència que controla la lògica dels arguments —i en aquest punt és afí a Plató—, però, per l'altre, s'assembla als raonaments sofístics, que atenien sobretot a guanyar-se l'aplaudiment de l'auditori (*Rh.* 1359b). És a dir, la retòrica com a mètode correlatiu de la dialèctica, sistemàtica i lògica, basat en un coneixement de causes i efectes, és «un art» similar o comparable al de la branca de la filosofia dialèctica, però la retòrica pràctica, influenciada per la política, com «art» que no admet la certesa o l'exactitud absoluta i que és capaç d'argumentar sobre els pols oposats d'una mateixa qüestió, s'assembla als discursos sofístics (*Rh.* 1356a). Per Aristòtil només existeix un nom per a l'art del discurs retòric, tant el controlat per la lògica de la dialèctica, com el que es desvia d'ella, a saber: la retòrica (*Rh.* 1355b).

Com el raonament del discurs retòric no és necessari, sinó només probable i persuasiu, en retòrica es pot procedir amb legitimitat aplicant als discursos la facultat de la dialèctica, o il·legítimament, amb depravada intenció moral, com fan els sofistes<sup>125</sup>. Així, el dialèctic escollirà bé entre el sil·logisme i el sil·logisme aparent, mentre que el sofista farà la seva elecció de forma immoral, distingint-se així la dialèctica de la sofística. La retòrica, en canvi, serà sempre la mateixa tant si és regulada per la dialèctica com si no ho és. D'aquesta forma, Aristòtil portarà a terme una anàlisi profunda i sistemàtica de la retòrica com a mitjà de persuasió, desenvolupant rigorosament els mètodes dels que pot disposar el retòric en la pràctica del discurs forense o polític.

### 13. 2- L'àgora a l'obra aristotèlica

---

<sup>124</sup> Segons opina López Eire al conjunt d'articles que va dedicar a la retòrica d'Aristòtil. Veure bibliografia.

<sup>125</sup> López Eire 1998.

### 13. 2. 1- *Constitució dels atenencs*

Començam l'estudi de les referències d'Aristòtil a l'àgora amb l'obra *Constitució dels atenencs* (*Athenaion politeia*) treball trobat el 1890, després de l'edició de Bekker, que seguim en totes les referències d'Aristòtil d'aquesta tesi.

Com hem vist en nombroses ocasions, en temps de guerra l'àgora pren un paper essencial a l'hora de planificar l'acció. És el cas de l'època dels Trenta Tirans, un govern compost per trenta magistrats que succeïren al sistema democràtic d'Atenes al final de la Guerra del Peloponès, al 404 a. C. En aquest sentit, Aristòtil narra com els que s'havien apoderat de Muníquia vençent en una batalla als Trenta i els seus aliats, tornaren a la ciutat i es reuniren a l'àgora per planificar l'enderrocament dels Trenta i per escollir deu ciutadans amb plens poders per arregar el final de la guerra (*Ath. Pol.* 38. 1). Ja des de l'inici tornam a trobar l'àgora com a centre d'operacions de la polis.

Tal com ha fet Plató al diàleg *Lleis*, Aristòtil també esmenta els inspectors del mercat, en aquest cas són deu els elegits per sorteig, cinc per al port del Pireu i cinc per a la ciutat. Aquests, segons la llei, han d'encarregar-se de totes les coses del mercat de l'àgora, de forma que es venguin pures i sense engany (*Ath. Pol.* 51. 1). El mateix fragment ens mostra una altra curiositat més. També es designen per sorteig deu inspectors del pa, dedicats a vetllar perquè el gra del mercat de l'àgora es vengui al preu just, que els moliners venguin la farina en relació al preu de l'ordi i que els forners venguin el pa en relació al cost del blat (*Ath. Pol.* 51. 3). La regulació d'aquestes activitats que albergava l'àgora és proporcional a la seva vivesa i importància en la vida diària dels grecs. Aristòtil també menciona uns inspectors encarregats de vetllar, entre altres coses, pels preus que es cobren per treballar al mercat de l'àgora (*Ath. Pol.* 52. 2).

Finalment, a l'obra Aristòtil també cita el conegut caràcter sagrat de l'àgora, on no es permet accedir als culpables de delictes greus. En aquest cas esmenta com els que són jutjats no tenen permís per entrar a l'àgora (*Ath. Pol.* 57. 4). L'únic moment en què poden entrar-hi serà per realitzar la seva defensa.

### 13. 2. 2- *Ètica eudèmia*



## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

En aquest anàlisi conceptual sobre la recerca de la felicitat que fa Aristòtil, el filòsof cita l'àgora com el lloc on s'hi produeixen les activitats lucratives de compra i venda de mercaderies (*Eth. Eud.* 1215a). Aristòtil analitza si la felicitat és un caràcter de l'ànima, més dependent de la naturalesa que del propi home, o si al contrari, depèn més del caràcter de l'individu i les seves pròpies accions i esforços. Aristòtil defensa la segona alternativa si bé descarta com a modes de vida que aporten felicitat els que necessiten de coses materials, com els que es dediquen a les esmentades activitats de compra i venda de mercaderies a l'àgora. Per a Aristòtil, la felicitat vendrà a través de tres gèneres de vida: vida política, la filosòfica i la del plaer. Per Aristòtil, en la vertadera felicitat no s'hi troba el mercadeig a l'àgora, encara que les tres disciplines sí puguin donar-se allà mateix. De fet, la vida política serà la que permeti al ciutadà participar dels espais públics que analitzam en aquesta investigació.

A la mateixa obra Aristòtil usa de nou de forma testimonial el terme àgora, si bé ho fa per descriure quelcom comú i sabut per tots, fet que recolza la idea de l'àgora com l'espai més conegut i preuat pels grecs. Aristòtil parla de la virtut ètica i es disposa a discernir sobre la seva naturalesa i les parts que la componen. El filòsof esmenta la necessitat d'utilitzar el mètode d'investigació que ens porti des de premisses dubtoses fins a conclusions clares i vertaderes (*Eth. Eud.* 220a). Aquí és on posa Aristòtil l'exemple de l'àgora. Utilitza com una de les premisses de partida que «*Corisc* és l'home més negre de l'àgora». Si bé la interpretació del fragment és molt discutida, sembla que *Corisc* és utilitzat per Aristòtil en referència a qualsevol persona imaginària<sup>126</sup>, com a punt de partida per al seu raonament.

### 13. 2. 3- Física

Aristòtil també anomena l'àgora dins la seva «Física», una vegada més posant un exemple simple per il·lustrar alguna tesi que acaba d'anunciar, com l'anterior cas de *Corisc*. El fet de recórrer tant a l'àgora per posar aquests exemples banals mostra també la importància o el calat d'aquest espai públic per als atenencs. En aquest cas Aristòtil posa l'àgora com a model per explicar que la fortuna i l'atzar són també causes. El

---

<sup>126</sup> Rackham 1981, vol. 20.

filòsof explica que moltes opinions sostenen que fortuna i atzar no poden ser causes perquè tota causa necessita un factor determinant del que anomenaríem atzar. Com exemple d'aquesta tesis Aristòtil menciona el fet que una persona vagi a l'àgora per casualitat i allà hi trobi la persona que volia veure (*Ph.* 196a). Això no serà causa de l'atzar, sinó d'haver anat a l'àgora, pels que no veuen l'atzar com a causa. D'aquesta forma, Aristòtil sosté que sempre trobaríem una causa distinta a l'atzar o la fortuna en qualsevol fet. Així, Aristòtil defensarà que fortuna i atzar són causes de diferent naturalesa, ocultes a la raó humana. Fortuna i atzar seran, així, posteriors a la intel·ligència i la naturalesa.

Al final del capítol XI del llibre IV de la *Física* Aristòtil també utilitza l'àgora per posar un altre exemple de definició del temps. En aquest cas, Aristòtil afirma que el temps és sempre diferent, igual que el moviment. El moviment obeeix a la magnitud, i el temps al moviment. Per això, allò transportat és sempre igual com a subjecte, però distint per definició, si prenem el temps com a magnitud. Així, Aristòtil ho exemplifica explicant que *Corisc* al Liceu, és distint al *Corisc* de l'àgora (*Ph.* 219b).

### 13. 2. 4- *Econòmics*

Les activitats econòmiques d'aquella època estan molt ben tractades en aquesta obra d'Aristòtil. Com no podia ser d'altra forma, l'àgora hi és ben present en aquest aspecte. A més del comentat paper de l'àgora com a motor econòmic, Aristòtil explica que les terres al voltant de la plaça pública eren les més valuoses econòmicament. El filòsof conta com Bizanci, estant molt necessitada de diners, vengué les terres de propietat pública, i eren les més valorades les que envoltaven el gimnàs, l'àgora i el port (*Oec.* 1346b).

D'aquesta forma, les activitats econòmiques que es duen a terme a l'àgora també són essencials per al Govern. No només pels impostos i activitats que es duen a l'àgora, sinó també perquè la pròpia administració pot fer-hi negoci en casos d'urgència. Aquí Aristòtil explica el cas del Govern d'Heraclea, que a punt d'enviar quaranta naus contra els senyors del Bòsfor estava en una situació econòmica molt complicada. Per això decidiren comprar l'estoc de blat de moro, oli, vi i altres productes comercialitzables a

l'àgora, que ajornà el seu pagament (*Oec.* 1347b). Això va servir a l'Administració per controlar aquest estoc i treure'n profit per alleugerir les seves urgències.

### 13. 2. 5- *Política*

Com no podia ser d'altra forma, l'obra on Aristòtil més s'esmenta l'àgora serà la *Política*, per l'estreta relació entre l'àmbit que regula la presa de decisions i l'espai públic on s'han de prendre. Aquí trobarem nombrosos exemples de la jurisprudència a l'àgora, les magistratures que la controlen i sobre el funcionament d'aquest espai essencial de la polis. El primer terme que ens trobem parla de la ciutadania dels artesans, dels que arriba a dir que la ciutat més perfecta no farà ciutadà al treballador (*Pol.* 1278a), ja que a l'Atenes del seu temps la majoria d'artesans eren esclaus o estrangers. Al text en qüestió posa l'exemple de Tebes, on hi havia una llei que impedia als ciutadans participar de l'assemblea de l'àgora si no duïen al manco deu anys retirats del comerç.

Aristòtil també recorre a l'àgora quan tracta sobre les magistratures i el poder executiu. S'ocupa de les funcions de les diferents magistratures i de l'autoritat que han de tenir. En aquest cas, de l'ordenació del mercat de l'àgora haurà d'encarregar-se un inspector específic, si bé també admet que siguin més d'un els magistrats que puguin ocupar-se de magistratures més grans o amb funcions més àmplies, per al seu bon ordre (*Pol.* 1299b). D'aquesta forma, també parla dels nombrosos procediments d'elecció dels magistrats i del poder de cada magistratura en funció de l'autoritat que exerceix sobre aspectes tan importants com els ingressos o en matèria de defensa. Aquí posa els exemples de la magistratura que té autoritat sobirana sobre els contractes relatius al mercat de l'àgora i també a la magistratura de l'estrateg (*Pol.* 1300b).

Al llibre V Aristòtil tracta sobre la inestabilitat dels diferents règims polítics i les formes de conservar les constitucions a través de les institucions de la polis. A un fragment on ens parla de les revolucions als règims oligarques, posa l'exemple del càstig d'una revolta que s'aplica fent que els derrotats al jou de l'àgora (*Pol.* 1306b). Tant l'aplicació de càstigs públicament com l'exposició de normatives o sentències a l'àgora

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

és comú a l'època, per l'evident caràcter d'exposició pública de l'àgora i la seva rellevància a la vida social dels grecs. N'hem vist nombrosos exemples.

Al mateix llibre V, Aristòtil no es mostra partidari de les tiranies, règim que identifica entre tots els règims com el de menys durada, juntament amb l'oligarquia, per les antipaties que genera. Parla de les tiranies més acceptades, com la d'Ortàgores i els seus descendents, que durà cent anys perquè tractaven els súbdits amb moderació i en moltes disciplines es sotmetien a les lleis. Aristòtil explica que un dels descendents d'Ortàgores, Clístenes, va fer erigir una estàtua a l'àgora de Sició en homenatge a un jutge que el va vèncer en judici, perquè quedés constància pública de l'honorabilitat del magistrat (*Pol.* 1315b). Al següent llibre, el VI, Aristòtil parla de les constitucions democràtiques i del mode de mantenir-les. En aquest fragment el filòsof deixa intuir la importància de l'àgora en la participació política dels ciutadans. Destaca la facilitat de mantenir una democràcia entre la població d'agricultors, ja que aquests no freqüenten l'àgora i, per tant, difícilment es reuniran a les assemblees populars per debatre els assumptes de la ciutat (*Pol.* 1319a). En canvi, artesans, comerciants i jornalers freqüenten constantment l'àgora, es reuneixen fàcilment en assemblees i això fa més difícil mantenir el sistema democràtic. Aristòtil afirma que el fet de participar tots els ciutadans en el sistema polític no ho pot suportar qualsevol ciutat ni és fàcil que duri si no està molt ben constituïda per les lleis. Aquesta immensa participació popular en els afers polítics de la ciutat pot acostumar a procedir de forma demagògica, segons el filòsof (*Pol.* 1319b). Veim aquí de nou com la possibilitat d'influir en les decisions de l'assemblea, en aquell context, era impressionant per als polítics experts en el maneig de la retòrica i la comunicació públiques. Tant per a Aristòtil com sobretot per a Plató aquest fet marcarà l'esdevenir de la política del seu temps, amb polítics que es dediquen més a fer demagògia que al bon govern de la ciutat.

Per al bon funcionament de la ciutat és essencial el bon maneig de les magistratures, sense les quals és impossible que existeixi una ciutat ordenada i ben administrada, segons Aristòtil. El filòsof destaca en primer lloc la magistratura que s'encarrega de l'àgora com a mercat que, coincidint amb l'esmentat per Plató a les *Lleis*, haurà de supervisar els contractes comercials i el bon ordre del mercat per satisfer les necessitats bàsiques dels ciutadans (*Pol.* 1321b). Aquest serà per al filòsof l'element

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

bàsic per aconseguir l'autarquia, per tal que l'individu pugui bastar-se per ell mateix, fet que Aristòtil identifica com la raó per la qual els homes es reuneixen a la ciutat. L'esperit comunitari serà doncs comú en la concepció de la polis, tant d'Aristòtil com de Plató.

A pesar d'haver esmentat la magistratura de l'àgora en primer lloc, Aristòtil afirma que la més necessària i difícil és la magistratura encarregada de l'execució dels càstigs. Aquesta és difícil de gestionar perquè ocasiona moltes enemistats. Per això Aristòtil afirma que és millor que aquesta magistratura no sigui única, i que l'exerceixin diferents membres de distintes magistratures. En això Aristòtil difereix de Plató. Per l'estagirita és millor que en alguns casos executin les sentències altres magistrats diferents als que han sentenciat, a mode que un magistrat condemni i un altre diferent executi la sentència. Aristòtil posa com a exemple la magistratura de l'àgora, en la qual tant els inspectors com els guàrdies urbans podrien aplicar les sentències de l'altra magistrat, així quan menys odi suscitin els executors, més es compliran les sentències (*Pol.* 1322a).

Finalment, per acabar aquest llibre VI, Aristòtil fa un resum de les magistratures i les funcions que fins ara ha enumerat, en què torna a anomenar la magistratura del mercat de l'àgora, i remarca la seva importància dins la polis (*Pol.* 1322b)

Al Llibre VII Aristòtil fa la descripció de l'estat ideal. Pel que fa a la proximitat de la ciutat al mar, al contrari que Plató, Aristòtil ho veu positiu, per la seguretat i l'abundància de productes que poden arribar-hi. En canvi, per Plató (*Leg.* 704a ss.) només comportarà risc de corrupció i creixement del nombre d'habitants. Una vegada superat els inconvenients que enumera Plató, Aristòtil veu imprescindible la instauració d'àgores des d'on es pugui mercadejar i abastir a la ciutat amb els productes que per ella mateixa no pugui generar (*Pol.* 1327a). S'haurà de vigilar que l'afany de guanys individuals no estigui per sobre de l'interès públic, però la importació del que no es té i l'exportació dels excedents resultaran beneficiosos per a la ciutat i els seus habitants. Veim aquí que Aristòtil era molt més favorable al comerç i al desenvolupament de l'economia que Plató.

Poc després ens trobem amb un dels fragments més interessants de l'obra, quan Aristòtil parla del caràcter públic i les funcions de l'àgora, i la divideix en dos tipus de places públiques, una lliure de mercaderies, de caire institucional, i una altra on s'hi

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

concentraria tot el tràfic humà i comercial, l'àgora del mercat. Aquest fragment sens dubte està basat en el text ja comentat de Xenofont sobre la Plaça Lliure de Tessàlia (*Cyr.* 1. 2. 3). Aristòtil, en l'explicació de l'organització de diverses funcions públiques, demana que a la ciutat ideal s'hi construeixi una plaça igual a la Plaça Lliure de Tessàlia i se situï al peu dels edificis destinats al culte dels déus (*Pol.* 1331a). En aquesta àgora Aristòtil hi prohibiria l'entrada de qualsevol mercaderia i denegaria l'accés als treballadors manuals, camperols i habitants d'aquesta classe, llevat que siguin sol·licitats pels magistrats. Aquesta plaça es veuria afavorida, afirma, si també s'hi instal·len al seu voltant gimnasos públics destinats als adults. L'àgora s'utilitzarà bàsicament per a les activitats d'oci i esbarjo dels ciutadans.

Per contra, Aristòtil situa també a la seva ciutat ideal un segon tipus d'àgora, més de l'estil de les que hem vist fins ara, la que alberga el mercat i les activitats econòmiques i de comerç (*Pol.* 1331b). Aristòtil puntualitza que aquesta àgora ha d'estar separada de l'anterior plaça i ha de tenir un emplaçament que permeti reunir fàcilment tots els productes que arribin a la regió. Aquesta plaça, d'accés lliure, també hauria de contenir als seus voltants les diferents magistratures que ordenin la ciutat, incloent-hi la magistratura dels inspectors del mercat. Les magistratures haurien de situar-se a la vora de la plaça del mercat o en algun lloc públic de reunió proper, ja que segons Aristòtil, si la primera plaça es dedica a l'oci, aquesta plaça del mercat atendria les activitats necessàries per al funcionament de la ciutat (*Pol.* 1331b). D'aquesta forma, la primera plaça, la lliure, estaria dedicada a l'*otium* i la segona, la del mercat, al *negotium*<sup>127</sup>. Així, la filosofia, en la seva cerca de la ciutat ideal, la millor ordenada i governada, acaba proposant alliberar i separar l'espai de l'oci del de l'activitat comercial i, en conseqüència, tot el moviment i el trull que aquesta comporta. La paradoxa, com molt encertadament assenyala Francesc Casadesús<sup>128</sup>, és que Aristòtil oblida, o sembla oblidar que la filosofia aparegué, com hem vist, a l'àgora comercial de la que ara es volia apartar. L'explicació d'això rau, també de manera paradoxal, en el fet que Aristòtil havia identificat l'*otium* amb el privilegi dels homes lliures, entre els quals destacaven molt especialment els filòsofs, mentre que el *negotium* era propi de les

---

<sup>127</sup> Casadesús 2013.

<sup>128</sup> Casadesús 2013.

activitats més servils. D'aquesta manera la proposta de l'estagirita, ja intuïda pel seu mestre Plató, trenca amb la sintonia que hi havia hagut sempre entre filosofia i l'àgora popular, iniciant així el camí que separava la filosofia de la resta dels homes i de la ciutat.

### 13. 2. 6- *Retòrica*

Hem parlat sobre la *Retòrica* a la introducció del filòsof, si bé convé aprofundir mínimament en els aspectes pràctics de l'obra d'Aristòtil per contextualitzar millor la present investigació<sup>129</sup>. La *Retòrica* d'Aristòtil és un llibre difícil, perquè, per començar, a més d'altres aparents contradiccions, el seu autor defineix l'objecte que estudia de dues maneres distintes<sup>130</sup>. La retòrica és primer una disciplina correlativa de la dialèctica (*Rh.* 1354a) i després una ramificació de la dialèctica i de l'ètica política (*Rh.* 1356a). Fa l'efecte, al principi, que el discurs retòric d'Aristòtil estarà estrictament controlat per la dialèctica (*Rh.* 1354a), però després se'ns mostra obert també a altres estratègies persuasives, com el caràcter de l'orador, les emocions provocades a l'oient (*Rh.* 1356a) i la convenient elegància de l'estil (*Rh.* 1414a).

D'aquesta forma, és a Aristòtil en qui la retòrica troba el seu millor recolzament. La sistematització que va realitzar el filòsof de la retòrica va suposar l'obra magna sobre l'art de parlar i argumentar a la Grècia clàssica. Una obra que encara avui s'estudia en àmbits com la comunicació, la publicitat o el dret, degut a l'impressionant treball d'estudi i d'anàlisi que el d'Estagira va atorgar a la disciplina. Aristòtil va ser un filòsof que, en tractar de configurar una «art retòrica», entenia que el procés persuasiu del discurs retòric públic era un procés polític-social que implicava la passió, l'emoció, i la elegància de paraules ben escollides i combinades adequadament dins el marc de l'àgora o dels diversos llocs comuns que els grecs disposaven per a la comunicació pública. No estranya, doncs, que Aristòtil entengués com ningú la forma de dirigir-se adequadament a l'auditori, segons el lloc, el tema i les circumstàncies que pretenia l'orador i que fos absolutament conscient de la persuasivitat de les assemblees.

---

<sup>129</sup> Per aprofundir en l'estudi de la *Retòrica* d'Aristòtil: López Eire, 1998 o consultar la bibliografia de referència.

<sup>130</sup> López Eire 1998.

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

A pesar de la importància de l'estudi d'Aristòtil sobre la retòrica, no són nombroses les referències que el filòsof fa sobre l'àgora en aquesta obra. De fet, només en una ocasió el filòsof anomena l'àgora, fet que contrasta amb les nombroses referències que trobam al conjunt de la seva obra. Emperò, l'estagirita va ser ben conscient de la utilitat dels diversos espais públics per part dels grans oradors. Precisament per ser la *Retòrica* una obra dedicada a sistematitzar tot el saber d'aquesta disciplina, Aristòtil centrarà més la seva atenció en la matèria que la conforma, més que en els espais on aquesta pugui ser millor executada.

És al llibre primer de la *Retòrica* on Aristòtil fa la referència a l'àgora mentre ens presenta les comeses de la retòrica i una definició de la disciplina. Allà ens parla dels discursos d'elogi i esmenta el cas d'Harmodi i Aristogitó, tiranicides als quals se'ls erigí una estàtua a l'àgora d'Atenes en gratitud a la seva contribució a la ciutat (*Rh.* 1368a). Amb l'exemple veiem de nou com l'àgora serveix per reconèixer públicament els honors dels que actuaren en benefici de la polis. La seva ubicació i aflluència són perfectes per arribar al conjunt de la ciutadania i actuar com a lloc d'exhibició pública de les grans contribucions que es feren per la polis i els seus ciutadans.

### 13. 2. 7- Altres obres

Dins del catàleg d'Aristòtil, hi ha algunes obres més on el filòsof tracta sobre l'àgora, si bé com a simples exemples didàctics. Aquests són les *Categories*, *Història Animalium* i els *Tòpics*, i la seva utilització ens servirà per entendre l'arrelat d'aquest espai a la vida quotidiana dels grecs.

Al llibre de les *Categories*, com indica el seu nom, Aristòtil descriu les anomenades categories o predicaments, que són l'entitat, quantitat, qualitat, relació, lloc, temps, situació, estat, acció i passió. A l'únic fragment en què esmenta l'àgora, Aristòtil utilitza el terme com exemple de la categoria de lloc. Explica què és el *lloc* en aquest cas i ubica l'espai a la plaça del mercat (*Cat.* 2a).

A *Història Animalium*, com ja hem vist a Heròdot, Aristòtil utilitza també l'hora en què l'àgora és més freqüentada com a mesura de temps. Aquí, mentre descriu les característiques de l'àguila real, menciona que la seva hora d'actuació i vol és des de



## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

l'hora del dinar fins el capvespre, ja que el matí està quieta fins que l'àgora s'omple de gent (*Hist. an.* 619a).

Finalment, als tractats de Lògica (*Organon*) Aristòtil també esmenta l'àgora, fent-la servir per posar simples exemples didàctics o esclaridors, com ja havia fet en altres obres com la *Física*. En aquest cas és als *Tòpics*. Comença al llibre V, quan parla dels llocs propis, concretament del propi en general i les seves diverses espècies. Aristòtil afirma que hi ha qüestions que són sempre pròpies quan són veritat durant tot el temps i mai deixen de ser-ho, per exemple que un animal estigui compost per ànima i cos. També pot ser propi en algunes ocasions allò que és veritat durant algun temps, però no necessàriament sempre. Com exemple Aristòtil posa el cas d'un home passejant per la plaça pública, que només és propi mentre hi està passejant, però no després (*Top.* 129a).

Un altre fragment curiós i que indica clarament la importància de l'àgora per als grecs l'esmenta Aristòtil poc després. El filòsof torna a posar l'exemple d'un home passejant per la plaça pública com a propi en algun moment, ja que pel filòsof, abans o després tot home ha de passejar per l'àgora, sense contemplar la possibilitat que hi hagi algú que no vagi a la plaça en cap moment (*Top.* 133a). Per Aristòtil, no serà propi de l'home ni caminar sempre per l'àgora ni que no s'hi camini mai.

### **14- Conclusió: àgora i comunicació**

Fins aquí hem deixat clar que el vitalisme grec, la seva competitivitat i la creixent necessitat d'interacció i intercanvi públic, adquiria el màxim esplendor a l'àgora i les assemblees populars amb el sistema democràtic actuant com a catalitzador. De fet, com hem anat veient a l'anàlisi del terme *àgora* a les obres dels principals pensadors i oradors de la Grècia clàssica, el terme *àgora* pateix una clara evolució, adaptada als canvis socials que s'anaren produint, des de les seves primeres mencions per part dels poetes Homer i Hesíode, juntament amb els historiadors Heròdot, Tucídides i Xenofont, fins al seu posterior i més evolucionat ús per part dels grans filòsofs com Plató o Aristòtil. Hem vist com als primers autors el terme *àgora* fa referència a la reunió de persones per al tractament d'assumptes concrets, ja sigui l'intercanvi de mercaderies al mercat o les nombroses assemblees que organitzen els aqueus per tractar sobre el

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

desenvolupament de la guerra amb Troia. Més endavant hem trobat que el terme evoluciona més cap a una espècie d'assemblea del poble, on es tracten els principals temes que afecten la polis. Finalment el terme esdevindrà en el concepte més evolucionat de «plaça central», que fa referència al mencionat espai públic que marca la vida pública grega i centra els àmbits polítics, econòmics i religiosos de l'època.

Què tenen en comú cada una d'aquestes definicions del terme àgora? Totes fan referència a la necessitat de parlar, comunicar-se i discutir entre els individus. Per a una societat que vivia amb passió el debat i l'intercanvi d'idees i arguments a través de la força de la paraula, l'àgora esdevé un lloc imprescindible per al desenvolupament de la comunicació del poble. Així, la competència comunicativa assolía el seu màxim esplendor a l'àgora a través del regateig dels mercats o les discussions a les assemblees populars, factor que situa la retòrica i l'oratoría com a elements essencials per a la participació dels ciutadans als principals esdeveniments públics que se celebraven a la polis. Les àgores arcaiques estan en estreta relació amb els santuaris religiosos i les activitats d'entreteniment o esportives, com festes, jocs, obres de teatre o acudir al gimnàs. Fins i tot s'hi exhibien maniobres militars. No resulta estrany, doncs, que amb el pas del temps, l'àgora esdevinguí el centre públic de les polis, tant des del punt de vista econòmic i comercial —com a seu del mercat—, com des del punt de vista religiós —normalment s'hi establien els llocs de culte del fundador o protector de la ciutat—. També des del punt de vista polític —per ser lloc de reunió dels ciutadans per discutir sobre els assumptes comunitaris, a més de per decidir de forma col·lectiva sobre les lleis—. De fet, sostenim que la pròpia necessitat de comunicar-se públicament fa esdevenir i evolucionar l'àgora. En resum, l'àgora evolucionà des dels mercats itinerants que es muntaven durant les campanyes militars, com hem vist a l'anàlisi dels historiadors, fins a designar la plaça pública de les polis gregues. Aquest serà un espai obert, centre del comerç, dels mercats, la cultura, la religió i la política a la vida social dels grecs. Estava envoltada pels edificis privats i públics més importants, el que li conferia una vivesa i animositat impressionants.

Així podem imaginar l'impressionant procés comunicatiu que tenia lloc a l'Àgora d'Atenes, la més famosa, o al Fòrum romà, el seu equivalent a Roma, i l'interès dels seus habitants per millorar-ne les habilitats retòriques i de parla en públic per destacar-

## II. L'ÀGORA ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

hi. Aquesta gran vessant comunicativa del poble grec, unida a la necessitat inherent del grec per conversar i discutir, requeria de llocs concrets on poder-se expressar públicament de forma eficaç. Un clar exemple l'hem trobat als llargs passejos de columnes que conformaven les *stoas* de les àgores, que proveïen als atenencs bona ombra per passejar i facilitaven trobar-se amb altres ciutadans disposats a discutir sobre política, economia, filosofia o qualsevol tema referent a l'actualitat de la polis. També ho seran altres espais comuns com els gimnasos, les escoles i els teatres, que a continuació veurem.

En conclusió, en una societat tan donada a la discussió i a l'argumentació pública com fou l'antiga cultura grega, és ineludible la relació entre la gran vivesa de les àgores gregues, les assemblees i tota la vida pública que es feia als carrers amb la necessitat de dominar la paraula, de ser bon orador i persuasiu. L'auge de l'oratòria i la retòrica, doncs, té una relació directa amb la vivesa de la vida pública, l'àgora i les assemblees. També l'apogeu de la filosofia es produeix als espais públics, en aquest cas majoritàriament als gimnasos i espais comuns on els mestres oferien públicament les seves lliçons.

Òbviament, el creixent interès grec per dominar l'ús de la paraula i traslladar-ho als afers públics influïren també en el desenvolupament del sistema democràtic, en què els ciutadans es podien sentir part essencial de la polis, amb major o menor influència, depenent de la capacitat de comunicació de cadascun. Efectivament, hem vist com la reunió a l'àgora era un mètode usual de presa de decisions, del qual els grecs sentien un gran orgull. És més, la seva inclinació a reunir-se a l'àgora per discutir és un tret distintiu de la seva capacitat d'organitzar-se i conviure, la qual cosa és una prova del seu alt nivell de civilització<sup>131</sup>. I és que, sense que pugui haver-hi dubtes sobre aquesta qüestió, resulta evident que la capacitat de reunir-se per decidir allò que afecta el conjunt del poble, el que és comú a tots, és el germen de qualsevol organització social i política avançada que s'hagi pogut produir posteriorment en una societat occidental. Així, l'àgora fou el bessó que, amb el pas del temps, originà el sistema polític que tenim en més alta consideració: la democràcia.

---

<sup>131</sup> Casadesús 2013.

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

#### 1- Oralitat enfront escriptura

Fins ara hem deixat ben palesa la importància del discurs i l'oralitat dins l'esfera pública. La paraula oral, estesa a través dels espais públics de les polis, va ser molt més important que la pròpia escriptura. És més, podem afirmar que ni Atenes ni Roma es recolzaren en l'escriptura, tal com ho entenem actualment. Per la importància de l'oralitat dins aquella societat entenem que espais públics com l'àgora, els gimnasos, les escoles i els teatres tinguessin una importància cabdal en el desenvolupament cultural de la Grècia clàssica.

Si bé la presència de l'escriptura fou constant en el món clàssic, com assenyala Sergio Pérez<sup>132</sup>, la invenció de l'alfabet grec havia tingut lloc al voltant de l'any 750 a. C., probablement en algun lloc pròxim a Eubea, enfront de les costes fenícies. A pesar de no existir un acord entre els especialistes respecte a les causes d'aquesta invenció, Pérez defensa la hipòtesi majoritàriament acceptada que considera l'alfabet com un dispositiu creat per anotar la poesia èpica d'origen homèric. A partir d'aquest moment, els escrits van incrementar la seva circulació a través de dedicatòries, epitafis, testaments, edictes, poemes i convenis comercials. No obstant això, l'escriptura sempre va conviure amb l'enorme prestigi de la paraula viva, la memòria i la retòrica, és a dir, amb els recursos de la cultura oral que eren, a més, les vies d'accés al prestigi i al poder. El ciutadà que recorria a la veu viva estava immediatament en contacte amb la polis. En aquest predomini de la retòrica ha de sumar-s'hi també que en aquestes societats l'alfabetització es trobava reservada a una minoria aristòcrata que, sense importar com era d'extensa, seguia essent una minoria. Així doncs, per a la immensa majoria, l'educació consistia en escoltar discursos i lliçons, no en llegir-los.

També és cert que va haver-hi qui va decidir abstenir-se d'escriure o de fer circular els seus escrits, considerant que els objectius de la filosofia estaven complets

---

<sup>132</sup> Pérez 2004, 9.

amb la transmissió verbal de les seves idees als seus deixebles directes. Tot això són indicatius que a la filosofia, els signes visibles de l'escriptura no van desplaçar immediatament els signes verbals del món tradicional, i que es va precisar d'un llarg temps abans que l'escriptura fos capaç de convertir-se en vehicle d'elaborats productes intel·lectuals, perquè fos dominada pels cercles que requerien d'aquests productes i perquè la pròpia escriptura es convertís en un mitjà autònom d'expressió<sup>133</sup>. La veu i la memòria es trobaven lligades a la decisió del filòsof de recórrer o no a l'escriptura: quan el filòsof decidia no escriure deixava als seus alumnes la tasca de recollir les seves paraules, en la memòria, com ho feien els companys de Sòcrates, o en notes d'ensenyament, com va fer Arrià de Nicomèdia amb el seu mestre Epictet d'Hieràpolis.

El filòsof antic també escrivia, sens dubte, però la part essencial de la seva activitat es realitzava amb el diàleg directe, el debat, la confrontació, l'ensenyament oral i l'exemple viu. El recurs de l'oralitat i la memòria impregnava tots els àmbits de l'activitat filosòfica i política de la polis. El filòsof escoltava, memoritzava, dialogava, feia lectures públiques i tots aquests comportaments intel·lectuals formaven part de la seva identitat. Aquesta activitat intel·lectual no hauria pogut desenvolupar-se sense els espais públics de la polis. Per sort, aquesta tradició oral que van albergar aquests espais va quedar dipositada en els textos que ens han arribat fins avui dia.

## **2- Lectures públiques**

Així, els espais públics creats per potenciar la veu humana van permetre que totes les obres antigues, tant obres filosòfiques com discursos i diatribes polítiques, poguessin ésser interpretades en lectures públiques executades en veu alta, fet que va permetre als grecs erigir-se com a autèntics mestres de la dramatització. Aquest fet atorga una importància cabdal a espais com els gimnasos, les escoles o els teatres, on la lectura en veu alta era una de les principals accions que s'hi realitzaven.

Alguns filòsofs van escriure les seves pròpies obres, però la gran majoria les va dictar, com va ser el cas de Diògenes Laerci o Filòdem de Gadara, auxiliats per un

---

<sup>133</sup> Pérez 2004, 10 i ss.

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

considerable equip de secretaris, cal·lígrafs i copistes. Una vegada escrita, l'obra filosòfica s'interpretava a través de lectures públiques i es reproduïen còpies individuals manuscrites per perpetuar-ne la lectura pública. En resum, no existia un sol aspecte de l'activitat intel·lectual que no estigués orientat a la interpretació a través de la veu viva als espais públics d'aquell temps. És per això que s'accepta comunament que la filosofia antiga posseeix un fort caràcter oral i memorístic, raó per la qual els espais públics des d'on s'interpretaven aquestes lectures públiques contribuïren també a l'auge i desenvolupament de la cultura grecolatina.

La importància de les lectures públiques, base i fonament de la creació filosòfica, política i cultural, feia necessària una meticulosa preparació per poder ser interpretades en públic. L'alfabetització, entesa com l'habilitat per al maneig d'un gran volum d'informació escrita, no va ser un objectiu de l'educació grega o romana en un principi. La finalitat de la instrucció bàsica es concentrava més aviat en l'aprenentatge de l'alfabet i en la millora de la memòria<sup>134</sup>, sempre per acabar utilitzant els coneixements dins l'àmbit local.

Les tècniques d'ensenyament s'ajustaven als objectius fonamentals de la imitació i la memorització. En un procés que devia ser lent i monòton, l'alumne començava per reconèixer síl·labes de dues, tres i quatre lletres, memoritzant-les, fins i tot en el cas que fossin poc freqüents a l'escriptura. Segons Quintilià, totes les síl·labes, fins i tot les més abstractes, havien de ser memoritzades (Quint. *Inst.* 1. 1. 30). Així s'explica que la paraula grega «llegir», estigués vinculada a la idea de «recol·lecció», entès com l'acte de recaptar en la memòria el que havia estat reconegut mitjançant la vista. La lectura a través de la fonetització que es practicava sobre escrits curosament puntuats era, en realitat, una preparació per a la interpretació d'escrits en veu alta. En síntesi, per als nens grecs i romans de l'escola elemental, escriure, recitar i aprendre de memòria eren activitats paral·leles.

Ja en la instrucció posterior, en la preparació com a retòric, es practicaven procediments mnemotècnics artificials destinats a què l'orador realitzés execucions en veu alta amb un elevat grau de precisió. Sòcrates, que era un producte d'aquesta

---

<sup>134</sup> Pérez 2004, 34 i ss.

educació, hagué de ser ell mateix un notable memorista. Al principi del diàleg *Menexen*, a instàncies del personatge que dóna nom al diàleg, Sòcrates recita de memòria tot un discurs que havia escoltat el dia anterior a Aspàsia (Pl. *Menex.* 236c).

És per tot això que solem situar el filòsof i el polític d'Atenes com a personatges públics que utilitzaven la paraula viva per dirigir-se al seu auditori en espais públics creats per a tal fi. En aquest sentit són famoses les lectures públiques d'Aristòtil al Liceu. Pel que fa a Plató, no ha quedat evidència que el mestre oferís regularment lliçons públiques davant auditoris nombrosos. Possiblement sigui, com afirmava Diògenes Laerci, perquè Plató tenia el defecte de posseir una veu tènue. En conseqüència, mai va exercir l'art retòric i tampoc apreciava la retòrica com a mitjà d'ensenyament. Existeix una curiosa anècdota sobre això. Aristoxen relata que Plató havia anunciat una conferència amb el títol «Sobre el bé». El tema havia provocat un considerable interès a Atenes, i nombrosos ciutadans es van presentar a l'audició. Però l'interès original es va transformar en frustració escoltant Plató dissertar sobre les Idees i sobre algunes entitats matemàtiques. Els assistents van desertar massivament del lloc i la lectura pública va fracassar davant un auditori òbviament inadequat; només van romandre alguns deixebles molt pròxims al filòsof, com Aristòtil, Espeusip, Hestieu, Heraclides Pòntic i Hermòdor<sup>135</sup>.

No obstant això, sabem que Aristòtil va donar molta més consideració a l'exposició pública que Plató, ja que la gran part de les seves obres conservades corresponen a les notes destinades a l'ensenyament oral. Generalment, l'obra conservada d'Aristòtil es tracta sobretot de notes de preparació de cursos, o notes de lectures públiques realitzades al gimnàs del Liceu. En la seva joventut, durant la seva estada com a membre de l'Acadèmia, Aristòtil havia escrit obres per a un públic més ampli, les anomenades «obres esotèriques», adoptant la forma platònica del diàleg. D'aquestes obres, perdudes en la seva majoria, només resten fragments<sup>136</sup>. Aristòtil oferia, doncs, dues classes de lectures públiques, ja que sabem que tenia en molt alta consideració les exposicions verbals. Segons Aule Gel·li (Gell. *N. A.* 20. 5), reservava els matins per a

---

<sup>135</sup> Cf. Pérez 2004, 135. També opina el mateix Simplicí al seu comentari de la *Física* d'Aristòtil. Vegis Dominique 1986, 77 i ss.

<sup>136</sup> Pérez 2004, 136.

l·liçons anomenades acroàtiques, sobre problemes filosòfics complexos, a les quals l'accés estava reservat a aquells que mostraven talent i disposició; al contrari, a les tardes oferia les l·liçons anomenades esotèriques, a les quals admetia a tots els joves sense distinció. Aquest costum de realitzar lectures públiques als gimnasos i a la resta d'espais públics especialitzats va continuar al Liceu sota la direcció de Teofrast qui, segons Diògenes Laerci, arribava a reunir el sorprenent nombre de dos mil estudiants (D. L. V. 37).

### 3- Filòsofs i espai públic

Fins aquí hem vist com la filosofia neix a l'àgora perquè aquesta presenta les condicions idònies de confluència d'opinions i coneixements, intercanvi i riquesa<sup>137</sup>. Progressivament, la filosofia es desmarca del consumisme i els vicis que, com ja havia advertit Anacarsis, impregnen la plaça. De l'àgora anirà passant a espais més específics de comunicació pública, com el gimnàs o les escoles filosòfiques. Hem vist com Xenofont, Aristòtil o Plató parlen clarament de la necessitat de separar l'àgora institucional de l'àgora dedicada a acollir el mercat i tot el bullici propi d'una ciutat extremadament viva i inquieta com Atenes. Això explica que Diògenes d'Enoanda, el ric seguidor de l'escola d'Epicur —filòsof que recomanava no freqüentar l'àgora—, fes construir un mur a l'àgora d'Enoanda de 80 metres de llarg i 3 metres d'altura, inscrit amb unes 25.000 paraules, que amb la cita de passatges del seu mestre Epicur, advertia a la pròpia plaça del poble dels perills del consumisme abusiu i descontrolat.

Així, els filòsofs adoptaren l'àgora com el lloc ideal per difondre públicament les seves idees, com també feren els estoics que es reunien a la mencionada *stoa poikile*. Emperò, poc a poc, la filosofia va anar perdent les seves arrels mundanes, de l'home com a ciutadà de la polis, i es va anar reduint a l'àmbit acadèmic. La filosofia es reduí sobretot a l'àmbit dels gimnasos de l'Acadèmia platònica, del Liceu aristotèlic o del Cinosargo, perdent de vista els seus orígens a l'àgora. Així s'originà la vida acadèmica

---

<sup>137</sup> Casadesús 2013.



que allunyà definitivament la filosofia de l'àgora perquè renegava d'aquestes arrels mundanes de la filosofia<sup>138</sup>.

#### **4- Gimnasos (i escoles)**

Com afirmam, després de l'àgora, un altre dels espais públics amb més aflluència i lloc on es congregaven les activitats retòriques i filosòfiques eren els gimnasos i les escoles filosòfiques. Gimnàs i escola tenen una relació tan estreta que en moltes ocasions no podem diferenciar aquests espais entre si. Les escoles poden ser els propis gimnasos o els seus terrenys limítrofs, com és el cas de l'Acadèmia, el Liceu i el Cinosargo, els tres gimnasos d'Atenes que, al mateix temps, alberguen tres de les més famoses escoles filosòfiques, els platònics, els aristotèlics i els cínics, respectivament. La dificultat de separar gimnàs i escola és encara més complexa, degut a què, com veurem al mateix Diògenes Laerci, fins i tot els propis filòsofs en moltes ocasions denominen la seva escola com alguna zona específica del gimnàs, com el jardí —per exemple, els passeigs dels filòsofs pels jardins del Liceu els atorgà el nom dels peripatètics, o el cas més clar dels epicureistes, que es dedicaven a la filosofia al jardí d'Epicur—. L'escola, el gimnàs, la palestra o el jardí eren, en definitiva, unitats diferenciades d'un mateix espai físic, i depèn d'on es realitzin els discursos i les lliçons prendrà un nom o altre. Fins i tot Plató parlarà de la «construcció de gimnasos públics que siguin a la vegada escoles» (*Leg.* 804c).

##### **4. 1 La importància del gimnàs**

És segur que el gimnàs, com a espai públic de la polis, tenia una rellevància especial dins la vida social dels grecs. Ja fos albergant activitats físiques com intel·lectuals, allà l'ensenyament del domini de la paraula pugnava amb l'exercici físic del cos. No podem entendre la necessitat del ciutadà grec de discutir a l'assemblea sense ser conscients també del seu caràcter competitiu i la freqüència en què acudien al

---

<sup>138</sup> Casadesús 2013.

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

gimnàs. La mentalitat agonal del grec, amb el seu caràcter combatiu tan desenvolupat, era per a Finley «l'expressió excepcional ritualitzada, no militar, d'un sistema de valors en el qual l'honor era la virtut més alta per la qual un lluita, fins i tot a costa de la seva pròpia vida, i la pèrdua de l'honor, la vergonya, era el desastre més intolerable que podia succeir-li a un home»<sup>139</sup>. Per això, l'atenenc es troba en un moment històric en què els combats no donaven oportunitats per les grans gestes individuals, com succeïa al passat, ni a l'emulació dels herois homèrics. Per això la celebració de jocs atlètics que disputaven als grans festivals panhel·lènics els membres de les famílies més il·lustres de les ciutats gregues va permetre canalitzar els ideals perduts dels herois homèrics<sup>140</sup>. La glòria que comportava la victòria als jocs olímpics, per a la mentalitat competitiva grega, suposava el més gran dels honors per a un grec. Així ho va posar de manifest Píndar a les seves odes en honor dels vencedors:

Ara, pare  
Zeus, que regnes sobre els turons  
de l'Atabiri, atorga el teu favor a la tradició de l'himne  
de la victòria olímpica  
i a l'home que amb els seus punys ha aconseguit el triomf,  
concedeix-li glòria respectable  
per part dels seus conciutadans i dels estrangers.

Píndar, *Olímpica VII*, 87-90.

Aquestes pràctiques esportives tenien el seu centre habitual al gimnàs, on els joves realitzaven tot tipus d'exercicis estant nus en presència dels seus mestres *gimnasiarques*. A Atenes sabem que eren deu els *gimnasiarques* reconeguts anualment. Eren oficials que s'alternaven en diferents responsabilitats per entrenar els competidors, coordinar els jocs a Atenes i portar el manteniment dels gimnasos. El de *gimnasiarca* era un servei públic molt reconegut per la comunitat atenesa, ja que dirigia un espai de la importància i concurrència del gimnàs. A través de les excavacions arqueològiques

---

<sup>139</sup> Finley 1978.

<sup>140</sup> Gómez 2001, 139-141.

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

als santuaris de Delfos i Olímpia, sabem que l'espai que albergava el gimnàs incloïa banys, vestidors, magatzem d'oli, sala on els atletes s'empolvoraven abans d'exercitar-se, a més de pista per córrer i una palestra per a la lluita.

En aquest espai públic prenia la seva màxima expressió la cultura agonística per la qual l'única cosa important era vèncer i sobresortir sobre els altres. Exactament igual que ocorria a les competicions retòriques, ja fos a les assemblees polítiques, als tribunals o a les discussions filosòfiques o mundanes de l'àgora. Per la importància que prengué aquest espai, poc a poc el gimnàs es convertirà en el centre educatiu principal de la cultura grega. Si les escoles de filosofia eren iniciatives privades situades en espais públics, no estranya que una part de la seva finalitat quedés lligada als gimnasos; aquests van florir durant el temps que va prevaler a Grècia l'ideal educatiu, mentre que fou el gradual declivi d'aquest ideal educatiu grec el que va portar amb ell l'extinció del gimnàs com a espai cívic d'instrucció verbal<sup>141</sup>.

En un principi, el gimnàs era simplement un terreny tancat i dividit en diferents zones segons els exercicis que s'hi realitzaven. D'aquesta forma era l'antic gimnàs d'Elis, segons fou descrit per Pausànies, constituint per la seva forma una senzilla àgora. Posteriorment, a mesura que l'arquitectura es desenvolupava i es va fent més públic el seu ús, la construcció dels gimnasos es va anar perfeccionant, construint-se amb elegància i decorant-se les seves portes i parets, creixent cada vegada més el seu ús intel·lectual, juntament amb el corporal. D'aquesta forma, els filòsofs, retors i polítics començaren a reunir-se als gimnasos, on acudien els seus deixebles i ciutadans interessats en les diferents disciplines que allà s'oferien sobre temes literaris, filosòfics o científics, tot això mentre també podien gaudir de competicions esportives.

Sobre l'etimologia del gimnàs, aquest prové del vocable grec «gymnasion» (γυμνάσιον), que deriva de *gymnos* (γυμνός), que significa nuesa. El terme està també relacionat amb el verb «gymnazein», que significa «fer exercici físic». A més del gimnàs, ens trobem amb el terme palestra (παλαίστρα) en referència a l'escola de lluita de la Grècia clàssica i que podia funcionar com a part dels gimnasos públics o de forma independent. Normalment eren una espècie de pati o pòrtic que formava part del

---

<sup>141</sup> Sennet 1997, 113.

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

gimnàs, però no obligatòriament. Una palestra podia existir sense pertànyer a un gimnàs, però tots els gimnasos contenien una palestra. Com veurem al principi del diàleg platònic *Lisis*, el gimnàs, a més d'espai per a l'exercici físic, podia contenir biblioteca i era freqüentat pels filòsofs i ciutadans amb inquietuds intel·lectuals.

Així, els gimnasos o palestres prenen una importància especial pel fet d'albergar competicions atlètiques i, per extensió, ser l'espai on es podia també admirar i fomentar la bellesa física. En una societat tan competitiva, l'espai que acollia aquestes competicions era un lloc essencial per a la polis, no és d'estranyar doncs que amb el pas del temps la funció del gimnàs com a espai social i educatiu anés augmentant. A més de les competicions esportives, varen començar a funcionar progressivament com a espais per a conferències i discussions filosòfiques, intel·lectuals i polítiques. Des que els gimnasos no requerien ser íntegrament centres d'entrenament militar, el paper educatiu va anar poc a poc prenent el control del gimnàs.

Els gimnasos van convertint-se, doncs, en el lloc perfecte per socialitzar i per trobar grups amb qui compartir idees i discussions intel·lectuals. El gimnàs compartia així la funció de l'àgora com a lloc de trobada entre els ciutadans, espais ambdós on la comunicació i l'art de parlar en públic va prendre una importància cabdal.

No es d'estranyar que un lloc tan concorregut com el gimnàs fos, igual que l'àgora, un espai ideal per destacar entre els ciutadans. Els campions de les competicions esportives eren recompensats amb l'honor i respecte de tota la polis i els seus ciutadans. Per això, els entrenaments per a les competicions també eren seguits per nombros públic, de manera que els gimnasos es van convertir en espais essencials per a tota ciutat que es fes valer. Fins i tot, la victòria als jocs era considerada com a un triomf per a tota la polis.

El gimnàs públic tipus era un establiment a cel obert dedicat a l'entrenament físic i espiritual, compost d'una o més sales independents equipades amb bancs i seients; sales que solien estar obertes cap a una columnata coberta, localitzada sota un pòrtic<sup>142</sup>. Pertanyia a una llarga tradició de la polis, probablement provenia de temps arcaics, i molt abans de l'aparició de les escoles filosòfiques ja tenia una llarga història com a lloc

---

<sup>142</sup> Sennet 1997, 112.

de dissertacions i de lectures públiques, és a dir, un lloc on escoltar la paraula didàctica<sup>143</sup>. Els sofistes havien freqüentat els gimnasos per oferir les seves brillants exhibicions retòriques, la *epideixeiz*, mitjançant les quals intentaven atreure eventuais deixebles. Una tradició assegura que el primer llibre del sofista Protàgores d'Abdera, el *Peritheon*, va ser presentat mitjançant una lectura pública efectuada al Liceu (D. L. IX. 54), mentre que també s'assegura que un altre sofista, Pròdic de Queos, va ser expulsat del gimnàs per pronunciar doctrines inadequades. Sabem que Sòcrates també freqüentava els gimnasos com a lloc on conversava sobre filosofia, a més de l'àgora.

Com s'ha dit, els tres gimnasos existents als voltants d'Atenes estaven ocupats per comunitats de filòsofs: l'Acadèmia pels deixebles de Plató, el Liceu pels alumnes d'Aristòtil i el Cinosargo (*kynosarges*) pels seguidors d'Antístenes, precursor dels cínics, mentre que Zenó i la seva escola s'allotjaven al Pòrtic Pintat, situat a un dels cantons de l'àgora. Tots eren llocs cívics de reunió, però també d'instrucció verbal.

Però les veus que ressonaven als gimnasos no eren únicament de filòsofs. Pensadors de la naturalesa, com Asclepiades, o literats com Zòsim, també oferien allà les seves lliçons. Malgrat aquesta coexistència, el gimnàs va mantenir la seva reputació com a lloc d'ensenyament filosòfic durant llarg temps; encara al segle I a. C., quan Ciceró va estudiar a Atenes, sabem que hagué d'assistir al gimnàs per escoltar les lliçons del filòsof eclèctic Antíoc d'Ascaló<sup>144</sup>.

Essent un espai públic, el gimnàs tenia alguns inconvenients: l'Estat podia utilitzar-los per a motius aliens a l'ensenyament, per exemple com a guarnició militar en cas d'emergència, o com a base per a operacions bèl·liques. Als gimnasos s'hi desenvolupaven, a més, cerimònies o audiències públiques, ocasions solemnes, commemoracions i festes col·lectives<sup>145</sup>. De fet, com veurem a l'anàlisi del gimnàs als historiadors, principalment a Xenofont, el caràcter militar del gimnàs o la palestra és preeminent en aquell temps.

---

<sup>143</sup> Lyunch 1997, 252: "El gimnàs va ser l'instrument d'expansió més important de la cultura grega dins l'ampli món hel·lenístic que es va obrir amb les conquestes d'Alexandre el Gran".

<sup>144</sup> Forbes 1945, 34.

<sup>145</sup> Sennet 1997, 113.

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

Com hem dit, a Atenes destacaven els tres santuaris públics que incloïen gimnasos en els seus jardins: el santuari de l'*Akademia (Akademeia)*, dedicat a l'heroi *Akademos*, el santuari del *Kynosarges*, dedicat a Heraclés, i el santuari del *Lykeion*, dedicat a *Apollon Lykeion*. Els tres estaven situats fora de les muralles de la ciutat i disposaven, a més, d'amplis i frondosos jardins o boscos, de gimnasos públics, palestres, pòrtics i altres instal·lacions. Els gimnasos, per tant, servien tant per a la pràctica de la gimnàstica per part dels adolescents com per a l'entrenament dels atletes amb vista a la seva participació als jocs, o per a l'entrenament dels joves de divuit a vint anys (*epheboi*) durant el servei militar. Els seus jardins i pòrtics seran també lloc de reunió i esplai on reunir-se i escoltar conferències o discussions sobre diversos temes, en especial de filosofia.

Els gimnasos públics oferien molts avantatges com a centres d'ensenyament. Entre altres coses eren gratuïts, no hi havia necessitat de pagar lloguer per utilitzar les seves instal·lacions, i l'afluència de públic estava garantida. No cal oblidar que les escoles filosòfiques i retòriques, que constituïen l'ensenyament superior d'Atenes, eren institucions totalment privades, que ni estaven sotmeses a cap tipus de control per part de l'Estat ni rebien ajuda o subvenció pública de cap tipus. Disposar de locals gratuïts era sens dubte un avantatge. Alguns mestres, com Plató, completaven l'ús de les instal·lacions públiques del gimnàs amb la possessió d'algun habitatge a les proximitats. Igualment, els gimnasos eren els llocs preferits pels sofistes, ja que pel fet de ser espais públics, allà podien anunciar els seus ensenyaments, fer demostracions de les seves proeses oratòries i discutir amb qui volgués escoltar-los. Per això els gimnasos s'havien convertit en autèntiques seus de l'ensenyament superior atenès<sup>146</sup>.

El mateix Aristòfanes va traçar a la seva obra *Els núvols* un retrat idíl·lic dels dies transcorreguts al gimnàs; parafrasejant-lo en termes moderns: «La saludable activitat d'aquests joves de bells membres contrasta amb l'enginyosa xerrada d'aquests refinats pàl·lids i prims que freqüenten l'àgora»<sup>147</sup>.

---

<sup>146</sup> Mosterín 1984, 30, 32.

<sup>147</sup> Sennet 1997, 47, parafrasejant a Aristòfanes, *Els Núvols*, 1005 i ss.

#### 4. 2- Escoles filosòfiques. Aspecte públic

Després dels gimnasos, les escoles eren un lloc de gran rellevància per als grecs. Com hem vist, ambdós espais estaven fortament relacionats entre sí. Al principi, les escoles filosòfiques estaven obertes per a tot aquell, home o dona de qualsevol edat, que desitgés filosofar, amb l'única condició que el candidat tingués els mitjans per proveir-se la pròpia subsistència durant el temps que romangués en la institució. S'ha dit que les escoles s'allotjaven a espais públics, encara que eren institucions privades el manteniment de les quals depenia en exclusiva del mestre o els seus alumnes. Les seves condicions institucionals els permetien realitzar la forma de vida proposada per un filòsof, en un ambient de tolerància i igualtat i respondre així a les expectatives que exigiria l'educació de la joventut a l'Atenes aristocràtica del segle IV a. C<sup>148</sup>. A pesar d'aquest caràcter privat, les escoles filosòfiques, tant pel fet d'estar situades a espais públics com per estar obertes a tots els habitants de la polis, van fer que mantinguessin vincles molt estrets amb la societat atenesa.

Les escoles de filosofia van néixer de la necessitat d'oferir educació superior a la joventut atenesa, primer, i després a la grega en general. En efecte, fins a l'època dels sofistes no existia a la Grècia clàssica cap formació educativa més enllà de l'ensenyament bàsic ofert pels pedagogs i els gramàtics. Una vegada complerta aquesta, d'acord amb el model tradicional, l'educació dels joves era delegada a la vida de la ciutat. Van ser els sofistes els primers a proposar una «educació superior» basada en una sèrie d'habilitats retòriques que, de fet, constituïa una prolongació en la formació espiritual, encara que ho feien de manera itinerant, instal·lant-se temporalment a cada ciutat. Els sofistes van saber detectar la importància creixent de la paraula persuasiva com a via d'accés al prestigi i al poder, però no van intentar donar-li una forma institucional.

En canvi, Sòcrates va ser un filòsof molt més públic, en el sentit que no s'establia a cap lloc predeterminat, sinó que recorria la ciutat i tots els espais públics oferint les seves lliçons al poble sense rebre cap retribució econòmica. De fet, l'àmbit d'actuació de

---

<sup>148</sup> Pérez 2004, 113 i ss.

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

Sòcrates va ser tan local que mai va abandonar Atenes en la seva vida. No obstant això, alguns dels deixebles de Sòcrates van ser els que van realitzar els primers intents per crear establiments permanents d'ensenyament. Antístenes, qui va ser deixeble de Gòrgies i també de Sòcrates, va establir les seves lliçons de forma constant al gimnàs Cinosargo, mentre que Arístip de Cirene, un altre sofista deixeble de Sòcrates, va fundar una escola a Atenes que, segons Diògenes Laerci, el va convertir en el primer dels socràtics a exigir un pagament pel seu ensenyament (D. L. II. 65).

Les escoles filosòfiques formaven part, doncs, d'aquest corrent educatiu propi de l'Atenes del segle IV a. C., que incloïa l'entrenament sofístic i ensenyament de retòrica. En aquests intents per fundar institucions permanents d'educació pertany la prestigiosa escola de retòrica i oratòria d'Isòcrates. Aquest també havia abandonat els hàbits itinerants dels sofistes, establint-se permanentment a la ciutat, però igual que els sofistes, es va identificar plenament amb la seva escola i no va prendre cap decisió que li donés continuïtat més enllà de la seva mort.

A l'antiguitat, el candidat a filòsof no triava pertànyer a un corrent filosòfic per raons únicament intel·lectuals. Les escoles de filosofia o *Escoles de pensament* es dividien entre aquelles que suposaven l'adhesió a certs dogmes sobre la realitat, organitzats de manera sistemàtica, com succeïa amb el platonisme, l'aristotelisme, l'estoïcisme i l'epicureisme, i aquelles altres *corrents d'opinió* que suposaven l'adopció d'una forma de vida determinada, guiada per un raonament organitzat en dogmes, com els cíncics, o mancat totalment d'ells, com els escèptics. En aquest sentit serà interessant la diferenciació entre *didaskaleia* i *hairesis*, que veurem més endavant.

Quan les escoles filosòfiques van començar a organitzar-se com a comunitats d'ensenyament i formació, van ser reconegudes amb els termes *sjole* o *diatriba*. Durant un cert temps ambdues expressions van compartir el sentit d'institució educativa, però gradualment la segona, *diatriba*, es va concentrar en l'activitat realitzada en una classe o seminari, fins a adquirir el significat de *sermó*, *conversa* o *discurs*, com avui en dia entenem el terme *diatriba*<sup>149</sup>.

---

<sup>149</sup> Pérez 2004, 105-109.



### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

És a Atenes, centre neuràlgic de la filosofia de l'antiguitat, on es van fundar les principals escoles filosòfiques que es van establir a diferents espais públics de la ciutat. L'Acadèmia va ser fundada per Plató l'any 387 a. C., mentre que el Liceu es va establir per Aristòtil al 355 a. C. Per la seva banda, Epicur va fundar el Jardí l'any 306 a. C. i Zenó de Cítion va situar la seva escola al pòrtic pintat (*stoa*), durant el període 301-300 a. C. Aquestes escoles es van establir a espais públics o privats segons els béns amb els quals contaven els seus mestres.

En el cas de Plató, aquest va fundar l'Acadèmia després de la seva visita a Occident el 387 a. C. i ho va fer a través de fons privats. La institució va prendre el nom del lloc del seu emplaçament, situat gairebé a 1,5 quilòmetres de les muralles d'Atenes i incloïa un hort amb arbres, jardins, un gimnàs i altres edificis. L'Acadèmia estava situada a un terreny d'antigues tombes, que durant el període democràtic es va veure transformat en una espècie de parc suburbà<sup>150</sup>. Era al barri Ceràmic (*Kerameikos*), que envoltava el cementiri anomenat *Dipylon*, situat al nord-est de l'Acròpoli. Per formar una societat que tingués la seva terra i els seus locals propis, com va fer Plató, sembla que era un requisit legal el fet de registrar-la com a *thiasos*, és a dir, com associació de culte dedicada al servei d'alguna divinitat, que tindria nominalment la propietat de la finca. Plató va triar les Muses, que exercien el patronatge de l'educació i va consagrar l'escola a l'heroi Academos.

Els menjars en comú a l'Acadèmia eren famosos per la combinació d'aliments sans i moderats amb converses valuoses sobre els temes més destacats de la polis i de la vida en general. S'ha de destacar que, si bé l'adquisició de l'Acadèmia es realitza amb els béns de Plató i els seus deixebles i era de caràcter privat, era d'accés lliure i públic. A diferència del que succeeix amb Aristòtil, no ha quedat evidència absoluta d'algun lloc específic, sala de cursos o auditori, en el qual Plató hagués impartit cursos. Se sap que li agradava passejar mentre discutia i que dins d'aquests terrenys es trobava la *palestra*, l'edifici rectangular amb columnates que albergava un espai per a la lluita,

---

<sup>150</sup> Wycherley 1978, 219.

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

habitacions per a exercicis generals, i llocs per beure i parlar. En alguns gimnasos l'escola de lluita estava situada a un edifici separat destinat a aquest fi específic<sup>151</sup>.

Pel que fa a Aristòtil, després dels nombrosos viatges que va fer, va començar a ensenyar d'una manera independent al Liceu, el gimnàs del recinte d'Apol·lo Liceu. Aquest, igual que l'Acadèmia, era un lloc públic on els sofistes i rètors es reunien, i havia estat un dels espais públics preferits per Sòcrates<sup>152</sup>. Cadascun tindria el seu passeig favorit al seu interior, lloc on es podia trobar sempre a Aristòtil. El filòsof d'Estagira preferia donar les seves classes al gimnàs de *Lykeion* (el Liceu). Els terrenys del santuari del *Lykeion* eren amplis, amb arbres i proveïts d'aigua abundant. Estaven situats cap a l'est de la ciutat, entre les muralles i el puig de Likavitos. Allà hi havia un monumental gimnàs públic, construït durant l'època de Pèricles. El gimnàs incloïa un *peripatos*, és a dir, un pòrtic llarg o passeig porticat, i allà va ser on Aristòtil ofería les seves lliçons. Per això la seva escola filosòfica va ser coneguda no només com el Liceu —pel santuari i el gimnàs on es reunien els seus membres—, sinó també com el *Peripatos* —pel lloc concret dintre del Liceu on es donaven les classes—<sup>153</sup>.

Els experts no es posen d'acord sobre si Aristòtil va fundar o no una escola en aquests terrenys —en sentit físic— o si simplement utilitzava els espais que albergava el gimnàs del recinte d'Apol·lo Liceu. Sembla ser que la seva condició de *metec* (estranger) impedia legalment la possessió d'una propietat a Atenes sense una dispensa especial, encara que sembla factible haver-la aconseguit, per les circumstàncies polítiques favorables durant el període en que Antípater de Macedònia, bon amic d'Aristòtil, era regent d'Alexandre de Grècia<sup>154</sup>. Un altre argument que ho fa factible és el fet conegut que Aristòtil va reunir una gran biblioteca, pel que hagué de disposar-la en un edifici especial. Segons Guthrie<sup>155</sup>, hi havia d'haver edificis especialitzats al Liceu, perquè un gimnàs públic no hauria pogut albergar els llibres, les mostres i el material que Aristòtil va col·leccionar en vida. Ja que un metec podia llogar una casa per a viure en ella, és segur que també podria utilitzar altres edificis.

---

<sup>151</sup> Sennet 1997, 47.

<sup>152</sup> Guthrie 1992, Vol VI, 52. Vegis Cf. l'inici de l'Eutifró de Plató.

<sup>153</sup> Mosterín 1984, 30-32.

<sup>154</sup> Guthrie 1992, Vol VI, 52-53.

<sup>155</sup> Guthrie 1992, Vol VI, 53-54.

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

Els béns pertanyents a les escoles, quan n'hi havia, van ser adquirits amb recursos privats, mentre que les escoles sense béns, com fou el cas d'Aristòtil i Zenó, s'establien en espais públics, com el gimnàs o el Pòrtic Pintat, on tenien accés lliure els membres de l'escola. En el cas d'Aristòtil hem comentat la disparitat d'opinions dels experts respecte a si el filòsof tenia o no béns propis, encara que és segur que utilitzava habitualment els edificis públics del gimnàs del Liceu per oferir els seus ensenyaments.

Finalment hi trobem el Cinosargo (kynosarges) freqüentat pels seguidors d'Antístenes i que estava situat al turó del mateix nom. L'origen del terme té l'arrel grega «*Kyon*», gos, d'on l'anomenada escola dels cíncics pren el seu nom pel tipus de vida frugal que defensaven els seus seguidors, que menyspreaven les convencions socials. Aquesta versió del naixement de l'escola cínica va ser recolzada per Diògenes Laerci. El gimnàs del Cinosargo, estava situat fora dels murs de la ciutat, al districte de Diomeya, vora el camí que duu cap a Marató i estava reservat als *nothoi*, els bastards, segons afirma Plutarc a *Vida de Temistodes*<sup>156</sup> i a atenencs d'origen dubtós, metecs i estrangers. El déu tutelar del local era Hèracles, que era fill d'una unió desigual entre el deu olímpic Zeus i una mortal, Alcmena. De fet, sabem que Antístenes hi donava lliçons, encara que no va tractar d'establir-hi una escola a l'estil de la posterior Acadèmia de Plató. Allà Antístenes hi afirmava que el fonament de l'educació és la investigació de les paraules, una frase de clares reminiscències a Gòrgies o Sòcrates.

Hem de tenir en compte que els diferents corrents filosòfics que es van donar a l'Atenes clàssica i dels quals no tenim coneixement que s'ubiquessin a espais concrets, es van haver de realitzar a qualcun dels espais públics d'Atenes. Ja fos l'anterior escola retòrica d'Isòcrates, o els cíncics, van utilitzar millor que ningú els espais públics atenesos, així com els propis escèptics. També l'eclecticisme, introduït per Filó de Larissa a l'Acadèmia platònica, dominant durant els segles II i I a. C., i que es manté amb força durant el període romà, amb la seva gran figura, Ciceró, es van servir dels espais públics d'Atenes. La majoria d'aquestes escoles filosòfiques perviu fins el període romà, ja sigui dins les pròpies instal·lacions dels gimnasos o de forma independent.

---

<sup>156</sup> García Gual 2013, nota 19.

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

Les úniques restriccions que els filòsofs estableixen en la donació dels edificis que albergaven les escoles són: no vendre el terreny o les cases, no servir-se d'ells com si fossin béns privats, conservar-los per als fins establerts pel mestre i usar-los en comú, com si es tractés d'un temple. La transmissió de propietats no posseeix un estatut jurídic específic i està lligada més aviat a la bona voluntat dels receptors<sup>157</sup>, però sempre quedant clara la seva obertura als ciutadans de la polis que hi volguessin accedir.

El propi sistema d'elecció de l'escolarca era en si un procés democràtic, quan no era hereditari. L'elecció de l'escolarca es realitzava amb la finalitat d'assegurar la continuïtat tant de l'escola com de la línia filosòfica del mestre. En alguns casos, com el de l'Acadèmia o el Jardí d'Epicur, la identitat de l'escola es va refermar durant llarg temps mitjançant aquest procediment fonamentalment simbòlic. A l'Acadèmia, per exemple, l'elecció de l'escolarca es va perpetuar, no fins a la clausura de l'escola a l'època de Justinià, sinó fins l'any 88 a. C., quan Filó de Larissa, escolarca de torn i successor de Clitòmac, va abandonar Atenes fugint de la guerra de Mitríades per a refugiar-se a Roma i no tornar mai més a Atenes<sup>158</sup>.

El successor de l'escolarca també podia nomenar-se mitjançant designació a través del seu testament, com ho va fer Estrató el Peripatètic al designar Licó, «perquè els altres, o són massa majors o estan indisposats» (D. L. V. 62). Encara que un signe més de la democratització d'aquest procés és que els membres de l'escola podien expressar lliurement el seu punt de vista, també és segur que l'opinió de l'escolarca sortint era molt rellevant.

Des de la seva fundació al segle IV a. C. i fins al segle I a. C. les quatre escoles principals van romandre a Atenes fins que van patir un cop gairebé mortal amb l'ocupació d'Atenes per les tropes de Sila l'any 87 a. C., el que va provocar transformacions profundes dins l'ensenyament de la filosofia<sup>159</sup>. I en el propi sistema democràtic que les encoratjava.

---

<sup>157</sup> Pérez 2004, 111.

<sup>158</sup> Pérez 2004, 115.

<sup>159</sup> Pérez 2004, 116-117.

### 5- Els filòsofs i la memorització: lectura i escriptura a les escoles filosòfiques

Com ja hem observat, el caràcter oral de la filosofia d'aquella època és inqüestionable. Ja fos als gimnasos o a les escoles filosòfiques, el filòsof antic escoltava llegir més del que llegia per si mateix; en moltes ocasions no prenia notes, sinó que memoritzava la informació que més tard li seria útil per compondre les seves pròpies obres, que eren dictades a un o més secretaris per després difondre-les verbalment a través de lectures públiques i còpies manuscrites. En general, com accepta Sergio Pérez<sup>160</sup> es tendeix a pensar erròniament que Atenes i Roma en el període clàssic hagueren de ser, a semblança de les societats modernes, ciutats pràcticament alfabetitzades. La situació estava lluny de ser aquesta. A partir del segle V a. C. es fa perceptible a Atenes un increment en la presència de llibres i escrits però, si s'admeten algunes estimacions efectuades per W. Harris<sup>161</sup>, a l'època de Plató només el 15% de la població de la ciutat estava alfabetitzada, mentre que a la Roma de Sèneca, un moment d'excepcional cultura, el 25% de la població sabia llegir i escriure.

Per a la transmissió de les obres i discursos dels filòsofs i polítics de l'època, era necessària, com hem afirmat, una capacitat memorística impressionant. Aquesta capacitat, així com l'actitud memorística cap a l'escrit, era una de les principals característiques del Jardí d'Epicur, mentre que al Liceu s'encoratjava a la lectura pública i l'elaboració d'escrits. A l'Acadèmia de Plató es promovia el diàleg públic. Sabem que l'educació a la Grècia clàssica comportava aprendre's de memòria poemes d'Homer i altres poetes clàssics (Aeschin. 3. 135; Xen. *Symp.* 3. 5-6) ja que els atenencs pensaven que memoritzar fragments de les grans obres èpiques era el principal mitjà d'educar els joves virtuoses. Des de ben joves els alumnes rebien còpies dels poemes èpics més importants i aquests havien de ser memoritzats abans i tot que els alumnes dominessin la lectura i l'escriptura. Això s'aconseguia a través de mecanismes mnemotècnics i ajudes fonètiques<sup>162</sup>. Era comú al pensament grec que la memorització d'aquests passatges i saber utilitzar-los enmig d'una discussió o dins un discurs era símptoma de

---

<sup>160</sup> Pérez 2004, 15.

<sup>161</sup> Harris 1989, 114 i 266.

<sup>162</sup> Thomas 1992.

saviesa i virtut<sup>163</sup>. Posteriorment l'execució virtuosa d'aquests poemes i cants davant una audiència multitudinària als gimnasos o teatres públics de la polis es convertirà en un art. És evident, no obstant, que la memòria resultarà insuficient a mesura que el volum i la complexitat de la informació s'incrementa. Això va conduir a les escriptures fonogràfiques, el resultat de les quals és la invenció de l'alfabet grec<sup>164</sup>.

Tenim coneixement de l'obra d'alguns filòsofs només a través de la recopilació de les seves paraules per part dels seus deixebles o pels seus oients. Un d'aquests casos, i dels més significatius per la importància històrica que implica, és el de Sòcrates. Sabem que Sòcrates sabia llegir i escriure. Al diàleg *Fedó*, Plató diu a través de Sòcrates «una vegada vaig escoltar dir a algú mentre llegia un llibre, d'Anaxàgores segons va dir, que és la ment la que posa tot en ordre i la causa de totes les coses» (Pl. *Phd.* 96d). Sabem que Sòcrates era lletrat perquè el seu pare s'havia preocupat per la seva educació. A més, al diàleg platònic *Critó*, el filòsof manté una conversa en la qual les lleis declaren haver ordenat al seu pare que el fes instruir, tant en l'aspecte físic com en escriptura i lectura (Pl. *Criti.* 50d). Sòcrates posseeix així les habilitats de la lectura i l'escriptura, però les va exercir en el marc d'una societat tradicionalment oral. Com succeeix amb molts filòsofs de l'antiguitat, ell escolta llegir en lloc de llegir per si mateix; memoritza una gran quantitat d'informació, i dialoga abans que escriu<sup>165</sup>.

La lectura individual i en silenci només es va generalitzar entrat el segle XV. Fins aquest moment es realitzaven lectures públiques o recitats col·lectius. De fet, el primer testimoni de la lectura silenciosa el tenim a Sant Agustí, qui se sorprèn perquè Sant Ambròs, bisbe de Milà i actual patró de la ciutat lombarda, llegeixi en solitud i en absolut silenci en una època en què el general era la lectura en veu alta:

*Quan ell llegia [Sant Ambròs], recorrien les pàgines  
els ulls i el cor aprofundia el sentit, però la veu i la  
llengua descansaven. Sovint [...] el vaig veure llegir  
així, en silenci, i mai d'altra manera*

---

<sup>163</sup> Beck 1964.

<sup>164</sup> Pérez 2004, 23.

<sup>165</sup> Pérez 2004, 26

Sant Agustí. *Confessions*. Llibre VI, Cap. 3.

Igualment, i seguint amb l'època clàssica, existeixen nombrosos exemples als diàlegs de Plató que mostren com els esdeveniments culturals i educatius de l'època són orals i que els espais públics que albergaven les veus dels ciutadans van tenir gran importància en la transmissió de la filosofia.

### 6- *Didaskaleia* i *hairesis*

A pesar que Plató utilitza al nostre fragment de partida (*Leg.* 779d) el terme *didaskaleia* (*διδασκαλεῖα*, de *διδασκαλεῖον*) per referir-se a l'escola, també podem considerar el terme *hairesis* (*αἵρεσις*) sobre el qual podríem discutir la seva traducció com «escola», encara que trobem més adient el de «secta filosòfica». En aquesta tesi consideram més correcte l'anàlisi del terme *didaskaleia* per ajustar-se més aquest a l'espai on els filòsofs i mestres d'oratória o altres sabers es dirigien als seus alumnes. Sobre el terme *hairesis*, en canvi, sostenim que aquest terme fa referència més bé a un tipus d'escola de pensament o sistema filosòfic d'una determinada secta o escola, més que a l'espai públic obert a la comunicació que representa la *didaskaleia*.

Sense estendre'ns amb l'anàlisi del model grec de l'*hairesis*, a l'època hel·lenística la nova *paideia* grega anirà evolucionant passant dels gimnasos a àmbits més propis d'una escola de pensament<sup>166</sup>. En aquestes escoles de pensament s'hi podien identificar grups de persones compartint una visió comuna sobre algun aspecte concret de pensament. D'aquesta forma es deia que un grup d'alumnes i seguidors eren pertanyents a una determinada *hairesis*. La identitat d'aquesta *hairesis* quedava establerta per una figura fundadora, que és assenyalada com la primera en formular els trets principals que caracteritzarà la seva corrent de pensament. Com exemples podem distingir clarament a Pitàgores, Plató, Aristòtil, Zenó o Epicur, però també d'altres menys coneguts com Arístip de Cirene o Fedó d'Elis, que Diògenes Laerci també esmenta a la seva obra.

---

<sup>166</sup> Segons podem seguir a Runia 1999.

Cada *haireisis* tenia un bloc fonamental de doctrines que generalment s'atribuïen directament al seu fundador, al qual es venerava més que a la pròpia *haireisis* com a conjunt. Aquestes doctrines fundacionals actuen com una espècie de direcció de pensament. Per aquesta raó, la corrent filosòfica de l'*haireisis* es concentrarà cada vegada més en interpretacions o opinions sobre les tesis del fundador, fet que donarà lloc a una progressiva diversitat d'interpretacions sobre el seu pensament original.

L'afiliació a una *haireisis* determinada no era només una qüestió de professar o ensenyar les seves doctrines. També implicava l'aspecte de lleialtat pel fundador i les seves doctrines. El que serà més important d'aquesta inscripció a una determinada *haireisis* és que implica un compromís públic amb la determinada escola de pensament. Amb el transcórrer del temps, la veneració dels deixebles cap el seu mestre fundador augmentarà fins esdevenir en una espècie de veneració religiosa. A les seves respectives *haireisis*, Plató i Epicur eren considerats divinitats. Fins i tot, a l'escola de Plotí es celebrava l'aniversari de Plató amb una gran festivitat i sacrificis. També era celebrat l'aniversari de Sòcrates i el d'Epicur, que en aquest darrer cas ens descobreix Diògenes Laerci al llibre X, en què fa referència al testament del filòsof, que deixà una part de la seva herència per poder celebrar la festa habitual del dia del seu aniversari, el deu de *Gamelion* (gener) de cada any, així com per cobrir les despeses derivades de la reunió que els seus deixebles celebraven els dies vint de cada mes, en la seva memòria.

## 7- Educació a la Grècia clàssica

Abans d'endinsar-nos a les referències que fan els filòsofs als gimnasos i a les escoles, convé situar l'educació que rebien els joves grecs dels finals del segle V a. C. per tal d'entendre l'estreta relació entre la zona denominada gimnàs i les escoles<sup>167</sup>. Plató al diàleg *Polític* (294d-294e) ens mostra com eren els entrenaments que oferien els mestres *gimnasiarques*, que ensenyaven els alumnes en grups tant a lluitar com a preparar les diverses competicions esportives que se celebraven a l'antiga Grècia. De fet, era freqüent el fet que els mestres gimnastes tinguessin les seves pròpies escoles de

---

<sup>167</sup> Per a una consulta en més profunditat sobre l'educació a la Grècia clàssica es pot consultar Beck 1964 i Pritchard 2014.



### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

gimnàstica, assolides gràcies a les seves victòries o a la fama aconseguida a les competicions esportives de joventut o al camp de batalla. A l'interès que tenia la gimnàstica per al seu ús militar s'hi podia sumar el benefici, tant econòmic com social, que podia aportar ser un destacat atleta. Això feia que els joves atenencs estassin principalment interessats en rebre entrenament en exercici físic.

La societat grega distingia perfectament entre la gimnàstica educativa, la del gimnàs-escola i la de caràcter competitiu, d'alt rendiment o professional. A la primera activitat s'hi dedicava el mestre (*paidotribo*) i a la segona l'entrenador-director (*gimnasiarca*), que a més tenia cura de la salut dels competidors i del propi gimnàs<sup>168</sup>.

Progressivament, aquests joves (i els seus pares) aniran demandant un nou tipus d'educació que sumava a la gimnàstica la música i la gramàtica (*grammata*). Aquesta nova tendència la trobem palesa a *Els Núvols* d'Aristòfanes (961-1054), que mostra com els joves atenencs que freqüenten gimnasos i palestres van agafant interès per aprendre oratòria de mà dels sofistes en perjudici de la clàssica gimnàstica. Abans, a l'*Archaia Paideia* esmentada per Aristòfanes, l'aprenentatge intel·lectual anterior a Isòcrates es limitava pràcticament al cant de poemes i la dansa coral. Aquesta concepció primitiva del gimnàs i la gimnàstica que allà s'hi practicava combinava els exercicis físics que avui atribuiríem a l'esport amb exercicis instrumentals i vocals, juntament amb balls i exercicis militars. L'antiga *Paideia* va durar fins després de la batalla de Marató, a partir de l'obertura que suposà la nova *Paideia* Isocràtica. A partir d'aquí la idea del gimnàs pren un caire més intel·lectual, unint als exercicis físics una nova forma d'educació que es combina amb la recerca de la virtut de l'estudiant com a ciutadà de la polis<sup>169</sup>.

Així doncs, com podem comprovar al *Protàgores* (312b; 325e; 326c.) i al controvertit *Alcibiades* de Plató (118d), a l'educació tradicional dels joves a l'Atenes clàssica s'hi suma la música (*mousike*) i les lletres (*grammata*). El *Protàgores* de Plató és una de les principals fonts que tenim sobre els estudis a la Grècia clàssica. Gràcies a ell sabem que els estudis de música incloïen coneixements de cítara, cant de poemes i cultura general (326a-b), mentre que els professors de gramàtica ensenyaven lectura i feien memoritzar i recitar passatges d'Homer i altres poetes èpics (325e-326a). De totes

---

<sup>168</sup> Cachón 2012, 15-25.

<sup>169</sup> Alonso 2009, 71-84.

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

formes, a l'anàlisi del diàleg les *Lleis* de Plató veurem també un esbós del model educatiu que el filòsof proposava per a l'edificació de la ciutat ideal.

A *Els Núvols* (963-964) també tenim confirmació de què els alumnes podien anar a diferents escoles al mateix temps. Aristòfanes ens mostra com un mateix alumne anava d'una escola (*didaskaleion*) a una altra durant el mateix dia, passant-hi poques hores a cada una<sup>170</sup>. A través d'Aristòtil (*Pol.* 1337a) i Xenofont (*Cyr.* 1. 2. 2) tenim constància que l'educació era predominantment de caràcter privat, però amb el testimoni d'Èsquines (*In. Tim.* 9-11) sabem que l'Estat aprovava lleis per regular horaris de les escoles, el número d'alumnes i l'edat mínima dels escolars. No pareix que l'Estat donés llicències per als mestres ni determinés els seus salaris ni el pla d'estudis.

Pel que fa al tipus d'escolarització, aquesta depenia del nivell econòmic de la família. La desigualtat d'oportunitats a l'educació fou un tema ja tractat al diàleg *Protàgores* de Plató, que explica que les tres disciplines, gimnàstica, música i gramàtica, eren apreses pels joves de classe més benestant. Els fills d'aquests anaven regularment a l'escola des de joves, sense haver-se de preocupar d'altres activitats diàries (*Prt.* 326c). Que l'educació depenia de la riquesa de les famílies també ho esmenta Xenofont a la *Ciropèdia* (*Cyr.* 2. 1), un argument que Demòstenes utilitzarà de forma recurrent (*De cor.* 258), per guanyar-se l'opinió dels jurats.

És clar que per rebre aquest tipus d'educació, a més dels diners que permetés pagar als mestres, es necessitava no tenir altres ocupacions laborals o domèstiques que ocupessin el dia. El mateix Aristòtil admet que els ciutadans pobres no podien afrontar tals pagaments, ja que els que no tenien prou servents, havien d'utilitzar els seus fills als treballs de camp o feines comercials (*Pol.* 1323a). Arguments similars podem trobar a Isòcrates (14. 48) o Xenofont (*Cyr.* 8. 3. 37). Altres oradors també tractaren sovint sobre aquest tema de l'accés a l'educació. Lísies (20. 11-12), per exemple, va observar que els joves més benestants podien anar a la polis a ser educats, mentre els més humils acabaven essent pastors. Aquesta realitat també podia ser utilitzada com a argumentació a l'assemblea de l'àgora, com és el cas de Demòstenes, que s'enorgulleix de la seva educació com a jove de classe benestant enfront de la pobra infantesa del seu rival

---

<sup>170</sup> Beck 1964.

Èsquines, que havia de realitzar labors domèstiques més pròpies d'esclaus (Dem. 18. 256-67).

En definitiva, observam que la creixent demanda i progrés de l'educació a la Grècia clàssica va fer que els espais orientats a albergar l'ensenyament es convertissin en llocs bàsics per al desenvolupament de la polis. A això contribuirà també el sistema democràtic, que fomentava la llibertat individual i permetia desenvolupar el caràcter agonal dels ciutadans de forma exponencial.

### 7. 1- Model educatiu i estudi de la retòrica

Abans de prosseguir amb la investigació, convé veure el model educatiu propi d'aquella època que ens han sintetitzat els historiadors moderns per entendre la importància que prenien els espais públics on es realitzaven les lliçons. Com veurem a l'apartat referent a Plató i Aristòtil, ambdós proposen una educació lleugera, basada en els jocs i en escoltar mites i poemes èpics per a nins de fins a cinc o sis anys. A partir dels set anys, com comenta López Eire<sup>171</sup>, el nen grec s'aixecava molt prest del llit i proveït d'oli i esponja —per a utilitzar-los a la classe de gimnàstica—, i començava el cicle dur de la seva instrucció. Els joves acudien al *gramatista*, que li ensenyava les lletres i els números, aritmètica bàsica i a llegir i a escriure —no oblidem que el sistema numèric dels grecs era alfabètic—; i al *pedotriba*, que s'encarregava de la seva formació o educació física amb exercicis a la palestra redreçats sobretot a l'esport de la lluita lliure. Finalment ens trobam amb el *citarista*, que s'ocupava de la seva instrucció musical.

Com diem, quan ja sabien llegir i escriure i les operacions aritmètiques elementals, el *gramatista* ensenyava els rudiments de la llengua i la literatura gregues. I després d'aquesta etapa en la qual s'estudiaven els textos literaris filològicament, es a dir, considerant-los en les seves tres dimensions, la gramatical, la literària i la històrica, el jove es confiava a la saviesa del rètore. Així és, la importància de la gramàtica i progressivament la retòrica i la comunicació en públic anà agafant cada vegada més

---

<sup>171</sup> López Eire 2012, 25.

força a l'educació tradicional grega. Va anar introduint-se gràcies al fet que el seu domini permetrà intervenir en política, un àmbit que amb el desenvolupament de la democràcia a Grècia cada vegada tindrà més valor.

Efectivament, saber llegir i escriure serà cada vegada més necessari per participar en la vida política a la Grècia clàssica. Encara que la classe més pobra podia participar a l'esdevenir diari de la ciutat com a jurat, regidor o assistent a l'assemblea de l'àgora sense necessitat de saber gramàtica, els llocs polítics més rellevants requeriran tenir domini dels elements que componen la comunicació pública. Els joves que havien perfeccionat el seu discurs públic tenien avantatge en la vida pública atenenca. El propi Plató esmenta a *Eutidem* (275d-277c) que aprenien llocs comuns sobre oratòria forense i deliberativa i tota mena d'argumentacions que ajudaven l'orador a discutir sobre qualsevol tema.

De totes formes, no existeix acord entre els experts sobre la participació de la classe més pobra en els exercicis atlètics, si bé pareix que si la família modesta havia de fer un esforç per l'educació dels fills, aquests es dedicaven a l'entrenament físic. És palès el pensament grec que la virtut (i també la riquesa) només es podia aconseguir en el triomf, ja fos als jocs o al camp de batalla. Per aquest motiu l'entrenament als gimnasos i palestres de Grècia era importantíssim, i juntament amb la resta de disciplines que s'hi realitzaven convertien aquest espai en un lloc viu i molt freqüentat.

### **8- L'oratòria i comunicació al gimnàs**

Com veim, a més d'educació física, al gimnàs s'educava també els joves a competir verbalment, una habilitat que necessitarien per participar i destacar en la política i el sistema democràtic de la ciutat. L'educació per a la comunicació i el debat ja tenia lloc a l'època de Pèricles mitjançant la intervenció de ciutadans ordinaris als gimnasos. El primer pas consistia en ensenyar al jove la forma de projectar la veu i articular les paraules amb fermesa. Se li ensenyava llavors a utilitzar les paraules a l'hora de presentar i rebatre arguments amb la mateixa economia de moviments que

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

aprenia en la lluita<sup>172</sup>. A pesar d'això, els joves estudiants encara havien de memoritzar àmplies parts dels poemes homèrics, que eren utilitzats com a referències en aquestes discussions.

Per contra, els gimnasos d'Esparta només educaven el cos, ja que la discussió no formava part de l'educació cívica espartana, fet que ens referma la importància de la retòrica al sistema democràtic de la polis atenesa. De fet, la pràctica dels exercicis físics en total nuesa es creu que va començar a la pròpia Esparta, degut a l'erotització de l'anatomia masculina. Els cossos nus s'impregnaven d'oli per poder ressaltar la musculatura dels gimnastes, fet que significava per als grecs l'harmonia i la virtut del cos humà.

Evidentment, un cos fort aportava la possibilitat de ser un bon guerrer, mentre una veu educada garantia que el ciutadà pogués participar més endavant en els assumptes públics<sup>173</sup>. El gimnàs servia, doncs, d'espai on els ciutadans es congregaven i participaven, ja fos com a espectadors o com a participants actius, i representava el lloc on l'harmonia entre cos i ànima prenia el seu màxim sentit. D'aquesta forma, no és d'estranyar la relació eròtica que s'establia entre els que participaven del gimnàs. Com hem dit anteriorment, a la seva oració fúnebre, Pèricles va afirmar que els ciutadans «havien d'enamorar-se de la ciutat, utilitzant el terme eròtic per als enamorats *«erastai»*, que significava l'amor entre el mentor (*erastes*) amb el seu pupil (*eromenos*), fent-ho també servir per expressar l'amor per la ciutat (Thuc. 149). D'aquesta forma, el primer que el jove aprenia al gimnàs era un amor recte i actiu, un vincle eròtic entre el ciutadà i la ciutat, així com entre els ciutadans<sup>174</sup>.

També s'ha associat els gimnasos o la palestra on entrenaven els més joves, amb el fenomen de la pederàstia, és a dir, a la relació amorosa entre adolescents a partir dels 12 anys i homes ja madurs que no sobrepassaven els 40 anys<sup>175</sup>. L'historiador francès Henri Marrou<sup>176</sup> va considerar que aquest tipus de pràctiques sexuals s'explicaven bé dins d'un context en el qual la companyia masculina era exclusiva i en un ambient on la

---

<sup>172</sup> Sennet 1997, 47.

<sup>173</sup> Sennet 1997, 50.

<sup>174</sup> Sennet 1997, 54.

<sup>175</sup> Segons llegim a Gómez 2001, 140.

<sup>176</sup> Marrou 1956.

dona estava relegada a un pla secundari del protagonisme social. No obstant, almenys a Esparta, un dels llocs juntament amb Creta on aquesta pràctica s'havia erigit en veritable institució social, les dones es trobaven presents al costat dels homes. Per això és més idònia la interpretació de l'amor entre mestre i alumne com *erastai*. No es tractava, però, d'una simple relació homosexual sense cap tipus de normes, ja que existia un límit per als joves que eren objecte del desig amorós, com era l'aparició del borrissol. Si es traspassava aquest límit, la pràctica de la pederàstia es considerava socialment reprovable<sup>177</sup>.

## 9- Gimnàs i escola als autors de l'època

Passem ara a analitzar l'ús dels termes gimnàs, palestra i escola (*didaskale*) que realitzen els principals autors de l'època. Fins a Diògenes Laerci les referències seran concises i amb un interès sobretot militar, però a partir de Laerci podrem captar millor la funció i el caràcter públic d'aquest espai dins la vida diària de la polis.

### 9.1- Heròdot

Una vegada ben palesa la importància del gimnàs com a institució bàsica grega, passem ara a analitzar-ne l'ús entre les principals figures de l'època. El gimnàs com a lloc d'encontre ja el trobem mencionat a l'obra d'Heròdot. Per entendre la importància del gimnàs o palestra com a espai de congregació, podem prendre d'exemple la història del casament de la filla de Clístenes, tirà de Sició, que ens narra Heròdot al llibre VI. La història serveix també per entendre l'estreta relació entre el gimnàs i l'activitat retòrica que allà s'hi donava. El tirà va oferir la mà de la seva filla Agarista al grec més destacat de tots, llançant un bàndol segons el qual tot grec que es considerés digne de convertir-se en el seu gendre es podria presentar a Sició dins seixanta dies per optar a casar-se amb la seva filla (Hdt. 6. 126). Clístenes, a tal efecte, va fer construir un estadi i un gimnàs on congregar-hi tots els assistents. Com la majoria de tirans grecs, Clístenes es

---

<sup>177</sup> Gómez 2001, 140.

va prodigar en intenses obres públiques tant per realçar la importància de la ciutat i oferir serveis públics als ciutadans de la polis com per donar treball als ciutadans més freturosos<sup>178</sup>. Els gimnasos, tant per la seva importància a l'educació com per la seva capacitat de congregació, eren una de les principals obres que escometien. Pausànies (2. 9. 6) també cita un esplèndid pòrtic que havia mandat construir Clístenes a l'àgora de Sició amb el botí aconseguit a la primera guerra sagrada.

Els pretendents arribaren de tots els racons de Grècia, fins i tot d'Itàlia i a la seva arribada es reuniren al gimnàs que va fer construir el tirà. Després de recaptar informació sobre ells i posar-los a prova durant prop d'un any, va arribar el dia del banquet nupcial i l'elecció de l'espòs. Una vegada acabat el banquet els pretendents començaren a competir sobre temes musicals i a fer gala de la seva eloqüència (6. 129). Literalment, aquesta capacitat d'eloqüència és «el que es diu davant la concurrència»<sup>179</sup>. Tenim aquí una prova clara de què la retòrica grega estava totalment orientada a parlar en públic, raó per la qual prenia tanta importància el seu domini als principals espais públics de la Grècia clàssica, tant a l'àgora com als propis gimnasos i altres llocs on concorre molta gent. Trobam aquí, també, un exemple més del mencionat argument de l'heroi realitzador de gestes i dominador de les paraules. El fet de parlar en públic és la prova definitiva que utilitzarà el dictador per atorgar la mà de la seva filla, després que els esplèndids pretendents hagin passat tota classe de proves físiques al gimnàs abans de que es dicti sentència. No podem acabar l'anàlisi del fragment sense revelar que el guanyador de tal prova fou Megacles, fill d'Alcmeó, qui va acceptar la mà d'Agarista. Fruit d'aquest matrimoni va néixer Clístenes, qui va implantar a Atenes les tribus i el règim democràtic.

A través d'Heròdot també tenim coneixement de l'educació que rebien els perses, un tema en el que també aprofundirà Xenofont. Segons el seu testimoni, els infants perses eren molt importants i es mesurava la força dels adults perses segons el nombre de fills que tenien. Respecte a la seva educació, Heròdot afirma que dels cinc als vint anys els nins perses només aprenien a muntar a cavall, a tirar amb arc i a dir la veritat (Hdt. 1. 136), raó per la qual aquests passaven moltes hores als gimnasos. D'aquesta

---

<sup>178</sup> Schrader 2000, nota 632.

<sup>179</sup> Legrand 1932, nota 2.

forma, l'historiador mostrarà també la importància dels gimnasos a l'educació i a la vida dels perses, que veurem amb més profunditat a través de Xenofont.

### **9. 2- Tucídides**

La referència que fa l'historiador Tucídides sobre els diversos espais educatius és tan breu com la d'Heròdot. Concretament al llibre VII de la seva *Història* menciona el desgraciat episodi de la matança a una escola de Micalessos. Aquesta antiga ciutat de Beòcia, ja esmentada per Homer, fou ocupada per un grup de mercenaris tracis enviats pels atenencs de retorn a casa. Com explica Tucídides, la raça dels tracis, quan es troba segura, es molt sanguinària, igual que els bàrbars més cruels. No és gratuïta la menció de Tucídides sobre els bàrbars abans de contar com els tracis realitzaren tot tipus de matances i se precipitaren sobre una escola de nins, que era la més important del lloc i on assassinaren tots els alumnes (Thuc. 7. 29. 5). L'historiador equipara els tracis amb els bàrbars pel fet d'atacar un lloc com una escola infantil, destacant aquest espai entre tots els que foren arrasats pels mercenaris. De fet, Tucídides afirma que aquesta fou la desgràcia més greu per a la ciutat, que quedà sumida en un terrible dolor per tan inesperat atac.

### **9. 3- Xenofont**

Xenofont és una altra importantíssima font que ens permet veure la funció dels gimnasos i les escoles com a espais públics de gran rellevància en l'esdevenir de la Grècia clàssica. La funció militar del gimnàs serà la més esmentada a l'obra de l'historiador.

#### **9. 3. 1- *Hel·lènica***

Ja al principi de l'*Hel·lènica* trobam el testimoni de Xenofont narrant com Agis, rei de Lacedemònia, arriba a les murades d'Atenes. Tràsila va cridar tots els atenencs



### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

concentrats al centre de la ciutat i els formà en ordre de batalla davant el gimnàs del Liceu, fent que Agis es retirés ràpidament (*Hell.* 1. 1. 33). En aquest barri del Liceu, ubicat als afores d'Atenes, més tard hi impartirà les seves ensenyances Aristòtil, que assolí una claríssima importància social i educativa a Atenes. El gimnàs de l'Acadèmia també és anomenat per Xenofont quan explica com Lisandre instal·la els seus soldats vora la ciutat, a l'Acadèmia (*Hell.* 2. 2. 8). Aquí explica que *Acadèmia* és un nom de gimnàs, suposadament perquè encara no era tan conegut com quan hi ubicarà l'escola Plató. Lisandre preparava un bloqueig per terra i mar contra Atenes i va muntar el campament al gimnàs de l'Acadèmia.

Queda clar doncs, que acampar als gimnasos abans d'atacar és una acció recurrent com a lloc de concentració abans d'esdeveniments cabdals a l'expedició. Xenofont ens conta també com l'exercit de Febides, preparant-se per prendre l'acròpolis de Tebes, acampà fora de la ciutat, als voltants del gimnàs. L'espai del gimnàs era ideal per albergar un nombre de gent molt gran al mateix temps. Era una situació habitual en aquella època, ja que a més d'exercitar-se, l'espai servia per fomentar les relacions socials entre els ciutadans.

Xenofont també afirma que Polidamant, dirigint-se amb el seu exèrcit a Esparta explica com és el seu adversari Jasó de Feres. Diu que té gran poder, és famós per la seva força, és molt robust físicament i a més, amic de l'esforç. Posa a prova cada dia els que l'acompanyen i els dirigeix en les armes als gimnasos, preparant-los per les campanyes militars, fent d'aquest espai un dels més importants de la polis.

També a la campanya contra l'Èlide Xenofont farà referència als gimnasos com a espais estratègics de les batalles. L'historiador comenta com els habitants d'Èlide, pensant que els partidaris de Xènies havien mort el seu cap Trasideu, abans que entreguessin les armes al mig de l'àgora d'Olimp (*Hell.* 3. 2. 28), destrossaren els ravals i els gimnasos de la ciutat, que Xenofont assenyala eren magnífics (*Hell.* 3. 2. 27). Així la polis es veia afeblida considerablement per la pèrdua d'un dels seus espais públics més emblemàtics.

Veiem que a través de l'anàlisi de l'*Hel·lènica* de Xenofont som conscients de la importància tant de l'àgora com dels gimnasos com a centres militars i espais

d'exhibició castrense. Hem vist com l'historiador narra un entrenament de l'exèrcit d'Agésilau a Efes on per estimular i exercitar els soldats, el rei oferí premis a les millors unitats d'hoplites, cavalleries, peltastes i arquers (*Hell.* 3. 4. 17). Per això, durant els dies previs a l'espectacle, l'historiador afirma que es podien veure els gimnasos plens d'homes exercitant-se i preparant l'esdeveniment. El gimnàs era, doncs, un lloc molt concorregut i de gran enrenou, on el culte al cos i l'entrenament tant físic com intel·lectual, tan importants pels grecs, el convertia en un espai sempre ocupat.

### 9. 3. 2- *Ciropèdia*

A través de la *Ciropèdia* Xenofont ens permetrà conèixer millor les característiques de les escoles i gimnasos perses, bàsicament de caràcter militar. Sobre aquestes, Xenofont explica que els nins hi acudeixen amb el propòsit d'aprendre la virtut de la justícia, mentre que a les escoles gregues s'hi va per aprendre lletres (*Cyr.* 1. 2. 6). Allà són jutjats amb duresa pels caps de les tribus perses, que imparteixen justícia a les escoles sobre les actituds i comportaments dels infants. Els càstigs més durs són pels nins ingrats, ja que a les escoles perses es consideraven els desagraïts els més negligents de tots els infants. A les escoles perses s'ensenyava també la virtut de la tempraça, a obeir als seus caps i a tenir moderació en beure i en menjar. De fet, s'inculcava als infants que aprenguessin a menjar amb els seus mestres en lloc de amb les mares. També els ensenyen a disparar l'arc i la llançà, fins que tenien setze o disset anys, que entraven a la classe dels efebs, moment en què abandonen l'escola per seguir l'educació als edificis del govern per tal de salvaguardar la ciutat i seguir exercitant la tempraça i diferents arts militars (*Cyr.* 1. 2. 7-9). En definitiva, el caràcter militar de les escoles i l'educació perses és evident. Xenofont compara aquest tipus d'educació amb la grega, que combina l'educació física pròpia dels gimnasos i les escoles amb el coneixement intel·lectual.

Xenofont també afirma que la constitució dels perses recull el dret de tots els perses d'enviar els seus fills a les escoles públiques de justícia, si bé només els que poden educar els seus fills sense fer-los treballar els envien a les escoles (*Cyr.* 1. 2. 15).

Només aquests tendran posteriorment dret a seguir la seva educació com efebs i als edificis del govern.

### 9. 3. 3- *Memòries*

Tal com hem vist a l'anàlisi de l'àgora, a l'inici de les *Memòries* Xenofont ens narra el mode de viure de Sòcrates i els principals llocs que el filòsof freqüentava diàriament a la recerca de persones disposades a filosofar. El filòsof visqué sempre públicament i cada matí passejava per l'àgora i els gimnasos, els espais públics on podia trobar la major part de la gent d'Atenes (*Mem.* 1. 1. 10). Sòcrates passava el temps parlant i com ens testimonia l'historiador, un altre dels espais públics on més se'l podia escoltar era al gimnàs, on podia estar en contacte permanent amb els ciutadans de la polis i conèixer les seves inquietuds.

### 9. 3. 4- *Altres obres*

Els gimnasos són tractats també per Xenofont a altres obres, si bé de forma més breu. A l'obra *Agésilau* ens trobem amb un fragment calcat al que hem analitzat a l'Hel·lènica (*Hell.* 3. 4) on es mostra la importància de l'àgora com a centre militar i lloc d'exhibició quan narra un entrenament de l'exèrcit d'Agésilau a Efes (*Agés.* 1. 25; 27). Per animar i entrenar els seus soldats, Agésilau oferí premis als millors soldats, que durant els dies previs a l'espectacle omplien els gimnasos exercitant-se i preparant l'esdeveniment, convertint el gimnàs en un lloc de gran bullici i moviment.

També a la *República dels Lacedemonis* Xenofont ens mostra les bondats dels gimnasos a través dels recursos de Licurg, que diu va procurar pel bé del seu poble. En aquest cas l'historiador explica que Licurg era conscient de la importància de la bona condició física i la relació que tenia aquesta amb el número de menjades i la quantitat i intensitat de l'exercici físic. Per això va ordenar que cada vegada que anessin al gimnàs el més veterà en aquell moment tingués cura de què els exercicis mai fossin inferiors a les racions menjades. El propi Xenofont admet que no devia anar equivocat Licurg

perquè no hi havia homes més sans i preparats que els seus (*Lac.* 5. 8). És evident que el gimnàs era un espai amb gran fama i valor a la Grècia del seu temps, un espai comú que valoraven i cuidaven els governadors de l'època.

A la mateixa obra Xenofont també explica que durant les campanyes els soldats s'exercitaven a gimnasos improvisats que no podien ser massa grans, perquè els soldats no s'allunyessin del lloc on concentren les armes. Xenofont explica que els Lacedemonis estan obligats per llei a fer exercici físic mentre estan d'expedició, però no poden fer passejades o carreres més enllà de l'espai dedicat a la gimnàstica perquè ningú tingui lluny les armes (*Lac.* 12. 6). A la mateixa obra l'historiador insisteix en què la palestra era un espai primordial a l'educació dels nens atenencs. Xenofont explica que l'educació grega consistia en què de bon punt els nens entenen el que se'ls diu, són enviats amb els mestres perquè aprenguin les lletres, la música i també els dugui a la palestra per aprendre a exercitar-se físicament (*Lac.* 2. 1).

A l'opuscle *De vectigalibus* o *Sobre els Ingressos Públics* Xenofont també incidirà en el fet que la funció dels gimnasos en temps de guerra és essencial. L'historiador afirma que és precís invertir en aquests tipus d'espais, ja que així la ciutat serà més disciplinada i eficient en temps de guerra (*Vect.* 4. 52. 3).

Finalment, a l'obra *La Constitució dels atenencs* Xenofont també explicarà la importància dels gimnasos per als ciutadans d'Atenes. L'historiador afirma que els ciutadans acudien en massa a exercitar-s'hi i que allà es cultivava tant el cos com l'ànima. També explica la figura del *gimnasiarca*, que devia sufragar les despeses dels gimnasos i les competicions en general, cosa que agradava al poble (*Ath. Pol.* 1. 13). A la mateixa obra Xenofont explica que alguns ciutadans rics tenien gimnasos privats, però la pròpia ciutat construeix per al propi ús nombrosos gimnasos o palestres perquè tota la multitud en pugui gaudir.

#### **9. 4- Diògenes Laerci**

Una altra font que també ens mostra la importància del gimnàs i l'escola a la vida pública d'Atenes és Diògenes Laerci. A partir d'aquí les referències al gimnàs es faran

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

més interessants i ens permetran veure millor la funció i el caràcter dels gimnasos. La primera menció la fa al llibre II de *Vides de filòsofs Il·lustres* (D. L. II. 43), quan afirma que després de la condemna a mort de Sòcrates, els atenencs es penediren de seguida, fins a tal punt que tancaren tant palestres com gimnasos en motiu de dol. És evident que una decisió així, amb la concurrència i l'activitat dels gimnasos a la polis, aconseguiria un impacte gran entre la població, magnificant així la impressió que degué provocar la mort d'un personatge tan conegut i popular com Sòcrates. De fet, aviat es prengueren decisions per tractar de pal·liar l'error comès amb la mort del filòsof, ja que es van desterrar els seus acusadors i fins i tot condemnaren a mort Mèlet, principal instigador de la denúncia a Sòcrates. Es diu que va ser mort a pedrades. A Sòcrates l'honoraren amb una estàtua de bronze, obra de Lísip, erigida al camí de les processons, que anava del Ceràmic fins a l'Acròpolis, passant, com no podia ser d'altra forma, per l'Àgora d'Atenes.

És interessant també veure com Diògenes Laerci ens dóna nombrosos exemples dels gimnasos-escola on platònics i aristotèlics hi desenvolupaven les seves lliçons. Reproduïm aquí les mencions que fa l'historiador dels gimnasos-escola de l'Acadèmia i el Liceu per l'interès que pot tenir la seva menció en un historiador tan rellevant.

Al llibre III, dedicat a Plató, comencen les referències de l'historiador sobre l'Acadèmia. Plató ja tenia molta relació amb l'exercici físic al gimnàs, ja que segons Diògenes, va tenir com a mestre de gimnàstica a Aristó, el famós lluitador d'Argos (D. L. III. 4). Una vegada més trobem la proximitat del gimnàs i el jardí als filòsofs quan Diògenes menciona que Plató al principi es va dedicar a la filosofia a l'Acadèmia, i després al jardí proper a Colonos (D. L. III. 5). Posteriorment, quan el filòsof comptava amb vint anys va ser deixeble de Sòcrates, el que ens dóna a entendre que Plató també devia freqüentar l'àgora i els gimnasos d'Atenes passejant amb el seu mestre (D. L. III. 6). Després de la mort de Sòcrates, amb prop de vint-i-vuit anys, sempre segons l'historiador, Plató es dedicà a viatjar a la recerca de noves idees i experiències. A la tornada a Atenes, l'historiador ens afirma que vivia a l'Acadèmia, un gimnàs ben poblat d'arbres als ravals de la ciutat. Explica que rebé el seu nom de l'heroi *Academos*, que segons el mite fou enterrat en aquell bosc (D. L. III. 7). Laerci mostra uns versos de

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

Timó sobre Plató i la seva vida al gimnàs de l'Acadèmia, on hi podem imaginar les classes magistrals que el filòsof oferiria als membres de la seva escola:

*Entre ells passejava molt dret Plató,  
de dolça veu, prosista rival de les cigales, que posades  
sobre els arbres d'Academos llancen a l'aire el seu agut so*<sup>180</sup>.

Els possibles orígens de l'adquisició dels terrenys de l'Acadèmia on Plató va formalitzar la seva escola el trobem a l'episodi de la venda de Plató com esclau. Diògenes explica que el filòsof havia de ser venut com esclau, però va ser rescatat per Aníceris de Cirene, per vint o trenta mines, qui el va enviar a Atenes juntament amb els seus companys. Aquests li enviaren de seguida els diners, però ell no els va admetre. Altres fonts diuen que en lloc d'acceptar els diners, Aníceris li va comprar a Plató el jardinet de l'Acadèmia, on va formar la seva escola (D. L. III. 20).

Diògenes també parla de la mort de Plató i del seu enterrament, que es va realitzar als mateixos terrenys de l'Acadèmia, on havia passat la major part del seu temps filosofant (D. L. III. 41). Al funeral l'acompanyaren amb honors públics tots els seus deixebles.

També trobam nombroses referències a l'Acadèmia de Plató al llibre IV, que parla dels filòsofs platònics. La primera és quan se cita a Espeusip, qui va estar al capdavant de l'Acadèmia durant vuit anys, amb l'inici de l'Olimpíada 108 (D. L. IV. 1). Diògenes explica que va romandre ferm als mateixos principis que Plató, però amb diferent caràcter. De fet, a una carta Dionisi explica que mentre Plató no feia pagar a qui freqüentava l'Acadèmia, el seu successor imposava un tribut, tant dels que volien com dels que no (D. L. IV. 2).

El següent director de l'Acadèmia fou Xenòcrates, qui va dirigir-la durant vint-i-cinc anys. Diògenes només ens explica, en referència al gimnàs-escola que s'hi passava la major part del temps allà sense que es prodigués en visites a l'àgora o a la resta de llocs públics de la polis (D. L. IV. 6).

---

<sup>180</sup> Diels 1951, frag. 30.

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

Polemó fou el següent director de l'Acadèmia, de qui l'historiador conta una història curiosa. Polemó sempre duia diners a sobre, per si podia necessitar-los. Fins i tot els guardava a diferents amagatalls. Precisament a l'Acadèmia s'hi va trobar una peça de tres òbols dissimulada per ell devora una columna (D. L. IV. 16). El director de l'escola tractava els temes de les discussions passejant pels jardins de l'Acadèmia, que freqüentava constantment (D. L. IV. 19). Llegà la direcció de l'escola al seu alumne Crates.

Per altra banda, Arcesilau és nomenat per Diògenes com el que dona inici a l'Acadèmia Mitjana, i el primer en modificar el sistema heretat de Plató en el funcionament del gimnàs-escola de l'Acadèmia (D. L. IV. 28). Diògenes afirma que passava tot el seu temps per l'Acadèmia, deixant de banda la política (D. L. IV. 39).

Sobre Bió, als seus començaments freqüentava l'Acadèmia i les doctrines que allà s'exposaven durant l'època de Crates. Després es va convertir al mode de viure cínic, prenent el mantell i el sarró (D. L. IV. 51). Quan parla del filòsof Bió de Boristenites explica que era extravagant i vagava per la ciutat maquinant trucs fantàstics. Diògenes conta una història de com el filòsof, volent causar sensació entre la gent de Rodes i per captar l'atenció d'un grup nombrós de persones, va acudir al gimnàs de la ciutat. Així, quan va arribar a Rodes va persuadir els mariners per tal que es possessin vestits d'estudiants i el seguissin. Quan va entrar amb ells al gimnàs de la ciutat va atreure l'atenció dels nombrosos ciutadans congregats allà (D. L. IV. 53), es guanyà l'admiració d'aquella gent.

Al comentari de Lacides de Cirene, que fou fundador de la Nova Acadèmia i successor d'Arcesilau, descobrim un altre jardí a les dependències de l'Acadèmia. Diògenes explica que el filòsof exposava les seves lectures a l'Acadèmia, al jardí construït pel rei Àtal, i pel qual s'anomena Lacideu (D. L. IV. 60).

Parlant de Carnèades de Cirene, explica que fou tan brillant en la filosofia que fins i tot els oradors abandonaven les seves escoles per acudir a l'Acadèmia a escoltar-lo. Era molt sarcàstic i molt difícil de combatre a les discussions. Hi ha una anècdota sobre com s'expressava al gimnàs que diu que el *gimnasiarca* va cridar-li l'atenció pel to de veu tan fort que utilitzava. El filòsof va contestar-li que li donés una mesura per a la veu, mentre

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

el director del gimnàs va replicar-li que com a mesura, tenia als seus oients (D. L. IV. 63).

Per acabar el capítol dedicat als platònics i a l'Acadèmia, Diògenes Laerci comenta el cas de Clitòmac de Cartago. Va arribar als quaranta anys a Atenes i va assistir a les lliçons de Carnèades, que el va succeir en la direcció de l'escola. Va ser un filòsof versat en les tres escoles, l'Acadèmia, la Peripatètica i l'Estoica (D. L. IV. 67).

Passem ara al que ens conta Diògenes Laerci sobre el Liceu. Pel que fa a Aristòtil i els inicis de l'escola Peripatètica, Laerci afirma que Xenòcrates va ser designat escolarca de l'Acadèmia, essent Aristòtil ambaixador en representació d'Atenes a la cort de Filip. Quan el filòsof d'Estagira va veure que l'escola estava dirigida per un altre va elegir el passeig que hi ha al gimnàs del Liceu per començar a filosofar de forma independent en companyia dels seus deixebles, donant voltes fins l'hora de les uncions dels atletes (D. L. V. 2). Per això els anomenaren «peripatètics» pels passeigs que donaven al gimnàs del Liceu. Com la definició perfecta del gimnàs-escola, Aristòtil ensenyava als seus alumnes l'art de la retòrica, exercitant-se als voltants del gimnàs del Liceu entorn a una tesi concreta (D. L. V. 3). Segons Diògenes, Aristòtil va dirigir l'escola del Liceu durant tretze anys i després es va retirar a Calcis (D. L. V. 5).

Teofrast el succeí en el càrrec de director del Liceu. Aquest va ser oient primer de Plató i després d'Aristòtil. Era extraordinàriament benèfic i amic del col·loqui. Es diu que a les seves lliçons hi acudien prop de dos mil deixebles (D. L. V. 37), prova del rellevant d'aquest espai públic per a la polis. Es va absentar de l'escola per poc temps. Només l'abandonà quan Sòfocles va introduir un decret que manava que cap filòsof dirigís una escola sense l'aprovació del Consell i del poble. En cas contrari s'emetria la pena de mort. Tant Teofrast com la resta de filòsofs que abandonaren la polis retornaren l'any següent, quan es va incoar a Sòfocles un procés d'il·legalitat (D. L. V. 38). Diògenes Laerci ens dóna una altra mostra de la relació entre el gimnàs, l'escola filosòfica i el jardí quan diu que Teofrast va tenir un jardí propi al Liceu, després de la mort d'Aristòtil (D. L. V. 39).

Seguint amb les mencions que fa Diògenes sobre el Liceu, després de citar breument a Estrató com a director de l'escola, entre 286-268 a. C., l'historiador esmenta



el seu successor Licó. Aquest parlava de forma tan suau que alguns li posaven una G davant el seu nom (Glicó: el dolç) (D. L. V. 66). Licó reuneix els atributs perfectes per a una escola-gimnàs com el Liceu; a més d'una capacitat retòrica magnífica, era un gran gimnasta i tenia una actitud atlètica impressionant. Es diu que fins i tot va ser lluitador de palestra a Troia (D. L. V. 67). Va estar al capdavant del Liceu durant quaranta-quatre anys i és curiós com va llegar la direcció de l'escola. Va nomenar una sèrie de companys íntims i els demanà que es fes càrrec el qui trobés oportú. Sol·licità que ells mateixos possessin al capdavant del Liceu qui trobessin que perduraria en el càrrec i seria capaç d'engrandir-lo. Finalment els demanà que la resta col·laboressin amb ell i l'ajudessin a dirigir-lo, per l'afecte al Liceu i cap al mateix Licó (D. L. V. 70).

Un altre gimnàs-escola que Diògenes tracta en profunditat és la del Cinosargo, que albergà la corrent dels cíncics. És al llibre VI quan l'historiador es refereix al gimnàs del Cinosargo (*kynosarges*) freqüentat pels seguidors d'Antístenes. Laerci explica que el precursor dels cíncics solia conversar al gimnàs del Cinosargo, poc distant del pòrtic del mercat (D. L. VI. 13). Allà a ben segur que s'hi acostava molta gent disposada a sentir els seus discursos. Els oients que congregava Antístenes al gimnàs del Cinosargo devien ser prou diferents del seu auditori a l'àgora, ja que el gimnàs estava reservat als bastards, estrangers i a atenencs d'origen dubtós.

De Diògenes de Sínope, el màxim representant de l'escola cínica, l'historiador ens explica que segons Eubule, va ser fet presoner i venut com a esclau. El va comprar Xeníades perquè ensenyés els seus fills. Es diu que entre d'altres coneixements, els va ensenyar a cavalcar, a disparar amb arc i fona i a llançar la javelina. Però després, a la palestra, no permetia que el *gimnasiarca* els eduqués com a atletes, «sinó en la mesura convenient per al seu bon color i sana disposició» (D. L. VI. 30).

De fet, el propi Diògenes de Sínope va morir al gimnàs del Craneu, a l'entrada de Corint. Com de costum, els seus amics acudiren al gimnàs i el trobaren embolicat amb la seva roba, creient que dormia. Llavors, quan li aixecaren el vestit, el trobaren mort. Entre les nombroses causes que s'han afirmat per explicar la mort de Diògenes l'historiador afirma que els seus alumnes sospitaren que havia deixat de respirar amb la intenció d'escapar al que li restava de vida (D. L. VI. 77). Això, a pesar de ser

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

físicament impossible, contribueix a engrandir encara més la figura i la testarrudesca del cínic.

És parlant sobre Diògenes de Sínope quan Laerci fa referència per única vegada al terme *didaskale* referint-se a una escola. És al llibre VI, a través d'una anècdota amb el particular humor de Diògenes de Sínope. Quan aquest entrava a una escola amb moltes estàtues de les Muses al seu llinar, però amb pocs alumnes a classe, va exclamar amb ironia al propietari: «gracies a les deesses, mestre, tens molts deixebles» (D. L. VI. 69).

Seguint amb els filòsofs que continuaren el llegat de Diògenes i la corrent cínica ens trobem Crates. Aquest no tingué gaire bones relacions amb els gimnasos, segons explica Diògenes Laerci en dues anècdotes del filòsof. La primera fou mentre suplicava al gimnàs alguna cosa d'un *gimnasiarca*, agafant-lo dels malucs, en lloc de pels genolls, com era costum en aquella època. Aquest fet enfurismà el director del gimnàs, ja que Crates defensava el seu gest dient-li que els malucs eren tan seus com els genolls (D. L. VI. 89). L'altra anècdota mostra a Crates assotat a Tebes pel director d'un gimnàs, sense que en sabem la causa, encara que amb l'anterior exemple i amb el peculiar comportament dels cínicos, no ens ha d'estranyar. La mateixa anècdota es conta sobre un *gimnasiarca* de Corint que, a més, el va arrastrar d'un peu per expulsar-lo del gimnàs (D. L. VI. 90).

Diògenes Laerci no tractà només sobre platònics, peripatètics, cínicos i la seva relació amb el gimnàs. En aquell temps el gimnàs com a institució educativa estava molt fermament establerta i és simptomàtic que per exemple, un filòsof com Zenó de Citi, que evidentment no es preocupava de la correcció política, va incloure el gimnàs com a una de les tres institucions principals que havien de ser abolides a la societat ideal del seu tractat *Peri Politeias*<sup>181</sup>. Aquesta obra representà un atac frontal contra els valors dominants de la polis, fet que dóna testimoni del paper principal que els gimnasos i escoles tenien en aquell temps. El propi Diògenes Laerci ho explica al llibre dedicat a Zenó, citant que aquest prohibiria la construcció de temples, tribunals i gimnasos a la seva ciutat ideal (D. L. VII. 33). Entenem així que el filòsof es dediqués a predicar els seus pensaments a l'stoa, un lloc molt més reservat que espais tan freqüentats com els

---

<sup>181</sup> Alonso 2009.

gimnasos o el propi centre de l'àgora. De fet, el propi Laerci afirma que Zenó tractava d'evitar l'aglomeració de la gent, de mode que s'asseia a dalt de l'escalinata de l'stoa, estalviant-se almenys una part de les molèsties de la gent que freqüentava aquell indret. Fins i tot es diu que feia pagar una moneda de coure als que l'envoltaven per escoltar-lo quan els oients eren massa nombrosos, així se'n treia alguns de sobre (D. L. VII. 14).

Finalment l'historiador comenta el cas de Pirró d'Èlide (o d'Elis), que no surt gaire ben parat en l'únic moment en què Diògenes Laerci l'esmenta referint-se al gimnàs. Fou quan no tenia renom com a filòsof, era pobre, i es dedicava a pintar. Entre els treballs que va fer hi ha unes pintures d'uns portadors de torxes que es conservaven al gimnàs d'Èlide i que l'historiador valora com a mediocres (D. L. IX. 66). Així és, existeixen nombrosos testimonis dels elements decoratius, de millor o pitjor factura, que decoraven els gimnasos. Com a lloc d'encontre habitual, els gimnasos estaven engalanats per fer més agradable la seva visita i eren un lloc habitual, igual que ho fou l'àgora, on s'erigien estàtues honorífiques dels personatges més rellevants que freqüentaren les seves portes.

### 9. 5- Altres exemples històrics

Per acabar aquest repàs als historiadors, trobem alguns exemples rellevants d'historiadors posteriors a la Grècia clàssica, però que són testimoni dins la seva obra de la importància del gimnàs en tota polis que s'apreciï de ser-ho. L'historiador Diodor Sícul va escriure una història universal en la qual menciona el gimnàs entre els monuments i totes les coses que contribueixen a la felicitat de les persones (Diod. Sic. 5. 15. 2). Aquest concepte d'*eudaimonia* apareix representat a la seva obra a través de la institució del gimnàs quan Iolau, que acompanyà el seu oncle Hèracles a alguna de les seves empreses, va fundar la colònia de Sardenya, on s'hi construï un «llarg i car gimnàs entre d'altres institucions que contribuïren a la prosperitat i la felicitat» (Diod. Sic. 4. 30. 1). També, quan parla de Dionís de Siracusa l'historiador explica que va fer construir un immens gimnàs a la vora del riu Anapos, —riu d'Ambràcia que desaiguava

al sud de la ciutat d'Estratos— juntament amb temples per als déus i qualsevol altre construcció que contribuís al creixement i al renom de la ciutat (Diod. Sic. 15. 13. 5).

També Estrató, geògraf i historiador grec nascut al segle I a. C. va escriure una geografia en què menciona un gimnàs com l'edifici més emblemàtic d'Alexandria. «La ciutat és plena d'edificis públics i sagrats, però el més bell és el gimnàs, que té pòrtics de més d'un estadi de llargària» (Strab. 17. 1. 10).

Finalment, l'historiador Pausànies, a la seva obra *La Periegesis* (Paus. 10. 4. 1), parlant de la ciutat Panope, a Fòcida, afirma que no hi pot haver polis sense edificis administratius, gimnasos, teatres o àgors. Aquests edificis o espais públics han de ser considerats com elements essencials de les polis vertaderes i tots ells, recolzats en el sistema democràtic, suposaren els autèntics centres de la vida pública dels grecs.

### 9. 6- Els sofistes

A pesar de la seva fama i dels atacs que reberen del propi Isòcrates i de Plató, no hi ha dubte de la gran influència que tingueren els sofistes en el progrés educatiu grec, i per extensió, de la cultura occidental. De fet, Isòcrates va adaptar les idees educatives dels sofistes per crear un nou sistema educatiu a una escola estable i donar-li una gran rellevància social<sup>182</sup>. Els sofistes també feren dels diversos gimnasos i escoles el centre dels seus ensenyaments, amb multitud d'alumnes i seguidors que acudien als espais on aquests mestres de retòrica impartien les seves lliçons. De fet, sobre Gòrgies sabem que fou considerat un dels més destacats oradors de l'escola atenenca. Va recuperar l'exercici de l'eloqüència, que es trobava en total abandonament i el va renovar, cobrint-se de glòria i fama<sup>183</sup>, estenent el seu ensenyament arreu de l'Àtica. Es diu que se li va erigir una estàtua no dorada, sinó d'or macís a Delfos.

Per altra banda, ens trobarem amb un dels millors experts en l'educació clàssica, W. Jaeger, que considera l'escola Isocràtica com la més influent en matèria humanista fins al renaixement, per sobre de qualsevol altre mestre grec o romà<sup>184</sup>. Com sabem,

---

<sup>182</sup> Marrou 1956. Per aprofundir sobre l'educació i els sofistes veure també Jaeger 1962.

<sup>183</sup> Gorg. *Testimonia*. 7.

<sup>184</sup> Jaeger 1962.

Isòcrates fundà una escola, un espai educatiu que tenia gran renom dins la polis. A través d'ell podem comprovar l'estreta relació entre el gimnàs, l'escola i l'educació grega, el que feia d'aquests espais llocs essencials de la polis.

### 9. 7- Isòcrates i la *paideia* isocràtica

Abans de passar a la revisió de les referències d'Isòcrates sobre els gimnasos i les escoles convé situar, encara que sigui breument, la seva concepció de l'educació de l'època. Com hem vist a l'apartat sobre l'àgora, Isòcrates fou un dels grans mestres de la retòrica clàssica, elevà la disciplina retòrica a la més alta categoria estètica i la va fer ocupar el lloc que la poesia havia ocupat fins llavors. Isòcrates obrí una escola on ensenyava una retòrica entesa com a disciplina fonamental de la formació humanística i política. Tot a una època en què la retòrica passà de l'ús a l'àmbit polític de l'àgora, on era una arma molt poderosa, a refugiar-se a l'escola, on adquireix a partir d'Isòcrates un lloc preeminent en la formació o *paideia* del ciutadà. Per això es preocupà tant de què no acabi donant-se el mal ús que alguns sofistes en volen fer.

Efectivament, amb Isòcrates la retòrica política va cedint pas a la retòrica escolar, abandonant progressivament l'àgora per refugiar-se a l'escola, on prenen força els abundants exercicis pràctics escolars. La vessant escolar de la retòrica d'Isòcrates és tan forta, que el mestre l'arriba a concebre com un pla de formació integral que servia per crear ciutadans modèlics. Per això Isòcrates rebutja tant els artificis sofistes com la dialèctica platònica i constitueix un pont entre dues visions molt oposades de la retòrica. Cal destacar la definició que Robrieux fa sobre aquesta posició d'Isòcrates: «per a ell, l'eloqüència omnipotent i enganyosa ha de deixar lloc a una concepció de la paraula eminentment humanista, la qual lluny d'intentar convèncer a qualsevol preu s'ha de presentar més aviat com a un art de pensar, un art de viure.»<sup>185</sup> Per tant, Isòcrates intenta moralitzar la retòrica tornant al discurs bell i harmoniós, però amb finalitat educativa, formativa i amb un gran component ètic.

---

<sup>185</sup> Robrieux 1993.

Al final de la dècada del 390 a. C. Isòcrates obri a Atenes la seva escola. El retòric va ser ràpidament estudiat a les escoles, en part pel seu anàlisi polític en part per la moralitat que hi ha a les seves obres. A pesar que Isòcrates dirigia una de les principals escoles d'Atenes, juntament amb la platònica, pareix ser que l'orador no acceptava mai més de vuit alumnes al mateix temps. També sabem que només va acceptar prop d'un centenar d'alumnes al llarg de la seva carrera docent<sup>186</sup>. La seva rellevància en el món educatiu va ser impressionant, ja que quan Alexandre el Gran va propagar el model d'escola grega arreu de l'Àsia Menor i Roma, va promoure el model d'escola retòrica d'Isòcrates a tot l'imperi<sup>187</sup>.

### 9. 7. 1- Contra els sofistes

Al segle IV a. C. l'educació es va convertir en un tema cabdal per als grecs. A partir dels sofistes itinerants que passaren per Atenes durant les últimes dècades del segle V a. C. s'arriba a la fundació d'escoles que intenten donar una educació completa. A l'obra *Contra els sofistes*, Isòcrates adverteix del perill de creure en totes les promeses dels educadors, fet que porta els homes a desconfiar i a tenir-ne un mal concepte (Isoc. 13. 1). Isòcrates diu que molts educadors ofereixen conèixer l'esdevenir, cosa impossible per als humans i per pocs diners assolir la virtut i la felicitat. Però mentrestant, no admeten els seus deixebles sense tenir fiadors per al pagament de les ensenyances, prova que no confien en ensenyar-los la virtut que els prometen (Isoc. 13. 2-4).

Defensant-se de la crítica de Plató per la immoralitat de la retòrica —per fer fort l'argument feble—, Isòcrates contesta que el mal ús que faci el deixeble de la seva tècnica no pot retreure's al mestre (*Antidosi* o *Sobre el canvi de fortunes* 215 i ss.). Alguns experts, analitzant el discurs *Sobre el canvi de fortunes*, han deduït les següents característiques de la *paideia* isocràtica, és a dir, de la seva retòrica<sup>188</sup>:

1. El mestre ha d'ensenyar a pensar i a parlar amb elegància.

---

<sup>186</sup> Johnson 1957, 297-300.

<sup>187</sup> Marrou 1956.

<sup>188</sup> Mikkola 1954, 196 ss.

2. El concepte de *paideia* té dues funcions distintes: reflexionar (*to phronein*) i parlar bé (*to eu legein*).

3. La part fonamental de la retòrica ensenya l'art de convèncer (*to peithein*).

4. Per assolir una intel·ligència desperta i una retòrica perfecta es necessita la filosofia amb l'ajuda de la qual es comprenen les coses i la seva essència.

5. Els que posseeixen una eloqüència natural es diferencien dels que tenen una eloqüència apresada en què el seu raocini no els ajuda a comprendre l'essència jeràrquica de la realitat.

6. El bon orador es mostra en l'elecció dels temes. El seu cercle vital és l'univers, l'amor a la humanitat i el destí del seu poble.

7. El cultiu del raonament i de la retòrica estan units.

8. Qui posseeix l'art de convèncer necessita simpatitzar amb qui ha de persuadir perquè sigui segur el seu èxit.

9. La forma de viure de l'orador, les seves virtuts, talent, reputació i bona fama són les circumstàncies que decideixen al final el resultat del discurs.

Passam ja a l'anàlisi dels discursos d'Isòcrates, en els quals hi trobam nombroses referències als gimnasos, les escoles i les activitats que allà s'hi produïen.

### 9. 7. 2- *Antidosis*

El discurs *Antidosis*, també anomenat *Sobre el canvi de fortunes*, és l'obra d'Isòcrates on més referència es fa a l'educació que es realitzava als gimnasos-escola de la seva època. El discurs esdevé després que Isòcrates perdés un procés i hagués de pagar la trierarquia, un impost extraordinari consistent en sufragar el manteniment d'un vaixell de guerra. Sobre aquest fet real Isòcrates aprofitarà per escriure sobre el tipus de *paideia* que practica, i es defensa d'una fictícia acusació d'estar corrompent la joventut i enriquant-se amb l'ensenyança. El discurs serà, doncs, una espècie d'autobiografia professional d'Isòcrates. L'orador comença parlant de l'educació de la mateixa forma que hem vist al discurs *A Nicocles*, i compara els exercicis gimnàstics amb els filosòfics, el que ens permet entendre l'estreta relació entre el gimnàs i l'educació en

aquella època. Isòcrates afirma que hi ha dos tipus de ciència; la gimnàstica, dirigida als cossos, i la filosofia, dirigida a les ànimes. Ambdues matèries estan en correspondència, unides i concordants, i gràcies a elles els mestres fan les ànimes més sensates i els cossos més útils. Ambdues educacions no se separen massa entre si, i el seu ensenyament, els exercicis i la resta d'atencions que necessiten són paral·lels entre si (Isoc. 15. 182).

Isòcrates insisteix en què la filosofia no ajuda ni a parlar ni a obrar, sinó que és un exercici de l'esperit (Isoc. 15. 266). Com a exercici, igual que les activitats que es realitzen al gimnàs i a les escoles, es requereix pràctica i constància per dominar qualsevol disciplina. Per aquesta raó Isòcrates demana que els joves s'exercitin també al gimnàs en l'art de parlar i deliberar, igual que ho fan en gramàtica, música i la resta d'educació que s'ensenyava a les escoles (Isoc. 15. 267). No estranya, doncs, la importància que prengueren els gimnasos-escola al seu temps.

Dins del discurs, Isòcrates mostra l'auge de la retòrica a la ciutat per defensar el seu paper com a educador de la disciplina (Isoc. 15. 295). A la polis s'hi celebren certàmens i es donen premis per als que dominen l'art de parlar en públic, per això és el lloc més idoni per a tots els que desitgen entrenar-se en la disciplina i agafar experiència per parlar de forma brillant. Els gimnasos en són un clar exemple i no se'n qüestiona la funció dins la societat atenènca; raó per la qual Isòcrates troba justificat donar un lloc predominant a l'ensenyament del parlar bé dins la seva *paideia*. Isòcrates afirma també que de les escoles només surten dos o tres mestres en oratòria, la resta solen ser oradors vulgars (Isoc. 15. 201).

### **9. 7. 3- A *Nicocles***

Al discurs *A Nicocles*, Isòcrates tracta bàsicament sobre el seu model educatiu, senyalant algunes senzilles similituds sobre la gimnàstica i l'educació intel·lectual. A la seva *paideia* Isòcrates utilitzarà un altre símil sobre l'exercici al gimnàs, però orientant-lo a l'exercici de l'esperit. L'orador explica que els que es dediquen a la filosofia discuteixen sobre la forma d'exercitar l'esperit: uns sostenen que és a través de



pràctiques dialèctiques, altres a través de discussions polítiques i d'altres afirmen que és amb altres sistemes que faran els seus deixebles més intel·ligents (*A Nicocles*, orat. II, 54. 4). Totes elles són possibles als gimnasos i escoles de la polis, on l'exercici de l'esperit, encara que sigui al mode gimnàstic, serà una condició imprescindible pel recte comportament de qualsevol ciutadà.

#### 9. 7. 4- Altres discursos

Algunes de les obres on Isòcrates també esmenta l'educació i l'exercici al gimnàs de forma més breu són *A Demònic*, *l'Areopagític* i el *Panatenaic*. Al discurs *A Demònic* Isòcrates realitza un compendi de sentències, proverbis i consells morals dirigits a Demònic, fill d'Hipònic. A l'inici dels consells que dona l'orador, just després de la sentència de tractar els pares com voldria ser tractat un mateix pels seus fills, Isòcrates dona consell sobre la gimnàstica. El fet de situar-lo entre els primers consells dona compte de la importància de la matèria per a l'orador. Isòcrates aconsella exercitar-se al gimnàs acudint-hi amb assiduitat, però sense voler guanyar força, si no salut. Això s'aconseguirà si es deixen els exercicis quan encara poden continuar-se, recomana l'orador fent referència a les activitats que s'han de realitzar al gimnàs (Isoc. 1. 14).

A *l'Areopagític*, una de les obres fonamentals del pensament polític d'Isòcrates, l'orador proposa una reforma de les funcions de l'Areòpag inspirada en l'enyorança de l'antiga democràcia de Soló i Clístens. Aquests governants adaptaren l'educació a la fortuna de cada ciutadà —una idea que ja apareix al diàleg platònic *Protàgores* (326c) —<sup>189</sup> i que obligava els ciutadans que tenien mitjans a ocupar-se de l'hípica, la caça, la gimnàstica i la filosofia. Efectivament, Isòcrates pensava que amb els exercicis que es realitzaven al gimnàs es distingirien la majoria dels mals i que així els atenencs s'apartarien d'ells (Isoc. 7. 45).

Finalment el *Panatenaic* suposa un elogi de les institucions espartanes i de l'Atenes de Filip. Del poble Lacedemoni Isòcrates admira els exercicis que es realitzen al gimnàs, que a Esparta estan dirigits al valor, a la disciplina i, en conjunt, a la total

---

<sup>189</sup> Guzmán 2000, 64.

dedicació a l'exercici militar (Isoc. 12. 217). Isòcrates admet que són els lacedemonis els que més s'ocupen dels gimnasos i d'aquestes disciplines tan importants per a la polis i els seus ciutadans.

### 9. 8- Èsquines

La rivalitat entre els dos oradors àtics per antonomàsia, Èsquines i Demòstenes, també ens reportarà interessants dades per aprofundir en el coneixement dels gimnasos i les escoles de la seva època. A través dels intensos plets entre ambdós hem pogut conèixer millor la legislació i vida social que afectaven els gimnasos i escoles de l'Atenes clàssica, factor que ens deixa entendre millor com aquests espais eren essencials a la vida pública dels grecs.

#### 9. 8. 1- *Contra Timarc*

A través del discurs *Contra Timarc*, en què Èsquines es defensava de l'acusació de traïció realitzada per Demòstenes i Timarc, ens han arribat lleis sobre la legislació dels gimnasos i escoles d'Atenes. Al principi del discurs es llegeixen unes lleis que prescriuen que els *gimnasiarques* no podran obrir les escoles abans de la sortida del sol i les hauran de tancar abans que es pongui. Mentre els nins siguin a l'escola estarà prohibit, sota pena de mort, que entrin a l'escola els adults, excepte alguns familiars dels mestres. Si permet l'entrada de més adults i no els expulsa del gimnàs, el *gimnasiarca* infringirà la llei i serà castigat per corrupció de nins de condició lliure (1. 9; 10; 12).

Aquesta darrera llei està orientada a preservar els nins de possibles desigs sexuals per parts dels adults i a evitar la corrupció dels joves, ja que al discurs, Èsquines acusa a Timarc de prostitució. Per aquesta raó, Èsquines torna a lloar la legislació respecte als gimnasos, i afegeix que també es prohibeix als esclaus exercitar-se i untar-se d'oli a la palestra (1. 135; 138). Finalment, Èsquines atacarà Timarc per prostituir-se a través d'un exemple sobre l'exercici al gimnàs, anècdota que posa de manifest la importància d'aquest espai a la vida pública i social grega. Èsquines afirma que l'exercici de la

prostitució de Timarc es tan evident, com evident és la poderosa figura d'un atleta que s'exercita constantment al gimnàs (1. 189).

Al discurs hi trobem també un interessant fragment en què es presenta la freqüència de visitar els gimnasos com quelcom valuós de cara a la societat. Èsquines presenta la intervenció d'un defensor al judici, un general que segons el seu parer, farà compadir-se al tribunal «enorgullint-se de freqüentar les palestres i les reunions dels filòsofs» (1. 132). Èsquines ens mostra aquí dos importants aspectes d'aquests espais públics. El primer, que era valuós socialment acudir i relacionar-se als gimnasos i palestres de la polis. Com a lloc de trobada, el gimnàs estarà ben considerat entre els llocs on els grecs passaven el temps. Per altra banda, el discurs ens mostra l'estreta relació entre els gimnasos i les reunions de filòsofs. De fet, la sentència serveix per verificar la doble funció didàctica d'aquests espais, la utilitat tant en l'educació física com en la intel·lectual. Aquestes reunions de filòsofs que esmenta Èsquines seran albergades als gimnasos de forma habitual, on es converteixen en llars dels principals moviments filosòfics de l'època.

### **9. 8. 2- *Contra Ctesifont***

També al discurs *Contra Ctesifont* hi trobam proves de què el gimnàs era utilitzat per pràctiques de caire homosexual. Al discurs, Èsquines es preveu del possible atac de Demòstenes sobre el seu gust per acudir al gimnàs a veure els joves (3. 216). Aquesta acusació, a la qual també es fa referència al discurs *Contra Timarc* (1. 135), és acceptada per Èsquines, si bé la considera una pràctica habitual, que exercida amb moderació i senzillesa no és negativa si no es va contra la voluntat de ningú (3. 218).

Posteriorment, a un passatge on Èsquines ataca furibundament Demòstenes, l'orador tornarà a posar la vida al gimnàs i les escoles com a paradigmes de la rectitud on fomentar la virtut. Èsquines explica que no són únicament les palestres, les escoles i les arts liberals les que eduquen els joves, sinó molt més les proclamacions públiques que es realitzaven en aquella època a l'assemblea Popular o al Teatre de Dionís. Per aquesta raó, els joves mateixos, per molt ben educats que estiguin i per molt que

freqüentín els gimnasos, també es corrompran si veuen coronat Demòstenes públicament per la seva virtut i el seu patriotisme, quan és un indecent corrupte (3. 246).

### **9. 8. 3- Sobre la falsa ambaixada**

Finalment, *Sobre la falsa ambaixada* és un altre discurs on Èsquines tractarà sobre el costum grec de visitar els gimnasos. Al discurs l'orador també fa referència al gimnàs definint-lo com a espai que fa dignes i respectuosos els ciutadans que el freqüenten. Isòcrates cita així a Filòcares, que no ha passat mai el temps en les ocupacions indignes d'un home lliure. Tot el contrari, per lloar-ne la figura, l'orador explica que era un assidu als gimnasos, company d'armes i estrateg des de feia tres anys (*De falsa legatione*. 148). En definitiva, una persona de total confiança i prestigi que suposava un testimoni perfecte gràcies a què era una persona que solia participar dels gimnasos.

### **9. 9- Demòstenes**

Passam a l'altre orador mestre de l'àtica i màxim rival d'Èsquines. Demòstenes també utilitzà el gimnàs i les escoles a les seves argumentacions i sobretot ens deixà testimoni de la legislació que regia els gimnasos i les funcions dels *gimnasiarques* en la seva gestió. També ens servirà de testimoni de la transcendència dels gimnasos per als grecs a través del coneixement de les fortes sancions que regien el seu mal ús, així com l'elitisme de l'educació de la seva època.

#### **9. 9. 1- Contra Filip I**

A la primera Filípica, Demòstenes ens mostra com recollia la legislació la funció dels *gimnasiarques* encarregats d'organitzar els jocs gimnàstics. Aquest càrrec ha d'estar regulat per llei i sempre ha de ser públic abans de celebrar-se una competició, a més de conèixer honoraris i despeses que representarà (4. 1. 36). Aquest control es justifica perquè a més de ser un càrrec que inspeccionava un espai públic essencial per al ciutadà

de la polis, també rebia una corona si el seu gimnàs era guanyador dels jocs. Com que també s'atorgava una corona a la tribu a la qual pertanyia el *gimnasiarca*, aquesta funció havia d'estar ben establerta amb anterioritat<sup>190</sup>. Demòstenes també fa referència a la ferma legislació i a la fiscalitat dels *gimnasiarques*, les *gimnasiarquies* i altres càrrecs públics als discursos *Contra Leptines* (*Lept.* 21. 125) i en menor grau a *Contra Beot* (7).

### 9. 9. 2- *Contra Lacrit*

També al discurs *Contra Lacrit* Demòstenes esmentarà la importància del càrrec de *gimnasiarca* pel fet que aquests tenien accés al rei durant la celebració de les curses de torxes. Aquestes celebracions esportivo-religioses es feien davant el rei, factor que atorgava un gran prestigi als *gimnasiarques*. Igualment, per al governant tenia un gran interès estratègic la institució del gimnàs i el seu director. Els governants i monarques tingueren, doncs, una estreta relació amb els gimnasos, conscients del paper predominant que jugaven aquests com a centres socials en la cultura i l'educació de les polis gregues. Els gimnasos es convertiren en llocs estratègics per aconseguir aliats a les causes dels més poderosos a l'hora d'imposar els seus criteris, d'igual forma que ho eren les àgores.

### 9. 9. 3- *Contra Timòcrates*

La importància dels gimnasos com a espais públics també s'entén a partir del rigor de les sancions per als delictes que allà s'hi cometien en època de Soló. Sobretot als tres principals gimnasos d'Atenes. Demòstenes explica que per a qualsevol robatori, ja fos d'un mantell, d'una fiola d'oli o qualsevol altre objecte de valor que fos comès als gimnasos del Liceu, l'Acadèmia o el Cinosargo, la pena fixada per Soló seria la mort. I la mateixa sentència es dictaria per als robatoris de qualsevol aparell o instrument de valor superior a deu dracmes comès a la resta de gimnasos o als ports de la ciutat (24. 114). La severitat de la sanció, unit al fet que la legislació detalli els espais on s'aplicarà,

---

<sup>190</sup> López Eire 1980, nota 28.

fa entendre que els gimnasos siguin considerats entre les infraestructures urbanes primordials, en aquest cas a l'altura dels ports, tan importants per a una potència marítima i comercial com la grega.

#### **9. 9. 4- *Sobre la Corona***

Com s'ha dit, l'educació a la Grècia clàssica era qüestió de poders i classes socials. Això queda clar al discurs *Sobre la Corona*, en què Demòstenes presumeix de la seva superioritat intel·lectual sobre Èsquines per la pobra educació que el seu rival va rebre. Mentre ell era educat com un jove ciutadà de classe benestant, Èsquines es va criar en la major indigència, explica Demòstenes, passant el dia al costat del seu pare a l'escola que aquest regia. Moldre la tinta, fregar els bancs i escombrar l'aula eren les activitats diàries del seu oponent (18. 258). És a dir, Èsquines es va criar quasi com un esclau, mentre ell rebia la millor de les educacions possibles, a través dels millors mestres i acudint a les millors escoles i gimnasos de la polis, fet que segons exposava l'orador al discurs, el feia de per si mereixedor del favor del tribunal.

#### **9. 10- Plató**

Analitzam ara les referències que feu Plató sobre els gimnasos i les escoles, i la importància que aquests espais tingueren a la seva obra i a la vessant retòrica del filòsof. Hem vist que Plató feu nombroses referències a l'àgora que són perfectament analitzables sota la perspectiva de la comunicació i la retòrica d'aquell temps. Igual passarà amb les referències que fa Plató del gimnasos i les escoles a través de les quals podrem conèixer la concepció del filòsof sobre aquests espais i la funció bàsica que aquests llocs suposaren per al desenvolupament social dels ciutadans.

##### **9. 10. 1- *Teetet***

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

El diàleg *Teetet* es basa en una lectura en veu alta que realitza un esclau d'Euclides d'un manuscrit del seu amo. Les lectures públiques, com hem vist al seu apartat, eren la forma més freqüent d'interpretació de texts a la Grècia clàssica. D'aquesta forma, els espais com els gimnasos o els teatres, que acollien la veu humana com una de les principals funcions que allà s'hi realitzaven, tendran una gran importància en la cultura i l'educació d'aquella època. Així, la cultura dels gimnasos és tan arrelada entre els grecs que Plató, al seu diàleg *Teetet*, utilitza un curiós exemple per fer entendre a Teodor que no pot quedar-se observant una disputa dialèctica sense participar-hi. En boca de Sòcrates, mentre aquest està tractant amb Teetet sobre la tesi de Protàgores de «l'home és la mesura de totes les coses», rep una interpel·lació de Teodor, que una vegada solucionada no desitja continuar per no interferir en la discussió. Per fer-lo seguir com a partícip de la discussió, Sòcrates li qüestiona sobre què li pareixeria anar als gimnasos de Lacedemònia i observar els gimnastes practicar nus mentre ell ho fa vestit? Teodor no se deixa convèncer contestant que mentre els gimnastes li permetessin estaria bé, i que ell pensa persuadir-los de què el deixin observar sense participar en la discussió (*Tht.* 162b). Més avançat el diàleg Sòcrates tornarà fer participar Teodor a la discussió, qui li recriminarà amablement la seva capacitat retòrica per convèncer-lo. Tornant a l'exemple anterior dels gimnasos dels lacedemonis, Teodor afirma que Sòcrates no deixaria escapar a ningú sense despullar-lo i fer-lo combatre contra ell mitjançant raonaments (*Tht.* 169b). Sòcrates admet la seva obstinació per la retòrica i l'argumentació afirmant que «tan terrible és l'amor que s'ha apoderat de mi per aquesta classe d'exercicis que no he abandonat en cap moment» (*Tht.* 169c).

Un altre exemple senzill que ens ajudarà a entendre la penetració del gimnàs i l'exercici físic a la cultura grega és quan Sòcrates, explicant la necessitat d'avançar en un tema en què han quedat bloquejats, posa l'exemple dels lluitadors que a les palestres no aconseguen dur el seu rival fins a la línia, arrastrant-se mútuament des del centre sense avançar cap a la victòria (*Tht.* 181a).

Encara hi haurà al *Teetet* una mostra més de la transcendència dels exercicis gimnàstics que es realitzaven al gimnàs. Plató afirma que l'adequada disposició dels

cossos es destrueix amb el repòs i la inactivitat, en canvi, els exercicis gimnàstics i el moviment del cos al gimnàs el protegeixen (*Tht.* 159b-c). Així, a través de l'aprenentatge i la pràctica, l'ànima adquirirà els seus coneixements i preservarà l'adequada disposició, fent-se millor. En definitiva, per Plató el moviment i la pràctica dels cossos als gimnasos resultaran beneficiosos tant per l'ànima com pel cos.

### **9. 10. 2- *Fedre***

Passam al diàleg *Fedre* en el qual Plató dóna importància als gimnasos i escoles parlant del valor de la retòrica en connexió amb la filosofia, però especifica que la retòrica hauria de cercar la veritat i no el versemblant, com fan molts rètors o els propis sofistes. Com s'ha comentat al capítol dedicat a l'àgora, el diàleg *Fedre* mostra la debilitat de l'escriptura davant la veritable memòria. Aquesta argumentació situarà els gimnasos en un lloc preeminent del diàleg, degut a que aquest espai serà, ja sigui com a espai obert a la discussió o com a escola filosòfica, un lloc on es recitaran fragments i s'exercitarà la memòria. També la vessant pedagògica d'aquests espais tindrà importància al diàleg, ja que la vertadera dialèctica permetrà entendre els elements que componen el llenguatge i podrà actuar com a instrument pedagògic. El diàleg conté fragments de gran bellesa quan parla de l'amor i és precisament quan tracta sobre l'enamorament quan hi trobem la referència de Plató als gimnasos. A través d'ell veiem la vessant eròtica que hem comentat sobre els gimnasos de la Grècia clàssica. Per Plató, els amants es van apropant, accepten la conversació i la companyia de l'altre i la benevolència de l'amant contorba l'amat. A partir d'aquí, quan es toquin els cossos als gimnasos i als altres llocs públics sorgirà el desig, que inundarà l'ànima de l'amant (*Phdr.* 255b-c).

### **9. 10. 3- *Laques***

El diàleg *Laques* tracta sobre la conveniència o no d'incloure l'entrenament militar a l'educació dels fills de dos il·lustres ciutadans d'Atenes. Per tant, el gimnàs estarà ben



present al context del diàleg. De fet, l'encontre entre els personatges que intervindran al diàleg —els pares Lisímac i Melesies, que demanen consell als generals Laques i Nícies sobre els seus fills, amb Sòcrates de posterior convidat a la discussió— es produeix a un gimnàs públic d'Atenes, on tots acaben d'assistir a la representació d'una *hoplomachia*, un simulacre de combat hoplita. Aquest fet ens torna a servir d'exemple de com el gimnàs actuava de lloc de trobada, d'àgora especialitzada en l'exercici físic, que també albergava competicions, tant esportives com militars, i també retòriques. En aquest cas els voltants del gimnàs es convertiran en l'espai on deliberar i discutir sobre la virtut i la valentia, termes que intentaran definir al diàleg.

Sòcrates deixa començar les argumentacions als generals, més veterans i experts en el tema. A la primera intervenció Nícies defensa que aprendre a combatre serà convenient per a l'educació dels joves. Serà profitós perquè és necessari que els joves passin més temps a llocs com el gimnàs que no a d'altres llocs més donats a la diversió. El general afirmarà que al gimnàs fortificaran el cos, cosa que és el més apropiat per un home lliure (*Lach.* 181e). D'aquesta forma, el gimnàs serà un lloc on assolir la virtut i la valentia, dues característiques essencials per al jove ciutadà grec.

#### 9. 10. 4- *Gòrgies*

Al diàleg *Gòrgies* tampoc hi podia faltar la referència al gimnàs, en aquest cas per exemplificar l'ús que es pot fer de la retòrica. Gòrgies és un retòric i es dedica a persuadir mitjançant la paraula. També ensenya la disciplina als seus alumnes, educant-los en l'argumentació més adequada per convèncer l'oient. El sofista defensa davant Sòcrates el poder i la grandesa de la retòrica, la capacitat persuasiva de la qual és insuperable, afirma. Serà capaç de tractar qualsevol tema i defensar qualsevol postura. Qüestionat sobre el fet que aquesta disciplina pugui ser utilitzada amb fins perversos, Gòrgies posa l'exemple d'un lluitador que s'ha educat a la palestra en l'art de la lluita. Si aquest usa de forma inadequada el que ha après al gimnàs, com per exemple colpejant els seus parents o amics, no per això s'haurà de culpabilitzar els mestres de gimnàstica o esgrima (*Grg.* 456d). L'argumentació no convencerà Sòcrates, qui negarà a la retòrica

l'estatus d'art, comparant-la amb una activitat culinària. Finalment la catalogarà com a dolenta, per perseguir el plaer en lloc del bé.

#### **9. 10. 5- República**

Plató menciona en algunes ocasions el gimnàs a la seva obra més important, la *República*, si bé ho fa principalment referint-se als exercicis gimnàstics com a part fonamental de l'educació del ciutadà. La gimnàstica pren major rellevància a la classe dels guardians, raó per la qual els gimnasos i palestres jugaven un paper molt important en el sistema educatiu platònic. Plató lloarà el poder educatiu de la gimnàstica i la música, aquesta darrera entesa com a cultura general. Ambdues matèries, ensenyades de forma harmònica entre sí i entre els guardians, produirà ànimes sàvies i valentes, enfront de la rudesia i covardia dels que no rebin aquest tipus d'educació (*Resp.* 410b).

La participació de les dones als gimnasos és una qüestió amplament tractada a la *República*. Per al filòsof, les dones han de rebre la mateixa educació que els homes, ja que ambdós tenen la mateixa capacitat per aprendre, excepte la força física. Per aquesta raó, Plató accepta que també a les dones se'ls ensenyin ambdues disciplines, així com les que fan referència a la guerra, i han de ser tractades igual que els homes (*Resp.* 452a). Per això serà necessari un canvi de mentalitat, afirma Plató. El filòsof posa l'exemple que les dones hagin de realitzar l'entrenament nues a la palestra, igual que ho fan els homes als gimnasos. Això serà ridícul per molts, però no s'han de témer les seves opinions sobre l'accés de la dona a la gimnàstica i la música, i no menys al maneig de les armes i l'equitació (*Resp.* 452b). S'haurà d'avançar en aquest aspecte tan complicat de les reformes que proposa Plató, que recorda que no feia molt, als grecs —com ara la majoria dels bàrbars, explica el filòsof— els pareixia vergonyós i ridícul mirar els homes nus al gimnàs. Només quan començaren a fer exercicis gimnàstics nus els habitants de Creta en primer lloc i després els lacedemonis, va ser possible deixar de ridiculitzar aquest fet (*Resp.* 452d). Plató planteja, doncs, posar-se d'acord en si aquestes propostes són possibles i obrir el debat sobre l'accés de la dona als gimnasos i quines tasques la naturalesa femenina és capaç de compartir amb la masculina (*Resp.* 453a).

Igualment, l'espai comú del gimnàs albergarà una proposta de Plató molt polèmica (*Resp.* 458b). Es tracta que tant guardians com guardianes comparteixin totes les ocupacions al gimnàs, i que tots els homes i dones siguin comuns entre si, que ningú cohabiti en privat amb ningú. Igualment, els fills resultants també serien comuns i ni el pare coneixerà el seu fill ni el fill el seu pare, mentre que la seva educació serà confiada a magistrats. Això sí, es permetran matrimonis sagrats entre els millors guardians i les millors guardianes.

#### **9. 10. 5. 1- Gimnàs, dialèctica i la idea del Bé**

Sense pretendre fer de l'estudi de la teoria platònica l'objecte de la nostra investigació, anem a observar de forma molt breu com a l'escenari platònic, el gimnàs forma part important en la formació dialèctica del ciutadà. Per Plató la dialèctica és el coneixement suprem, el coronament dels estudis, que només podran assolir els capaços de captar l'essència de les coses. Per arribar a aquest punt, l'aprenentatge començarà des de nins, per anar captant les capacitats de cadascun. Mentre, la gimnàstica obligatòria serà imprescindible i els alumnes passaran els primers anys de la seva formació als gimnasos i palestres de la polis. Els que es mostrin més àgils, a l'edat de deixar la gimnàstica obligatòria, passaran una prova els exercicis gimnàstics de la qual seran una de les principals valoracions, i estudiaran després estudis preliminars abans de la dialèctica (*Resp.* 535b). Començarà així el llarg pelegrinatge cap al domini de la dialèctica, passant del gimnàs a l'estudi de la idea del Bé. Així, el dialèctic arribarà a captar l'intel·ligible quan contempli el Bé en si. El mètode dialèctic és l'únic que ens permetrà arribar fins aquesta concepció de la Idea Suprema. Després de passar pel gimnàs, als vint anys s'elegiran els més intel·ligents, que estudiaran durant deu anys més per obtenir una visió en conjunt de tot el que han estudiat fins el moment. S'hauran d'aplicar a la dialèctica de mode seriós i perseverant, exercitant-se igual que abans practicaven els exercicis físics al gimnàs, com afirma Plató (*Resp.* 539d). Als trenta anys se seleccionarà als que puguin prescindir dels sentits, en recerca de l'essència de les coses. Seguirà la seva instrucció fins arribar als cinquanta, moment en el qual se'ls

forçarà a observar la idea del Bé. En aquest moment, i amb la Idea del Bé i la Justícia com a paradigma, s'alternaran en el govern de l'estat fins que puguin marxar a l'Illa dels Benaventurats, on podran dedicar-se plenament a la filosofia (*Resp.* 540c).

#### **9. 10. 6- *Timeu***

Al *Timeu* Plató també mostra la importància d'exercitar-se al gimnàs a través d'un símil sobre l'harmonia del moviment entre l'ànima i el cos. El matemàtic o el que realitza alguna pràctica intel·lectual intensa ha d'executar també moviments corporals a través de la gimnàstica. Per altra banda, el que s'exercita constantment al gimnàs ha de realitzar també els moviments corresponents a l'ànima a través de la música i la filosofia (*Ti.* 88d). Es tracta de cuidar cos i ànima, i de les purificacions que es fan del cos, la millor és la que es fa a través de l'exercici físic al gimnàs (*Ti.* 89a). De fet, al diàleg *Protàgores* Plató reiterarà la bondat de l'exercici físic al gimnàs (*Prt.* 354a). Serà un dels anomenats «béns dolorosos» que discutirà amb el mateix Protàgores.

#### **9. 10. 7- *Críties***

A través del diàleg *Críties*, amb la comparació que fa Plató de l'Atenes primigènia i l'Atlàntida, se'ns mostra que ambdues potències tenien gimnasos entre els seus edificis públics més importants. Si bé el mite de l'Atlàntida és una representació de les característiques de l'antiga constitució dels lacedemonis o la de Pèrsia confrontant-la amb la d'Atenes, el fet que Plató hi situï gimnasos entre els edificis més importants d'ambdues polis dóna bona mostra de la rellevància d'aquests espais per a les ciutats d'aquell temps. En el cas de l'Atenes primigènia, Plató diu que la ciutat estava constituïda de diferent manera a l'actual. A parts dels canvis geològics a l'Acròpolis, el filòsof explica que l'estament dels guerrers ocupava els voltants del temple d'Atenea i Hefest, de forma independent i aïllats de la resta. Habitaven la part nord de l'Acròpolis, on hi havia habitacions comunes i menjadors. També utilitzaven la part sud, que havien deixat com a instal·lacions d'estiu, per als jardins, gimnasos i menjadors comunitaris

(*Criti.* 112c). Amb aquesta descripció tornam a trobar la proximitat entre jardins i gimnasos, ambdues dependències molt relacionades amb les escoles filosòfiques. Per contra, al regne de l'Atlàntida Plató parla d'un palau magnífic, que s'adequava a la grandesa de l'imperi. Allà hi havien construït nombrosos temples per als déus, i molts jardins i gimnasos, tant per als homes com per a l'hípica (*Criti.* 117c). Encara que es tracti d'un imperi fictici, l'Atlàntida suposa un exemple de la magnificència i posterior degeneració de l'estat. Als jardins i gimnasos de l'Atlàntida els ciutadans poden exercitar cos i ànima (o intel·lecte). De fet, Plató atorga temples per als déus i tot seguit gimnasos per als homes, com un espai venerable on l'home pot intentar apropar-se al nivell de les divinitats a través de l'esforç i constància.

#### 9. 10. 8- *Lisis*

El principi del diàleg *Lisis* ens ofereix un dels fragments més interessants sobre el tractament que fa Plató del gimnàs. Si bé hem comentat en nombroses ocasions la importància tant de l'exercici físic com de les converses o discussions filosòfiques que allà s'hi podien donar, al *Lisis* veiem com de freqüentats que eren aquests espais. Sòcrates marxava de l'Acadèmia al Liceu, els dos districtes d'Atenes on es situaven els gimnasos més importants de la polis. Així, el filòsof va de gimnàs a gimnàs, d'escola a escola, i explica que ho fa aferrat a la murada, per no distreure's entrant a la ciutat i així poder dedicar-se al que més li interessava: trobar-se amb més gent disposada a filosofar<sup>191</sup>. Així succeeix i Sòcrates es troba amb un grup amb qui podrà començar a discutir i enraonar. Efectivament, tots es troben a una palestra de recent construcció i allà es dediquen, com ells mateixos accepten, a entretenir-se amb tota classe de converses, a les quals conviden Sòcrates a unir-se (*Lysis* 204a). Plató ens fa testimonis de primera mà de com els gimnasos eren també espais d'oci on conversar animadament sense altre objectiu que passar el temps. Poc més avançat el diàleg l'exemple és encara més clar. Sòcrates, evidentment, accepta entrar al gimnàs i allà hi troba tota classe d'entreteniments, des d'oficis religiosos fins a jocs d'atzar. També hi ha grups de gent

---

<sup>191</sup> Friedländer 1957, 85 i ss. mostra aquesta interpretació de l'inici del diàleg, que per nosaltres és molt encertada.

conversant, entre els quals s'hi troba Lisis, que aviat s'unirà a Sòcrates per començar a filosofar sobre el tema que tracta el diàleg: l'amistat (*Lysis* 206e).

#### **9. 10. 9- Càrmides**

Una altra mostra exacta de la funció dels gimnasos i palestres la trobem al diàleg *Càrmides*. Calcant l'inici del *Lisis*, Sòcrates arriba a la ciutat provinent de Potidea, una colònia de Corint on acabava d'intervenir a una batalla (*Char.* 153a). El mateix Sòcrates admet que estava alegre per poder tornar a les distraccions que solia i per això va anar a la palestra de Tàurees. Allà es va trobar amb molta gent, tant coneguts com desconeguts, que començaren a fer-li cas i demanar-li sobre la seva participació al combat. A dins la palestra Plató ens mostra l'agitació que s'hi vivia en aquests espais. Quan Càrmides s'aproxima, tots els que estaven a la palestra formaven un cercle al voltant de Sòcrates i per deixar accedir a Càrmides s'hi forma un aldarull amb empentes, colzades i fins i tot caigudes per tenir ambdós filòsofs prop (*Char.* 155d). Així, la palestra serà testimoni de la discussió entre ambdós, juntament amb el jove Críties, sobre la paraula *sophrosyne* i el seu significat —seny, mesura, templança, o prudència—. Tots els visitants del gimnàs participaran d'aquest joc dialèctic i la seva relació amb la felicitat en una clara mostra del que podia suposar un gimnàs qualsevol dia a l'Atenes clàssica.

#### **9. 10. 10- Hípies Major**

Al diàleg *Hípies Major* cal destacar la breu referència que fa Plató a l'escola de Filòstrat (*διδασκαλεῖο*). Al diàleg, que tracta sobre què és el bell, Sòcrates alaba el sofista Hípies d'Elis pel seu domini de la mnemotècnia. Com hem dit, la memorització dels textos serà de gran importància en aquella època, i les escoles seran un espai adequat per aprendre la memorització dels poetes tràgics més importants. El sofista explica que té un discurs de composició molt bella, ben elaborat sobretot en l'elecció de les paraules i que el dia següent l'exposarà públicament a l'escola de Filòstrat. Hípies convida

Sòcrates a assistir-hi, acompanyat de tots els que siguin capaços d'escoltar i jutjar el que ha de dir (*Hp. mai.* 286b).

### 9. 10. 11- *Lleis*

El diàleg *Lleis* de Plató, àmpliament examinat a l'apartat dedicat a l'àgora, també ens aportarà molta informació sobre el tractament que fa el filòsof sobre els gimnasos, les escoles, i el model educatiu que proposa a la seva obra. En aquest cas també podrem veure opinions negatives de Plató sobre algunes funcions que el gimnàs pot tenir, així com altres aspectes negatius de l'educació a Atenes.

Com s'ha mencionat anteriorment, l'obra transcorre a Creta, i intervenen un atenenc, un espartà (Megilo) i un cretenc, Clínie, que tindrà l'encàrrec d'establir les lleis d'una nova colònia a Creta i per la qual cosa demana ajuda a l'atenenc. Just a l'inici del diàleg, l'atenenc proposa fer el camí cap a Creta junts i mentre parlar sobre el règim polític i les lleis. La primera pregunta que fa al cretenc és per saber amb quina finalitat la llei ha ordenat les menjades en comú, els exercicis gimnàstics i l'especialitat del seu armament (*Leg.* 625c). Comença doncs el diàleg tractant sobre una de les disciplines de gran valor a tota l'obra de Plató, la gimnàstica. Els gimnasos, doncs, seran també un espai molt rellevant a la legislació cretenca, ja que, segons la resposta de Clínie, aquests exercicis físics, igual que les menjades en comú, estan orientats a preparar la guerra. També Megil sostindrà que els gimnasos varen ser ideats pel legislador en relació a la guerra (*Leg.* 633a). Veim doncs que a Creta la vessant física del gimnàs tindrà una clara influència militar, ja que el propi Clínie afirma que practiquen menys l'equitació en favor de les curses a peu (*Leg.* 625d). Haver de portar les armes a sobre en plena carrera fa que les condicions dels soldats hagin de ser molt bones, raó per la qual el legislador haurà de tenir el gimnàs i els exercicis que s'hi fan a dins entre les seves prioritats.

Seguint amb el mateix tema, Plató accepta a través de l'ancià atenenc que els gimnasos són beneficiosos per a les ciutats en molts aspectes, però també són perjudicials perquè poden fomentar sedicions (*Leg.* 636b). Reafirma aquí Plató

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

clarament el caràcter aglutinador dels gimnasos, ja que per ser un espai on s'hi celebren nombroses reunions dels ciutadans, s'hi poden promoure rebel·lions i planificar-se alçaments contra el règim polític. Plató fa referència aquí a episodis ben coneguts del seu temps: revoltes de Milet, Beòcia i Túrios. Ens trobem aquí amb un dels principals temors de Plató a l'hora de regir la polis: les revoltes. Com veurem a l'apartat dedicat a la democràcia, evitar les revoltes i revolucions a la polis serà una obsessió per al filòsof. Plató sostenia que la llibertat que atorgava el sistema democràtic podia fomentar les revoltes si la legislació no era respectada pels ciutadans.

Més avançat el diàleg, quan parla sobre la temprança, Plató creu que els gimnasos també poden ser contraproductius per albergar un excessiu culte al cos. Això pot donar origen, sovint, a pràctiques homosexuals, que Plató declararà vicis antinaturals (*Leg.* 636d). Per explicar un altre aspecte negatiu que pot tenir el gimnàs, Plató utilitza el tema de l'embriaguesa. A través de l'atenenc, Plató compara la degradació voluntària de qui s'embriaga amb la fatiga o el càstig corporal del que acudeix al gimnàs amb l'objectiu de donar-hi una utilitat posterior. Amb l'embriaguesa, emperò, no hi ha patiment immediat, com sí pot haver-n'hi en la pràctica gimnàstica de forma inadequada (*Leg.* 646c), segons explica Plató.

Però els gimnasos tendran essencialment aspectes positius i serà necessària la seva construcció arreu del territori de l'estat ideal de Plató. El filòsof explica que un considerable nombre d'homes de cada tribu haurà de recórrer el territori sencer que li pertany a fi de conèixer perfectament les seves característiques. Allà hi construirà fortificacions, camins, canals d'aigua i gimnasos amb balnearis no només per als joves, també per als ancians (*Leg.* 761c). Així és demostra que més enllà de les possibles funcions negatives dels gimnasos, Plató els posa en primer terme entre les necessitats fundacionals d'una ciutat. De fet, Plató ubicarà els gimnasos a indrets idíl·lics, aturant fins i tot les corrents dels rius per crear dics i canals per nodrir així tot aquest espai. Les aigües del rierol s'adornaran amb plantacions, portant abundància a les terres on Plató ubicarà els gimnasos.

Aquest espai idíl·lic també el reforça Plató anomenant reguladors per a la música i la gimnàstica, de funcions similars als comentats reguladors de l'àgora. Ells vetllaran



per la formació espiritual i corporal dels ciutadans i també pel manteniment dels gimnasos i escoles (*Leg.* 764c). La importància dels gimnasos i les escoles a la ciutat ideal de Plató quedarà, doncs, fora de qualsevol dubte, i normalment, com en aquest cas, seran considerats de forma conjunta. L'encarregat de vetllar per l'educació dels infants que allà s'hi congregaven serà, doncs, un càrrec de vital importància per a la polis i serà elegit per votació entre els guardians de la llei amb tota la solemnitat i serietat possibles; ja que segons Plató no hi haurà res més transcendental a l'evolució de qualsevol criatura que la primera època de creixement, de la qual dependrà la seva futura excel·lència (*Leg.* 766b).

Un altre argument que testifica la importància dels gimnasos a la vida pública és el tractament que han de rebre aquests *gimnasiarques* després de la seva mort. Segons la legislació que proposa Plató, tant els inspectors dels gimnasos com la resta d'inspectors, com els de l'àgora i les diferents magistratures de la ciutat, rebran grans honors tant en vida com després de la seva mort. Quan morin, els seus fèretres seran conduïts a la sepultura per cent joves, que hagin elegit els familiars del magistrat d'entre tots els alumnes dels gimnasos, que cantaran l'himne de la pàtria (*Leg.* 947 a-d).

### **9. 10. 11. 1- Model educatiu de la ciutat ideal de Plató**

En aquesta altura de les *Lleis*, Plató realitza un esbós del que hauria de ser el model educatiu de la seva ciutat ideal. A partir del llibre VII Plató es dedicarà a l'anàlisi de la criança i l'educació. Aquesta ha de tendir a infondre la màxima bellesa i excel·lència als cossos i les ànimes. Per al cos, els primers anys seran decisius per al seu desenvolupament i ha d'anar acompanyat per l'oportú exercici al gimnàs i les escoles (*Leg.* 788c; 789c). S'ha d'intentar infondre un humor sa i temperat a l'infant i s'ha d'arribar a un terme mig entre l'abús d'indulgència i l'excessiva repressió (*Leg.* 792b).

Dels tres a sis anys els petits han de jugar, corregint-los fredament i castigant-los si és necessari, sense humiliar-los ni deixar massa lliures els seus impulsos (*Leg.* 794a). Als sis anys se separarà els nins de les nines, i els mascles rebran ensenyament del maneig de les armes als gimnasos i palestres (*Leg.* 795d). També al gimnàs

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

correspondrà l'aprenentatge de les danses i la música, distingint les activitats gimnàstiques amb objectius estètics i amb finalitats de salut (*Leg.* 796a).

Pel que fa al mencionat estudi de la música, entesa com educació cultural general, per al filòsof serà necessari que els joves s'habituin a la bona música, que serà el reflex de les coses bones. El filòsof proposa un sistema similar al d'Egipte, on està escrupolosament reglada la música que s'interpreta en públic (*Leg.* 799b). Aquí és quan Plató es mostra defensor de la censura de les activitats culturals públiques, exercida per magistratures que examinaran les obres que s'hagin de presentar al públic (*Leg.* 801d). Aquesta vessant de Plató també la veurem més extensament a l'anàlisi del teatre.

D'aquesta forma, el pla formatiu dels joves el conformava la lectura i l'escriptura entre els nens de deu a tretze anys; l'aprenentatge musical de la lira dels tretze als setze, i tot seguit les matemàtiques i astronomia (*Leg.* 810b). La següent etapa es realitzarà de nou al gimnàs i s'aprendrà dansa i gimnàstica en general, que inclourà exercicis físics, maneig de les armes, tàctica militar i hípica (*Leg.* 814c). Per a Plató les danses amb armes i les marxes militars tendran una gran importància educativa. A continuació vendrà el cicle matemàtic, que consistirà en l'estudi d'aritmètica, geometria i astronomia. El seu ensenyament haurà de ser a través de lliçons simples i amenes, tenint de nou com a model l'egipci (*Leg.* 819a). Finalment s'ensenyarà l'art de la caça, que serà la que captura la presa en noble i agosarat esforç personal, amb la simple ajuda de cavalls o gossos (*Leg.* 824a).

Després que Plató ens presenti el model educatiu de la seva ciutat ideal, ens trobam amb el text en el qual fonamentam aquesta tesi. Com ja s'ha comentat extensament a l'apartat dedicat a l'àgora, la nova ciutat s'erigirà entorn de l'àgora central, amb els gimnasos, escoles i teatres al seu voltant (*Leg.* 779d). Aquestes seran les edificacions essencials per al progrés de la ciutat. Seran llocs de trobada i reunió, espais amplament freqüentats degut a la seva obertura a la ciutat i a la ciutadania. Són espais democràtics, on el ciutadà podrà destacar si les seves condicions, talent o afany són excepcionals. Fins i tot, el gimnàs és un espai encara més democràtic que l'àgora, ja que a la plaça principal no hi podien accedir tots els habitants. Al gimnasos, per ser tan nombrosos i heterogenis, qualsevol individu podria trobar el seu espai més adequat,

### III- GIMNASOS I ESCOLES ALS AUTORS DE L'ÈPOCA. EDUCACIÓ I CARÀCTER PÚBLIC DE L'ORATÒRIA I LA FILOSOFIA

---

segons les condicions d'accés que imposés cada gimnàs. En ells transcorre també la vida pública del grecs, ja que és un espai que combinava gimnàstica amb comunicació, exercici físic amb discussió, en definitiva, un espai obert per a la filosofia, el cos i l'esperit.

La relació entre gimnàs i escola és tan estreta, i en ocasions tan difícil de separar, que després d'erigir els principals edificis públics de la ciutat Plató insisteix en la construcció de gimnasos públics que siguin a la vegada escoles. Aquests gimnasos-escola s'erigiran a tres llocs diferents de la seva ciutat ideal. Allà s'hi situaran altres tres explanades dedicades a l'exercici físic, a la instrucció i ensinistrament dels joves. Per Plató la construcció d'aquests gimnasos-escola és tan important que defensa que l'estat la reculli a la legislació (*Leg.* 814c). Igualment sol·licita que hi hagi mestres suficients, que siguin ben remunerats i s'encarreguin d'ensenyar totes les disciplines militars i de música.

Al següent fragment important per a la nostra causa Plató fa un interessant al·legat en favor de l'educació universal, pública i obligatòria (*Leg.* 804d-805a). Com hem comentat, només les classes més acomodades podien permetre's pagar els honoraris de les escoles o tenien el temps lliure suficient per acudir-hi. Plató demana que no hi hagi pares que portin els fills a l'escola i d'altres que renunciïn a l'educació dels seus fills. Que sigui tothom educat del mateix mode obligatòriament. Igual passa amb les dones, la legislació de Plató recollia la participació de la dona a l'educació en igualtat de condicions que l'home. No hi ha cosa més estúpida, afirma Plató, que el que passa al seu país, on els homes i dones no practiquen el mateix amb una mateixa voluntat i amb totes les seves energies; perquè així resulta que amb les mateixes despeses i treballs es construeix com a mitja ciutat una que podria duplicar-se. No recollir aquesta realitat seria un error sorprenent per a un legislador, afirmarà el filòsof (*Leg.* 805a-b).

Més endavant Plató fa una detallada descripció de totes les activitats que haurien d'albergar els gimnasos de la ciutat en relació a la guerra, el que ens dóna bon compte de la gran agitació que devia haver-hi en aquests espais públics. El filòsof enumera tota mena d'exercicis corporals relacionats amb la guerra: llançament de dards i d'altres objectes, maneig de la javelina, lluites amb armadura, maniobres tàctiques, marxes

militars i campaments de tota mena i totes les ensenyances que afecten l'hípica. Plató insisteix en què caldrà que els mestres rebin de la ciutat un sou i que els seus alumnes, tant les noies com els nois, siguin de la ciutat (*Leg.* 813e). Tot això ho justifica amb l'argument que si una força militar ha de partir en expedició les dones puguin defensar eficaçment els nins i la resta de la ciutat (*Leg.* 814a).

### 9. 11- Aristòtil

Com hem vist a l'apartat dedicat a l'àgora, l'*home polític* d'Aristòtil necessitarà dels espais públics de la polis per viure plenament en societat. Els gimnasos i les escoles seran també espais que contribuiran a satisfer la necessitat de l'home de socialitzar-se i de fer política. A això també ajudarà el potencial comunicatiu d'aquests emplaçaments, on l'oralitat pugnava amb l'exercici físic per formar part dels interessos públics de la polis. Així, Aristòtil, conscient de la importància dels gimnasos i les escoles en la vida pública dels ciutadans, veurà aquests espais com a institucions que permetran fer millor l'home.

#### 9. 11. 1- *Ètica a Nicòmac*

Per Aristòtil el gimnàs també serà un dels espais que podran contribuir a la virtut de l'home. Per això el filòsof utilitza els exercicis físics al gimnàs com a forma de definir la moderació. Quan a l'*Ètica a Nicòmac* el filòsof parla de la moderació i de l'acció correcta afirma que va amb la natura de les coses destruir-se per defecte o per excés; i utilitza com exemple la falta d'exercici als gimnasos, que destruiria la robustesa, mentre que menjar o beure en excés danyaria la salut (*Eth. Nic.* 1104a). Però el terme mig no serà universal en qüestions com l'alimentació o l'exercici. Per aquesta raó el *gimnasiarca* prescriurà la quantitat d'aliment adequada per a cada gimnasta, en funció del seu físic i entrenament (*Eth. Nic.* 1106b). D'aquesta forma, per Aristòtil, els directors dels gimnasos seran personalitats absolutament rellevants en l'educació del ciutadà, i hauran d'actuar com a orientadors de la recta mesura.

Igualment, quan Aristòtil parla de què la virtut i el vici són voluntaris, utilitza de nou l'exemple dels que s'exerciten al gimnàs sense aturar amb l'objectiu de competir a certàmens o activitats físiques, que no poden al·legar ignorància davant l'excés dels seus entrenaments (*Eth. Nic.* 1114a). D'aquesta forma, Aristòtil utilitzarà una institució tan popular com el gimnàs i les activitats físiques que allà s'hi duen per al coneixement de la mesura de les coses que més afecten l'home.

### **9. 11. 2- Magna moral**

A la *Magna Moral*, Aristòtil també insisteix en la moderació com a mesura per aconseguir la virtut, i ho fa posant de nou l'exemple del gimnàs que ja utilitzà a l'*Ètica a Nicòmac* (1104a). En aquest cas, al començament del llibre I Aristòtil divideix l'ànima en racional i irracional. A la part racional hi resideix la prudència, la sagacitat, la saviesa, l'aprenentatge, la memòria i les coses semblants. A la part irracional hi resideix el que el filòsof anomena virtuts: la tempraça, la justícia, la valentia i totes les qüestions de caràcter ètic que se suposen elogiabls (*Mag. Mor.* 1285b). El filòsof exposa que això pot comprovar-se a través dels exercicis al gimnàs: si es fa molt exercici gimnàstic la força es pot arribar a perdre, igual que si se'n fa poc. D'aquesta forma Aristòtil afirma que la virtut moral es destrueix per defecte i per excés, i com a l'*Ètica a Nicòmac*, ho fa posant l'exemple del gimnàs com quelcom quotidià a la vida del ciutadà grec.

### **9. 11. 3- Econòmics**

El gimnàs també era una font econòmica important en aquella època. Al capítol segon dels *Econòmics*, Aristòtil ofereix un llistat d'exemples on personatges o ciutats acudiren, en determinades circumstàncies, a prendre mesures extraordinàries per recaptar fons. Al text referent als bizantins, el filòsof explica que els seus habitants, necessitats de diners, procediren a vendre els recintes sagrats de l'estat i altres terrenys. Entre d'altres, a les associacions religioses se'ls van vendre els terrenys públics que

estaven als voltants del gimnàs i del mercat de l'àgora (*Oec.* 1346b). Aquests terrenys estaven situats a la vora de dos dels espais públics més importants de la ciutat, cosa que elevava de forma considerable el seu valor.

#### **9. 11. 4- Política**

Aristòtil ens mostra com el gimnàs és absolutament present a la vida pública del grec clàssic també a través de l'obra *Política*. Quan el filòsof enumera els diversos procediments que els governants utilitzen per mantenir vigents els diferents règims polítics, ens explica la legislació sobre l'exercici físic als gimnasos de la polis. Si els pobres no acudeixen al gimnàs a realitzar els exercicis físics obligatoris no se'ls imposa cap multa, però sí als rics que no hi van. Això fa que els rics participin del gimnàs, per por a la multa i que els pobres no hi vagin, per no témer la sanció (*Pol.* 1297a).

També, quan Aristòtil parla sobre les magistratures explica que les ciutats més pròsperes i folgades són les que tenen una legislació que vetlla, entre altres coses, per la bona direcció dels exercicis físics al gimnàs i també organitza certàmens i jocs gimnàstics (*Pol.* 1323a). Per Aristòtil, els bons governants es preocuparan per al bon ordre de la ciutat a través de la promoció i la cura d'espais tan essencials com els gimnasos, les competicions i les festivitats a les quals acudirán els gimnastes.

#### **9. 11. 4. 1- La ciutat ideal d'Aristòtil**

Tal com ja va fer Plató, Aristòtil també realitza un esbós de com hauria de ser la ciutat ideal, situant també els gimnasos i les escoles entre les principals institucions de la polis. A un dels fragments més importants de la *Política* Aristòtil ens mostra la importància del gimnàs com a institució pública dedicada a la diversitat d'ensenyaments. Com ja s'ha comentat a l'apartat referent a l'àgora, Aristòtil projecta l'organització de les diverses funcions públiques de la ciutat ideal separant l'àgora en dos tipus. La principal seria una plaça lliure de mercaderies on no hi podran accedir ni treballadors manuals ni camperols i que tindrà funcions més polítiques i

administratives. La segona àgora albergarà el mercat i les activitats més lúdiques. Ambdues àgores estaran ben separades i delimitades. Així, Aristòtil afirma que la primera àgora, la plaça lliure, es veuria afavorida si s'hi instal·lessin gimnasos públics on els ciutadans s'hi separessin per edats (*Pol.* 1331a). En aquests gimnasos, que contribuirien al benestar de la polis, s'hi exercitarien també els magistrats, ja que la presència d'aquests infon el vertader respecte i el temor dels homes lliures, segons explica Aristòtil<sup>192</sup>.

Aquesta contribució social que permetran els gimnasos també la possibilitaran les escoles. Als llibres VII i VIII de la *Política*, Aristòtil explica com hauria de ser l'educació de la ciutat ideal (*Pol.* 1336a-1339a). Durant aquests dos llibres Aristòtil coincideix en nombroses disposicions que ja havia recollit Plató a les *Lleis*. De fet, el propi Aristòtil comenta diferents preceptes de l'obra platònica. Aristòtil comença recomanant diferents hàbits nutricionals i tipus de cura que s'hauria de tenir amb els nadons. Fins els cinc anys no es convenient iniciar-los en cap aprenentatge ni qüestió forçosa, per tal de no interferir en el seu creixement. En aquesta edat s'ha de procurar iniciar-lo a diferents activitats a través del joc i donar-los a conèixer relats històrics i mites, que els nins hauran d'escoltar de la mà dels inspectors de nins. Aquest argument també el trobam a la *República* de Plató (*Resp.* 376e i ss). Aristòtil reprèn als que, com Plató, prohibeixen els plors i les rebequeries, ja que en certa manera el filòsof les considera una gimnàstica per al cos del nin. Els inspectors dels nins han de vigilar la utilització del temps dels nins i tenir cura de què no estiguin en companyia d'esclaus ni de persones malparlades. Fins als set anys hauran d'assistir als ensenyaments que després hauran d'aprendre, moment en el qual Aristòtil proposa dividir l'educació en dues fases: la primera des dels set anys fins la pubertat, i l'altra de la pubertat fins als vint-i-un anys. A partir d'aquí, ja al llibre VIII Aristòtil examinarà si és convenient l'educació individual, habitual a la majoria de ciutats gregues, què hauran d'aprendre i com ha de ser aquest aprenentatge.

Al començament del llibre VIII Aristòtil defensa l'educació pública, comú en tots els ciutadans i basada en el règim polític que imperi. Aquests arguments ja varen ser

---

<sup>192</sup> Aquesta mescla dels magistrats al gimnàs també la trobam a Arist. *Rh.* 1384a 33-36.

defensats per Plató a la *República*. Aristòtil afirma que el legislador ha d'ocupar-se de l'educació dels joves de la ciutat i que si només hi ha un fi únic per a la ciutat, l'educació haurà de ser també única i igual per a tots (*Pol.* 1337a). Per Aristòtil, és clar que la legislació haurà de regular l'educació i que aquesta ha de ser obra de la pròpia ciutat.

Si a l'*Ètica a Nicòmac* i la *Magna Moral* Aristòtil entrelaçava profundament gimnàs, exercici físic i virtut, a la *Política* ho farà també amb l'educació (*Pol.* 1283b). Per al filòsof, el model educatiu de la ciutat havia de contribuir a la virtut del ciutadà, facilitant que aquest pogués participar activament a les institucions públiques de la polis. Sobre aquest sistema educatiu de la ciutat ideal, el d'Estagira admet que són quatre les disciplines que solen ensenyar-se: la lectura i escriptura, la gimnàstica, la música i de vegades, el dibuix. Per ell totes aquestes matèries, excepte la música, tenien objectius pràctics que connectaven amb la virtut del ciutadà, si bé la música estava orientada més al plaer (*Pol.* 1337b). Aristòtil defensa que la gimnàstica ajuda a desenvolupar la virilitat i que és útil per a la salut i la força. Abans dels coneixements intel·lectuals, els nins s'han d'entregar, doncs, als instructors dels gimnasos, ja que l'educació del cos haurà d'anar abans que la mental. Aquests exercicis s'hauran de fer amb moderació, ja que si els nins s'entreguen en excés a l'exercici físic, únicament servrien per ser un sol tipus de ciutadans. Així, l'exercici físic al gimnàs haurà de practicar-se des de l'adolescència, de forma més lleugera. Després d'haver dedicat des de la pubertat tres anys a la gramàtica, la música, el dibuix i la gimnàstica al gimnàs, haurà de començar un nou període en el qual els exercicis físics s'hauran d'endurir<sup>193</sup>.

### 9. 11. 5- *Tòpics*

Als *Tòpics* Aristòtil parla de la utilitat de la dialèctica relacionant-ho amb les funcions del gimnàs i les escoles. El filòsof afirma que la retòrica és útil per a tres coses: per exercitar-se, per a les conversacions i per als coneixements de filosofia (*Top.* 101a). Les tres coses les trobarem al gimnàs. Efectivament, que la dialèctica resulta útil per a la comprensió dels exercicis que s'han de realitzar al gimnàs és evident, explica Aristòtil,

---

<sup>193</sup> El llibre *Política* d'Aristòtil ens ha estat transmès de forma incompleta, acabant a meitat del tractament sobre l'educació a la ciutat ideal.



però també ho és que les conversacions requeriran de discussió i de la bona enunciació dels arguments. La retòrica també servirà per al coneixement de la filosofia ja que en trobar-nos dificultats a les diverses argumentacions, ens ajudarà a discernir més fàcilment entre el vertader i el fals. Per aquesta raó, gimnàs, escoles i dialèctica seran matèries molt ben relacionades en aquesta època. Els gimnasos com a espais de conversa i discussió i les escoles com a lloc educatiu on la gramàtica serà cada vegada més important. Tot junt farà que la comunicació en aquests espais públics sigui essencial per al progrés social dels ciutadans grecs.

#### **9. 11. 6- Categories**

Passam a la darrera obra d'Aristòtil, en què el gimnàs no només servirà per posar exemples sobre la virtut i la moderació, també s'utilitzarà per parlar de la qualitat. El coneixement dels exercicis de lluita que es realitzen al gimnàs atorguen una qualitat diferenciadora als pugilistes o gimnastes, que poden ser anomenats segons aquesta qualitat de la que són capaços (*Cat.* 10b). Aquest exemple l'utilitzarà Aristòtil per a la seva argumentació, en una clara mostra de què el gimnàs va tenir una influència molt gran en el desenvolupament de la seva obra i en la vida pública dels ciutadans.

## IV- DE L'ÀGORA I EL GIMNÀS ALS ESPECTACLES TEATRALS. EL TEATRE ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

### 1. Introducció

L'evolució històrica dels espais públics dedicats a la retòrica i oratòria ens permet comprovar l'especialització d'aquests espais com a llocs on albergar la veu humana i els seus discursos. Al 510 a. C., al final del govern de la tirania, gairebé totes les paraules que els homes havien de dirigir-se podien ser pronunciades a l'àgora. Cap al 400 a. C., quan la democràcia havia quedat establerta de forma permanent a Atenes i vençudes les temptacions de recaure a la tirania, els espais per a l'ús de la paraula s'havien dispersat cap a altres parts de la ciutat. Hem vist com l'àgora, els gimnasos i les escoles albergaren la paraula viva dels mestres de l'oratòria, filòsofs, polítics i poetes d'aquell temps. Un altre d'aquests espais públics que albergà la paraula fou el teatre.

Aquí, les allocucions dels cors i actors anaven directament adreçades al conjunt de ciutadans que assistien a les representacions, com ho eren abans els discursos dels oradors que es dirigien al seu públic des de les assemblees de l'àgora o els judicis. Reiterem que en aquella època, la paraula oral dominava completament a l'escassa tradició escrita. Així, el teatre tràgic s'oferia com un espai de comunicació, lliure i obert a través del qual la societat grega es podia veure reflectida a sí mateixa per debatre i criticar la seva vida en relació a la polis i al seu sistema polític. Els grans conflictes de l'existència, com la política, la religió, la justícia o el poder, eren temes comuns a les representacions teatrals. A més del caràcter èpic del teatre, aquest espai servirà també com a reflex de l'heroi orador. Efectivament, el públic es veurà reflectit en els grans actors de l'època, que amb la seva capacitat de comunicació encisaren els ciutadans reunits als teatres, espais públics especialment concebuts per albergar la veu humana. Igual que a l'àgora, les escoles i els gimnasos de l'època, el teatre permetrà també a l'espectador aprofundir en la comunicació pública, a ser testimoni directe de l'habilitat d'uns personatges de portar la veu al més profund de les seves ànimes.

#### IV- DE L'ÀGORA I EL GIMNÀS ALS ESPECTACLES TEATRALS. EL TEATRE ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Fins aquell moment, la ciutat construïa estructures temporals de fusta a l'aire lliure de l'antiga àgora, dedicades a representar les noves obres de teatre. A mitjan segle V aquestes construccions de fusta es van esbucar accidentalment durant un dels festivals anuals i per aquest motiu al seu lloc es va excavar un teatre permanent a la vessant sud de l'Acròpoli. El nou teatre tenia els seients disposats en una concavitat i a la seva base actuaven els dansaires i els actors. Durant el mateix període, bona part de la música interpretada a l'aire lliure de l'àgora es va desplaçar a l'Odeó, un edifici amb sostre dedicat als certàmens musicals.

Així, la representació teatral es va anar traslladant de l'àgora i els carrers fins a edificis cada vegada més especialitzats. Així i tot, l'àgora no va entrar en decadència, sinó que va continuar omplint-se d'*stoas* i temples, que també van anar especialitzant-se en una altra direcció més burocràtica. L'assemblea dels ciutadans va continuar reunint-se a l'àgora per decidir l'ostracisme; els tribunals de justícia van seguir desbordant-se de gent i els carrers que donaven a l'àgora van experimentar una expansió en forma de mercat central. La gran diversitat de l'àgora la va transformar en un lloc per a la veu del mercat, l'economia i la religió, perdent a poc a poc la veu del poder polític, que va anar desplaçant-se progressivament cap a llocs públics especialitzats en albergar les assemblees i reunions polítiques.

D'aquesta forma, les expressions artístiques es van desplaçar cap als teatres, espai on per qüestió d'aforament també s'hi traslladaren algunes de les assemblees més importants que s'havien de celebrar a la polis. L'àgora com a lloc d'exhibició va deixar pas al teatre de Dionís, constantment reformat per l'Estat. Abans, els primers teatres grecs eren senzillament pujols on només era necessari construir terrasses a fi de proporcionar a la gent un lloc on asseure's per gaudir dels ballarins, poetes o atletes<sup>194</sup>, mentre que ara les polis començaven a comptar amb espais especialitzats on congregar còmodament els ciutadans que acudien en massa a veure els espectacles.

La paraula «teatre» deriva del terme grec *θέατρον*, «lloc per contemplar», i a través del llatí *theatrum*, ens ha arribat amb el mateix significat que s'utilitza actualment. En grec i en llatí la paraula «teatre» denota també sovint els espectadors,

---

<sup>194</sup> Sennet 1997, 62.

públic o audiència congregada per veure les representacions que allà s'hi feien. A Seneca (*Epist.* 7.11), llegim: «perquè som audiència (*theatrum*) prou gran l'un per l'altre»<sup>195</sup>.

## 2. Origen del teatre grec

L'origen del teatre grec prové de danses corals religioses que representaven originalment mites grecs. Els antics rituals passen a ser celebracions preteatrals, unitats que com les lingüístiques, tenen una forma, un contingut i una distribució comunes, i es combinen per formar altres obres superiors, que seran les peces teatrals<sup>196</sup>. Pel que fa a la tragèdia, els cors representen col·lectivitats de forma impertorbable, mentre que els corifeus i coreautes passen a convertir-se, individualment, en personatges que no solen cantar sinó que reciten i dialoguen. Precisament a través d'Aristòtil sabem que la tragèdia prové dels caps dels cors, de la lírica coral, que en un moment es converteixen en corifeus i passen a dialogar amb els actors, convertits aquests en personatges de l'obra. A l'anàlisi de la *Poètica* d'Aristòtil veurem que aquest canvi impressiona al públic gràcies a la solemne presentació dels corifeus, que a través del poder persuasiu de la paraula, escullen perfectament els versos per influir en les passions de l'auditori. En aquest acte de comunicació s'hi suma la música i una posada en escena escollida per tal que el teatre magnifiqui el discurs i l'obra dirigida a un públic totalment entregat.

A través d'Aristòtil també sabem que la tragèdia provenia de corals que cantaven mites relacionats amb la conducta i el destí dels homes. Els cors van evolucionant de la forma comentada, però també restaren unitats antigues com els himnes, agons o les súpliques, pròpies dels antics cors, que després evolucionaren cap el diàleg i cap a un tipus de teatre on el procés comunicatiu i el poder de la paraula passaran a ser els autèntics protagonistes. Aquesta hipòtesi presentada per Rodríguez Adrados és molt plausible<sup>197</sup> i encaixa perfectament amb la nostra concepció sobre la importància de la paraula en veu alta als espais públics adreçats a tal finalitat.

---

<sup>195</sup> DeWitt 1949, nota 1 a l'exordi 34, secció 2.

<sup>196</sup> Rodríguez 1999.

<sup>197</sup> Rodríguez 1999.

#### IV- DE L'ÀGORA I EL GIMNÀS ALS ESPECTACLES TEATRALS. EL TEATRE ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Així, el cor i els personatges que intervenen en l'acció, el cant i el diàleg, s'organitzen per crear l'obra teatral definitiva. Aquí serà quan el teatre grec es divideix en tragèdia i comèdia. Els grecs separaren ambdós gèneres, posant a l'espai protagonista la tragèdia. Els grecs preferiren destacar els aspectes tràgics de la vida humana en un gènere a part, ja que la tragèdia és pràcticament inexistent fora del teatre grec. Així, els aspectes còmics quedaren relegats a un altre gènere separat. Mentre les representacions teatrals fora de Grècia tendien a ser representades exclusivament com a comèdies, els grecs només complementaren a posteriori la tragèdia pura amb la comèdia.

Originàriament, a l'època de Pèricles, l'acció d'una obra teatral es desenvolupava davant un escenari format per una tela o fusta, mentre els actors es preparaven darrere aquesta. L'escena ajudava a projectar la veu, però era la disposició dels seients el que incrementava la seva potència. Acústicament, a un espai organitzat d'aquesta manera, el volum de la veu augmenta de dues a tres vegades respecte al nivell del terra, ja que la disposició diagonal impedeix que el so es dispersi. El teatre antic, així, vinculava la percepció visual clara d'una figura distant amb una veu que sonava més propera del que semblava. No estranya, doncs, l'encantament que sentien els grecs pel teatre, essent tan aficionats a l'art del parlar bé com ho eren en aquell temps.

La potenciació de la veu de l'actor, i la seva visió per a l'espectador, estava relacionada amb la divisió que existia en el teatre antic entre l'espai destinat a l'actor i el lloc on s'asseia l'espectador. Aquesta separació té raons purament acústiques, ja que la veu d'algú que està situat als seients escalonats d'un teatre a l'aire lliure s'afebleix per dispersió a mesura que descendeix i és més feble del que sonaria a la mateixa altura. Aquesta separació a l'espai físic dels teatres també tindrà gran importància a l'àmbit polític, ja que l'orador podrà dirigir la seva veu cap als oients d'una forma clara i contundent. A més, aquest auge del teatre a l'època de Pèricles va provocar també que a les habilitats discursives dels polítics, filòsofs i oradors en general, s'hi sumés el domini de la tècnica escenogràfica i dels gestos que donarien més èmfasi als seus discursos.

Com explica Maximo Brioso<sup>198</sup> sobre els seients dels teatres, sabem que eren de construcció molt modesta, primitivament de fusta i posteriorment de pedra, sense

---

<sup>198</sup> Brioso 2003, 19 i 42.

#### IV- DE L'ÀGORA I EL GIMNÀS ALS ESPECTACLES TEATRALS. EL TEATRE ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

respatller, destinats tots al comú de la ciutadania, sense diferenciar entre classes. Únicament les llotges estaven diferenciades i oferien més comoditats a polítics elegits, independentment de la seva classe social, i a convidats estrangers destacats, com eren els ambaixadors. Almenys existia una primera fila destinada a alts magistrats i sacerdots, i al teatre de Dionís es conserva un gran seient central, destinat gairebé amb total seguretat al gran sacerdot de Dionís, de gran magnificència, segons podem comprovar a la pràctica majoria de restes arqueològiques que ens han quedat. També hi havia una gran quantitat de seients reservats als membres de la *boule*, és a dir, del consell de govern, que sabem a través de l'obra *Aus* d'Aristòfanes, podien arribar a ser cinc-cents. Igualment sabem a través d'Isòcrates (3. 154) que hi havia un cert nombre de seients reservats als efebs, els joves en edat del servei militar i que fossen orfes de guerra. De totes maneres, es segur que quan tots els càrrecs o membres amb privilegis cessaven en la seva activitat pública passaven a ocupar els seients comuns dels teatres.

Per contribuir a la comoditat dels seients comuns, cada un estava dividit en dues parts, la davantera destinada a ser el vertader seient, mentre que la part posterior era més baixa i servia per descansar els peus de l'espectador situat immediatament darrera sense molestar a l'espectador del davant. També tenim constància de què els espectadors portaven els seus coixins i altres comoditats.

Els teatres estaven oberts al cel i no hi havia res equivalent a l'actual teló, que reafirmava la proximitat entre escena i públic, entre actor i ciutadà, amb una mínima separació física. Només l'*orchestra*, l'espai circular destinat al cor, separava l'acció de l'auditori. Aquest cor constituïa un element entremig entre els actors i el públic, i estava format per un petit conjunt de cantants i dansaires, amb dotze o quinze membres a la tragèdia i vint-i-quatre a la comèdia, encapçalat pel corifeu (*koryphaios*), que s'encarregava d'exposar el recitat a l'audiència. Una de les funcions més típiques del cor tràgic grec era la d'exposar comentaris en to sentencios i emotiu, com l'actual veu en off, encara que es dirigeix com un diàleg als personatges. És una espècie d'interpret i consciència de l'obra, el que li donava un caràcter més proper i permetia al públic identificar-s'hi. No se'ns escapa la funció adoctrinadora que podia tenir el cor, i que tan recel provocarà en Plató, com veurem.

Poc a poc aquest tipus de teatre grec evoluciona dotant de protagonisme els actors en detriment del cor, que passaren de ser un a tres, i en ocasions particulars a quatre. Aquest incipient protagonisme dels actors va anar apartant l'anonimat de les màscares individuals per elevar la figura de l'actor principal, o protagonista, cada vegada més venerat. Sobre això tenim l'exemple de Xenofont, que consagra l'actor Calípides i la seva capacitat d'actuació (*Symp.* 3. 11). Fins i tot es conserven a les *didascalias* o fitxes sobre les obres, la menció de l'actor principal (*hypokrites*), juntament amb els autors guanyadors dels concursos<sup>199</sup>.

El discurs, doncs, va anar agafant una força indiscutible, deixant enrere la música i la dansa, que passaren a ser mers suports de la paraula pública. Dins el discurs podia haver-hi al·locucions particulars dirigides al públic o a un espectador en concret. Com veurem a l'anàlisi de Diògenes Laerci al capítol sobre el filòsof Cleantes, es podia mencionar de forma expressa i descarada a qualche personatge, en aquest cas ridiculitzant-lo. D'aquesta forma, l'al·locució directa d'un personatge del públic creava una relació molt més directa i íntima entre el públic i l'acció, quelcom similar al que passa amb alguns espectacles teatrals actuals, on els actors interactuen directament amb el públic o, fins i tot, se'l convida a participar de l'acció.

### 3. L'audiència

Sobre la composició del públic que assistia als teatres de la Grècia clàssica, són poques les fonts directes que podem consultar. Si bé, com veurem a l'anàlisi del teatre a l'obra dels principals filòsofs de l'època, la concepció d'aquests sobre el públic era negativa, principalment per Isòcrates, Plató i Aristòtil, que el consideren mancat de cultura i educació. Aquesta concepció negativa s'estendrà a Plató quan parli de la majoria ignorant que conformava les assemblees. També a través d'alguns autors com Aristòfanes podrem saber un poc més sobre la composició social i la conducta d'aquest auditori. Sabem que el teatre era un espectacle que congregava quantitats ingents de públic que vivia apassionadament les obres. Així, el teatre tenia una relació molt estreta

---

<sup>199</sup> Brioso 2003, 22.

#### IV- DE L'ÀGORA I EL GIMNÀS ALS ESPECTACLES TEATRALS. EL TEATRE ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

amb tot el que feia referència a la polis i l'assistència era molt habitual i normal entre els ciutadans d'Atenes i les urbs gregues. Aquesta ampla exposició pública del teatre, tant la tragèdia com la comèdia, fou sense cap dubte la forma pròpiament paraliterària d'aquell temps<sup>200</sup>.

Sobre la quantitat d'assistents a les representacions, es calcula que les graderies del Teatre de Dionís podien albergar entre catorze i disset mil espectadors, si bé hi trobem diferents opinions. Seguint una font fiable com Aristòfanes (*Plut.* 1083), dóna una xifra de 13.000 assistents, mentre que a *Assembleistes* (*Eccl.* 1132) parla de 30.000, si bé pareix referir-se a la xifra convencional de ciutadans que podien assistir a les assemblees que se celebraven al teatre de Dionís d'Atenes. Xifres similars podem llegir a Heròdot (*Hdt.* 5. 97. 2; 8. 65. 1). Plató també parla de més de trenta mil assistents al seu diàleg *Banquet* (*Symp.* 175e), encara que pareix exagerat, mentre que d'altres estudiosos moderns com S. Goldhill<sup>201</sup> rebaixen la xifra a entre 10 i 15.000 espectadors.

Sigui com sigui, està clar que el teatre era un espectacle de gran acollida a l'Atenes clàssica, amb una gran assistència i popularitat al seu temps i més si tenim en compte que el quòrum a l'assemblea popular de l'àgora era d'uns 6.000 assistents, percebuda com una representació suficient de la ciutadania de la polis<sup>202</sup>. Sabem que les entrades per acudir a les representacions eren cares, però això no impedia la gran audiència a les obres més importants. En canvi, en època de crisi, quan els habitants d'Atenes no podien costejar-se el preu de l'entrada ni perdre's un dia de treball, també tenim constància que l'Estat va passar a finançar el seu cost, igual com es feia amb altres serveis públics com les assemblees a l'àgora. Fou a través d'un fons anomenat *theorikon*, una subvenció estatal, l'origen del qual se situa entre l'època de Pèricles o més endavant, a mitjans segle IV<sup>203</sup>. Sobre aquestes subvencions estatals Plató opinarà que varen fer ganduls els ciutadans. Com veurem, el filòsof aprofitarà aquest argument per criticar Pèricles i el sistema democràtic que va instaurar, per la seva excessiva condescendència.

---

<sup>200</sup> Briosó 2003, 55.

<sup>201</sup> Goldhill 1997, 54-68.

<sup>202</sup> D'acord amb *Andoc.* 1. 87 i *Dem.* 24. 45.

<sup>203</sup> Briosó 2003, 15.



#### IV- DE L'ÀGORA I EL GIMNÀS ALS ESPECTACLES TEATRALS. EL TEATRE ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

Com hem vist a través de l'anàlisi dels seients i llotges dels teatres, no hi havia diferenciació entre la posició social dels assistents, llevat de comptades excepcions. A més, per ser una tradició cultural oral, el teatre era accessible pel conjunt de la població. Únicament el coneixement de la vida pública i política d'aquell temps era un factor important a l'hora d'assistir a les representacions, si bé, com ha quedat ben clar en aquestes altures de text, el gran interès del ciutadà grec per tot el que feia referència a la vida pública de la polis, i la seva passió per discutir i argumentar públicament, situava el teatre com el principal esdeveniment social de l'època. D'aquesta forma, el teatre es l'espai públic obert a tota la ciutadania, on fins i tot els il·letrats tenien una participació habitual, ja que suposava un espai de fàcil accés en contraposició als actes intel·lectuals que podien organitzar els filòsofs. Fins i tot es dona per segura l'assistència de metecs i forasters al teatre, degut al caràcter obert i el gran aforament d'aquests espais.

Sobre l'assistència de les dones a les representacions teatrals, si bé no en tenim constància documental, sí que sembla possible que poguessin participar-hi com a espectadores. El que és segur és que, de ser possible, l'assistència de les dones als teatres era molt reduïda i que no hi havia actrius entre els actors de la Grècia clàssica; un fet que no és d'estranyar, ja que l'accés de la dona en aquests tipus de representacions és relativament moderna.

Com veurem a través de l'anàlisi dels principals filòsofs o rètors d'aquell temps, l'audiència del teatre podia arribar a ser molt bulliciosa i vulgar. Autors com Aristòfanes utilitza reiteradament una expressió despectiva com «massa de gent», identificant-la amb el conjunt de la ciutadania (*Ran.* 676 i *Eccl.* 797).

Les maratonianes jornades de representacions teatrals feien que els assistents es portessin qualche tipus d'avituallament per consumir durant les funcions, un tema que, com veurem, comenten autors com Aristòtil o Demòstenes. Aquests productes de consum podien acabar en moltes ocasions llançats contra els actors. Ho veurem a l'anàlisi de Diògenes Laerci o al mateix Demòstenes. Aristòfanes també menciona que els ciutadans que assistien a les assemblees podien portar botes de vi, pa dur, cebes i olives per consumir durant la celebració (*Eccl.* 306 i ss).

Sobre la conducta del públic del teatre, tenim diferents fonts directes que ens

ajuden a entendre la passió com es vivien les representacions en aquell temps. Com veurem, Plató a les *Lleis* (*Leg.* 700c-d i 701a) manifesta el canvi que pateix l'actitud dels espectadors durant les obres. Amb l'avenç del sistema democràtic, les pressions populars fan que els autors s'emmotllin més als gusts de l'audiència, i que aquesta tingui més poder de decisió i esdevingui més renouera, bulliciosa i irrespectuosa. És la *teatrocràcia* de la que parlarà Plató a les *Lleis* (*Leg.* 701a). Aristòtil també coincidirà en criticar l'audiència, si bé de forma més lleugera, criticant sobretot els finals feliços de les tragèdies, imposats per pressió popular. També sabem que el públic podia mostrar el seu contundent rebuig a les decisions del jurat, com se sap va ocórrer respecte al tercer premi aconseguit per Aristòfanes amb *Els Núvols*.

Com s'ha comentat, el públic podia ser objecte d'al·locucions o de bromes molt gruixudes, i era habitual que la crítica dels homes més populars es convertís en un recurs freqüent. Amb aquesta finalitat, la comèdia de l'època podia arribar a tenir un nivell de grosseria i burla personal molt elevat.

Un factor més que ens duu a entendre la importància de les representacions teatrals de l'època clàssica, i la gran influència que tenien a la vida pública dels grecs, era que les reposicions de les obres eren molt excepcionals, només tenim constància de molt poques repeticions d'algunes obres d'Aristòfanes o Èsquil. Així, les estrenes de les representacions eren esdeveniments absolutament protagonistes a la polis, amb una mobilització de la ciutadania impressionant. No és d'estranyar que, encara que anys després, un poeta com Marc Valeri Marcial, nascut a la ciutat Tarraconense de Bìlbilis, reconegui la gran enyorança que tenia de Roma quan era a fora, i sobretot la necessitat dels plaers propis de la urbanitat i la vida cultural, «com les llibreries, els teatres i tots els llocs de trobada de la ciutat»<sup>204</sup>.

#### 4. Els concursos

Com veurem, a més de les funcions polítiques dels teatres, un altre ús habitual dels teatres era per a la celebració dels certàmens durant les festivitats religioses. Les

---

<sup>204</sup> Mart. *Epist.* 12.

festes que se celebraven a l'Atenes clàssica eren de caràcter eminentment cívic i religiós. Les festivitats eren nombrosíssimes, i cal destacar els concursos i jocs que s'hi celebraven: des de concursos gimnàstics i atlètics, fins a concursos lírics i musicals, passant també pels concursos dramàtics, de comèdia i tragèdia, que tant atreïen els ciutadans. Totes les festes contribuïen a exaltar tant els sentiments religiosos com el patriotisme, la fe en els déus i l'orgull nacional.

Les representacions de les tragèdies tenien lloc sota la forma de concursos. Es triaven tres dels concursants, que escenificaven tres tragèdies i un drama satíric. El premi al millor dels poetes era un premi de gran prestigi i popularitat. Es diu que una composició tràgica de Tespis va ser la primera tragèdia guanyadora d'un concurs dramàtic. Les representacions estaven subjectes a una selecció i a un concurs tutelat per l'Estat. Com veurem, aquest tipus de censura serà benvinguda per Plató, justificant-la pel caràcter educatiu del teatre i per la possibilitat de desviar la moral dels ciutadans, tal era el poder del teatre a la Grècia clàssica.

La data de celebració de les Grans Dionísies, entre març i abril, coincidia amb el retorn a la plena navegació i els grans viatges comercials, raó per la qual l'assistència d'estrangers a les festivitats era també molt nombrosa. Per això, no hi ha dubte de la importància econòmica i política que tenien les festivitats i el teatre per a les polis gregues. Les obres es realitzaven de dia, a cel descobert i es representaven durant llargues i intenses jornades. Durant les Grans Dionísies, el primer dia es dedicava a activitats poètiques i musicals, mentre que el programa teatral es concentrava als tres dies següents.

### **5. El teatre als autors de l'època**

Passem ara a analitzar les referències que fan els principals autors de l'època sobre el teatre, principalment als espais públics que albergaven les representacions teatrals i la importància d'aquests llocs comuns en la vida social dels grecs i la seva polis.

### 5. 1- Tucídides

Una de les primeres mencions històriques de què tenim testimoni del teatre la trobam a Tucídides. L'historiador, mentre narra al llibre VIII de la seva *Història* el vigèsim primer any de la guerra, ens dóna ja una primera mostra clara de l'ús polític que podia tenir el Teatre de Dionís, un espai que podia congrega un nombre molt elevat de participants, molts més que qualsevol assemblea celebrada a l'àgora. L'ús d'aquest teatre per qüestions polítiques era restringit a assumptes de gran importància i s'utilitzava principalment per la solemnitat d'aquesta infraestructura i pel seu aforament. Tot això ens ho mostra Tucídides quan ens narra una assemblea que va tenir lloc entre el 411-410 a. C., just abans de la caiguda del govern dels quatre-cents, i celebrada pels hoplites del Pireu. Aquests derrocaren el mur de la ciutat i es dirigiren al Teatre de Dionís del Pireu, situat a la vessant nord-occidental del turó de Muníquia, amb espectaculars vistes cap el Port Gran i el Golf Sardònic. Allà, sobre les armes, celebraren una assemblea en la qual decidiren dirigir-se immediatament a la ciutat i entaular converses amb els representants del govern dels quatre-cents. D'aquesta trobada s'arribà a l'acord de celebrar una altra assemblea al Teatre de Dionís d'Atenes, en un dia prefixat i amb l'objectiu de tractar els assumptes d'estat i restablir la concòrdia a la polis (Thuc. 8. 93). Com veurem a partir d'aquí, els teatres seran, en conseqüència, un espai de vital importància per l'esdevenir de les polis. A més de la vessant lúdica, l'organització de la ciutat passarà també pels teatres, per la possibilitat de congrega nombros públic i a les magnífiques condicions que allà s'hi donaven per mantenir una comunicació fluida entre orador i auditori.

### 5. 2- Xenofont

L'historiador Xenofont també resulta una font immillorable per conèixer la funció i la importància del teatre dins la història de la Grècia clàssica. Ja al llibre II de l'*Hel·lènica*, Xenofont fa referència al mateix Teatre de Dionís del Pireu esmentat per Tucídides anteriorment (Thuc. 8. 93). Com es pot observar, a part dels concursos i esdeveniments de caire lúdic, el teatre servia com a punt d'encontre per tractar temes

bàsics per a la polis, ja fossen assemblees extraordinàries o concentracions abans d'entrar en batalla. Aquest darrer cas és el que ens mostra Xenofont, que explica com Pausànies va enviar ambaixadors al Pireu perquè els seus habitants marxessin, encara que sense èxit. Davant això Pausànies va enviar dues companyies lacedemònies i tres esquadrans de cavalleria, que es presentaren al Pireu i avançaren cap el teatre, on es concentraven tots els peltastes i els hoplites del Pireu, armant-se (*Hell.* 2. 4. 33).

Com veim, el teatre és escenari d'assemblees i lluites decisives en l'esdevenir de la polis. De fet, Xenofont situa les batalles ubicant els principals espais de la ciutat on tenen lloc les escaramusses, com hem vist fins ara amb els exemples de les àgores i els gimnasos de les polis. Entre aquests espais sempre hi sol haver també el teatre, que degut a la seva rellevància social sempre té un paper protagonista a les batalles. Al llibre IV hi trobam un altre exemple. Es tracta d'unes operacions a Corint on es planeja una matança durant les celebracions d'Artemis Euclea, mentre es realitzava un concurs dramàtic. En aquest moment es va donar el senyal per atacar i va haver-hi nombrosos morts, dels que Xenofont destacà un home que era al teatre i un jutge que seia al seu lloc de l'edifici (*Hell.* 4. 4. 3). També tenim l'exemple d'una batalla a Olímpia, al llibre VII, que té lloc al santuari d'Hestia i al seu teatre (*Hell.* 7. 4. 31). Els exemples d'aquestes batalles mostren clarament la importància dels teatres a la vida pública grega. El teatre resulta així un lloc d'especial rellevància estratègica, tant per l'afluència de ciutadans com per la gran funció, tant social com política, que tenia. No estranya que els generals el fixessin entre els principals espais a conquerir, igual que els polítics ho feien a través de les paraules enlloc de les armes per aconseguir el favor dels ciutadans de la polis.

### **5. 3- Diògenes Laerci**

Igual que a la recerca de l'àgora, els gimnasos i les escoles, Diògenes Laerci ens servirà com un dels principals testimonis de la vida diària dels filòsofs als teatres de l'època. A *Vida dels filòsofs il·lustres* Diògenes ens mostra, entre totes les anècdotes i frases cèlebres que inclou, algunes referències il·lustratives sobre la importància del

teatre per als grecs i els actes que allà s'hi realitzaven. Normalment seran mencions sense importància transcendental en quant a contingut, però sí que mostraran clarament la presència del teatre a la vida quotidiana dels grecs.

Diògenes comença el llibre II sobre Arístip amb una sentència amb el teatre com a exemple. Qüestionat sobre en què seria millor el seu fill quan hagués rebut educació, el filòsof va contestar: «si no en una altra cosa, almenys en què al teatre no s'asseurà com a pedra sobre pedra» (D. L. II. 72). Arístip justifica amb aquest exemple tan gràfic la necessitat de rebre educació. Al mateix temps l'anècdota ens mostra també l'arrelat que era acudir al teatre per als grecs per ser utilitzat en aquest tipus de sentències.

Una altra anècdota on Diògenes Laerci ens presenta la vida al teatre és el del primerencontre de Plató amb Sòcrates. Plató va començar dedicant-se a la filosofia al gimnàs de l'Acadèmia i després al jardí proper a Colonos, segons esmenta Alexandre a *Successions dels filòsofs*. Mentre Plató anava a participar a una tragèdia a les festivitats Dionísies d'Atenes va escoltar la veu de Sòcrates davant el Teatre de Dionís i des d'aquest moment es va fer deixeble seu (D. L. III. 5). Com veurem, serà sovint que nomenarem les festes Dionísies i el Teatre de Dionís a la vida pública dels grecs, ja que aquestes festivitats eren nombroses i plenes de concursos i jocs de tots tipus.

Com veiem a través de l'historiador, aquests concursos i qualsevol dels actes que se celebraven al teatre es vivien amb gran passió i animositat per part dels ciutadans grecs des de la graderia. L'ardor i la impetuositat que es vivia als teatres grecs era tan gran que la calma d'un espectador després de ser ridiculitzat per un poeta era digne d'admiració. L'anècdota és explicada per Diògenes Laerci quan narra que Cleantes fou increpat pel poeta Sositeu a unes celebracions al teatre. El filòsof va restar immòbil amb el seu gest impertorbable i davant això els espectadors, plens d'admiració, l'aplaudiren i expulsaren a Sositeu. La raó que va esgrimir Cleantes per no enfadar-se fou que si no s'indignaven Dionís i Hèracles quan eren ridiculitzats pels poetes, ell no havia d'enfadarse per un insult qualsevol (D. L. VII. 173). Una anècdota de similars característiques la trobem sobre Polemó, que destacava per la passivitat amb la qual acudia al teatre com a espectador (D. L. IV. 17). L'exemple de l'impassible assistència d'aquest filòsof al teatre s'utilitza per reforçar la solemnitat i calma d'aquest filòsof, de qui fins i tot es diu

que va ser mossegat per un ca rabiós que li va estripar la cuixa i ell va seguir calmat i sense alterar-se.

També al mateix capítol quart hi trobam una interessant menció al teatre, que no fa referència a la qüestió que motiva la tesi, però sí ens ajuda a refermar la importància del teatre com a espai de comunicació. El fragment no tracta del teatre com a espai, sinó que parla de la teatralitat del filòsof Bió. El terme grec és *θεατρικὸς*, que podem traduir com «presentar» o «representar» (D. L. IV. 52). També podem utilitzar el significat «teatral» pel fet que el teatre era el lloc on presentar un acte comunicatiu, ja fos una obra, un discurs, cants o altres representacions. Al teatre es posava en acció alguna forma de comunicació i d'aquí que del terme «actor» sorgís del terme «*actio*» significat «posar en acció» ja fos un discurs, un paper, etc. En aquest cas, la «teatralitat» de Bió ens evoca l'exposició gestual davant l'auditori que ocorre al teatre. Com hem assenyalat, tant en grec com en llatí, la paraula «teatre» denota també sovint els espectadors o públic. Si hem vist que Sèneca (*Epist.* 7. 11) diu: «perquè som audiència (*theatrum*) prou gran l'un per l'altre», igualment, Diògenes Laerci explica que després de la mort de Zenó, Antígon va exclamar «quin auditori he perdut!» (D. L. VII. 15), quan se sol traduir «*θέατρον*» com audiència. Etimològicament queda així clar com s'associa l'espai del teatre amb la pròpia audiència, recalcant la funció d'aquest espai com a lloc idoni per a la comunicació i la relació amb l'espectador.

A més de les celebracions teatrals, el teatre podia servir també com a lloc on realitzar homenatges polítics i actes públics de gran rellevància. Diògenes Laerci ens ho confirma al fragment referent a Heràclides (D. L. V. 91). En concret es tracta de coronar amb una corona d'or a qualche ciutadà il·lustre pels mèrits extraordinaris demostrats en favor de la ciutat. L'acte es podia representar al teatre en algunes ocasions especials, com veurem més exactament als discursos *Sobre la Corona* d'Èsquines i Demòstenes. La coronació al teatre tenia molta rellevància, tant per la solemnitat que adquiria així el guardó com per la gran aflluència de públic que hi assistia, amb la conseqüent popularitat que adquiria entre els ciutadans de la polis el guardonat. En aquests tipus d'actes, el teatre rivalitzarà amb l'àgora com l'espai públic més adient per albergar els actes més rellevants de la polis.

Una altra prova de la gran aflluència de gent als teatres grecs la trobem en una dita sobre Diògenes de Sínope, el cínic. L'historiador recull l'anècdota de com el cínic entrava al teatre en contra dels espectadors que sortien de l'edifici en acabar l'espectacle, mentre ell tractava d'obrir-se camí a empentes. Aquell espai tan concorregut era ideal per al cínic, que per cridar l'atenció i fer el contrari que la resta, acudia al teatre en el moment d'acabar els actes. Ell mateix afirmà que aquella acció d'anar a contracorrent «és el que tracto de fer durant tota la meua vida» (D. L. VI. 64).

#### 5. 4- Isòcrates

El mestre de l'oratoría àtica, Isòcrates, també utilitza el teatre als seus discursos. A través de l'orador podem veure la importància del teatre com a espai públic de reunió amb una metàfora usual entre els grecs que parla d'examinar-se a un mateix com si ho haguéssim de fer a un teatre públic. Aquesta frase l'utilitza Isòcrates al discurs *a Arquidam*, quan parla sobre les assemblees aconsella no sucumbir a les lloances externes. Isòcrates recomana al monarca que no s'oblidi de què tothom presta molta atenció a aquest tipus de reunions i a les resolucions que allà s'hi prenen. Per aquesta raó ha de mostrar el seu parer igual que donaria compte de la seva forma de ser dins un teatre obert a tots els grecs (Isoc. 6. 106). D'aquesta forma, i més per ser una frase comunament utilitzada pels grecs, tenim una constància més de què el teatre era un espai obert d'importància cabdal a l'hora de dirigir-se al públic, ja fos a les obres teatrals o als discursos, assemblees o actes públics de qualsevol tipus. Des de la solemnitat dels actes polítics i religiosos que allà s'hi celebraven, fins a la passió amb la qual els grecs hi presenciaven les tragèdies i comèdies, el teatre era un espai cabdal dins la vida pública grega.

De fet, al discurs *Sobre la Pau*, Isòcrates mostra el teatre i l'assemblea com els únics espais de vertadera llibertat d'expressió a l'Atenes democràtica<sup>205</sup>. A la reunió de l'assemblea popular en què es tractava de posar fi a la guerra entre atenencs i espartans per l'hegemonia marítima, Isòcrates critica els oradors que posen el seu talent al servei

---

<sup>205</sup> Ens referim a la comèdia del S. V, no a la del S. IV, com explica Guzmán 2000, a la nota 14, referint-se a Mathieu 1925, 29.



dels governants per tal d'aconseguir el seu favor. Per Isòcrates, els governants cerquen el seu benefici personal abans que el bé públic i es queixa de què encara que es tracta d'un govern lliure, és perillós oposar-se al pensament dels governants. Isòcrates denuncia que no hi ha llibertat d'expressió, llevat de a l'assemblea per part dels oradors més imprudents, i al teatre per part dels poetes còmics (Isoc. 8. 14). Si bé Isòcrates ho menciona com una crítica a la llibertat del llenguatge dels autors còmics de la seva època, ho fa també per oposar-ho a la denúncia que reben els grecs que són crítics amb els governants. Posteriorment els autors còmics perdran també la seva llibertat d'expressió, com sabem a través de la denúncia de Cleó a l'obra *Els Babilonis* d'Aristòfanes. Isòcrates també destaca la llibertat per representar tragèdies, com al *Panatenaic* en què fa referència al teatre com l'espai on es representen les obres que mostren les desgracies que assolaren el territori grec en aquella època (Isoc. 12. 122).

Finalment, a un altre fragment del discurs *Sobre la Pau* Isòcrates parla també sobre una reunió de l'assemblea al Teatre d'Atenes, que va omplir el seu aforament. Es tracta d'una reunió celebrada durant les Dionisíaques per parlar sobre la situació financera de la ciutat (*De Pace*, orat. 8. 82).

### 5. 5- Èsquines

La històrica rivalitat entre Èsquines i Demòstenes, tan comentada al present treball, també ens permet conèixer més sobre la importància del teatre com a espai de comunicació i exposició oral d'aquella època. Dins un espai de comunicació tan important com els tribunals judicials de la Grècia clàssica, paradigma de la discussió, el teatre serà àmpliament tractat durant els judicis.

Una clara mostra de què el teatre era un lloc que congregava moltíssims assistents durant els diferents actes polítics el trobem al discurs *Contra Ctesifont*, en què Èsquines acusa l'amic de Demòstenes de voler guardonar-lo amb una corona d'or i celebrar l'acte il·legalment al teatre. Aquest canvi d'ubicació de la cerimònia és il·lícit sense una justificació adient, segons Èsquines, que a més es queixa de què es vol realitzar durant les representacions Dionísies. El fet de voler concedir el guardó al teatre i durant les

festivitats Dionísies és perquè les celebracions atreïen a Atenes gent de tota Grècia, no només d'Atenes. D'aquesta forma, si a més se celebrava al teatre, l'afluència a l'acte seria grandiosa i permetria Demòstenes triomfar davant un nombre molt important de grecs, fet que afavoriria també les seves aspiracions polítiques. Èsquines explica que la llei prohibeix expressament proclamar fora de l'assemblea popular al ciutadà coronat pel poble, si bé també existia una llei que permetia fer la proclamació de la corona al teatre, durant les representacions de les festivitats Dionísies, si el poble així ho decretava. Èsquines explica que les proclamacions al teatre se celebraven sense el consentiment del poble, però que eren per molt diferents motius, com donar la llibertat a un esclau, o per la proclamació de cònsols estrangers. El mateix Èsquines admet que els que es feien proclamar al teatre rebien més honors que els coronats per l'assemblea popular (3. 43). El decret per coronar a Demòstenes deia així:

*L'herald proclamarà al teatre, davant tots els hel·lens, que el poble d'Atenes el corona per la seva virtut i integritat —i el que per Èsquines serà el pitjor—, perquè ell contínuament diu i fa el millor per al poble.*

(Aeschin. 3. 49)

Un altre testimoni del paper essencial que jugava el teatre com a espai polític el trobem més avançat el discurs *Contra Ctesifont* (3. 76). Èsquines acusa Demòstenes en diverses ocasions de ser un adulator i posa l'exemple de com el seu enemic va rebre amb honors una ambaixada de Tebes al Teatre de Dionís. Explica Èsquines que Demòstenes duia un any exercint com a senador i no havia convidat mai ningú als seients d'honor que li pertocaven al teatre. Demòstenes va col·locar coixins i va estendre catifes per rebre l'ambaixada, a més d'escortar-la fins al teatre al seu lloc d'honor. Èsquines critica la utilització dels llocs d'honor del teatre en benefici propi, i s'indigna pensant en la solemnitat de les celebracions que es realitzen al teatre, amb els honors que se servien als difunts soldats que moriren per Atenes, així com l'homenatge que es retia als seus orfes, mentre Demòstenes seia als llocs d'honor als representats de la pàtria que els dugué a la mort (3. 153).

Èsquines vol preservar la solemnitat dels actes polítics que se celebraven al teatre, on s'hi congregava un gran nombre de ciutadans disposats a participar activament dels assumptes d'estat. Per això l'orador admet que aquest tipus d'actes celebrats al teatre servien de model per als més joves, raó per la qual lluitava tan durament per evitar homenatges injusts. L'orador ataca amb molta cruïa Demòstenes, situant l'exemplaritat de les celebracions populars al teatre per sobre de l'exemple de la vida al gimnàs i les escoles. Èsquines es demana quin exemple s'està donant als joves volent coronar un traïdor com Demòstenes. Èsquines explica que l'educació dels joves es dona essencialment a través de les proclamacions públiques a l'assemblea popular o al Teatre de Dionís. Els joves també es corrompan si veuen coronat Demòstenes públicament per la seva virtut i el seu patriotisme, essent ell un indecent corrupte (3. 246). Com hem comentat, al final Èsquines perdé el litigi i s'exilià voluntàriament a Rodes per fundar una escola de retòrica, una disciplina amb la qual va passar a la història.

### **5. 6- Demòstenes**

Demòstenes, al discurs *Sobre la Corona* respon a les mencionades crítiques d'Èsquines sobre la proposta de coronar-lo al teatre de Dionís. Es tracta d'una prova més de la importància de les activitats que se celebraven al teatre, ja que és constantment utilitzat fins i tot en argumentacions judicials tan rellevants com la d'aquest discurs. Després de presentar el cas, Demòstenes afirma que implícita a la negativa d'Èsquines a la coronació al teatre també s'hi troba la qüestió de jutjar els seus mèrits com a polític i sobre si és digne o no de la proclamació davant el poble (18. 54; 55; 58). Demòstenes defensa el seus mèrits per ser coronat públicament al teatre llegint el decret en què es mostren els grans serveis que havia prestat al poble d'Atenes i a molts aliats, alliberant algunes de les ciutats d'Eubea i actuant virtuosament de paraula i fets. El decret demostra la solemnitat de l'acte en qüestió, que proposava als atenencs i la resta de grecs decidir a través del Consell sobre si lloar l'orador de Peània i coronar-lo amb una corona d'or (18. 83). També es proposava proclamar el guardó al teatre durant les Dionísies, a la representació de les tragèdies noves, i confiar la proclamació de la corona

a la tribu que presideix els certàmens i al seu director (18. 84). Aquest era un dels més alts honors que es podien rebre, donat el fervor com es vivien aquestes celebracions i els concursos de les tragèdies a Atenes. D'aquesta forma, Demòstenes defensa la proclamació al teatre pel caràcter modèlic que prenia aquell acte a un espai de la rellevància pública del teatre de Dionís. Demòstenes, igual que feu Èsquines al discurs *Contra la Corona*, admet que la proclamació que es proposa realitzar al teatre és per conveniència dels que l'atorguen, ja que amb el seu testimoni tota l'audiència serà estimulada a servir a la ciutat (18. 120). A més, la pròpia legislació admet el caràcter especial de les celebracions al Teatre de Dionís, que recull que la proclamació de les corones tindrà lloc als respectius *demos*, a no ser que la corona sigui atorgada pel poble d'Atenes o pel Consell; en aquest cas serà lícit proclamar-lo al teatre durant les Dionísies. En aquest text de la llei s'acollí Demòstenes per defensar la licitud de la proposta, que fou concedida.

Una altra utilització del teatre dins de les argumentacions judicials de Demòstenes la trobam a *Sobre la Falsa Ambaixada*, i fa referència al caràcter de l'audiència i a la cridòria que rebé el seu oponent a una representació. L'orador al·ludeix despectivament a Èsquines desprestigiant-lo per les seves farses de còmic i per haver estat tret dels teatres amb projectils i xiulets quan representava les desventures de Tiestes, que havia estat apunt de ser lapidat pel públic fins que va haver de renunciar al seu ofici de tercer actor (*De falsa legatione*, 337). Els projectils que esmenta Demòstenes eren figues, raïm i olives (18. 262).

Al discurs *Contra Mídies* o *Sobre el cop de puny* Demòstenes s'enfronta a Mídies d'Anagiront. El discurs tracta d'un cop de puny que públicament Mídies propinà a Demòstenes a un teatre i la pena que el fet mereixia. Que l'agressió es produís al teatre va fer que Demòstenes comptés amb nombrosos testimonis i que a la seva argumentació equiparés els assistents al teatre amb la totalitat del poble grec, per la gran aflluència de ciutadans que allà s'hi congregava (21. 18). L'agressió es va produir per desavinences sobre els concursos de tragèdies que se celebraven durant les Dionísies. Segons Demòstenes, Mídies va fer tot el possible per dificultar la funció de l'orador com a corifeu, organitzador a expenses pròpies d'un dels cors que preniën part de les tragèdies

dramatitzades a les Dionisíaques d'Atenes. Aquests concursos congregaven un grandíssim nombre d'assistents, com ens mostra Demòstenes explicant el cas conflictiu d'un *coreauta* que havia de ser expulsat, però que veient el teatre absolutament ple per veure el concurs, el deixaren actuar (21. 54). De fet, la importància del teatre per al poble grec fa que la seva assistència estigui estrictament regulada. Demòstenes ens mostra que no respectar el lloc que li pertanyia a cada un podia provocar la seva expulsió del teatre, per molt ciutadà honorable que fos (21. 178).

Veiem que el teatre és un espai de gran rellevància social, on els assistents mostren clarament les seves afinitats o antipaties de forma molt vehement. És l'espai perfecte per qui sap com comunicar-se amb el ciutadà i camp abonat per a l'orador persuasiu. El teatre, doncs, era un lloc on es feia política, es guanyaven seguidors o s'atacava als enemics. Actuava com una tribuna d'opinió pública, com a barem de judici i permetia mesurar el sentir del poble. Així ens ho mostra Demòstenes quan recorda al jurat els xiulets que li oferien a Mídiés quan entrava al teatre, les esbracades a les quals era sotmès i totes les demostracions d'odi que li mostrava l'auditori (21. 226). Aquesta fama de Mídiés entre el poble atenenc és la que explotarà Demòstenes per aconseguir un veredicte de culpabilitat.

### **5. 7- Plató**

A través de l'anàlisi dels diàlegs de Plató podem reconèixer també el poder que tingué la retòrica i l'audiència que es congregava al teatre per al filòsof. La importància dels discursos i la utilitat del coneixement de la retòrica per influir sobre els espectadors serà un tema ben tractat pel filòsof, sobretot als diàlegs *Banquet*, *Gòrgies* i *Fedre*. Plató també serà conscient de la importància de saber parlar o actuar davant una audiència nombrosa amb l'expressió del concepte de la por escènica.

#### **5. 7. 1- *Banquet***

Al diàleg *Banquet*, Plató fa referència al teatre quan Sòcrates parla amb Agató

sobre els discursos. Efectivament, Sòcrates admet que es pot dominar l'audiència amb el poder de la retòrica i afirma que Agató té la capacitat de crear una gran expectació entre el públic quan sap que ha de pronunciar un dels seus discursos (*Sym.* 194a). En aquesta ocasió traduïm «θέατρον» com audiència, en referència als espectadors que acudeixen al teatre per escoltar l'obra —ja sigui en forma de discurs, poema o qualsevol de les formes en què intervingui la comunicació—. Igualment, Sòcrates lloa la capacitat d'Agató d'acudir al teatre i mirar de cara al públic en el moment de presentar la seva obra. Es tracta del que actualment coneixem com a por escènica, una resposta que l'orador o l'actor, com a persona que posa en acció un acte de parla, ha de dominar i vèncer per poder intervenir al teatre. Era freqüent, davant la grandesa i la importància dels actes que tenien lloc al teatre, que els participants s'inhibissin davant la responsabilitat d'actuar davant un públic tan nombrós. Aquesta reducció de l'efectivitat comunicacional provocava una manca de la capacitat expressiva dels actors i el seu bloqueig en públic. Sòcrates elogia aquest valor d'Agató, qualificant-lo d'homenia i d'esperit elevat per ser capaç de dominar aquesta afectivitat amb l'audiència (*Sym.* 194b). Finalment Agató mostrarà un baix concepte del públic que acudia als teatres, ja que per a ell, és més temible un grup de persones intel·ligents com els filòsofs amb qui està discutint en aquell moment que no un teatre «ple d'estúpids» (*Sym.* 194b).

### **5. 7. 2- Gòrgies**

Com hem vist al capítol sobre Plató i l'àgora, el diàleg *Gòrgies* ens deixa clar que la retòrica a la vida atenenca era pràcticament l'única via de l'activitat política. Per aquesta raó, ningú que no estigués capacitat per parlar en públic podia dedicar-se a la política. Al *Gòrgies* veiem també com per parlar davant la gran audiència dels teatres, el coneixement i domini de la retòrica era una obligació per a tots els que tinguessin el projecte d'exercir la política. D'aquesta forma, l'orador més persuasiu, el més hàbil, tendria el poder del poble en les seves mans. De fet, i com ja hem assenyalat, el terme grec *rethor* servia en aquell temps tant per indicar l'orador com el polític. Aquest immens poder que tendran les paraules dels oradors es magnificaran al teatre, davant

una audiència nombrosa i fàcilment influenciable per als que saben com manejar els gests, les paraules i les passions dels oients. Per aquesta raó no estranya la visió negativa de Plató sobre els rètors que utilitzaven aquest immens poder en benefici propi i no en favor de la polis. Aquest serà també un dels motius de la crítica de Plató a la democràcia.

El fragment en qüestió critica els oradors polítics que pronuncien els discursos davant una gran multitud. Aquests fan oratòria popular i es comporten com fan els poetes al teatre, dirigint-se a una multitud formada per nins, dones, homes lliures i esclaus. Igual que aquests, els que fan política es recolzen en una forma de retòrica basada en l'adulació (*Grg.* 502d). Segons Plató, hi pot haver una oratòria política fonamentada cap al bé del ciutadà, però a Atenes no ha existit mai, només s'ha donat el tipus de retòrica que adula el poble (*Grg.* 503b). És la retòrica populista, la dels teatres i de l'exaltació de l'audiència, més preocupada per l'espectacle i per l'adulació que per la vertadera política. En definitiva, per a Plató és la retòrica del règim democràtic i l'eina dels mals governants.

### **5. 7. 3- Fedre**

Un altre prova de l'abast de la relació entre el teatre i la retòrica el trobem al diàleg *Fedre*, en el qual Plató ens dóna un exemple clar de la importància dels discursos que es realitzaven als teatres. Per al filòsof, els polítics més envanits i els més apassionats de la logografia tenen un gran interès perquè els seus discursos tinguin gran rellevància i siguin recordats. Per això, Plató afirma que els oradors abandonen alegrament els teatres si els seus discursos no només han estat convincents, sinó també romanen sense esborrar de la taula de propostes de l'assemblea, i es converteixen així en paraules permanents (*Phdr.* 258b). Efectivament, els discursos podien guardar-se per escrit i exposar-se públicament a l'assemblea si havien causat una gran impressió. Aquest fet era ben perseguit pels oradors de l'època, més pendents de causar admiració que de contribuir al progrés de la polis.

#### 5. 7. 4- *República*

Si fins ara hem presentat la gran influència que per a Plató tenien els discursos i obres al teatre, al diàleg *República* hi trobarem els aspectes més negatius d'aquest poder comunicatiu que tenia lloc als mencionats espais públics. La crítica que fa Plató a la política d'aquell temps, i que hem vist a l'anàlisi de l'àgora o del gimnàs, es repetirà en aquest diàleg. Plató no troba res de saludable en la política de l'època i prefereix els homes que tracten dignament amb la filosofia, en contra dels sofistes i els polítics que influeixen en les conviccions de les multituds. Aquestes, congregades a les assemblees, teatres, tribunals, gimnasos i tots aquells espais que permetin les reunions públiques, són fàcilment manipulats pels polítics, aduldors professionals que saben apel·lar a l'exaltació de l'audiència (*Resp.* 492a). Aquestes masses de ciutadans viuen la política a través dels elogis i l'adulació, i assisteixen al teatre tumultuosament, excedint-se amb crits i aplaudiments, de la qual cosa «en fan ressò les pedres i el lloc on es troben, duplicant el fragor de la censura i de l'elogi» (*Resp.* 492c).

En termes similars s'expressa Plató més avançat el diàleg quan critica els poetes, sobretot els que es congreguen als concursos i festivals dels teatres (*Resp.* 604e). Emmarcant-ho dins la *Teoria de les Idees*, Plató afirma que la poesia és imitació i està allunyada de la veritat. Els poetes que es congreguen als teatres són imitadors d'imatges de l'excel·lència, sense accedir a la veritable essència dels elements que tracten. D'aquesta forma, la poesia cultiva la part inferior de l'ànima, en contraposició del que vol imitar la part racional, que és sàvia i calmada.

#### 5. 7. 5- *Críties*

Tal com hem vist a l'anàlisi de Diògenes Laerci, al diàleg *Críties* Plató utilitza també el terme *θεάτρον* amb significat d'audiència. La relació entre el teatre i l'oient és molt estreta, tant que amb el terme es farà referència també l'espectador o el públic del que agafa el significat, per ser el receptor de l'acte de comunicació que es realitza. Ho fa a través de *Críties*, que després del discurs de Timeu sol·licita la benevolència de



l'auditori al seu torn de paraula. Sòcrates li concedeix, però assenyala la dificultat de parlar després de la magnífica intervenció de Críties, que necessitarà molta indulgència per part de l'auditori si vol agafar el testimoni del discurs dignament (*Criti.* 108b-d).

### 5. 7. 6- *Lleis*

Al diàleg les *Lleis* també hi trobem algunes referències interessants sobre el teatre i l'audiència. Com hem assenyalat al capítol dedicat als gimnasos i escoles de l'època, Plató proposa censurar les actuacions musicals i les obres que es realitzen als teatres. Per al filòsof, el teatre ha perdut gran part de la funció educativa, ja que els autors es dediquen a crear obres per a la gresca i l'enrenou de la multitud congregada al teatre. Per això, Plató afirma que el jutge dels concursos no ha de jutjar atenent l'auditori (de nou *θεάτρον*), que és de poca d'educació (*Leg.* 659a). El filòsof es mostra contrari a la votació pública per elegir els guanyadors dels concursos als teatres, el que ha provocat que els poetes composin les seves obres al gust d'aquesta audiència, que és perversa i ha corromput el plaer del teatre. Plató defensa la necessitat de que el públic escolti quelcom superior, donada la incultura de la majoria, per aconseguir així un plaer més gran del que es pot obtenir actualment al teatre (*Leg.* 659c). Així, els que havien de jutjar les obres haurien de ser els experts, igual que a la polis haurien de governar també els experts en la justícia i les lleis, això és, els filòsofs. Per aquest motiu, Plató torna a posar en evidència la ignorància de la majoria, ja sigui en el govern de la polis o en la valoració de les obres teatrals.

De fet, la censura que proposa Plató està relacionada amb l'educació del poble, i per extensió, de l'audiència dels teatres. Per Plató, estar ben educat és cantar i ballar coses bones i correctes (*Leg.* 654b). Es tracta de gust en apreciar què és bo i què és dolent, bell o lleig. El costum per la bona música millora l'home, però també pot succeir el contrari, raó per la qual no s'ha de permetre als poetes que interpretin tota classe de melodies inadequades als teatres (*Leg.* 656e). Els millors jutges en aquest aspecte seran els ancians, que també formaran el millor cor, el més capaç de conèixer i entonar els millors cants, i els que millor conduiran a la virtut. L'obsessió de Plató per controlar els

cors esdevé de la teoria de què la música és l'art més capaç de causar greus danys amb imitacions desordenades, grosseres o impròpies del sexe o de l'edat. D'aquí la necessitat que siguin ciutadans madurs i experts qui la jutgin (*Leg.* 670b).

Similar ús tindrà la «vara ordenadora», que esmenta Plató al diàleg i amb la qual es mostra favorable (*Leg.* 700d). Es tracta d'un procediment rigorós i expeditiu en el qual un empleat de l'Estat mantenia l'ordre entre el públic més ignorant i esvalotador per tal que no perturbés l'audició ni el judici dels entesos<sup>206</sup>. Aquest mecanisme és necessari degut al sorgiment de compositors ignorants de la justícia i normes de la Musa, embriagats i insensats, segons Plató. Aquests inspiraren la multitud que es congregava als teatres a transgredir les lleis relatives a la música i la gosadia de creure's entesos en la disciplina. El temor de Plató és que aquesta gosadia del poble s'estengui al govern de la ciutat.

Plató considera que amb l'avenç del sistema democràtic, les pressions populars fan que els autors de les obres s'emmotllin més als gusts dels espectadors, i que aquest tengui més poder de decisió i esdevingui més renouer i bulliciós. Així, el públic dels teatres va passar, segons el filòsof, d'escoltar en silenci a ser cridaner, com si fos un expert, fet que donarà lloc al que Plató anomena la «detestable *teatrocràcia*» (*Leg.* 701a). Però per al filòsof el pitjor serà que aquesta democràcia musical s'estengué a la política i creà una llibertat d'opinió en tot el poble que Plató veu molt negativa, de la qual esdevingué una llibertat que només podia conduir al desvergonyiment de la polis (*Leg.* 701a). Això va obrir el camí a una llibertat excessivament agosarada (*Leg.* 701b). Aquesta crítica a la incultura de l'audiència dels teatres la menciona també Plató a la carta IV, on el filòsof insisteix en el poc coneixement del públic que acudeix al teatre, que amb els seus aplaudiments i enrenou animen els oradors, fent-los créixer l'ànim, però sense que aquests demostrin cap tipus de discerniment entre el que és virtuós o el pur entreteniment (*Epist.* 321a). Com veiem, Plató criticarà diversos aspectes del sistema democràtic de la seva època a través del teatre, una qüestió de gran interès i que centrarà la darrera part d'aquesta tesi.

Tornant al teatre, no tota la crítica de Plató serà negativa. El filòsof admet la

---

<sup>206</sup> Pabón 2002, nota 23.

necessitat d'aquests espais públics en l'organització de la seva ciutat ideal. En efecte, al fragment que utilitzam com a punt de partida d'aquesta tesi (*Leg.* 779d) Plató anomena els teatres, juntament als gimnasos i les escoles com els edificis que s'han d'erigir entorn de l'àgora de la ciutat ideal. La necessitat dels teatres vendrà per la funció educativa que podien aportar, si estaven dirigits per experts que contribuïssin a la virtut dels ciutadans i de la pròpia polis. Però els efectes positius dels teatres dependran del control ferri que exerceixin els funcionaris públics. Plató insistirà en què aquests experts hauran de ser rectes i virtuoses i vigilar especialment el bullici dels tribunals i llocs públics. La manca de silenci als actes públics serà una obsessió per a Plató. Així, els tribunals seran maldestres i muts si els jutges no són capaços de mantenir l'ordre i no s'hi guarda silenci. El filòsof posa com exemple negatiu l'estrèpit dels teatres, on es donen els judicis entre veus de lloança o censura a cadascun dels oradors segons el seu torn, el que fa que la ciutat sencera pateixi un greu mal (*Leg.* 876b). Per a Plató, el teatre serà, doncs, un magnífic espai per fomentar la comunicació entre el ciutadà i els diversos representants de la polis, si bé aquest potencial s'haurà de vigilar de ben a prop perquè no esdevingui una relació negativa.

## **5. 8- Aristòtil**

### **5. 8. 1- *Ètica a Nicòmac***

Que el teatre podia ser un lloc d'aldarull i bullici ho hem comprovat a diversos autors fins ara. Una prova més la tenim a l'*Ètica a Nicòmac*, quan Aristòtil afirma que els espectadors podien estar al teatre fent soroll i menjant lliminadures i dolços durant l'actuació si aquesta no era del gust de l'auditori. El filòsof desenvolupa aquest exemple al llibre X quan parla del plaer. Afirma que una activitat que causa plaer anul·la la capacitat de gaudir d'altres coses al mateix temps. Quan gaudim molt amb una activitat no fem cas a altra cosa, en canvi, cercam altres entreteniments si no ens agrada el que fem. Aristòtil utilitza el mencionat exemple dels que mengen lliminadures als teatres, que ho fan sobretot quan els actors o l'obra són dolents (*Eth. Nic.* 1175b).

### **5. 8. 2- Política**

Aristòtil, igual que com hem vist a la *República* i a les *Lleis* de Plató, separa l'audiència del teatre segons el seu tipus d'educació, si bé no ho fa en un to tan dur i negatiu com el seu mestre. De fet, per Aristòtil també s'haurà de fer música per al públic més inculte, per proporcionar-li plaer i descans. El d'Estagira admet la divisió de la música en de tipus ètic, pràctic i entusiàstic, atribuint a cada classe una naturalesa peculiar. Aristòtil afirma que la música ha de practicar-se per molts tipus de beneficis i s'ha de cultivar amb vistes a l'educació, la purificació i per a la distracció i descans després de la tensió del treball. El filòsof recalca que no s'ha d'utilitzar tota la música per a la mateixa finalitat, sinó que les més ètiques han de servir per fomentar l'educació. D'aquesta forma, els que executen la música als teatres en els concursos i competicions han de caracteritzar-se per l'ús adequat de les melodies segons la seva finalitat i segons el seu auditori. Aquí Aristòtil distingeix entre dos tipus de públic que acudeix al teatre: el lliure i educat, i per altra part el vulgar, constituït per obrers manuals, jornalers i altra gent similar, als quals també s'han d'oferir concursos i espectacles per al seu descans (*Pol.* 1341b-1342a). Aristòtil introdueix, doncs, la necessitat de què l'orador que s'exposa al públic —ja sigui el polític, el músic, l'actor o el filòsof—, adapti el seu discurs (o obra) a l'auditori al qual es dirigeix. Aquesta tesi segueix encara absolutament vigent, essent un dels pilars fonamentals de tot acte de comunicació pública moderna.

### **5. 8. 3- Constitució d'Atenes**

A la *Constitució d'Atenes*, Aristòtil ofereix el testimoni de com el teatre albergava l'assemblea anual d'Atenes, que se celebrava durant les Grans Dionisíiques, en una clara mostra de la importància d'aquest espai a l'hora d'acollir els actes més importants de la polis. El filòsof, mentre descriu l'ordenament de l'administració pública de la seva època, explica que després de la instrucció dels efebs a la polis se celebra una assemblea al teatre d'Atenes on s'hi reuneix tot el poble i s'hi realitzen maniobres militars davant

tots, que és l'orgull de la polis. Després d'aquesta mostra pública dels joves guerrers, la ciutat els proveirà d'un escut i una llança per a que patrullin el país i guardin els forts (*Ath. Pol.* 42. 4). Igual que hem vist a l'àgora, el teatre també serà lloc d'homenatges i promocions, amb una afluència de públic que el feia un espai imprescindible per als que volien destacar dins la polis.

#### 5. 8. 4- *Poètica*

A la *Poètica*, Aristòtil mostra la importància del teatre a través de la utilitat de les tragèdies que es representen davant el públic. Com hem comentat, Aristòtil mostra com la presentació que fan els corifeus impressiona el públic, ja que al poder persuasiu de les paraules s'hi suma la música i una posada en escena que magnifica les seves intervencions. Així, el teatre serà un espai que engrandirà el discurs i marcarà un públic totalment entregat. En aquest context, oradors i actors agafaran gran fama i poder a la polis.

Ja des de l'inici de l'obra el filòsof explica la transcendència de les tragèdies i les comèdies al teatre (*Poet.* 1449a). Les tragèdies no són tan simples com les comèdies, sinó que representen successos terribles i dignes de compassió (*Poet.* 1452a). Els esdeveniments més importants de la història de la civilització grega es representaven així al teatre, com a mostra de la memòria i la cultura que uneix els seus habitants. El teatre actua, doncs, com a espai d'unió de la polis, un lloc de cohesió i orgull per als seus ciutadans. Per aquesta raó Aristòtil afirma que la millor tragèdia és la que passa de la felicitat a la desgràcia, provocada per l'error humà (*Poet.* 1453a). Aquesta fórmula serà la millor per representar-se davant el públic, pel poder alliçonador que tindrà sobre l'auditori. Intuïm aquí la funció educadora del teatre que tant defensaven Plató i Aristòtil.

Passant a l'anàlisi de l'auditori, Aristòtil també es queixa a la *Poètica* de la seva falta de criteri. El gust del públic per obres amb trames dobles, com l'Odissea, que acaben de forma agradable no és del gust del filòsof. Igual que ho va fer abans Plató, el d'Estagira es queixa de què els poetes es pleguin al gust de l'auditori i composin segons

el seus particulars gusts per vèncer als concursos dramàtics. Per Aristòtil això és més adequat per a la comèdia, però no a les tragèdies, que han de tenir mires més elevades. Aquestes són representacions o imitacions de personatges que són millors que nosaltres, raó per la qual serà necessària la millor de les habilitats dels poetes per crear personatges exemplars, com els bons retratistes, per a ser representats als teatres (*Poet.* 1454b). De les diferents fórmules de representació dels personatges, les millors seran les que sorgiran a partir de la deducció del públic, mitjançant la narració de situacions versemblants i que produeixin sorpresa a l'auditori (*Poet.* 1455a).

### **5. 8. 5- Categories**

D'igual forma que hem vist a l'apartat sobre l'àgora, Aristòtil utilitza accions quotidianes per exemplificar les diverses categories existents incloent referències al teatre. Així, quan parla de què la quantitat no admet contraris, especifica que «major» o «menor» no són quantitats, sinó relacions (*Cat.* 5b). D'aquesta forma, una muntanya serà gran o petita en relació a la resta de coses del seu mateix gènere. Aristòtil també posa l'exemple del teatre per explicar aquesta relació, quan es pot dir que a la casa hi ha moltes persones i molt poques al teatre essent el mateix número a ambdós llocs, si aquestes referències es comparen amb cases buides o amb teatres plens.

## **6- La dimensió política i democràtica del teatre**

A través de l'anàlisi del teatre als principals autors de l'època ha quedat clara la importància tant d'aquests espais públics com de les representacions que allà s'hi donaven. També és segur que el mite grec, com a font d'ensenyament, esdevindrà un instrument per plantejar i escenificar problemes quotidians. Les polis democràtiques gregues, constantment immerses en conflictes, tant externs com interns, veurien el teatre com una font de debat i crítica molt valuosa. Aquest procés té un marc específic a l'Atenes clàssica, concretament als problemes que planteja la democràcia grega d'aquell temps, que comença a aixecar veus crítiques, com les dels poetes que representen les

seves obres al teatre, en especial Aristòfanes, o els propis filòsofs de l'època, com fou el cas de Plató. També pareix evident que el procés atenenc cap a la democràcia degué influir en la constitució d'aquest multitudinari espectacle i va poder arribar a veure's com una forma més del règim civil democràtic<sup>207</sup>. D'aquesta forma, mentre la tragèdia mostra les arrels de la cultura i la civilització dels grecs a través de la narració dels seus mites, la comèdia promourà la consciència crítica dels ciutadans, i arribarà fins i tot a criticar i denunciar els abusos que podia patir el sistema democràtic grec. Com hem vist fins aquí, els mecanismes democràtics del poble grec, sobretot a través de la reunió a l'àgora i a la resta de manifestacions multitudinàries que se celebraven als diversos espais públics, permetien l'expressió i la participació del ciutadà en els assumptes de l'Estat.

### **7- Paper educatiu del mite i la tragèdia**

Fins ara hem vist que hi havia grans diferències entre els dos grans gèneres teatrals, la tragèdia i la comèdia. També ha quedat clar l'alt grau de coneixement per part del públic dels arguments basats en els antics mites, escenificats per les tragèdies. Les comèdies requerien de major inventiva, eren més obertes, mentre que a la tragèdia, molt més seriosa, el mite estableix el fil argumental i, per tant, té un obligat desenllaç. Aquest factor denota el caràcter educatiu de les tragèdies, que tant reivindicaran filòsofs com Plató i Aristòtil. Aquesta finalitat educativa dels espectacles i la seva funció pedagògica és amplament tractada pels estudiosos moderns<sup>208</sup>. Les tragèdies reclamaven respecte cap a la tradició, les creences i la moral tradicional i feien que els actors i els cors pronunciessin sentències destinades a il·luminar l'espectador sobre determinats aspectes del drama, o de la pròpia vida.

El teatre formava part de les festes i la pròpia cultura locals i nacionals, i amb l'impressionant nombre de festivitats que se celebraven a la Grècia clàssica, aquests espectacles formaven part indissoluble del caràcter i del mode de vida dels seus contemporanis. Fins i tot, com explica Xenofont a la *Constitució dels atenencs* (*Ath.*

---

<sup>207</sup> Brioso 2003, 16.

<sup>208</sup> Com Brioso 2003, 30 o De Martino 1999, 101-134.

*Pol.* 3. 2; 8), a Atenes s'hi celebraven el doble de festivitats que als altres llocs de Grècia. Amb aquesta penetració del teatre a la vida social dels grecs, no estranya que els arguments de les tragèdies marquessin una certa distància respecte al públic, un espai que no existirà en la comèdia.

De tot això s'extreu el caràcter educatiu que tenia també el teatre d'aquell temps, fonamentat en els mites i tradicions més arrelades en la cultura i la història grega. Per aquest motiu, és indubtable el paper d'Homer com a educador de la Grècia clàssica, que va influir decisivament en totes les disciplines culturals posteriors, des del teatre a la religió, passant per qualsevol manifestació artística, ètica o la pròpia filosofia. Homer va exercir una funció bàsica a l'educació clàssica dels grecs, conformant la seva obra un manual d'instrucció de l'antiguitat i centre de tots els estudis<sup>209</sup>. De fet, i com hem vist, Homer va formar part dels texts escolars de l'època, amb els quals els alumnes memoritzaven fragments com a signe d'erudició i virtut. En el cas del teatre, la influència d'Homer és igualment indubtable, el que unit a que les representacions de les tragèdies no requerien d'una audiència culturalment elevada, li conferien una difusió encara més estesa. Així, la paraula oral de les funcions teatrals traslladava al conjunt de la ciutadania els valors i ideals homèrics, amplament arrelats a la societat d'aquella època. Si el mite representa situacions de valor universal, poc a poc, l'interès humà s'anirà centrant en qüestions més profundes, que derivaran cap al filosòfic. Ja que l'home tràgic té consciència de si mateix i una major llibertat d'acció, veurà en la tragèdia, pel seu desig de tractar tots els problemes que impliquen l'acció humana, una clara relació amb la filosofia. D'aquesta forma, el logos s'anirà diferenciant cada vegada més del mite i la investigació racional s'anirà separant de les explicacions mitològiques. Aquí el pensament crític prendrà un valor essencial, aquesta crítica tindrà com a punt culminant la reprovació que fa Plató del sistema democràtic de la seva època i que centrarà la darrera part d'aquesta tesi. No és en absolut que s'eradiqui el mite, ja que el propi Aristòtil a la *Metafísica* (982b) diu que «també l'amant del mite és, en cert sentit, un filòsof, ja que els mites es componen també de qüestions». És més una pretensió

---

<sup>209</sup> Verdenius 1970.



d'autonomia de la paraula com a nucli central del pensament i el coneixement humà<sup>210</sup>.

### **8- Tragèdia i democràcia**

D'acord amb C. Meies<sup>211</sup>, els atenencs necessitaven existencialment les tragèdies, com una de les més poderoses construccions humanes per intentar presentar i desvetllar l'enigma de la vida humana. A la vida a la polis democràtica, plena de conflictes, el gènere teatral serà el reflex de la vida humana i les seves crisis. D'aquesta forma, la tragèdia evoluciona amb les institucions democràtiques, i arriba a ser una de les més significatives expressions del pensament de l'època clàssica. Podem afirmar que el període d'esplendor de la democràcia coincideix amb els moments de màxim fulgor del teatre grec. La tragèdia va néixer amb la tirania prèvia a la democràcia i amb aquesta va progressar fins decaure conjuntament amb el declivi del sistema democràtic<sup>212</sup>. Per a Nietzsche, per contra, la tragèdia mor quan perd la font dionisiaca originària a partir de l'obra d'Eurípides i la seva clara influència socràtica.

El teatre serà, doncs, una institució social més de la polis, una forma d'expressió ciutadana on debate i critica el model polític de la polis, els seus governants i les seves administracions. Com afirma García Gual, el caràcter cívic de les representacions teatrals era manifest<sup>213</sup>, mentre que Monleón<sup>214</sup> exposa amb encert com la tragèdia cerca les respostes més justes als conflictes que es presenten a la polis, d'aquí la seva consideració com a part del motor de l'evolució democràtica. La tragèdia mostra l'home arrelat a la polis i als esdeveniments que la mantenen viva, i tracta els conflictes bàsics de la vida política i social d'aquell temps. Aquests conflictes en nombroses ocasions tenen una relació directa amb els assumptes transcendents de la democràcia<sup>215</sup>. D'aquesta forma, les obres teatrals actuen directament en la consciència de l'individu per, a través d'aquest, traslladar-se després a l'acció col·lectiva.

---

<sup>210</sup> Lugo 2002, 142.

<sup>211</sup> Meies 1991.

<sup>212</sup> Herreras 2014, 53-70.

<sup>213</sup> García Gual 2003, 3-19.

<sup>214</sup> Monleón 1989, 144-152.

<sup>215</sup> Per aprofundir en aquests conflictes de la polis es pot consultar Nussbaum 2004.

### 9- La comèdia i la crítica política

Complementant el sentit deliberatiu de la tragèdia grega, la comèdia desperta més el sentit crític de l'espectador. Es trasllada així a la polis el sentit crític, de judici i reprovació que tenen els autors de comèdies, que culminen a les seves obres la gradual separació entre les parts serioses i les burletes de les representacions teatrals. D'acord amb Enrique Herreras<sup>216</sup>, el teatre grec àtic tenia una clara manifestació política a través de les comèdies d'Aristòfanes, repletes d'al·legories i pseudònims que els espectadors desentanyaven amb facilitat. Així és, les comèdies eren històries que narraven la vida atenenca i la polis, en moltes ocasions referides a circumstàncies derivades de la Guerra del Peloponès. No estranya, doncs, que el teatre tengués una clara voluntat de posar en judici o criticar la realitat política d'aquell temps. Així com la tragèdia té una vocació didàctica o il·lustrativa de les arrels àtiques, la comèdia és atac i burla de personatges i situacions ben identificables, cosa que permetrà encarar els conflictes polítics i socials des dels escenaris, amb certa seguretat per als crítics.

La crítica sempre té un immanent caire polític, ja sigui a través de la sàtira personal, en què l'autor fa burla dels personatges públics del seu temps, de la burla als costums de l'època o del sarcasme polític<sup>217</sup>. Mentre Èsquil defensarà aferrissadament el sistema democràtic, Aristòfanes crearà tota una obra crítica i satírica amb la democràcia. El poeta còmic per excel·lència no realitza una oposició al sistema democràtic sinó que el critica davant les evidents deficiències i injustícies que el conformen. Quelcom molt similar al que està passant actualment amb els moviments crítics contemporanis, que lluny de negar el sistema democràtic posen de manifest les seves desviacions i proposen una reformulació dels seus principis en fonaments vertaderament més democràtics i ciutadans. Moltes d'aquestes crítiques actuals s'efectuen també a través de les diferents expressions artístiques que tenen lloc des dels teatres o als diferents espais de creació artística.

Resumint, la comèdia grega, especialment la d'Aristòfanes, fa referència a la vida

---

<sup>216</sup> Herreras 2014.

<sup>217</sup> Pandolfi 2001.

#### IV- DE L'ÀGORA I EL GIMNÀS ALS ESPECTACLES TEATRALS. EL TEATRE ALS AUTORS DE L'ÈPOCA

---

a la polis i exposa per al seu debat determinades realitats polítiques que conformen la democràcia del seu temps. Les circumstàncies pròpies d'Atenes, la Guerra del Peloponès i altres conflictes polítics provoquen el desencís de figures com Aristòfanes o el propi Plató amb el règim democràtic i el seu ideari. Aristòfanes, a través de comèdies com les *Aus*, contra la corrupció de la democràcia o l'*Assemblea de dones*, a favor de la igualtat, mostra el poder de la crítica contra els abusos de poder o les perversions del sistema. Actuen com a denúncia de la injustícia i la corrupció, en una demostració clara de l'immens poder crític i de denúncia que poden tenir les representacions artístiques. El caràcter popular del teatre el situarà, doncs, com un espai ideal per tractar els problemes que afecten la vida social d'Atenes.

### V- CRÍTICA DE PLATÓ A LA DEMOCRÀCIA

#### 1- Introducció

Fins ara hem vist a la tesi com els espais públics de l'àgora, els gimnasos, les escoles i els teatres eren els llocs idonis per a l'obertura i expansió del sistema democràtic a Atenes. El gran auge de la comunicació pública i la idoneïtat d'aquests espais públics per posar en acció els discursos i les paraules feien d'aquella època el moment oportú per al desenvolupament de la democràcia. Així fou, la possibilitat d'expressar-se lliurement, unit a l'enorme potencial d'aquests espais públics per fer arribar les paraules a l'audiència va fer prosperar la democràcia arreu de la Grècia clàssica. Emperò, a pesar de ser terreny abonat per al progrés d'aquest sistema de govern, hem començat a veure com poetes, oradors, i filòsofs entreveuen cada vegada més mancances a la democràcia del seu temps, sens dubte marcats per les circumstàncies pròpies d'Atenes, com la Guerra del Peloponès i d'altres conflictes socio-polítics. Per això, no és d'estranyar que figures com Plató manifestin a la seva obra aspectes ben crítics del sistema democràtic. Aquesta crítica que fa Plató de la democràcia del seu temps serà l'objecte d'aquest apartat de la tesi doctoral.

L'exposició de Plató sobre el funcionament democràtic de la seva època i els arguments que utilitza per mostrar la seva disconformitat sobre el règim democràtic és desordenada i poc precisa. L'obra platònica és més bé plena d'al·lusions ocasionals i d'extenses exposicions sobre molts dels principis més notables de la democràcia, des de conceptes com la majoria, el saber (o la ignorància) del poble, el vertader polític, la igualtat o el paper de la retòrica. Fins i tot a la carta VII autobiogràfica que Plató adreça als familiars i amics de Dió, i en què explica el seu intent de participar al govern de Siracusa, es mostra més serè i pràctic que a les tesis que exposa al conjunt de la seva obra. Per tant, no es pot ser completament taxatiu respecte a l'opinió del filòsof sobre la democràcia, i menys adoptar una posició inamovible com la que per exemple pren Karl Popper<sup>218</sup>, que parla d'una versió totalitària de Plató que no es correspon amb el conjunt de la seva obra. És cert que a Plató hi trobam majoritàriament plantejaments

---

<sup>218</sup> Popper 2010.

antidemocràtics, que hem de saber contextualitzar en l'ambient polític de la seva època, però la joventut i tendresa del sistema democràtic, unida a l'època de greus conflictes civils a Atenes fan molt complicada la seva acceptació per un filòsof tan analític i racionalitzador com Plató. De fet, existeix tot un conjunt de pensadors polítics que tractaven de perfeccionar, refutar o reaccionar contra el règim democràtic d'Atenes en benefici de la polis. Com a exemple podem equiparar el que diu Isòcrates a l'*Areopagític*<sup>219</sup> sobre la democràcia amb la falta d'entusiasme que mostra Plató pel règim democràtic atenenc del segle V; són molts els autors que sostenen que el sistema polític proposat per Isòcrates, fundat sobre la limitació de l'accés a la categoria de ciutadans, es correspon amb el pensament polític de Plató i Aristòtil<sup>220</sup>.

Així doncs, a les següents pàgines tractarem de donar un poc de llum a la crítica que fa Plató del sistema democràtic i insistirem en què el filòsof fou ben conscient que els espais públics representaven una immillorable situació per als rètors de manipular les masses i aconseguir el seu recolzament. Aquesta serà una de les principals crítiques que farà el filòsof del sistema democràtic, i ataca també el mal polític que s'aprofita d'aquell auge de la comunicació en públic. Així doncs, sostenim que Plató era ben conscient que els polítics podien utilitzar el context democràtic per realitzar els discursos a les assemblees amb la intenció de persuadir sobre els seus desitjos i interessos particulars.

### **2- Sòcrates i l'*Apologia***

La primera referència de Plató a la democràcia la trobem a l'*Apologia* (*Ap.* 32c). El diàleg, que narra el procés contra Sòcrates pel qual serà condemnat a mort, ens porta els mateixos problemes d'interpretació que la resta de diàlegs socràtics, a saber, fins a quin punt pertanyen a la defensa que va fer Sòcrates al seu judici o si són reflexions del propi Plató. En aquest diàleg la qüestió és menor ja que sabem que Plató va ser present al judici, i la popularitat del procés, juntament amb la proximitat en la data del diàleg, semblen minimitzar la possibilitat de creació literària per part del filòsof. Encara que no

---

<sup>219</sup> Isoc. 7. 21 ss.

<sup>220</sup> Levi 1959, 104 ss.

existeix unanimitat al respecte, l'estil platònic és ben present a tot el diàleg i pareix poc probable que l'argumentació de Sòcrates durant el procés pugui ser molt diferent al que realitza a l'*Apologia*.

Quan tractàvem sobre l'àgora hem afirmat que la condemna de Sòcrates a mans del govern de la polis era conseqüència del mode de vida i el pensament de Sòcrates. El filòsof només podia reafirmar la seva doctrina i el seu sotmetiment a la polis i a la seva llei amb l'acceptació d'una condemna injusta i desproporcionada, però que significava la confirmació dels seus ideals, en els quals la polis i les seves lleis estaven per sobre de tot, fins i tot de la seva pròpia vida. La mort de Sòcrates serà, doncs, la culminació de la doctrina socràtica i el pilar en què Plató recolzarà el seu pensament polític. Si bé pensadors com el propi Popper pensen que Plató traeix el llegat de Sòcrates reelaborant la teoria política del seu mestre convertint-la posteriorment en una concepció totalitària; la mort de Sòcrates evidencia en Plató la necessitat de reformar radicalment la polis i el seu sistema polític. Per un dels màxims experts en la democràcia d'Atenes, Rodríguez Adrados, la mort del seu mestre proporcionarà a Plató un començament nou per construir una societat fonamentada sobre els principis absoluts que Sòcrates perseguia<sup>221</sup>.

Així doncs, Sòcrates defensa la racionalitat de valors com la tradició, que el sistema democràtic havia apartat. Per ell, aquests valors tradicionals eren el pilar de la virtut i de l'èxit tant de l'home individual com de la vida col·lectiva. A la vida pràctica s'havia de seguir un *nomos* —una llei o forma de justícia que distribueix i retribueix— o una regulació social que havia de tenir un valor absolut. Aquesta llei o *nomos* prové de la naturalesa humana i aviat arriba el conflicte d'intuir que el *nomos* ideal que ell proposa, basat en la tradició i la racionalitat, no és el *nomos* real de la polis del seu temps. L'egoisme de l'individu a la recerca de l'èxit va en moltes ocasions contra el benefici de la col·lectivitat, i aquest fet és especialment clar en els polítics d'aquella època. L'esperit agonal que tant hem comentat, l'ànsia competitiva grega, és un obstacle per a la virtut de l'home i de la polis i això és evident als conflictes històrics d'Atenes durant els anys de la Guerra del Peloponès. D'aquesta forma, la consciència individual i la llibertat interior, units a les pròpies creences religioses, seran font de conflicte entre

---

<sup>221</sup> Rodríguez 1985, 408.

## V- CRÍTICA DE PLATÓ A LA DEMOCRÀCIA

---

l'individu, la polis i el col·lectiu. La mort de Sòcrates serà la culminació d'aquest conflicte<sup>222</sup> i, com veurem, retratarà la forma de fer política d'aquella època, segons Plató, en què el polític egoista i corrupte hi trobarà el terreny ideal per dur a terme els seus interessos.

El fragment de l'*Apologia* (*Ap.* 32c) on Plató fa referència al sistema democràtic ens parla d'aquest conflicte, i sobretot del paper crític que els polítics tenen dins la vida política d'Atenes. Poc abans del fragment Sòcrates defensa l'actuació política en privat, en lloc de l'actuació política pública, una tesi que Plató continuarà amb la seva crítica constant als polítics de l'època confrontant-ho amb el paper que pot tenir el filòsof o el savi dins el govern de la polis. Sòcrates justifica l'exercici privat de l'educació i l'argumentació racional sobre la polis en benefici d'Atenes i no des de l'activitat política pública, que duu a beneficis individuals. Aquest allunyament de la política pública l'ha comentat constantment Sòcrates davant els seus seguidors i el justifica a l'*Apologia* com un esperit dissuasori que s'oposa molt encertadament a què ell exerceixi la política (*Ap.* 31d). «No hauria estat útil ni a mi mateix ni a vosaltres», afirma davant el tribunal. L'aversion als polítics queda clara quan a la seva defensa Sòcrates es dirigeix al jurat afirmant que no hi ha cap home que pugui conservar la vida si s'oposa noblement als polítics tractant d'impedir que succeeixin a la ciutat accions injustes i il·legals. De fet, reitera el seu consell d'actuar privadament i no de forma pública si es vol lluitar per la justícia i conservar al mateix temps la vida.

Per l'*Apologia* sabem també que Sòcrates va participar al govern de la ciutat només per l'obligació d'exercir al Consell dels Cinc-Cents, a través del sorteig que obligava a cada una de les deu tribus a presentar cinquanta membres. Aquí es va produir el conegut conflicte per la batalla naval de les Arginuses que va exposar a Sòcrates davant els tribunals per la seva negativa a recolzar una llei que considerava injusta. Plató, a través de Sòcrates, especifica que mentre a Atenes hi regia el règim democràtic (*Ap.* 32c), els oradors i polítics estaven ben disposats a enjudiciar-lo i l'amenaçaven amb la presó o la mort si Sòcrates no s'adheria a les seves tesis, per a ell totalment injustes. El sistema democràtic de la seva època, no proporcionava, doncs, la possibilitat de discrepar dels governants, al contrari del que dictaven els seus idearis.

---

<sup>222</sup> Rodríguez 1985, 408.

Per aquest motiu Sòcrates va romandre arrelat a la vida i el *nomos* tradicional de la polis. No es va dedicar a la política, ni va enriquir-se dedicant-se als assumptes públics, més bé va viure modestament allunyat de la cosa pública i es dedicà simplement a filosofar pels espais públics de la ciutat. Sòcrates presenta així el germen d'una nova fonamentació del poder, que més endavant desenvoluparà Plató. Es tracta del govern basat en el coneixement de la Veritat, no en l'acord de la majoria. Amb aquest accés a la veritat per part només dels elegits podem observar-hi un aristocratism que Plató no tractà d'amagar mai.

A pesar que el platonisme polític es va donar només de forma teòrica a Atenes, el seu estudi és valuós perquè la teoria crítica de Plató a la democràcia només és la culminació de tota una sèrie de pensadors polítics que tractaven de perfeccionar, refutar o reaccionar contra la vida política a Atenes<sup>223</sup>. És més, a pesar de la cruesa de la crítica de Popper a Plató, aquest admet que gràcies a Plató sabem que Sòcrates atacà els polítics democràtics del seu temps amb el propòsit de posar de manifest l'egoisme i l'afany de poder dels demagogs del poble, més específicament, dels joves aristòcrato-demòcrates que només veien en el poble l'instrument adequat per satisfer la seva set de poder<sup>224</sup>. Plató també fonamentarà la crítica en la falta de sentit col·lectiu del sistema democràtic, en el qual cada individu cerca el seu propi benestar, independentment de l'altre. Això serà especialment visible en la figura del polític, que cerca enriquir-se a través de la política o igualment en la del retor, que utilitzarà la retòrica per fer que l'assemblea executi els seus designis egoistes i particulars.

### **3- *Laques*. La ciència i la majoria**

El diàleg *Laques* ens mostra un dels fragments més clars sobre la poca importància que dóna Plató a l'opinió de la majoria en qüestions que impliquin coneixement. El vertader coneixement és el de l'expert, ja sigui en política, ciència o per definir una virtut com el valor, com passa al diàleg. L'opinió de la majoria, si és ignorant sobre el tema, no s'ha de tenir en consideració. Lisímac i Melèsies discuteixen

---

<sup>223</sup> Rodríguez 1985, 18.

<sup>224</sup> Popper 2010, 186.



sobre si el maneig de les armes pot considerar-se ciència (*Lach.* 184d-e) i la discrepància podrà ser resolta pel vot de Sòcrates, a qui demanen que dictamini. Sòcrates, emperò, en lloc de donar la seva opinió discreparà de la utilitat d'aquella votació i llança la següent pregunta: si hi hagués una reunió per decidir sobre la preparació gimnàstica del fill de Melèsies, farien cas a la majoria dels presents o a qui estigués precisament format i ensinistrat en gimnàstica? La resposta de Melèsies és evident i serveix a Sòcrates per afirmar que s'ha de jutjar segons la ciència i els experts, i no segons l'opinió de la majoria ignorant.

El que Plató rebutja aquí és la pròpia ignorància, més que el sistema democràtic<sup>225</sup>. Sòcrates es mostrava d'acord amb els demòcrates sobre la capacitat racional dels homes, si bé pensava que estava molt lluny de ser adequada per al govern de la polis i per això exclouia la majoria de la pràctica de l'activitat política. De fet, una vegada coneguda la veritat, és suficient que uns quants homes es dediquin a fer-la fructificar entre la resta<sup>226</sup>. Es tracta, doncs, d'una qüestió qualitativa, no quantitativa. Plató hauria preferit qualsevol model polític com l'oligarquia o la tirania si els destinats a governar haguessin estat esperits filosòfics, experts en política, ja que en cap cas va pensar que la multitud fos capaç de la *saviesa* requerida per al govern.

Plató insisteix constantment en la ignorància de la majoria en tota la seva obra. En veurem més exemples dins l'anàlisi de la democràcia al filòsof, però destaquem aquí uns passatges del *Gòrgies* on expressa la necessitat de fonamentar el coneixement en la ciència (o en l'expert) i no en la majoria, que titllarà constantment d'ignorant. Al *Gòrgies* exposarà que la multitud i els dèbils són els que posen les lleis, influïts per la retòrica persuasiva dels retors (*Gorg.* 483b-c). La ignorància del poble, serà fatal quan aquest participi del govern de la polis i per la facilitat en que és manipulat pels polítics que tenen gran capacitat discursiva i poca ètica. El greu segons Plató serà que la massa d'inexperts dictarà les lleis del règim democràtic. Per aquesta raó, a través del sistema democràtic no es podrà accedir al coneixement de la Justícia en sí, ja que en ell hi participen majoritàriament ciutadans ignorants. Val a dir que al *Gòrgies* (*Grg.* 463a-b; 464e) el retor, és a dir, el polític, no és tampoc expert en res i per tant no pot ostentar el

---

<sup>225</sup> Sancho 2001, 101.

<sup>226</sup> Rodríguez 1985, 406.

poder, ni directament, ni indirectament a través del recolzament d'altres ciutadans igualment ignorants.

Com veiem, la tesi de la ignorància de la multitud serà constant i la podem trobar també a d'altres diàlegs com la *República*, el *Fedre* o les *Lleis*. Veurem que al diàleg *Polític*, Plató afirma també que l'únic govern vertader és el que es basa en el coneixement, mentre la resta són imitacions de la vertadera *politeia*. Degut a la ignorància dels seus integrants, per al bon govern s'hauran de seguir dos criteris; l'acceptació i el respecte a les lleis ja establertes (*Plt.* 291e; 301a i ss.).

Així doncs, ni Sòcrates ni Plató admetien el judici de la majoria i, especialment, que les lleis fossin fruit de l'acord i el saber popular. A part de la tesi de la ignorància de la multitud, destacam de nou la consciència que tenia Plató de la facilitat amb què els polítics de gran oratòria podien manipular el poble a través dels espais públics especialment útils en la transmissió dels seus discursos. Enfront d'aquest rètor proposava l'opinió del savi, o el govern del filòsof, però no com a dictador ni tirà, sinó com a home que reconeix el concepte de Bé i Justícia i l'aplica en favor de la polis. Aquest concepte d'home virtuós, que al diàleg *Lleis* serà considerat quasi una divinitat, és totalment contrari al polític que sota una presumpta racionalitat discursiva, es guanya la voluntat del poble per guiar-lo segons el seu interès. És de destacar que un dels punts més criticats de la forma platònica de combatre els principis de la democràcia directa és que el filòsof vol contrarestar els errors que sorgeixen del sistema a través d'una imatge perfecta i irrealitzable de la política, fins i tot divina, quelcom molt poc inherent a l'espècie humana.

#### **4- Protàgores. L'assemblea i l'opinió dels experts**

En els mateixos termes que el *Laques* es maneja el diàleg *Protàgores*. Igual que l'expert s'imposa a la majoria al diàleg *Laques*, al *Protàgores* l'opinió dels experts és la que preval per sobre de l'opinió de l'assemblea. De totes formes, no serà l'únic punt destacable del diàleg, també ens interessa l'agonisme i la virtut que descriu, i que podem relacionar amb el sistema democràtic.

En aquest diàleg Sòcrates discuteix amb Protàgores sobre si l'*areté* és ensenyable. El sofista diu que ensenya els seus deixebles a conduir-se adequadament en els assumptes polítics, perquè siguin els més capaços de la ciutat, tant en l'obrar com en la paraula (*Prt.* 319a). Veiem aquí l'esperit agonista que imperava a l'àgora, el de ser el millor en tot, i que tant marcà el caràcter dels ciutadans. L'esperit competitiu demandava ser el primer, tant en la guerra com en l'exercici de la política i la retòrica. Si bé l'*areté*, o excel·lència del noble, prové del seu llinatge, també haurà de ser demostrada. Aquesta concepció agonal de l'aristocràcia grega xoca frontalment amb la concepció democràtica d'igualtat entre les classes. En aquesta ocasió Plató es posicionaria més en la banda dels demòcrates, ja que considera que aquesta *areté* és més racional que natural, és a dir, no depèn tant del llinatge ni la posició socioeconòmica de l'individu, sinó que depèn de la seva capacitat racional. De fet Plató pretén assentar aquesta *areté* sobre bases fermes i universalment vàlides i sobre aquesta virtut crearà els fonaments del nou Estat<sup>227</sup>.

Així és, Plató intentarà al llarg de la seva obra lliurar de tot caràcter competitiu la societat atenenca, principalment per tal d'evitar conflictes entre classes. Per aquesta raó teoritzarà sobre una jerarquització tan fèrria de la societat —com la divisió social que realitza a la *República* o a *Lleis*—. Tornant al diàleg *Protàgores*, arribam al fragment que ens ocupa (*Prt.* 319b-d). Discutint sobre si la virtut és ensenyable, Sòcrates afirma que tant atenencs com la resta dels grecs són savis, però que quan es congreguen a l'assemblea, es reclama l'opinió dels experts per resoldre les qüestions més tècniques. Posa l'exemple de consultar els constructors si es parla sobre construccions públiques o a constructors navals si es tracta de vaixells. Si intenta donar el seu consell qualsevol que no sigui un expert en la matèria —i recalca Plató que ja pot ser un home d'èxit, ric i de família noble— ningú l'acceptaria, al contrari, li farien befa i l'escriassarien. Si en les qüestions tècniques el poble es comporta així, perquè no passa el mateix quan es tracten temes referents al govern de la ciutat? Plató es queixa que les decisions sobre la ciutat les poden prendre tant fusters, com ferrers, adobers, mercaders, navegants, rics o pobres, nobles o no, i que qualsevol d'ells pot prendre la paraula a l'assemblea sense por a ser escriassat. Ningú els retreu el fet que no hagin après la virtut del bon govern ni haver tengut cap mestre en la qüestió abans d'oferir els seus consells sobre la polis.

---

<sup>227</sup> Rodríguez 1985, 386.

La discussió plantejada al *Protàgores* conclou, igual que a d'altres diàlegs menors, sense haver trobat una conclusió vàlida o incontestable. Per al que aquí interessa, començam a intuir que només a través de la raó podrem desxifrar la vertadera naturalesa de la llei, que serà una i immutable per a Plató. Com veurem a diàlegs com el *Polític*, el coneixement de les lleis —i per tant del concepte de Justícia— servirà de guia en cas que no es trobi cap polític en condicions d'assolir aquest coneixement. És clara doncs, l'oposició de Plató als polítics (i rètors) a l'ús, als quals desprestigia durant tota la seva obra.

Fins aquí hem vist la ignorància tant del poble com la dels propis polítics, la seva manca de coneixement i d'utilitat en l'art del bon govern. A partir del diàleg *Gòrgies*, a més, hi afegirem el fet que el polític imposi la seva voluntat a través del domini de la retòrica, que serà l'art d'enganar les masses per aconseguir els seus interessos, normalment cercant el benefici propi abans que el del conjunt de la polis. Plató tindrà ben clar el que defensam al conjunt d'aquesta tesi, la facilitat amb la qual un orador destre podia influir sobre la seva audiència. Així, els espais públics eren el lloc idoni perquè els polítics manipulessin els ciutadans ignorants. Plató en va ser plenament conscient, per això desacreditarà durament els polítics que realitzaven els discursos a les assemblees amb la intenció de persuadir sobre els seus desitjos particulars.

### **5- *Gòrgies*. El mal polític i la crítica a Pèricles**

El diàleg *Gòrgies* ens interessa en aquest moment per dues qüestions. Primerament, i de forma més extensa, per la crítica que fa Plató de la retòrica política i els oradors que utilitzen l'oportunitat que ofereix el règim democràtic i la idoneïtat dels espais públics per persuadir sobre els seus desigs particulars. En segon lloc, tractarem sobre la crítica que farà el filòsof a Pèricles, considerat aquest un atac frontal contra el sistema democràtic.

En nombroses ocasions hem fet referència al diàleg *Gòrgies* i a la retòrica política que allà s'hi exposa, i que podem relacionar directament amb el sistema democràtic. La primera referència dins el diàleg la fa Plató sobre la multitud i la llibertat individual. Plató assenyala que la multitud i els febles són els que posen les lleis (*Grg.* 483b), tesi

que en aquest diàleg podem atorgar a la influència de la retòrica persuasiva. Plató es refereix també a una absència d'ordre i control a l'individu democràtic, que anteposa la seva llibertat a qualsevol benefici del conjunt de la població. Cal comentar aquí que aquesta tesi la completarà Plató al diàleg *República*, que afirmarà que la llibertat atorgada pel règim democràtic és el més bell i pintoresc en aparença (*Resp.* 557c), ja que empara els múltiples caràcters de l'ésser humà, però això provoca inestabilitat. En aquest sistema democràtic heterogeni s'hi donen tres grups de ciutadans diferents, que Plató resumeix en els dirigents, que són els més perillosos (*Resp.* 564c-d), els ciutadans més rics, que se separen de la multitud (*Resp.* 564e) i finalment, el poble sobirà, el més nombrós i poderós quan es congrega (*Resp.* 565a). Al *Gòrgies* la retòrica serà l'instrument per influir sobre aquesta multitud, el que proporcionarà poder i felicitat al polític, no al poble que governa. Aquí els espais públics tindran gran importància en temps de democràcia, ja que es convertiran en els escenaris ideals on els polítics posin en marxa les seves capacitats persuasives per influir en el poble segons la seva conveniència. Per això Plató mostra una imatge ferotge i corrompuda dels líders, que continuarà durant el diàleg *República*, obra en la qual els presenta com l'antítesi del filòsof. Plató veurà similituds entre el polític democràtic i el tirà egoista que satisfà els seus propis desitjos anteposant-los als de la polis. Per a Plató, el polític s'abandonarà a la recerca indiscriminada de plaers i satisfaccions pròpies (*Grg.* 492a i ss.), enlloc de treballar en el benestar de la polis.

### **5. 1- Contra la retòrica política**

Així doncs, la retòrica política que exposa Plató al *Gòrgies* és l'art d'enganyar les masses per aconseguir l'objectiu perseguit pel polític. La retòrica que es dirigeix al poble des de règims democràtics cerca complaure els ciutadans descuidant l'interès públic en benefici particular (*Grg.* 502e). Per Plató no hi ha justícia en la imposició de la majoria de ciutadans ignorants que utilitzen la llei a la seva voluntat contra l'opinió dels experts i més entesos en l'art de governar. Per això Plató cita Calicles com el paradigma del mal polític, suposadament democràtic però que utilitzarà la retòrica per persuadir i dominar la massa dels ciutadans més febles i manipulables, que són, en

definitiva, els que acabaran fent les lleis en un sistema democràtic (*Grg.* 483b-c). Així doncs, la retòrica entrarà en conflicte amb la justícia, ja que a través d'ella es podran modificar les lleis segons els desigs particulars dels governants en lloc d'accedir al coneixement del concepte en si de la justícia per regular la llei. D'aquesta forma, la manipulació a la qual poden ser sotmeses les masses i l'efecte que això tenia en el sistema democràtic era, en conseqüència, ben palesa per a Plató. A través de Càlicles, Plató desacredita la manera democràtica de legislar<sup>228</sup>, segons la qual o són la massa d'inexperts els que pel fet de ser més i més forts dicten les lleis, o és el polític hàbil que mitjançant el sistema aconsegueix establir el seu domini sobre la multitud (*Grg.* 488b-489). L'estratègia de Càlicles és un exemple més de la facilitat que trobava Plató perquè els polítics influïssin i manipulessin els ciutadans, més encara a través dels espais públics tan adients per la comunicació de masses. Aquest fet és encara més clar quan Plató critica l'exercici d'adulació de les masses que realitzen els rêtors i polítics democràtics (*Grg.* 501d-502c; 513c). De fet, i com veurem al següent diàleg *Menexen*, es criticarà l'adulació que es fa a través de les oracions fúnebres, en les quals l'orador diu el que el poble vol escoltar, no el que hauria de sentir. Per a Plató, no és bona en absolut la retòrica que no va acompanyada de justícia (*Grg.* 504d). Aquesta conclusió deixa el terreny obert perquè Plató substitueixi la idea del més fort o de millor discurs per la del més savi com a intèrpret de la justícia. Això ens demostra que les tesis antidemocràtiques de Plató no estarien orientades a la recerca d'un estat totalitari o d'un governant populista sinó a la d'una aristocràcia de savis —o filòsofs— que s'alternarien en l'exercici del bon govern.

Al *Gòrgies* també destaca el rebuig de Plató a la forma de comunicació política de la democràcia antiga en la qual el discurs és l'única forma de transmetre informació. Això està prou provat per la seva aversió a parlar davant la multitud (*Grg.* 473e-474a) i per l'afirmació de la impossibilitat de transmetre algun saber a molts en molt poc temps (*Grg.* 455). També és palesa la seva aversió als discursos a través del diàleg *Protàgores*, amb qui parla llargament, en què li nega la conveniència de pronunciar llargs discursos (*Prt.* 334c-335c)<sup>229</sup>. Son nombrosos, doncs, els exemples que tenim de l'aversió de

---

<sup>228</sup> Com bé observa Sancho 2001, 115.

<sup>229</sup> Cf. Sancho 2001, 120.

Plató pel discurs polític, única forma que el poble rebés informació sobre les propostes polítiques, que després haurien de votar. Per a Plató aquesta és la raó que invalida el procés democràtic de presa de decisions, oberta a tots els ciutadans, convençut de la manipulabilitat i la ignorància de la gran majoria dels ciutadans. Aquesta majoria era víctima de l'encantament de la retòrica democràtica i impedia l'accés al govern dels vertaders experts. Efectivament, al diàleg Plató afirma que la retòrica proporciona poder sobre l'assemblea i els tribunals, mentre que Gòrgies afirma que també proporciona llibertat (*Grg.* 452d). Plató ho nega amb l'afirmació que no és lliure ni poderós el que no sap quin és el seu veritable interès (*Grg.* 468d) o el que només cerca agradar i no millorar el poble (*Grg.* 452e; 501d). Això últim serà molt important, perquè els polítics que traslladen les seves propostes al poble democràtic miren pel seu interès particular, «enlluernant» els ciutadans amb la seva capacitat retòrica i influint en els decisions de l'assemblea popular sense contribuir veritablement en els assumptes menys populars.

Plató atribueix així una superioritat a les formes de diàleg enfront de la retòrica política. La dialèctica és informació en ambdós sentits, és l'art de la discussió que tant atreia els grecs, pel que depèn de la raó de tots dos interlocutors. En canvi, la retòrica és una via de comunicació en un sol sentit i no requereix de raonament, sinó persuasió. La democràcia atenesa que Plató tan critica es basa en aquest últim precepte. Per aquesta raó Plató defensarà de nou que el que dóna validesa a una acció és l'argumentació, no el vot de la multitud —o el nombre de defensors d'una tesi— (*Grg.* 472). Seguint el que hem vist als diàlegs *Protàgores* i *Laques*, al *Gòrgies* Plató insisteix en què el retòric no és expert en res (*Grg.* 463a-b, 464e), però no obstant això, pretén persuadir sobre el just i l'injust (*Grg.* 454b). El mateix es defensa al diàleg *Fedre* (*Phdr.* 259e-260a).

### 5. 2- L'autèntica retòrica. El veritable orador

Després de descriure la retòrica exercida als règims democràtics com la que cerca complaure els ciutadans descuidant l'interès públic en benefici de l'interès particular dels retòrics (*Grg.* 502e), Plató descriurà l'autèntica retòrica (*Grg.* 503a i ss.). Aquesta és la que contribueix al bon ordre de l'ànima dels ciutadans i és justa perquè coneix el veritable ordre just. Aquest bon ordre és la igualtat geomètrica (*Grg.* 507e-508b), que és

la que reconeixen els savis, en lloc de l'ordre que considera el poble. Es tracta d'una igualtat proporcional en la qual no entra Plató en aquest diàleg, però que es correspon amb la jerarquia de l'ànima que apareixerà a la *República* per fonamentar el pensament platònic. Com l'ànima justa, que és ordenada jeràrquicament i racional, la ciutat instruïda pel polític ha de ser una ciutat també ben proporcionada jeràrquicament. L'autèntic orador, que serà digne d'aquesta polis, haurà de ser expert en un altre tipus de retòrica (*Grg.* 504d-e). Aquest autèntic retòric està millor desenvolupat al diàleg *Fedre* en què es descriu l'orador autèntic com el que coneix la veritat, no només com l'expert en persuasió, que es val dels espais públics i la regulació democràtica de la polis per imposar les seves idees. El veritable orador que parla al poble haurà de ser un coneixedor de la veritat (*Phdr.* 259e) abans que tècnic en l'art de persuadir (*Phdr.* 260d-261b; 271a-b; 277b-c). A més d'aconseguir la convicció, també ha de cercar la virtut (*Phdr.* 270b), cosa que no succeeix en els retòrics dels règims democràtics que descriu Plató.

A la recerca que fa Plató de l'autèntic retòric, val la pena aturar-nos breument a l'esmentat fragment del diàleg *Fedre* (*Phdr.* 271a-b). Plató deixa clar que l'autèntic retòric ha de ser savi, filòsof. El retòric haurà de professar, doncs, la dialèctica i ser un coneixedor de la naturalesa de l'ànima i també dels seus gèneres. Per això l'autèntica persuasió i ensenyament que exposa Plató es dirigirà a les ànimes adequades (*Phdr.* 276e) i el retòric haurà de crear discursos aptes per a l'ànima complexa i per a la simple (*Phdr.* 277c). Així doncs, Plató admet que la retòrica és útil en la ciència política, però no és ben utilitzada pels polítics. Hem d'admetre que la retòrica que Plató desenvoluparà a diàlegs com el *Gòrgies*, *Fedre* i *Lleis*, no pretén formar filosòficament l'auditori, sinó instruir o adoctrinar els ciutadans sobre l'acceptació de les lleis i de com s'han de regir a la ciutat.

La plena consciència de Plató davant la manipulabilitat de les masses, unit a l'evidència de què els espais públics atenencs eren ideals per a dur a terme aquest «entabanament» del poble ens duu a defensar que més que contra el sistema democràtic en si, Plató centra gran part de la seva crítica al diàleg *Gòrgies* a que el polític tracti d'enlluernar al poble, imposant les intencions del més versat en el domini de la comunicació pública o amb més lideratge dins els espais comuns. De fet, al *Gòrgies*



denúncia que la retòrica política pot transmetre idees que tenen aparença de veritats (*Grg.* 454e), fent passar al rètor, que és ignorant, per savi (*Grg.* 459b-c). Per aquesta raó afirma que els grans polítics de la democràcia estan més preocupats en agradar el poble (*Grg.* 481d-e; 491e; 501d) que a servir-lo objectivament, i són al final esclaus dels desitjos egoistes dels ciutadans.

### 5. 3- Crítica a Pèricles

Un d'aquests grans rètors i figura política cabdal d'aquell temps fou Pèricles. Per a Plató, es tractava d'un mal ciutadà incapaç de governar adequadament. Per a ell, Pèricles no va fer millors els ciutadans durant el seu govern. Plató insisteix en que el deure del polític és fer els ciutadans millors del que ho eren abans del seu mandat, condició que no atorga a Pèricles (*Grg.* 515c-e). Davant la disjuntiva de si l'opinió general és que els atenencs eren millors per obra de Pèricles o, si pel contrari, havien estat corromputs per ell Plató es decanta per aquesta darrera opció. Plató pensa que Pèricles havia fet els atenencs més mandrosos, covards, xarlatans i avariciosos en haver establert per primera vegada estipendis per als serveis públics (*Grg.* 515e). En un principi Pèricles va gaudir de gran reputació i a l'inici del seu govern, quan suposadament els atenencs havien de ser mal ciutadans, no van votar contra ell en cap sentència, però després del seu mandat, quan els ciutadans suposadament havien de ser millors i més honorats per la participació del seu govern, el van condemnar per malversació i va faltar poc perquè el castiguessin a mort. Això fou perquè evidentment, segons l'opinió del poble, Pèricles era un mal ciutadà<sup>230</sup>. A més, Plató afirma que els ciutadans que van resultar del seu govern eren més irritables i conflictius. Per tant, segons el convingut durant la discussió, d'això es deriva que Pèricles no era un bon polític, en opinió de Plató.

Aquest és un dels fragments més compromesos de Plató, ja que Pèricles és considerat un dels pares de la democràcia grega, paradigma de la incorruptibilitat i gran defensor de la igualtat dels ciutadans davant la llei. Per a Popper, Pèricles fou el gran rètor de la democràcia i l'impulsor de l'individualisme polític<sup>231</sup>. Sense cap dubte aquest

---

<sup>230</sup> Cal comentar que, en canvi, Tucídides a (*Thuc.* 2. 65) elogia Pèricles i afirma que era incorruptible.

<sup>231</sup> Popper 2010, 181.

fou el motiu de l'animadversió de Plató. La capacitat persuasiva de Pèricles, l'admiració que provocaven les seves paraules i discursos entre els ciutadans congregats als diferents espais públics de la ciutat per escoltar-lo, unit a què fomentés l'individualisme en lloc de la col·lectivitat foren els motius de Plató per criticar-lo. Evidentment, no pareixen motius suficients per menysprear d'aquesta forma Pèricles. El propi Popper considera Pèricles, juntament amb Heròdot, Protàgores i Demòcrit com les figures cabdals de la democràcia, que sostingueren que les institucions humanes del llenguatge, la costum i el dret no són naturals, sinó productes de l'home i que per això en són responsables<sup>232</sup>. Aquestes tesis no eren compatibles amb l'interès que tenia Plató per una societat estrictament jerarquitzada, no conflictiva en què les lleis i la justícia eren estaments superiors immutables. Veurem més sobre la crítica de Plató a Pèricles al següent diàleg, el *Menexen*.

### 6- Menexen

La crítica a Pèricles continua al diàleg *Menexen* a través de la reprovació que el filòsof fa de la famosa oració fúnebre. El diàleg, en el qual Plató continua amb el menyspreu fet al *Gòrgies* vers la retòrica política, servirà de pretext per criticar els oradors que fan elogis fúnebres plens de falsedats per encisar les ànimes dels oients (*Menex.* 235a). També ens interessa per l'esmentada crítica a l'oració fúnebre de Pèricles. Com hem dit, aquest atac contra el discurs de Pèricles serà un dels principals motius que Popper utilitzarà per criticar ferotgement l'antidemocràticisme de Plató.

Si bé el *Menexen* és una obra curta i accessible, la seva lectura entranya dificultats d'interpretació. En ella Plató utilitza una ironia i sarcasme que ha dificultat la seva apreciació, si bé existeix un acord majoritari entre la comunitat d'experts sobre la caricaturització que fa de les oracions pronunciades en actes de dol públic. El to de befa pot respondre, segons experts com Guthrie<sup>233</sup>, a l'amarga desil·lusió de Plató respecte a la situació política d'Atenes, i que va donar lloc al diàleg *Gòrgies* i que també mostrarà a la Carta VII.

---

<sup>232</sup> Popper 2010, 181.

<sup>233</sup> Guthrie 1992, vol. IV, 308.

Al diàleg, després de la mencionada crítica als oradors, Plató es disposa demostrar al jove *Menexen* —en boca de Sòcrates—, la facilitat de realitzar un discurs fúnebre (*Menex.* 235e-236b). Sòcrates confessa a Menexen que té com a mestra de retòrica a Aspasia, que ja ho havia estat de Pèricles anteriorment i que havia compostat la seva oració fúnebre. Sòcrates també afirmarà que amb aprenentatge qualsevol podria ser hàbil en l'exercici d'alabar els atenencs davant ells mateixos. El sarcasme de Plató ja és aquí evident contra Pèricles, moment en què comença a realitzar la seva oració fúnebre, en forma d'una recopilació dels recursos retòrics, clixés i divisions que ja havia enumerat al *Fedre* (*Phdr.* 266d-267d) i que està ple dels llocs comuns que s'exhibien a l'àgora. A l'oració Plató farà referència a la democràcia, i servirà per posar al descobert en forma de paròdia, els excessos dels oradors que com Pèricles encisaven la gran audiència que es congregava als diversos espais públics de la ciutat, disposada a sentir elogis sobre Atenes i els seus ciutadans, però mai crítiques ni sentències que poguessin millorar la conducta de la polis.

La crítica a l'oració fúnebre de Pèricles atorga un excel·lent pretext als que veuen a Plató com un autèntic antidemòcrata, principalment a Popper. Per al filòsof austro-britànic, com a màxim defensor de l'absolutisme de les tesis polítiques de Plató, l'oració fúnebre constituïa la primera i al mateix temps la més vehement declaració que mai s'havia formulat contra el totalitarisme<sup>234</sup>. Segons ell, Plató ridiculitzava l'oració de Pèricles tant al *Menexen* com en diversos passatges de la *República* (*Resp.* 557d; 561c ss.) qualificant-los de clars atacs a la democràcia. El cert és que l'esperit democràtic de l'oració fúnebre de Pèricles és molt evident i contrari a la majoria dels aspectes que Plató critica del sistema democràtic. De fet, llegint l'oració fúnebre de Pèricles podem enumerar pràcticament una per una la majoria de característiques que Plató critica de la democràcia: l'elogi de la majoria, la igualtat entre els ciutadans, la llibertat individual, el fet que tothom tenguí capacitat per jutjar les lleis i la màxima de què la discussió és una part indispensable de l'acció política. Tots ells són els trets característics de l'oració —i per extensió del sistema democràtic—, atributs que conformen la crítica democràtica de Plató. Per a Popper l'oració fúnebre expressarà el veritable esperit de la gran generació d'Atenes i sense cap dubte és la pedra fonamental on s'escriu l'esperit de la

---

<sup>234</sup> Popper 2010, 183.

democràcia<sup>235</sup>. En aquest sentit, doncs, no podem negar les tesis antidemocràtiques de Plató al respecte, ja que aquests punts seran tots ells criticats pel filòsof.

Un tractament similar al de Pèricles pateix Protàgores quan defensava, segons Plató, que el just era just mentre la ciutat ho considerés així i que el ciutadà que desitgés canviar un principi legal havia de persuadir els seus conciutadans per convèncer-los dels seus beneficis (*Tht.* 167c). Plató s'oposa totalment en aquesta concepció de la justícia; ell defensava que existia una cosa inamovible anomenada Justícia i que les lleis només podien regular-les els experts, que eren els únics que coneixien què era el just i què no ho era. Rebutjava, doncs, el que en termes moderns anomenam contractualisme. Per a Plató, un sistema com el democràtic, que permetés la constant modificació de les lleis per part de la majoria ignorant no era admissible. Si a això li unim la convicció que tenia Plató sobre la facilitat amb què un hàbil orador podia servir-se dels espais on connectar amb aquesta majoria i persuadir-la per canviar les lleis, s'explica l'oposició que feia el filòsof de qualsevol canvi en la legislació ancestral d'Atenes.

### **7- República**

La recerca de l'Estat ideal que Plató fa a la *República* el durà a intensificar la crítica al sistema democràtic. Aquí la democràcia, per Plató, lluny de ser un acord majoritari per governar adequadament serà un règim que fomenta l'individualisme i l'egoisme. Això portarà a desintegrar els llaços comunitaris que mantenen la polis unida i a l'abolició de la jerarquia social que per a Plató era necessària per mantenir el poble unit. A més, el govern per part de la majoria (ignorant) farà que els vertaders experts no siguin escoltats, però sí els polítics que saben persuadir l'assemblea amb la seva poderosa retòrica. De fet, la figura del líder democràtic serà el germen on s'incubarà el pitjor govern possible, la tirania. En definitiva, el diàleg *República* serà un compendi, més extens i profund, de les tesis antidemocràtiques que fins el moment Plató havia defensat al conjunt de la seva obra.

Sobretot, la qüestió que més critica Plató a la *República* és que la democràcia atenesa fomentava la llibertat individual i que capacitava tots els ciutadans per exercir

---

<sup>235</sup> Popper 2010, 182.

càrrecs públics i controlar la marxa de l'Estat. Per als favorables al règim democràtic, això podia provocar un esperit de comunitat positiu per a la polis. Eren compatibles, segons els seus teòrics, llibertat i sentit de la comunitat, especialització privada i servei públic. Aquest ideal va anar perdent-se durant els anys de conflicte del Peloponès i Plató, absolutament desencantat amb l'Estat i temorós de qualsevol tipus de violència i revolució, negarà qualsevol possibilitat de què aquest ideal democràtic funcioni. Per això a la *República* reclamarà una reforma total de l'Estat i que aquest sigui conduït pel filòsof expert, el vertader coneixedor de la justícia i el bé.

La primera referència de la *República* a la democràcia la realitza el sofista Trasímac mentre tracten de definir què és el just (*Resp.* 338d-e). Com observam, la definició de la justícia serà un tema recurrent a Plató. Això no serà res nou, ja que històricament havien sorgit progressivament diferents autors que introduïren noves perspectives, amb la idea de la justícia com a principal fil conductor. En principi *Diké* és una deessa, filla de Zeus, que la protegeix quan és ofesa i castiga al culpable. Amb els poetes aquesta justícia passarà a ser concebuda com a una defensa del poble davant els nobles que administraven una justícia parcial<sup>236</sup>.

A la *República*, Trasímac afirma que la justícia és l'interès del més fort, això és, el govern establert, ja sigui en una sola persona o en el poder democràtic del poble. Aquest govern establirà les lleis segons el seu propi interès particular i l'home just serà el súbdit que ha d'obeir-les. Sòcrates respon que els polítics no són infal·libles i poden equivocar-se, i que l'art de governar ha de tenir com a objectiu el bé dels ciutadans, no el del propi polític (*Resp.* 338d i ss.).

Aquesta és una tesi que repetirà Plató en nombroses ocasions, la del polític que cerca el seu propi benefici en lloc del bé comú. Concretament, com hem vist al *Gòrgies*, el paradigma d'aquest polític és l'orador que des de la tribuna aconsegueix persuadir els ciutadans de realitzar les seves propostes. És evident, doncs, que l'auge de la retòrica política i la seva exposició pública seguiran ben presents per a Plató a l'hora de criticar els polítics i el sistema democràtic per extensió.

Com hem avançat a l'anàlisi del *Gòrgies*, Plató identifica la justícia de l'Estat amb la justícia de l'ànima de l'home. A la *República*, Plató insistirà en la atemporalitat i la

---

<sup>236</sup> Rodríguez 1985, 17.

immobilitat de la justícia i per extensió, de les lleis. Aquestes són eternes i immutables i Plató debatrà contra l'opinió que sosté Trasímac (*Resp.* 336c i ss.) de què actuar d'acord amb la justícia no fa cap bé a l'home just, ja que les lleis les fan en cada cas els que tenen poder i en el seu propi benefici. També s'oposarà a Glaucó (*Resp.* 338c i ss.) que exposa la idea de què la justícia és un acord, en el qual convenim tots els humans per evitar ser perjudicats pels nostres congèneres (*Resp.* 359 a-b). El concepte de justícia de Plató estarà més arrelat a les lleis i tradicions ancestrals, en les directrius del que Popper anomena «societat tancada», d'origen clarament tribal.

### 7. 1- Caràcter comunitari de la ciutat

A més de la immutabilitat de la justícia, Plató insistirà a la *República* en la necessitat de superar l'individualisme propi dels sistemes democràtics en favor de la col·lectivitat. Al diàleg, Plató parla del caràcter comunitari que per a ell ha de tenir la societat del seu estat (*Resp.* 463a). L'estabilitat i la negativa a realitzar canvis és una constant a Plató, que aquí exposa que el pitjor mal per a l'Estat és la divisió i que per tant els ciutadans haurien de compartir les mateixes coses, tant el bo com el dolent. Per aquesta raó Plató veu l'estat democràtic com una font de conflictes, ja que fomenta l'individualisme i l'autorealització per sobre de l'esperit comunitari. Aquest «egoisme» l'identifica Plató com una font de conflicte que al seu estat ideal no existiria, ja que ni ciutadans ni els propis governants competirien entre sí. La qüestió ens duu a demanar-nos si aquest estat que proposa Plató a la *República* és una possibilitat pràctica o una simple teorització. Aquesta pregunta la realitza Glaucó (*Resp.* 471c) i no és una qüestió del tot resolta. Podem trobar teories de tot tipus, tant les de Field<sup>237</sup> o von Fritz<sup>238</sup> que veuen a Plató pensant aplicar la solució als problemes que plantejava, i per altra banda les de Barker<sup>239</sup> o el propi Guthrie, que veu a Plató enunciant els fonaments d'un ideal al qual els homes haurien d'aproximar-se el més possible, però no realitzar-ho punt per punt. Aquesta tesi sembla la més plausible, destacant l'aplicació que fa Guthrie de la *Teoria de les Idees* de Plató en aquesta qüestió; a ulls de Plató l'estat ideal era real, però

---

<sup>237</sup> Field 1930, 131.

<sup>238</sup> Von Fritz 1968, 14.

<sup>239</sup> Barker 1959, 160.

per a què una idea sigui real no té perquè haver de transformar-se en un fenomen d'aquest món mutable i imperfecte<sup>240</sup>.

Per a Plató, la llibertat del sistema democràtic no condueix a l'equilibri ni a la conciliació de la societat com creien els teòrics de la democràcia, sinó a la legalització de la guerra civil, tal com va ocórrer vertaderament a Atenes. Plató farà referència a una eliminació sistemàtica dels elements egoistes de l'ànima humana i al desenvolupament dels elements que creen unió entre els homes i dins de l'home mateix<sup>241</sup>. L'egoisme democràtic, l'expansionisme que sobretot Atenes engegà a través del seu domini marítim, és el que voldrà eliminar Plató.

La prudència, que a la *República* és l'única virtut compartida per tots els membres de la societat (*Resp.* 431e-432a), inclosos els productors, és substituïda a les *Lleis* per la Legislació, que haurà d'assumir el conjunt del poble. La majoria no arribarà mai a comprendre el concepte de justícia, però es podran assimilar les lleis a través de l'educació. D'aquesta forma, i com seguirà proposant Plató a les *Lleis*, el filòsof tractarà de sociabilitzar els ciutadans, de formar-los en la valoració i l'ús de les normes de convivència humanes i de respectar les lleis heretades. Vistes les dificultats d'aquesta missió, Plató accepta que si vol fundar un estat més similar al descrit, la condició fonamental serà que governin els filòsofs, els més capaços d'assolir la vertadera prudència i la justícia.

### 7. 2- El filòsof ha de governar

La qüestió de què el filòsof ha de governar la tracta Plató a la *República* (*Resp.* 473c-d) i s'emmarca de nou dins la fixació platònica d'efectuar el menor nombre de canvis possible dins l'ordre de la polis. L'obsessió de Plató per l'estabilitat deriva de la necessitat de retornar a les lleis ancestrals, que després del govern democràtic s'han vist modificades i amenacen amb corrompre la polis. Aquest canvi, que Plató admet que ni és petit ni fàcil, comportaria la transformació de l'estat. Només amb el govern dels vertaders filòsofs podrà sorgir l'estat ideal i la humanitat descansar de les seves

---

<sup>240</sup> Guthrie 1992, vol. IV, 463.

<sup>241</sup> Rodríguez 1985, 25.

preocupacions, afirmarà el filòsof. Per a Plató, s'ha de distingir el vertader filòsof (*philosophos*) del que s'hi assembla però no ho és (*philodoxoi*). Els vertaders filòsofs són capaços de distingir l'essència de les coses i no confonen la idea en si amb les coses que d'ella participen. Etimològicament podem identificar els *philodoxoi* com amants de l'opinió i la multiplicitat en lloc del coneixement de l'essència (*ousia*) que, a més, és única i pertany a l'àmbit del filòsof (*Resp.* 476d).

Aquí, un expert com Rodríguez Adrados<sup>242</sup> detecta un evident contrasentit en aquesta nova forma de govern que proposa Plató. La reforma que descriu el filòsof atenenc, haurà de venir o través de la revolució que tant detesta o a través de la imposició del governant, com va proposar dur a terme a Siracusa. Com a alternativa, el nou estat podria néixer mitjançant la fundació d'una ciutat des del començament mateix, com es proposa a la *República* i les *Lleis*; o per una directa intervenció de Déu en un món abandonat per ell, segons el mite del *Polític*. En conseqüència, el *logos* se difondrà a partir d'un curt nombre d'individus —els filòsofs de la *República*, el Rei del *Polític*, Dió i els membres de l'Acadèmia a Siracusa—, que l'impartiran com un ensenyament fixe i immutable. Aquest curt nombre de persones tendiran a considerar-se d'una naturalesa especial, superior a la resta d'homes i, en definitiva, s'escindirà la unitat de la naturalesa humana, postulat sobre el qual es basava tant l'ensenyança dels primers sofistes com la del propi Sòcrates. Al *Polític*, l'home regi que està per sobre les lleis, per ser ell llei viva, és quasi una divinitat. També són especials els membres del Consell Nocturn, a les *Lleis*, pel seu coneixement de la virtut i dels déus. Per tant, és molt el que hi ha de restauració aristocràtica al platonisme. Com veiem, les tesis polítiques de Plató són absolutament contràries als postulats democràtics i l'estat ideal del filòsof no comptarà en absolut amb la participació de la majoria dels ciutadans ni tindrà en consideració la seva opinió.

Una vegada completada la descripció de l'estat ideal Plató examinarà els règims dolents en confrontació a l'estat ideal (*Resp.* 544c-545c). Aquest estat bo l'havia descrit anteriorment com una espècie d'aristocràcia (el govern dels millors) o també com a monarquia, en el cas que només es trobés un sol filòsof-rei adequat per governar. Els règims polítics dolents seran la timocràcia, l'oligarquia, la democràcia i la tirania. Tots

---

<sup>242</sup> Rodríguez 1985, 409.



## V- CRÍTICA DE PLATÓ A LA DEMOCRÀCIA

---

ells són pitjors que l'aristocràcia i Plató els descriu com a règims que se succeeixen un rere l'altre en degeneració de l'estat bo. Posteriorment descriurà el tipus d'individu propi de cada Estat i el caràcter que aquest li atribueix, cercant l'home més just, que no trobarà ni a l'estat democràtic ni a la resta de règims històrics.

Si aquí Plató enumera quatre règims que són producte de la degeneració del règim ideal, cal observar que a les *Lleis* (*Leg.* 693d i ss.), de la democràcia, que representa el principi de llibertat, i de la monarquia en sorgeixen la resta dels règims. Tampoc més avançat el diàleg, la democràcia, la tirania i l'oligarquia són admeses com a veritables *politeiai*, sinó que són considerades com a règims de facció (*Leg.* 832b-c). En el cas de la democràcia, no hi ha dubte que aquí Plató fa referència al poble sotmès a la persuasió de l'orador, capaç de servir-se de la majoria ignorant per servir els seus propòsits.

Tornant a la *República*, Plató explica que la democràcia sorgeix quan els ciutadans més pobres són conscients de què els governants oligàrquics només procuren el seu bé i la seva riquesa, despreocupant-se dels ciutadans amb menys recursos. D'aquí sorgirà la rebel·lió i la guerra civil, tan temudes per Plató, que si acaba amb el triomf dels més pobres, aquests mataran o exiliaran els seus oponents i instauraran el govern del poble, la democràcia, amb drets civils per a tots els ciutadans, en la qual qualsevol pot optar a un càrrec polític. De fet, la major part de les magistratures s'estableixen per sorteig (*Resp.* 557a). La tolerància i la indulgència seran les màximes d'aquest règim, i abundarà la llibertat de paraula (*Resp.* 557b). Plató destaca la llibertat de paraula i d'acció com un dels mals de la democràcia. En aquest moment, la retòrica tornarà a ocupar un lloc preminent en la crítica de Plató, que donarà com a resultat una llibertat que el filòsof veu excessiva i que provocarà que cada individu organitzi la seva vida de forma particular, sense pensar en la col·lectivitat. Segons aquest origen revolucionari, Plató converteix la democràcia en un règim de classes<sup>243</sup>, però destaca per damunt de tot la voluntat del filòsof per evitar les greus tensions contemporànies derivades de grans injustícies socials, encara que ho fa sense concedir igualtat política. Que la democràcia és un règim de classe és un argument en el qual coincideixen molts dels crítics de la democràcia des del temps de Xenofont, encara que a Atenes no va ser implantada mitjançant una revolució, sinó a través d'un llarg procés pacífic encara que no exempt

---

<sup>243</sup> Sancho 2001, nota 21 cf. Fuks 1979.

## V- CRÍTICA DE PLATÓ A LA DEMOCRÀCIA

---

de tensions. Plató esmenta la igualtat i la llibertat com els pilars fonamentals de la democràcia. Aquesta igualtat democràtica fa iguals els desiguals (*Resp.* 558c), i afecta també l'estructura interna de l'ànima de l'home democràtic, quan ja no hi haurà jerarquia de la raó sobre les apetències sinó que els desitjos creixen sense mesura (*Resp.* 559c-e). La llibertat dels demòcrates exclou el respecte a tota norma o llei (*Resp.* 558b-c), i d'aquest contravalor naixerà la tirania (*Resp.* 563e, 574e).

El tipus d'home que sorgirà del règim democràtic serà molt variat, més que en qualsevol altre estat, i Plató admetrà que el democràtic pot ser el més bell de tots els règims polítics (*Resp.* 557c). Però la benevolència de Plató amb la democràcia durarà poc. Degut a la llibertat que comporta, pot conformar multitud de constitucions, el que també pot convertir els seus ciutadans en despreocupats (*Resp.* 558b). Sense necessitat de culturitzar-se per l'excés de llibertat que domina la seva vida, el jove democràtic s'abandona als plaers, perd la vergonya i l'autodomini, perquè no té preocupacions i es precipita de mica en mica al llibertinatge (*Resp.* 559d-e). Ja és inútil fer-li diferenciar entre plaers bons i dolents, ell els voldrà acaparar tots. Plató fa referència també a la capacitat retòrica dels joves demòcrates per a desacreditar-los (*Resp.* 560b-561a). L'ànima dels joves que genera un règim democràtic és buida de coneixements i mancada de discursos vertaders. La democràcia comporta individus que utilitzen discursos i opinions falses i petulants, i aquest jove demòcrata no escolta cap paraula que pugui ser-li contrària a les seves ambicions estèrils. No pren en consideració els discursos dels majors o dels més savis i descriu el pudor dels més moderats com a «idiotesa» o «falta de virilitat». Al seu discurs canvia la desmesura per «cultura» l'anarquia per «llibertat», la prodigalitat per «grandesa d'esperit» i la impudícia per «virilitat». En definitiva, a la vida que Plató descriu com a mancada d'ordre i disciplina el jove democràtic l'anomena lliure i feliç (*Resp.* 561d).

L'excés és el que provocarà la degeneració del sistema democràtic, concretament el seu excés de llibertat. Els ciutadans es negaran a sotmetre's a cap tipus de control, el que comportarà el trencament habitual de les lleis i tots els principis tradicionals. En aquest moment serà inevitable que algú reaccioni per retornar el control de la polis, el que donarà pas al pitjor règim possible, la tirania (*Resp.* 563e). Per tant, a partir de la llibertat extrema del règim democràtic sorgirà progressivament la major i més salvatge

esclavitud (*Resp.* 564a). L'home democràtic serà, doncs, tot el contrari a l'individu d'ànima sana en qui la part racional i immortal controla l'apetitiva a la ciutat justa (*Resp.* 442d-443e). A ella, la llibertat de l'home arriba fins on arriba la seva funció a la polis, per això el ciutadà haurà d'aprendre i tenir-ne clar el seu paper.

### 7. 3- Del polític democràtic al tirà

A la *República*, Plató divideix l'estat democràtic en tres parts (*Resp.* 564d). Una és la dels més llicenciosos, que encapçalaran l'estat. Seran el sector més ferotge, els més actius a l'assemblea i els que més parlaran davant els ciutadans. No toleraran que se'ls faci contrari a l'assemblea i al final qualsevol tipus de decisió política recaurà en les seves mans (*Resp.* 564e). Indubtablement Plató identifica aquí els oradors polítics que dominaven l'assemblea i els seus membres a través dels intensos discursos que fan tant a l'assemblea com també als diferents espais públics des d'on podien adreçar-se als ciutadans. En segon lloc Plató identifica el grup dels ciutadans rics, que són entabanats per aquest primer grup d'oradors polítics, fins que aconseguiran prendre'ls les seves riqueses. Finalment, el tercer grup és el del poble, que no ocupen càrrecs públics, encara que conformin la majoria de l'assemblea. Els polítics controlaran aquesta majoria de l'assemblea atorgant-li de tant en tant part del que obtenen dels rics, a fi de mantenir-los tranquils i contents. Però els rics es veuran forçats a defensar-se, encenent-se així l'espurna del conflicte que derivarà en denúncies, judicis i accions legals entre totes les parts (*Resp.* 565c). D'aquí haurà de sorgir un salvador, un líder, que encapçalarà la revolta contra els rics i que requerirà d'una guàrdia personal fins enderrocar els «enemics del poble» (*Resp.* 566c). Ell quedarà com a dictador únic i poc a poc, per ànsia de poder i seguretat en el càrrec, degenerarà en tirà. Aquesta imatge ferotge i viciosa del líder democràtic poc a poc convertit en tirà, insatisfet i immoderat (*Resp.* 573a-b, 574d), és l'antítesi del filòsof. Aquí destaca un fragment on Plató afirma que el tirà s'envoltarà d'un grup de seguidors menyspreable que lloarà les seves virtuts i visitaran altres estats, on congregaran les masses i contractaran actors de veus belles, potents i persuasives, i animaran les organitzacions polítiques cap a la tirania i la democràcia (*Resp.* 568a-c). Serà aquest un vertader exercici de propaganda, que ens

mostrarà de nou el menyspreu de Plató cap a la retòrica persuasiva, una arma molt efectiva en mans dels rêtors que anteposen els seus interessos als de la comunitat.

En la figura del tirà trobarà Plató el model d'home injust, que servirà per contraposar-lo a l'home virtuós (el filòsof). La descripció que fa Plató del tirà és una mostra més de la seva aversió als règims tirànics. El tirà no és un home lliure, ja que està completament dominat per les seves baixes passions, és realment insatisfet, sempre necessita més, és desconfiat i desgraciat (*Resp.* 576c). Realment és un esclau en el seu interior, pel seu caràcter desequilibrat. Quan la raó no aconsegueix dominar el valor o els apetits, l'ànima de l'individu degenera i és incapaç de governar adequadament la ciutat. Aquest cas, que Plató identifica amb el tirà i el règim tirànic, tindrà com a resultat la ciutat més contrària a l'estat ideal i serà la més infeliç (*Resp.* 576e-577d).

Per totes aquestes raons Plató veurà el filòsof-rei com el més just i el més feliç de tota la classe de governants (*Resp.* 580b-c). En ell domina l'ànima racional, que tendeix a la recerca de la veritat i no es preocupa el més mínim per les riqueses ni la reputació (*Resp.* 581b). Així, el filòsof coneixerà el que és vertader i farà d'això el seu mode de vida, en constant aprenentatge. Serà l'home més just i el que millor jutjarà, ja que la millor forma de jutjar serà a través de l'experiència, la intel·ligència i el raonament que ell posseeix per sobre de la resta (*Resp.* 582a). Plató insisteix en què el filòsof és entre els homes el que jutja millor quant a experiència i és l'únic que podrà acompanyar l'hàbit amb la seva intel·ligència. Finalment, els raonaments seran el seu principal instrument (*Resp.* 582d). En conclusió, les coses més vertaderes seran les que provenen del filòsof, que es savi i té autoritat per guiar i fer feliços els ciutadans.

### **7. 4- Conclusions de la *República***

La *República* significa el cim de la crítica de Plató a la democràcia. Al diàleg ja no hi trobem res de l'optimisme evolucionista dels sofistes o Èsquil, que creien en el progrés de la raça humana per millorar i perfeccionar el règim polític que regia la polis. La renúncia de Plató és clara i només contempla la decadència com a possibilitat històrica. Aquesta crítica, en la qual Popper fonamentarà gran part de les seves tesis contra Plató, implica que la ciutat més perfecta només pot degenerar cap a règims

corruptes, «donat que tot el generat és corruptible, aquesta constitució no durarà infinitament, sinó que es dissoldrà» (*Resp.* 546a). D'aquí que Plató proposi un règim estricte i immutable, tancat a qualsevol possibilitat de canvi, fins i tot a evolucionar. Aquesta impossibilitat de modificar qualsevol àmbit de la polis tendrà petites concessions al diàleg *Lleis*, si bé persistirà en el tancament del govern que proposa aquí Plató. A la *República*, el que Plató tractarà serà de convertir un tirà educant-lo en la racionalitat i el coneixement de la justícia o bé fundar una ciutat en condicions especialment favorables per fer el mateix. Plató prioritza la lluita contra l'egoisme i l'individualisme democràtic per evitar la desintegració social. Això ho realitzarà a través de l'estricta jerarquització de la societat i en l'educació dels ciutadans, fins que acceptin que únicament els experts participaran en el govern de la ciutat, en contra de l'igualitarisme del règim democràtic. Aquesta educació dels ciutadans serà millor desenvolupada a les *Lleis*, i es dirigirà, com veurem, al conjunt de tota la ciutadania. A la *República* Plató insistirà en què cada classe ha de complir les funcions pròpies de la seva condició en favor de la justícia. Aquesta justícia serà administrada per governants que vetllaran pel bé dels ciutadans i no pels seus propis interessos. Aquests governants seran els filòsofs, que no cercaran ambició o diners, sinó el coneixement del bé i la felicitat a la polis.

### **8- Polític**

El diàleg *Polític* presenta una certa revisió de les tesis platòniques exposades a la *República*. Si bé essencialment el diàleg presenta la figura de l'autèntic polític i l'essència de l'art de governar, també inclou nombroses crítiques al sistema democràtic. Ja de principi Plató fa referència en diverses ocasions a la democràcia, però abans critica en el mateix sentit els polítics de la seva època. Just abans d'entrar a repassar els diferents tipus de govern, el filòsof fa referència als sofistes i als falsos polítics, que descriu com a «entabanadors» sobre assumptes de la ciutat (*Plt.* 291c). Plató els descriu com una raça formada de tot tipus d'espècies animals. Des de lleons, centaures i altres bèsties similars, però també molts d'ells sàtirs i feres dèbils però molt astutes; destaca que ràpidament intercanvien les seves característiques i aptituds per aconseguir els seus

propòsits (*Plt.* 291a). Així és com veu Plató els polítics de la seva època i les seves arts retòriques. A continuació (*Plt.* 291d) Plató descriu els diferents règims de govern possibles, n'assenyala els criteris en què basa la seva classificació, i insisteix en què el vertader polític és aquell que posseeix l'art de governar i el coneixement de les lleis (*Plt.* 291d-293c). Efectivament, Plató no contempla que el polític pugui governar sense lleis (*Plt.* 293e-294a), el que servirà de pretext per reflexionar sobre la naturalesa de la pròpia llei, que es mostrarà com un recurs necessari en absència del vertader polític dotat de l'art de governar. Recordem que ja a l'*Apologia* (*Ap.* 29b) Plató posa en boca de Sòcrates l'obligació d'obeir el millor, sigui déu o home, que serà qui conegui la idea del bé i la justícia, menyspreant la injustícia. Plató, seguint amb el diàleg *Polític*, no troba res més savi que les lleis (*Plt.* 299c) i afirma que qui s'atrevis a actuar contra les lleis instituïdes com a resultat d'una llarga experiència i acceptades per la multitud, estaria cometent el pitjor dels errors. Aquesta tesi, clarament una crítica al règim democràtic, tanca la porta a la participació de la majoria inexperta en la regulació de les lleis. En canvi, Plató sí obre aquí la possibilitat a la modificació de les lleis per part de qualsevol individu que estigui en possessió de l'art (*Plt.* 300d). Tenim aquí una altra prova de què més que una aversió al sistema democràtic en si, l'oposició que fa Plató serà qualitativa, sobretot enfocada a la malversació dels polítics, al seu ús particular del sistema i a la ignorància de la majoria en els assumptes de la polis. Així, és innegable l'animadversió de Plató per la multitud o la majoria, expressada ja en nombroses ocasions i que té el seu origen en la ignorància del *demo*. Al *Polític* trobam l'afirmació de Plató de què cap multitud és capaç d'adquirir un art, sigui el que sigui (*Plt.* 300e) i això servirà per menysprear la democràcia enfront del règim polític vertader —el d'un únic individu que governa recolzant-se en l'art (*Plt.* 301a)—.

Al *Polític* Plató tracta sobre la democràcia, que ja no descriu en termes de llibertat i desordre, sinó com un sistema pobre per pertànyer a la multitud. Plató es limita a assenyalar que hi hauria poca diferència entre una democràcia que mantén el respecte a les lleis i una que no (*Plt.* 303a-b), ja que les masses són incapaces de res excessivament bo però tampoc de res excessivament dolent<sup>244</sup>. Per això advoca pel govern de l'individu capaç de dominar l'art, superior en cos i ànima, i que seria acollit benèvolament pel

---

<sup>244</sup> cf. Pl. *Crito.* 44cd; Pl. *Resp.* 492a

poble i viuria governant amb felicitat i exactitud al poble (*Plt.* 301d). Serà doncs, el del filòsof-rei l'únic i perfecte règim polític.

En cas que el governant únic no actuï conforme a les lleis i els costums i cerqui el seu propi interès enlloc del de la majoria, es tractarà d'un tirà, que de nou Plató descriu el pitjor governant possible. Aquesta aversió de Plató per la tirania és acceptada per Popper, que admet que el filòsof «odiava la tirania, només un autèntic enemic de la tirania podia dir que els tirans han d'encendre una guerra rere l'altra per tal de fer-li sentir al poble la necessitat d'un general, d'un salvador davant el perill extrem»<sup>245</sup>. Així, Popper admet que la tirania no era la solució de Plató per als mals de l'època, ni tampoc cap de les oligarquies corrents. Per això havia de recórrer al savi o a l'oligarquia intel·lectual, als homes recolzats per la raó i el coneixement de la justícia i el bé com a fórmula de govern. I més vista la facilitat en què els polítics (aquí pseudopolítics) podien persuadir el poble recolzant-se en els espais públics des d'on els arengaven.

Fins ara, el *Polític* presenta la figura de l'autèntic polític i l'essència de l'art de governar, però, què passa si no es troba mai aquest polític autèntic? Aquesta pregunta és plantejada al final del diàleg i expressa la necessitat d'esbossar una via alternativa, que anomena segona navegació, en la qual en lloc del polític savi governarien diversos polítics o la multitud, però segons les lleis escrites pel filòsof-rei (*Plt.* 300c i ss.). Això no significa que el règim democràtic sigui ara adequat, ni molt menys, ja que a la democràcia les lleis havien de ser votades pels instruments de govern. En aquest context, la llei no era un codi tancat i podia reajustar-se per administrar millor la justícia. Aquesta concepció de la justícia oberta i modificable era del tot contrària al pensament oligàrquic de finals del segle V, i també de Plató. Sense cap dubte, el context històric de la restauració de la democràcia al 403 a C., amb l'enderrocament del règim dels Trenta i la posterior inestabilitat a la polis té molt de pes en la immobilitat de les lleis ancestrals que defensava Plató.

Precisament, Popper tracta d'entendre Plató a través del context polític d'aquella època. La tensió social era molt gran després de la guerra del Peloponès. Les velles esperances oligàrquiques es recuperaven i la derrota d'Atenes havia encoratjat els més poderosos a enfrontar-se al règim democràtic. Els Trenta havien estat derrotats i no es

---

<sup>245</sup> Popper 2010, 193.

podia reviure el programa del vell oligarca —sentia Plató— sense basar-lo en una nova fe, en una nova doctrina que reafirmés els vells valors del tribalisme, oposant-se a la fe de la societat oberta<sup>246</sup>. Així doncs, la inestabilitat política d'aquell temps i els conflictes que vivia Atenes des de la pèrdua del seu sistema polític tradicional, van provocar la reintroducció de les lleis tradicionals com a defensa dels nous intents revolucionaris dels demòcrates. Aquesta serà una de les grans crítiques que Popper farà de Plató, el del retorn a la societat tancada basada en la tradició i la seva frontal oposició a obrir la porta als canvis.

No obstant això, pel que fa a la necessitat de seguir les lleis escrites en cas de no comptar amb un governant virtuós, la novetat en aquest diàleg es produirà en el fet de que per a la redacció de les lleis que substitueixin el govern del filòsof-rei Plató proposarà la necessitat de reunir-se en assemblees i redactar codis a imitació del règim del filòsof-rei (*Plt.* 301e). D'aquesta forma, els ciutadans units a l'assemblea podran redactar codis que imitin les lleis del vertader polític i podran reformar-les. Observam, doncs, una clara concessió de Plató a un sistema més participatiu i democràtic, això sí, amb les seves reserves. Tornam a comprovar que més que una oposició total de Plató al poder decisor del poble, serà la seva ignorància i manipulabilitat la raó que va fer recelar Plató del sistema democràtic, juntament amb el temor de què la polis caigui en mans de polítics inexperts. Com hem vist en anteriors diàlegs, Plató proposarà la participació dels experts en la presa de decisions que afectin el govern de la polis, en aquest cas en forma de reunions assembleàries que en el diàleg *Lleis* prendrà la forma de Consell de Savis.

### **9- Lleis**

Després del diàleg *República*, l'obra en què Plató més parla sobre la democràcia i la forma de govern ideal és a les *Lleis*. La comparació d'aquesta obra amb el diàleg *República* ens permet examinar l'evolució del pensament del filòsof, aquí menys utòpica i amb algunes concessions respecte a l'estricta legislació del primer diàleg, però amb la mateixa crítica al sistema democràtic. Plató mantén clarament la jerarquització de

---

<sup>246</sup> Popper 2010, 190.



classes a fi de mantenir l'estabilitat del govern i evitar conflictes socials, raó per la qual el paral·lelisme entre individu i estat, exposat a la *República*, es mantindrà pràcticament inalterat a les *Lleis*. Pel que fa a la conservació de les lleis, aquí sí que serà possible una certa actualització i modificació de les lleis en determinades i comptades condicions, com al diàleg *Polític* i el lloc dels filòsofs-reis l'ocuparà un Consell de Savis del que veurem les característiques. De totes formes, Plató insistirà en la necessitat de l'home que és just, en l'autodomini i prudència del savi en la lluita contra la injustícia, factors tots ells impropis del règim democràtic, segons el filòsof.

Fins al diàleg *República*, Plató s'havia plantejat el problema de com construir una estructura de la polis que la fes funcionar bé, sense importar-li la relació estat-ciudadà més enllà del sotmetiment d'aquest darrer a les lleis, sense qüestionar-les. Però a mesura que Plató va envellint s'interessa cada vegada més per la relació polis-ciudadà; i els dos darrers diàlegs de la seva vida, el *Polític* i les *Lleis*, exposen la necessitat d'educar el ciudadà en el coneixement de les lleis per obeir-les de forma conscient. També permetrà l'accés dels ciutadans als mecanismes polítics que permetrien modificar aquesta legislació. Així i tot, l'accés del ciudadà al Consell que pot modificar mínimament les lleis és molt exclusiu i es limitarà als més savis i ancians de la polis. En aquest cas, i a pesar de no acceptar la igualtat de la democràcia, intentarà adaptar el govern de la raó i el saber amb el beneplàcit dels ciutadans. Per això Plató entendrà que el poder de la persuasió, tan criticat per ell anteriorment, serà ara un element fonamental. Com hem vist, mentre esbossa l'edificació de la polis ideal, Plató construirà els principals espais públics que puguin ajudar-lo en aquesta labor persuasiva (*Leg.* 779d) per educar el poble en l'acceptació de les lleis. Al fragment que marcà l'inici de la present investigació, el filòsof explica que s'ha d'erigir la plaça pública i al seu voltant les edificacions bàsiques per al progrés de la ciutat, i els espais públics que millor permetran influir en el ciudadà i transmetre el missatge dels governants. En conseqüència, l'edificació de la ciutat ideal de Plató estarà orientada també a facilitar la funció persuasiva i educadora dels seus governants i a afavorir la integració i la identificació del ciudadà amb la seva polis.

Aquests objectius de la construcció platònica es basen en l'eliminació dels elements egoistes de l'ànima humana i per això es fa necessària la reforma radical de

## V- CRÍTICA DE PLATÓ A LA DEMOCRÀCIA

---

l'ordre polític existent. La democràcia fomenta precisament, segons Plató, aquests elements egoistes i d'aquest fenomen neix la desintegració de la societat: cada classe lluita entre si i cada individu tracta d'afirmar-se en lluita amb la resta adulant o enganyant els altres. Així, el nou ordre polític i social que proposa Plató té l'objectiu d'aturar la desintegració de la polis. La base d'aquesta consistirà en la pau interna i la concòrdia (*Leg.* 631d) —que és la justícia de la ciutat—. Plató vol, en definitiva, eliminar els factors que afavoreixen els impulsos egoistes i la desintegració social i anímica de l'individu, educant-lo en la col·lectivitat i el respecte de les lleis<sup>247</sup>. També es marcarà com a objectiu primordial l'eliminació del caràcter agonal del ciutadà.

Per il·lustrar la degeneració egoista que ha patit l'home, Plató torna a realitzar un estudi històric sobre com evolucionen els estats, en el qual acabarà referint-se a la democràcia (*Leg.* 693d). Comença amb els primers homes que vivien a les muntanyes, pacífics i bondadosos per la seva falta d'ambicions (*Leg.* 679c), que s'uniran formant clans, però degut a la disparitat de les primitives lleis de cada família requeriran dels més experts per crear una legislació. Aquest origen tribal serà la base de l'estat ideal que Plató ha defensat fins ara, unit a la manca d'ambicions personals en favor de la comunitat, la supressió de la competitivitat i la participació dels experts en tot el que fa al govern i a la legislació de la polis. Aquesta base tribal, la «societat tancada» que anomenarà Popper, serà la base en què s'aferrarà Plató per rebutjar el règim democràtic i l'obertura de la societat cap a un individualisme excloent.

Continuant amb aquesta evolució històrica dels règims, el règim tribal evolucionarà fins a realitzar-se una confederació de les tres nacions dòriques (Argòlida, Lacònia i Mesènia), emparades en la col·laboració comuna per evitar sedicions, abusos de poder, i qualsevol conflicte de repartiment de terres o acumulacions de deutes (*Leg.* 684e). Aquesta confederació va fracassar amb el temps, però no per manca de força, sinó per falta de raó a l'hora d'utilitzar-la (*Leg.* 687e). Segons Plató, el bon legislador no havia de centrar-se en la guerra, sinó en la pau i l'harmonia regides per la raó. El savi serà, doncs, el més capacit per al bon govern. Es tracta de la primacia de la saviesa enfront de la ignorància, que una vegada més identificarà Plató entre el pobles sencers. De la confederació només es va salvar Esparta, ja que un consell format per vint-i-vuit

---

<sup>247</sup> Rodríguez 1985, 413.

## V- CRÍTICA DE PLATÓ A LA DEMOCRÀCIA

---

ancians i la magistratura dels èfors, una espècie de consellers supervisors, aconseguiren temperar l'excessiva autoritat dels reis fent-los complir les lleis (*Leg.* 692a).

Veim així com Plató obre la porta a la implicació d'un consell, de nou format pels més experts, que supervisaran la labor de govern. Seguirà, doncs, defensant l'aristocràcia intel·lectual al govern i la supervisió de les lleis, que en aquest cas podran ser modificades per al seu bon funcionament, això sí, de forma molt moderada. L'exemple del govern d'Esparta servirà a Plató per contraposar el d'Atenes, que sota el règim democràtic ha errat en l'ús de la seva constitució. Per a Plató, originàriament Atenes s'inspirava en la concòrdia i la servitud voluntària del poble respecte a les lleis primitives. Es frenava la llibertat excessiva i l'individualisme i era l'amor entre els ciutadans, juntament amb el respecte a les lleis, el que va salvar els atenencs durant les guerres mèdiques (*Leg.* 699d). Eren temps de concòrdia, estabilitat i de la venerada moderació, que era promoguda per les autoritats, i el públic dels auditoris escoltava en silenci a poetes i músics.

Arribam aquí al fragment ja comentat on Plató parla de la *teatrocràcia*, on la llibertat i la falta de supervisió del règim democràtic comencen a sembrar la llavor de l'individualisme i el llibertinatge entre la població (*Leg.* 701a). Els poetes i músics es sotmeten als desigs dels ciutadans, àvids de diversió i escàndol i en lloc d'obres educatives que exaltin els valors de la polis recreen històries que promouen el desordre i la manca de respecte per les tradicions. Així, els auditoris passen a ser lloc d'escàndol i cridòria, i Plató culpabilitza la democràcia dels homes lliures, que es consideraven per sobre de les lleis i amb possibilitats d'opinar i intervenir en qualsevol àmbit de la polis. La manca de temor i la possibilitat de participar obertament en l'esdevenir de la ciutat va conduir al desvergonyiment, ja que l'opinió de l'expert va ser apartada en favor de l'opinió de les masses (*Leg.* 701b).

Plató continua anys després criticant la participació de les masses a la vida activa de la polis i els acusa d'ignorants i de destorbar la participació dels experts. És cert que Plató exposa a les *Lleis* un concepte més lax del despotisme dels ciutadans, ja que admet que una certa llibertat, que no anés en contra del col·lectiu, resultava una font de prosperitat i harmonia. En canvi, l'egoisme i l'excessiva competitivitat que Plató identifica amb la llibertat que atorgava el règim democràtic, tendrà efectes nocius per a

la polis. Per aquesta raó cercarà una alternativa al règim democràtic per fonamentar un nou estat ideal, tractant de descobrir la millor forma de governar per tal que els homes siguin el més feliços possible vivint a la polis (*Leg.* 702a).

### 9. 1- La importància de la persuasió

De fet, les condicions més òptimes per al legislador a l'hora de crear el nou estat seran partint d'una tirania prèvia enlloc d'un règim democràtic. El canvi de règim serà més fàcil si el nombre de governants és menor, ja que és més fàcil influir sobre un que sobre la majoria (*Leg.* 710e). D'aquesta forma, a partir d'un únic legislador serà més ràpida la introducció de les noves característiques que Plató vol incorporar al seu estat ideal. De quina forma el seguiran la resta de ciutadans? La resposta de Plató és realment curiosa. Agafant l'exemple del rei Néstor (*Leg.* 711e), gran retòric que sobresortia pel vigor de la seva paraula i sobretot per la seva prudència i sentit de la justícia. El nou governant hauria de tenir les mateixes capacitats que Nèstor per fer-se estimar i respectar pel seu poble. Efectivament, el nou monarca hauria de tenir una gran capacitat retòrica, com un dels herois de la guerra de Troia, per encisar els ciutadans i fer-los feliços. Aquest home, que destaca per les seves paraules, la prudència i la moderació, permetrà el naixement del millor règim i les millors lleis. Fins i tot ell mateix viurà feliç i, en un altre referència a la retòrica, farà feliços als que escoltin les paraules sortides de la seva sàvia boca (*Leg.* 711e).

Aquest tipus de persuasió platònica anirà adreçada a la part emotiva dels ciutadans, i el seu ús estarà reservat al legislador (o polític o dialèctic), és a dir, el que coneix el Bé i la Justícia (*Leg.* 663b-664a). Aquest tipus de retòrica és diferent a la concepció democràtica de la persuasió, que s'entenia com a una forma d'arribar a acords entre iguals gràcies a sumar arguments racionals, implicant per a això les emocions dels oients<sup>248</sup>. Per a Plató, el coneixement de la veritat només serà possible per part dels experts, mentre que la resta dels ciutadans que constitueixen la majoria no estaran capacitats per captar la veritable justícia. Segons això, hauran de participar d'un sistema educatiu i d'un codi de conducta implantat de manera ideològica. L'educació

---

<sup>248</sup> Sancho 2001, 126.

dels joves servirà per implantar les creences veritables perquè, arribat el moment, els més capaços desenvolupin l'ansia de saber pròpia de l'home veritablement lliure (*Leg.* 641d, 643e-644a, 659d, 663e-664a). Així, l'educació és considerada com la forma més efectiva d'integrar els individus, bàsicament a tots. Es tracta d'una integració que, no obstant, segueix presentant la característica de ser molt desigual segons la capacitat intel·lectual de cada un. Si bé és cert que tots els ciutadans en principi poden accedir a aquest coneixement superior, abans és necessari una labor persuasiva i ideològica, perquè la immensa majoria dels que no tendran capacitat per assolir el veritable coneixement, quedin immunitzats contra qualsevol intent d'actuar contra les lleis. Aquest adoctrinament Plató el justifica en què les lleis un cop establertes són considerades com una autoritat de rang superior als ciutadans i als propis governants (*Leg.* 715c-d)<sup>249</sup>.

Aquest ús interessat que fa Plató de la retòrica, emperò, no ens ha de dur a pensar que el filòsof canvia la seva postura crítica vers la retòrica política. Aquesta només és una concessió al reconeixement que tenia Plató del poder de les paraules. De fet, més avançada l'obra (*Leg.* 937d-938c), el filòsof exhibeix el mateix menyspreu contra els oradors que ja havia mostrat al *Gòrgies*. Aquí l'avversió és tant per als rètors polítics com per als advocats que exercien als tribunals. Segons Plató, aquests fan un ús de la retòrica que atempta contra la justícia i vesteixen d'habilitat el que és només astúcia al servei de qui els paga. Aquests rètors només es mouen per la cobdícia i la necessitat d'acabar amb aquests actes és tan gran que si es demostra que imposen els diners a la veritat Plató no dubta en prescriure la pena de mort per a ells (*Leg.* 938c). Sorprèn que Plató recorri a la violència quan sempre ha estat un defensor de la pau, sobretot com veurem a la carta VII. Això ens reafirma l'absoluta consciència del poder de la paraula i la comunicació pública que tenia Plató i l'evident serietat que atorga el filòsof a l'amenaça dels rètors i la manipulabilitat de les masses. Democràcia i espai públic significaven per a Plató una conjunció ideal que feia de la retòrica política una eina poderosa per als rètors més ambiciosos.

Tornant al diàleg, Plató començarà a partir d'aquí a dictar les lleis per al nou estat, raó per la qual analitzarà de nou les diverses constitucions existents. Sense cap dubte

---

<sup>249</sup> Sancho 2001, 126.

per a ell, les d'Esparta i Creta, pel fet de ser mixtes i incloure des de magistrats tirànics fins a lleis democràtiques, seran les més versàtils. Molt més que la resta de règims en els quals, com el democràtic, una sola facció de la ciutat pot imposar la seva voluntat a la resta de la polis (*Leg.* 713a). Plató torna a deixar caure la seva inquietud perquè la majoria del poble pugui imposar la seva opinió per davant dels experts.

Les constants lloances al règim d'Esparta, unit als comentats elogis que fa Plató de la constitució dels lacedemonis (p. ex: *Leg.* 699a i ss.), ha fet que algunes veus crítiques com Popper considerin que Plató no fa més que copiar la constitució espartana, però això no és del tot així. Per corroborar-ho basta veure com Plató critica fortament l'oligarquisme a la *República*, el *Polític* i les *Lleis*. L'estat platònic cerca principalment l'establiment de la Justícia: l'equilibri entre classes, exercitant cada una les seves pròpies capacitats i vivint en una jerarquitxació estricta. La finalitat d'aquest estat és la concòrdia i la pau interna, que és paral·lela a cada ànima: en definitiva, el que se cerca és la virtut interior de l'individu, basada en la limitació dels seus apetits, i la seva traducció en el comportament social<sup>250</sup>. A les *Lleis* es preconitza la inalterabilitat de tota la legislació, amb molt poques concessions en sentit contrari, perquè l'estat platònic és una reacció enfront de la desintegració de la societat atenenca a la guerra del Peloponès; enfront al fracàs de la democràcia, l'oligarquia dels Trenta i la democràcia restaurada, que va condemnar a mort Sòcrates. La decepció de Plató en l'home i en el poder de la majoria és majúscul aquí. Per resoldre la qüestió de com superar l'egoisme propi de la majoria, Plató recorre al mite de Cronos, una època fabulosa en la qual la vida era feliç i abundant per a tots. Per evitar el problema de què fossin homes que governessin altres homes i evitar la possible corrupció, el Déu va fer regir la terra a uns genis que instauraren la pau i la justícia. Aquests éssers superiors van procurar també entre els homes el decor, bones lleis i felicitat. D'aquesta forma Plató confiarà el govern del seu estat ideal a la part suprema de l'home, la raó, la força divina i immortal que ens permetrà assolir la idea de justícia i les bones lleis, sense que puguin produir-se els conflictes i guerres que va portar la democràcia a Atenes (*Leg.* 714a). Aquesta divinitat serà personificada a l'obra platònica en la figura del filòsof, que farà el poble partícip de la justícia i el bé.

---

<sup>250</sup> Rodríguez 1985, 410.

### 9. 2- Ús de la força i el càstig. El Plató més autoritari

Per convèncer la ciutadania de què aquesta és la millor solució per al bon govern Plató torna a recórrer a la persuasió, en una nova mostra del poder que el filòsof atorgava a la retòrica política a pesar de les seves constants crítiques. Al futur estat, els governants no seran els més forts, ni els nobles ni els més rics. Seran els de millor disposició per obeir i servir les lleis. Plató esbossa aquí un al·legat per a què els ciutadans sàpiguen que al capdavant de la polis s'hi situarà la divinitat, que portarà justícia, mesura i felicitat per als que l'acatin, però càstig per als que no (*Leg.* 715e). Hem d'acceptar, doncs, que Plató utilitza el mateix raonament que critica en els polítics i rêtors més autoritaris, el de la persuasió retòrica dels ciutadans, però, a més, accepta l'ús de la força en cas que aquests no s'avinguin a acceptar els seus mandats (*Leg.* 718b, 720a). Aquesta argumentació l'apropa als dirigents més autoritaris que ell mateix havia criticat en moltes ocasions.

Aquesta actitud autoritària de Plató serà fortament criticada per Popper, que descriu el programa polític de Plató com a purament totalitari<sup>251</sup>. Per al filòsof austro-britànic, la funció de la justícia, la saviesa, la veritat i la bellesa és important, però mai porten a Plató més enllà dels límits del totalitarisme i el racisme. Segons ell, el tractament platònic de la felicitat és exactament anàleg al seu tractament de la justícia, que es basa en la mateixa creença de què la societat es troba «per naturalesa» dividida en classes i que els ciutadans han d'acceptar-ho sense provocar conflictes. Plató insisteix en què la veritable felicitat només s'aconsegueix mitjançant la justícia, és a dir, guardant cada un el lloc que li correspon. Plató justifica aquesta classe de justícia amb l'afirmació freqüent que ell no apunta ni a la felicitat dels individus ni a la d'una classe particular de l'estat, sinó a la felicitat del conjunt. Popper, emperò, veurà en aquesta concepció de justícia la representació més totalitària de Plató i una absoluta manca de llibertat de l'home dins qualsevol dels règims que promou el filòsof. Així, Popper identifica clarament platonisme amb totalitarisme i hem d'acceptar que en ocasions com aquesta és difícil defensar el contrari.

---

<sup>251</sup> Popper 2010, 167.

Quan pareix que podem atorgar definitivament la condició de figura autoritària a Plató, per acceptar l'ús de la força contra els que no s'avinguin a acceptar els seus mandats, el filòsof torna a donar una volta als seus plantejaments, contribuint així a augmentar la confusió de tractar aquest tema a través de les seves obres. Al llibre VI Plató parlarà de les magistratures, la forma d'elecció dels magistrats i de les lleis per les que s'hauran de regir (*Leg.* 757a i ss.). El sistema d'elecció tant dels caps del govern com dels caps militars i del Consell que ara proposarà Plató és un sistema mixt entre un règim autoritari i un sistema democràtic en què imperi l'absoluta llibertat. Es tracta de què el poble voti entre les propostes aportades pels experts, això sí, allà no hi té cabuda qualsevol proposta. D'aquest mètode d'elecció guiat resultaran uns consellers que hauran de sotmetre's a un sorteig definitiu. Plató admet que el sorteig té grans inconvenients, pel seu component atzarós, però el reconeix com l'única fórmula d'evitar el predomini de les classes altes i dels que millor s'exposin a l'assemblea. Observam aquí de nou la precaució de Plató perquè l'expert en retòrica, però no en el coneixement del bé i la justícia, prengui força i poder a l'assemblea de la polis, en aquest cas al Consell. Aquest sistema mixt que proposa Plató es justifica perquè l'atzar per si sol es un sistema que no contempla la desigualtat entre els homes pel que fa al raonament i l'acceptació de les lleis (*Leg.* 757e). El filòsof exposa, doncs, que el millor sistema serà el terme mig entre un règim autoritari, en el qual un o pocs dominarien la majoria, i el sistema democràtic, més pendent d'atorgar el poder al major nombre de ciutadans possible que de conduir eficaçment la polis. El que no convenç a Plató és que la democràcia pretén igualar el que és desigual, pel que fa a la capacitat de l'individu d'arribar al coneixement de la justícia i les lleis, el que impediria el govern per part dels més experts i savis.

A partir d'aquí Plató exposa dues formes d'evitar la corrupció de la classe dels governants, que sens dubte significaria l'inici del declivi de l'estat. La primera serà el cultiu de la seva naturalesa racional. A les *Lleis* aquesta educació, promoguda per l'Estat, es dirigeix a tots els ciutadans. Com admet un expert com Rodríguez Adrados<sup>252</sup>, per primera vegada en la història Plató proposa un pla complet d'educació ciutadana i humana en general, inspirat certament en Esparta, però elevat a un pla superior.

---

<sup>252</sup> Rodríguez 1985, 416.



## V- CRÍTICA DE PLATÓ A LA DEMOCRÀCIA

---

Nosaltres podem afegir també que aquesta educació que proposa Plató, almenys als primers estadis, tindrà molt d'adoctrinament polític. En segon lloc ens trobem amb la immobilitat de les classes, el que Rodríguez Adrados anomena socialització. Plató sap que l'educació és insuficient si no s'estableix al mateix temps una organització social i econòmica que aparti les temptacions de l'individualisme: l'arma contra aquest individualisme egoista és la socialització. A més, les classes governants no participaran de la prosperitat de la polis i viuran en comú.

Plató ja havia mostrat aquest esperit comunitari a la *República*, però ara el pretén instaurar a través de l'educació, recomanant la socialització de la classe dirigent, a fi de frenar els impulsos egoistes. Pel que fa als ciutadans, Plató és més flexible i simplement els exigirà el coneixement de la llei i permetrà un lleuger augment dels béns particulars (encara que bastant limitat) (*Leg.* 744b i ss.). Només als membres del Consell Nocturn els exigirà arribar al coneixement del bé en si i a l'essència del diví, d'on prové la Justícia.

La limitació de l'economia dels ciutadans la justifica Plató per la necessitat d'evitar els excessos de l'individualisme (*Leg.* 711a i ss.). Això ho aplica ja sigui a governs oligarques, per les disputes de les riqueses dels més poderosos o al règim democràtic, perquè enriquir la ciutat fa més vagues i viciosos els ciutadans. Aquesta tesi ja l'havia defensada Plató al *Gòrgies* quan criticava que polítics demòcrates com Temístocles, Milcíades, Cimó o el propi Pèricles van fer vagues els atenencs donant-los poder, riquesa i temps per a l'oci. Fins i tot aquí Plató es mostra contrari a què la ciutat estigui situada a la vora del mar, per no afavorir el comerç, la riquesa i la possibilitat de convertir-se en potència marítima per les ànsies conqueridores dels seus governants (*Leg.* 704a).

De totes formes, i a pesar de ser un tema en el qual Plató no aprofundeix massa, el filòsof és conscient de què l'extrema pobresa causa la guerra civil i l'*hybris*<sup>253</sup>. Per això proposa una economia basada en l'agricultura i prohibeix el comerç per evitar el temut esperit agonista dels grecs i la mobilitat entre classes (*Leg.* 704a). L'obsessió de Plató seguirà essent a les *Lleis* l'eliminació de l'egoisme i la creació d'un caràcter ciutadà més solidari i fraternal. Amb aquesta intenció les *Lleis* serveixen per eliminar els elements

---

<sup>253</sup> Rodríguez 1985, 419.

competitius de la democràcia en favor d'un sistema en què la comunitat estigui per sobre de qualsevol component individualitzador. Així, el sistema educatiu de Plató equipara a homes i dones, capaços per igual d'assolir el coneixement del bé i la justícia. A pesar d'això, Plató orienta aquest millor repartiment dels béns de l'estat aplicant-lo a penes a les classes superiors, que no tenen privilegis —més bé al contrari—, mentre els de sota en depenen només perquè aquest és el seu propi interès<sup>254</sup>. Tot això ens prova com de condicionada està històricament la concepció política que formulà Plató i de com d'aventurat és jutjar-la en bloc.

Al costat oposat hi trobem la visió de Popper, que veu la reacció antidemocràtica de Plató (o d'altres com Tucídides) com una lluita contra l'humanisme que començava a imposar-se en aquell temps, amb la intenció d'aturar l'evolució social i lluitar contra l'imperialisme universalista de la democràcia atenenca<sup>255</sup>. Popper critica el dogmatisme que proposa Plató a les *Lleis*, i el fet que el filòsof no doni cap oportunitat al canvi. A pesar d'això, és innegable que el diàleg *Lleis* és una aposta del filòsof per reemplaçar les lleis arbitràries de les polis, ja siguin instaurades per aristòcrates, tirans o per la majoria dels ciutadans, i canviar-les per una llei normalitzada que qualsevol ciutadà podia administrar, però que només els més experts i virtuosos podien crear o modificar.

Per acabar, el darrer fragment on Plató menciona el sistema democràtic (*Leg.* 832c) serveix simplement per insistir sobre el caràcter egoista que promou la democràcia. El filòsof enalteix el sentit col·lectiu dels bons ciutadans davant situacions que posin en perill la polis enfront d'amenaques externes. Per Plató, aquest sentiment unitari no es dona als règims democràtics, ja que el seu individualisme i el constant desig dels ciutadans per enriquir-se no els fa preocupar-se per l'altre, i menys per la pròpia col·lectivitat. Es tracta d'una argumentació contra la democràcia constant a l'obra platònica, que també calcarà a les seves epístoles, sobretot a la Carta VII, on el filòsof denuncia el llibertinatge i l'escàndol que promouen les polítiques liberals dels règims democràtics.

---

<sup>254</sup> Rodríguez 1985, 419.

<sup>255</sup> Popper 2010, 179-180.

### 10- *Epístoles*

Entram a l'anàlisi de les cartes de Plató, a pesar que la seva autoria és una qüestió molt controvertida i amb molta probabilitat no siguin autèntiques. De fet, la carta VII és l'única que és acceptada, si bé tampoc existeix consens respecte aquesta qüestió. De totes formes, hem inclòs les epístoles dins la recerca per l'evident interès que poden tenir aquests escrits en la nostra investigació.

Deixam pel final el comentari de les dues cartes en què Plató fa referència a la democràcia, les cartes V i VII, a pesar d'estimar-se que varen ser escrites abans que el diàleg *Lleis*. Aquesta cronologia és adequada perquè les referències de l'epístola a la democràcia no venen a afegir res de nou, tot el contrari, reafirmen l'opinió crítica del filòsof, però ens permeten discernir entre la teoria política exposada per Plató als diàlegs i el pragmatisme que exposa a les epístoles, especialment a la carta VII.

A la carta V (*Ep.* 321d-322a) —epístola molt probablement espúria—, Plató dóna consell a Perdicas sobre la necessitat de conèixer les característiques pròpies dels diferents règims polítics. El filòsof afirma que cada tipus de govern té el seu llenguatge particular i que si el governant és capaç de reconèixer-lo i parlar-lo, la prosperitat de la polis està assegurada. Pel contrari, si un govern com el democràtic no sap parlar el llenguatge propi del poble democràtic, aquest acabarà en desgràcia. Aquest consell tant crític sembla orientar-se a la necessitat de dedicar-se al raonament i a l'estudi per algun dia poder ser veritables filòsofs i assolir el vertader geni de l'home. Només així, essent experts en el que fonamenta la polis i la seva relació amb els ciutadans es podrà ser un bon ciutadà i postular-se com un bon governant. Plató torna aquí a exposar la comentada necessitat de què governin els experts, que hauran d'implicar-se en l'estudi de la polis i en la raó per assolir la vertadera virtut del bon govern.

Arribam a l'estudi de la carta VII, imprescindible per jutjar adequadament l'experiència vital de Plató pel que fa a la pràctica política. Fins aquí han quedat ben paleses les tesis antidemocràtiques de l'obra de Plató. Però a través del caràcter autobiogràfic de la carta VII podem observar, emperò, que a pesar de la forta oposició de Plató al sistema democràtic, en absolut podem catalogar el filòsof com autoritari o totalitari. Lluny de la imatge que ens presenta Popper del filòsof a *La societat oberta*

*i els seus enemics*, el filòsof es mostra a la carta VII com un convençut pacifista, capaç de negar-se a instaurar les seves tesis polítiques si ha de recórrer a la violència. Són constants les seves referències al desastre que provoquen les revolucions —per ell, totes les revolucions són dolentes (*Ep.* 324c)— i és constant el plantejament de Plató de no practicar mai la violència, la venjança i l'absoluta necessitat de mantenir la pau. Efectivament, a la missiva insisteix en nombroses ocasions (*Ep.* 327d; 331d; 350b-e) en la necessitat d'eludir la violència. De fet, la imatge que ha transcendit del filòsof i de Sòcrates a través de la carta VII és la de víctimes i de no estar implicats en cap conspiració ni ser partidaris de la violència en la implantació del govern. Fins i tot diversos estudiosos com Reale<sup>256</sup> prenen a Sòcrates com a exemple de la lluita no violenta, l'arma del qual era la persuasió, que en tan mal lloc havia deixat Plató als seus diàlegs.

És tan intensa la condemna que fa Plató de la violència i la necessitat d'una reforma pacífica de l'estat a la carta VII que podem plantejar-nos perquè el filòsof justifica la violència als seus diàlegs, en especial a les *Lleis* (p. ex. *Leg.* 937c-938c). Podríem demanar-nos si el filòsof proposava una aplicació real o si formava part només de plantejaments teòrics. Com hem defensat anteriorment, és molt probable que Plató defensés l'aplicació de les seves tesis enunciant els fonaments d'un ideal al qual els homes haurien d'aproximar-se el més possible, però no realitzar-lo exactament. Recordem de nou l'aplicació que fa Guthrie de la *Teoria de les Idees* de Plató en aquesta qüestió; a ulls de Plató l'estat ideal era real, però per a que una idea sigui real no té perquè haver de transformar-se en un fenomen d'aquest món mutable i imperfecte.

El caràcter tan autobiogràfic de la carta VII ens fa decantar per la vessant més pacífica i contrària a la violència i les revolucions de Plató. De fet, a l'inici de la carta el filòsof explica que va incórrer en els mateixos errors en què cauen la majoria dels joves, el de voler participar a la política. Aquí Plató fa referència a què el canvi de govern fou a través d'una revolució sagnant que segur va marcar el seu pensament i fou el germen de la frontal oposició del filòsof a qualsevol tipus de violència i revolució a les polis. El desengany de Plató amb els assumptes públics va ser tal que sempre es va negar a participar en política, excepte en el cas de Siracusa, l'explicació i justificació de la qual

---

<sup>256</sup> García Fernández 2007, cf Reale 1996, 116.

és el motiu de què escrigui la carta VII. Plató es determina a partir cap a Siracusa perquè si no hagués intentat posar en pràctica el seu model teòric d'estat, hauria passat només per un magnífic xerraire, que només realitza discursos en va, sense saber obrar (*Ep.* 328b-c). Veiem de nou la crítica constant de Plató cap els rètors, mestres de la paraula, però inexperts en la pràctica de la vertadera política, dels quals aquí es desmarca.

Plató, com admet a la carta, afirma que tots els estats del seu temps estaven mal governats (*Ep.* 326a-b), també els demòcrates, i aquí comença el seu elogi a la filosofia com a vertadera disciplina per distingir la justícia, i proposa els filòsofs com els únics capaços d'encapçalar els governs dels Estats. D'igual forma que ho fa a la carta V i al conjunt de la seva obra, Plató fa referència al règim democràtic i critica l'excessiva llibertat que promou i l'egoisme dels seus membres. Pel filòsof, la democràcia fomenta el no esforçar-se en res que no sigui en un mateix, en festivitats, en la beguda i els excessos, a més de perseguir vigorosament l'amor i el llibertinatge de les passions (*Ep.* 326d; 335b). L'estat que permeti aquest desordre en la seva ciutadania necessàriament patirà la degeneració i corrupció del seu govern, que passarà progressivament per les diferents formes de govern; oligarquia, democràcia i tirania, sense repòs ni treva per l'estructura de l'estat, que anirà degenerant irremeiablement.

No hi ha dubte, emperò, de l'odi que sentia Plató cap a la tirania, un sentiment que transferí a Dió, segons explica als seus familiars (*Ep.* 327b). A ell li traslladà també la necessitat de regir-se per la sana raó i per això va intentar, en el seu primer viatge a Siracusa, educar el tirà Dionís en aquesta mateixa virtut per instaurar un govern basat en la raó i la felicitat, però sense matances ni assassinats (*Ep.* 327d). Aquesta fou la causa que va dur a Plató a Siracusa per intentar posar en pràctica el seu estat ideal a través de Dionís, que seria educat en la filosofia. És evident que Plató es desenganya amb la voluntat de Dionís molt ràpidament i que el tirà no serà l'home virtuós que el filòsof cercava. Una vegada més, Plató afirma que ni el més savi té dret a participar d'un govern que requereixi de la violència i la revolució per imposar el seu govern (*Ep.* 331d).

No es podrà dir que Plató no insistís en el seu intent de posar en pràctica les seves idees sobre el bon govern, ja que tornà a donar l'oportunitat a Dionís en un segon viatge a Siracusa. Li aconsella instaurar lleis i institucions polítiques i ajudar els ciutadans

arruïnats per aconseguir la simpatia de la polis (*Ep.* 332e). Efectivament, la prova no resulta positiva i Plató mostra de nou tot el seu odi per la tirania. La seva doctrina implica que l'estat no se sotmeti mai al dèspota, només a les lleis (*Ep.* 334c-d). La tirania no és un bé ni per al que l'exerceix ni per al que la rep, fins i tot, és millor patir que cometre injustícies, explica. Per això Plató avorrirà al tirà Dionís després de la mort de Dió, per la seva responsabilitat en la mort d'un home savi i just, però també perquè posseint un gran poder, li era fàcil reunir la filosofia i l'autoritat per provar d'una manera brillant a tots els grecs i als bàrbars que ni els individus ni els pobles poden ser feliços si no tenen per guies la saviesa i la justícia (*Ep.* 335c-d).

També destaca un fragment de la carta VII on afirma que si l'estat es troba dividit, Plató demana que el partit que aconseguixi el poder renunciï a la violència, a la venjança i a fer complir les lleis a través del temor que infongui al poble. Si no és així, només s'aconseguiran sedicions, enemistats, odis i traïcions. El partit guanyador ha d'escollir entre els millors els que siguin més honorables perquè estableixin lleis igualitàries (*Ep.* 337a i ss.). Plató es mostra favorable, doncs, al govern aristocràtic, que a les *Lleis* determinarà com el millor, però amb la condició que els vencedors siguin els primers en sotmetre's a la llei. Si no és així, Plató no vol tenir res a veure amb el govern de l'estat. D'aquesta forma, els filòsofs seran els que governaran per la raó, mentre que els tirans utilitzaran l'opinió. Plató fa un símil del mite de la caverna i afirma que els tirans no suporten sortir i contemplar el sol, que significa ordre, règim i discreció. No tenen valor per fer l'esforç d'arribar a la contemplació del bé, que és un camí llarg i difícil (*Ep.* 340d i ss.).

La conseqüència de Plató amb les seves tesis la trobem quan es nega a participar en la venjança de Dió pel tractament que va tenir Dionís amb el filòsof. Es tracta de la prova més concloent de l'esperit pacifista de Plató. «Mentre tengueu la intenció d'apel·lar a la violència, cercau altres aliats» afirma Plató a la carta (*Ep.* 350d). «Marxar l'un contra l'altre amb les armes a la mà, no ha fet sinó engendrar tota mena de mals» (*Ep.* 349e). Plató encara el final de la seva carta amb una última crítica al règim i l'home democràtic. Ell és el que provoca aquests mals en ser incapaç de governar-se per si mateix i ser esclau del plaer. Només tracta d'enriquir-se, d'enganyar els seus amics i l'estat, de tramocar conspiracions, degollar els rics acusant-los de traïció, llevar-los els

seus béns i convidar els seus companys i còmplices a imitar-lo, per evitar que un sol d'ells pugui retreure-li la seva misèria (*Ep.* 351a-b). És evident la referència de Plató a la situació política que va viure de jove i que li feu abandonar les aspiracions polítiques. Al final de la carta VII tenim, una vegada més, l'evidència de què és necessari contextualitzar l'època històrica que Plató visqué a nivell polític per entendre el perquè de les seves tesis antidemocràtiques, que en absolut podem confondre com a tiràniques o absolutistes.

### **11- Conclusió a la crítica de Plató a la democràcia**

Una vegada analitzat el tractament i totes les referències que fa Plató del sistema democràtic no podem fer més que confirmar el caràcter antidemocràtic de les tesis del filòsof, si bé no compartim en absolut la consideració totalitària que defensen autors com Popper. És evident que, sobretot al tractament de l'oració fúnebre de Pèricles, Plató ataca els fonaments democràtics de la política. Des d'aquí defensam la gran influència que tingué en Plató el context històric que vivia Atenes i la inestabilitat política d'aquell temps. Com hem vist al llarg de la tesi, la possibilitat d'influir en les decisions de l'assemblea en aquell context era impressionant per als polítics destres en el maneig de la retòrica i la comunicació públiques. Aquest era un factor que Plató té en constant consideració a l'hora de valorar el sistema polític del seu temps. Els espais públics des d'on els rètors polítics podien encisar l'audiència són ben palesos en el pensament de Plató, per això destacam la denúncia que fa, sobretot al *Gòrgies* —mantenint-ho al conjunt de la seva obra— del polític que utilitza la retòrica per influir en el govern de la polis i centrar-se en els seus beneficis en lloc de en el bé comú. La insistència de Plató vers la multitud ignorant és símptoma indubtable també de la consciència del filòsof en la vulnerabilitat de l'assemblea davant aquests polítics experts en persuadir, no en governar. D'aquí que atempti contra un dels principals fonaments del sistema democràtic, el poder decisor del poble. Igualment estranya la negativa del filòsof d'acceptar la igualtat entre els homes, desigualtat que defensa constantment en prevenció de conflictes i el temut caràcter agonista dels grecs. Aquesta por a la

inestabilitat, la guerra civil i la revolució social tenalla a Plató fins al punt de convertir-lo en un acèrrim antidemòcrata.

Repetim, emperò, que no veiem al filòsof com una figura totalitària i dictatorial, sobretot a partir del contingut autobiogràfic de la carta VII. A més de la seva ja comentada aversió per la tirania i altres formes de govern més absolutistes, el seu aristocratism no es fonamenta en una figura obscura i dèspota, sinó en una aristocràcia intel·lectual, de la qual tothom podia formar part, encara que fos després de passar per un sistema educatiu i formatiu molt complex. Recordem que a l'apartat dedicat a les escoles públiques i la formació del ciutadà Plató defensava l'educació universal per a tots, homes i dones per igual i que a les *Lleis*, el filòsof proposa l'accés de tota la ciutadania a l'educació. La proposta aristocràtico-intel·lectual de Plató ve condicionada per la comentada tensió de l'època, per l'egoisme de l'individu, la manca de sentit col·lectiu, la competitivitat extrema, la manca d'estabilitat i la possibilitat de lluites i revolucions, que Plató identifica amb el sistema democràtic. Si bé el desenvolupament històric posterior va confirmar els temors de Plató, no podem negar que la democràcia atenenca ha estat el millor que podia transmetre a la història de la humanitat. Si quelcom podem retreure a Plató és la manca d'esperança i confiança en l'home per superar aquests conflictes i fer funcionar el sistema democràtic, que el propi Plató veia com el més idoni i ètic si funcionés, però que pel seu pragmatisme i descreença en l'individu no pensava mai que pogués funcionar.

La classe de dirigents filòsofs és la solució que Plató exposa a la vilesa dels polítics i el seu caràcter egoista. Segons el que hem pogut comprovar a través d'aquesta tesi, podem assegurar que una raó de pes en la crítica de Plató a la democràcia —i també a l'oligarquia— és que aquests règims permeten el domini dels més poderosos, per la influència que els més rics, els millor educats —i per tant millors oradors o més persuasius— tenien sobre la resta de ciutadans de la polis, a través dels espais públics des d'on predicaven i convencien el poble. No ens escapa la similitud amb el context polític actual. Equivaldria a una espècie dels actuals grups de pressió, que gràcies als seus recursos, el poder del seu missatge i els mitjans de comunicació que dominen poden influir, i de fet influeixen, sobre les decisions del govern en favor dels interessos particulars, en lloc del benefici del poble. Com hem vist a través dels discursos de grans



## V- CRÍTICA DE PLATÓ A LA DEMOCRÀCIA

---

oradors com Demòstenes, el poder estava ben arrelat entre els rics i millor situats, que tenien gran rellevància social pel fet de saber i poder moure's amb facilitat pels espais públics d'aquella societat tan oberta a ser convençuda pels millors oradors. Plató, amb la seva crítica a la democràcia, critica també la poca racionalitat del poble, que entrega el poder a les elits i als millors rêtors. Per això, pretén atorgar el poder a una altra classe d'aristocràcia, la dels filòsofs, que en lloc de basar-se en criteris agonals i egoistes es basarà en la racionalitat més absoluta. Tan absoluta que serà del tot utòpica.

### VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

#### 1- Conclusions generals

Hem fonamentat la present investigació en un dels fragments més importants de les *Lleis* (*Leg.* 779d). Allà Plató parla de l'edificació de la ciutat ideal, explicant que després d'erigir els edificis entorn de la plaça pública s'han de construir gimnasos, escoles i teatres per al bon desenvolupament de la polis. Similar tesi manté Pausànies, qui afirma la impossibilitat de l'existència de cap polis sense edificis administratius, gimnasos, teatres o àgores (*Paus.* 10. 4. 1). Aquest conjunt d'espais es convertiran en el centre neuràlgic de la ciutat en tots els aspectes, i el fonament de la vida pública grega. Per al gran desenvolupament d'aquests espais comuns i per al progrés de l'home públic que hem vist en aquesta investigació, fou imprescindible la separació entre les esferes pública i privada. És més, la importància del discurs en la vida pública, i més dins del sistema democràtic del que podien participar els ciutadans de les polis, era directament oposada a l'àmbit privat. Així, segons el pensament grec, la capacitat de l'home per a l'organització política serà contrària a l'àmbit familiar i la llar (*oikia*)<sup>257</sup>. Per aquesta raó, el naixement de la ciutat-estat va esdevenir amb el desenvolupament de l'home en l'esfera pública, això és, la *bios politikos* aristotèlica, separada de l'àmbit privat.

En aquests espais públics transcorre la vida en comú dels grecs, que serà on l'home podrà realitzar-se, en contraposició a l'esfera privada. Al llarg de la investigació hem vist com en aquest àmbit públic serà imprescindible dominar la paraula. Allà, la capacitat de comunicació pública prendrà la màxima expressió i el seu domini i difusió començarà a tenir una importància cabdal per al desenvolupament social i polític de la polis. En aquest context, l'espai comú fou un element transcendental dins l'arquitectura cívica de la polis. Als espais polítics democràtics que van edificar els atenencs, especialment a l'àgora o al teatre on es reunia l'assemblea de tots els ciutadans, l'organització de la multitud i les regles de votació tenien per objecte exposar a la vista de tots com votaven els individus o els petits grups. Quan la gent escoltava o parlava, augmentava el seu desig d'actuar i participar en les decisions comunes. Sobre aquesta

---

<sup>257</sup> Jaeger 1962, 111.

## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

idea es basava la creença de Pèricles en la unitat de les paraules i dels fets<sup>258</sup>. Precisament la construcció del nou Partenó, en la qual Pèricles hi va participar de forma activa, li va semblar un auguri de la virtut atenesa, perquè representava un esforç cívic col·lectiu. La ubicació del Partenó dins la ciutat simbolitzava per a ell aquest valor cívic del que és comú. Era visible des de molts llocs de la ciutat, des dels districtes nous o en expansió i des dels barris vells. Aquesta va ser una gran època de construcció urbana, especialment pels nombrosos edificis i espais públics que permetien els atenesos exterioritzar els seus hàbits pel diàleg i la discussió<sup>259</sup>. Des d'aquests punts, especialment des dels espais comuns que hem analitzat a la present tesi, es desenvoluparà la comunicació pública, esdevenint una necessitat la destresa en la transmissió oral i el domini del discurs públic. La retòrica, llavors, va prendre un gran auge i la necessitat de millorar la capacitat retòrica individual va provocar que s'establissin les acadèmies per a l'educació dels joves.

Durant la investigació ha quedat clar que el domini del discurs va ser una necessitat en l'activitat política grega. Discurs i acció es consideraven coexistents i iguals, del mateix rang i de la mateixa classe, fet que originalment significava no només que la major part de l'acció política es fonamentà en les paraules, sinó que trobar les paraules oportunes, en el moment oportú, determinava també l'acció. És per això que el sistema democràtic es va desenvolupar tan poderosament en la Grècia clàssica. Per als grecs, la tirania i el despotisme, obligar a les persones a través de la violència o d'ordres en lloc de la discussió i la persuasió, eren formes de govern pròpies dels bàrbars. L'existència d'aquests fets es trobava fora de l'àmbit de la polis. Per aquesta raó, com bé observa la filòsofa Hannah Arendt, Aristòtil complementa la seva definició de l'home com animal polític amb la de *zoon logon echon* («ésser viu capaç de discurs»). La vitalitat, per tant, tan important dins les tesis polítiques d'Arendt, serà una característica primordial de la relació polis-ciudadà, una qüestió que ha quedat manifesta en aquesta investigació. Ja des d'Homer hem vist que tot el que era fora de la polis i els seus espais públics era incivilitzat, desproveït del que per Aristòtil fa caracteritzar l'espècie humana.

---

<sup>258</sup> Sennet 1997, 36.

<sup>259</sup> Sennet 1997, 42.

## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

No estranya, doncs, que Homer no edifiqui àgores entre els ciclops i que Odisseu aconseguís escapar de Polifem a través d'argúcies lingüístiques.

Arendt ja va enunciar que la preocupació primera dels ciutadans era parlar entre ells en el context de la ciutat<sup>260</sup>. El que hem pogut veure durant la present investigació ha estat la importància contextual de l'àgora i els espais públics clàssics per reafirmar l'existència i la vitalitat del ciutadà a la polis. Així és, tant l'acció com el discurs requereixen de la presència i participació en comú d'altres ciutadans als espais públics per complir la seva funció. Amb l'estudi de les personalitats més rellevants de la Grècia antiga i clàssica que hem realitzat, hem pogut comprovar com tots ells tingueren ben present aquest caràcter essencial dels espais públics d'aquella època.

D'aquesta forma, la polis i els seus espais públics eren la personificació de l'esfera de la llibertat, de la participació ciutadana en el seu esdevenir i la igualtat entre ciutadans (entre parells). El que van donar per segur tots els filòsofs grecs és que la llibertat es localitza exclusivament a l'esfera política i pública. Aquesta llibertat és la condició essencial del que els grecs anomenaven felicitat, *eudaimonia*<sup>261</sup>. D'aquesta forma, la polis pública democràtica igualava els ciutadans i els donava a tots les mateixes oportunitats per ser feliços.

El gran ull crític de Plató, emperò, va detectar que l'esfera pública de la polis era immersa en un esperit agonal en què tot individu havia de distingir-se constantment dels altres. La frase de la *Ilíada* de «ser sempre el millor i sobresortir entre els altres» (Hom. *Il.* 6. 208) és la preocupació fonamental dels grecs i això serà el que precisament posarà en perill la polis democràtica. Progressivament, a l'experiència de la polis, l'acció i el discurs es van separant i fent-se cada vegada activitats més independents. Plató intuirà com ningú el fet de que la retòrica política estava donant un poder excessiu als polítics més demagògics i persuasius, sense que el benefici per la polis fos primordial. L'interès es va desplaçar de l'acció al discurs, entès més com a mitjà de persuasió que com a específica forma humana de contestar, replicar i així progressar. Això sí, almenys, ser polític, viure a una polis, significava que tot es deia a través de paraules i de la persuasió, i no amb la força i la violència<sup>262</sup>, com ja advertí Plató (*Grg.* 448a).

---

<sup>260</sup> Arendt 1993, 41.

<sup>261</sup> Arendt 1993, 43-45.

<sup>262</sup> Cf. Arendt 1993, 39-40. La pròpia distinció deriva de Pl. *Grg.* 448.

## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

Però abans d'això, en aquesta esfera pública, els espais comuns serviran de punt de trobada, anàlisi i crítica de la vida a la polis. La comunicació pública que facilitaven els edificis i espais públics de l'antiga Grècia adquirirà el seu màxim esplendor a l'àgora i a les assemblees populars. Per a una societat eminentment oral, que vivia amb passió el debat i l'ús intens de la paraula, l'àgora és l'origen i font de la pròspera comunicació pública, a més de l'impulsor ideal de la participació dels ciutadans en els afers polítics i el sistema democràtic.

Si bé ara la comunicació pública es realitza essencialment a través dels mitjans de comunicació, abans l'única forma de transmetre informació era mitjançant els espais públics, on una gran audiència es congregava per tractar sobre els temes d'actualitat o d'interès públic. Així, l'equivalent actual de l'àgora serien els mitjans de comunicació, que a través d'internet han ampliat les seves fronteres i han superat les limitacions de l'àgora atenenca, que impedia la participació a dones i esclaus. Internet és ara el vertader espai de llibertat on la comunicació de masses adquireix el seu màxim esplendor, i és sens dubte la realització actual dels espais públics on els filòsofs i la resta d'oradors encisaven l'auditori amb les seves paraules. Així és, internet és avui la utopia de l'àgora en ple segle XXI<sup>263</sup>, una àgora o espai públic virtual al qual qualsevol pot accedir i on també s'hi desenvolupen activitats econòmiques, polítiques, religioses i culturals, com passava a l'antiga Grècia.

No se'ns ha d'escapar la similitud, mencionada a la introducció, entre l'actual crisi de la modernitat i el seu context social i polític. Avui en dia, els valors que imperen en la forma de fer política i el concepte de democràcia representativa està en decadència, i sorgeix una consciència social que planteja un tipus de participació política més similar als consells ciutadans de l'antiga democràcia grega, més directa i participativa que l'actual. Aquesta consciència social ha fet servir el gran auge dels nous sistemes de comunicació per unir-se i llançar el seu missatge, aglutinant cada vegada major nombre de persones unides per un mateix clam: retornar el poder polític al poble. Aquests moviments els podem relacionar amb les primitives assemblees polítiques de l'àgora on el poble reclamava ser escoltat i participar del govern, o amb les antigues

---

<sup>263</sup> Cabezuelo 2014.

comèdies teatrals, tan crítiques amb els polítics de la seva època. Així, les modernes àgores han recuperat l'esperit públic i comunicatiu que caracteritzava els llocs comuns que hem analitzat durant la present tesi. Aquests espais públics han restablert el seu paper original com a indrets catalitzadors de les reivindicacions ciutadanes a la polis, sumant només en darrera instància els espais virtuals d'internet, com a espai on organitzar-se i difondre el missatge de la població.

Si bé ara la importància de l'oralitat és compartida amb la informació escrita, durant l'època clàssica la paraula i l'obligada presència d'un narrador feia que la relació entre l'emissor i el receptor del missatge fos molt més estreta i viva que l'actual, en què la transmissió dels sabers es realitza majoritàriament a través dels llibres o de les pantalles dels nostres dispositius electrònics. Ara es llegeix en silenci, normalment en un acte íntim i personal, però a la Grècia clàssica les lectures eren públiques i seguides massivament. Com hem testimoniat, les àgores, les escoles, els teatres i els gimnasos eren espais idonis per tal que els rètors, els oradors i els filòsofs dirigissin els seus arguments al poble, sotmetent-los a l'escrutini de la ciutadania. Des d'aquests espais públics es posaven en contacte les tesis dels filòsofs i polítics d'aquell temps amb la majoria de ciutadans. Amb l'escàs nombre de persones alfabetitzades, la lectura en veu alta als espais públics representava una gran opció per difondre les obres, amb la contribució també cabdal del gran aforament que tenien. Aquesta importància de la veu viva i la retòrica a la filosofia grecolatina, i la significació dels espais públics per a la seva promoció, queda palesa a través de l'estudi que hem realitzat de les obres d'autors com Protàgores, Gòrgies, Plató, Aristòtil, Isòcrates o Demòstenes, que es recolzaren en la comunicació pública per exposar les seves idees.

A través d'aquestes pàgines som conscients, doncs, de com la forma de tractar actualment la paraula i el discurs són hereves d'aquelles lliçons, discursos i assemblees que s'organitzaven dins els antics espais públics grecs, i que al mateix temps influïren transcendentalment en el desenvolupament de la democràcia, amb els seus encerts i amb els seus errors.

### **1. 1- Evolució de l'espai públic**

## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

Sense cap dubte, l'espai públic més important de la Grècia antiga i clàssica fou l'àgora. A través de l'anàlisi del terme *àgora* a les obres dels principals pensadors i oradors de la Grècia clàssica, el terme pateix una clara evolució, adaptada als canvis socials que s'anaren produint, des de les primeres mencions per part dels poetes Homer i Hesíode, juntament amb els historiadors, fins el posterior i més evolucionat ús per part dels oradors o els grans filòsofs com Plató o Aristòtil. Així, hem estat testimoni dels orígens de l'àgora, que en un principi se'ns presenta com a simple mercat, fix o itinerant, on l'intercanvi de paraules era tan important com el bescanvi de mercaderies. D'aquí evolucionarà en una forma més específica de reunions, les assemblees, que s'organitzaran per tractar els assumptes més importants que afecten la vida pública a la polis. Ambdues formes de l'àgora confluiran progressivament fins formar les places públiques, establint-se com a l'espai públic que marca la vida comunitària grega i centra els àmbits polítics, econòmics i religiosos de l'època. En conseqüència, esdevé progressivament en el centre neuràlgic de la vida pública dels ciutadans grecs, i, en definitiva, en el lloc on tenia sentit la seva existència com a *zoon politikon*.

Al repàs històric que hem realitzat sobre l'àgora hem pogut comprovar com les referències a l'àgora no són exclusives del territori atenenc, però sí el lloc on prenen la seva màxima expressió. Aquest fet és degut al caràcter agonista de la societat grega, el que unit a la seva vitalitat i capacitat discursiva, permet diferenciar el nervi i el vigor de les àgores gregues enfront dels espais comuns estrangers. A través d'Heròdot sabem que l'àgora era també un lloc d'enganys i ardits, sense cap dubte una realització física de l'esperit competitiu dels grecs. De fet, els perses veien les àgores gregues com a espais donats al bullici i a la impuresa, per l'aldarull i tràfec que s'hi donaven. No estranya, doncs, que dins l'anàlisi d'Heròdot ens trobem també nombrosos exemples de l'àgora com a lloc de conspiracions i tretes polítiques. D'aquesta forma, ja a Heròdot es comença a veure la utilització del concepte *àgora* com a lloc de reunió o assemblea per tractar assumptes d'importància pública.

Aquestes primeres referències dels historiadors a l'àgora, ja sigui com a reunions més o menys públiques o com a espai públic destinat a l'intercanvi —tant d'idees, paraules o mercaderia—, té un marcat caràcter militar i estratègic, sobretot dins l'obra de Tucídides. Ni durant les campanyes bèl·liques els grecs podien sobreviure sense

## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

reunir-se a l'àgora, que en aquest cas eren espais improvisats destinats al mercadeig de queviures i al mateix temps a la sociabilització entre els soldats. Fins i tot les dificultats per accedir en aquests espais podien provocar desercions o rebel·lions contra els caps que es negaven a organitzar aquests espais provisionals d'intercanvi. Tampoc falten a Tucídides les mencions a l'àgora com a espai que albergava desfilades i exhibicions militars des d'on els governants feien gala del seu poder i recursos, contribuint així a la cohesió i orgull patriòtic del poble.

A través de la recerca del tractament que fa Xenofont de l'àgora hem pogut comprovar també, sobretot a partir de les memòries que ens deixà sobre Sòcrates, la transcendència de l'àgora com a lloc de trobada, d'espai on tenien lloc les converses i discussions entre filòsofs o entre els ciutadans més influents de la polis. Fins i tot a través de Diògenes Laerci hem entès la necessitat vital dels filòsofs d'acudir a l'àgora, lloc on posaven en acció els seus discursos i tractaven de solucionar els seus conflictes de forma oberta i reflexiva. No estranya que els primers filòsofs utilitzessin l'àgora com al seu principal espai d'exposició, ja que segons hem vist a través dels historiadors, l'àgora era el principal lloc des d'on dirigir-se als ciutadans. Allà els pregoners proclamaven en veu alta els decrets més importants de la polis i fins i tot era el lloc públic on exemplificar amb càstigs els ciutadans que infringien les lleis. També era el millor lloc on ratificar les qüestions més importants de la polis, com per exemple la creació d'una nova constitució a Sició, esdeveniments que es realitzaven a l'àgora per poder donar major rellevància i difusió a l'acte, a més de facilitar l'accés a tota la comunitat.

Hi havia pocs indrets que no fossin accessibles per als filòsofs, sobretot a la gran plaça central d'Atenes, que acollia els principals edificis públics i conformava, tot plegat, el cor de la ciutat. Efectivament, hem comprovat com els filòsofs adoptaren l'àgora com al lloc ideal per difondre públicament les seves idees. No hi podia haver un espai millor per a que els filòsofs, obstinats en la recerca del lloc de l'home en el món, dialoguessin i discutissin fins a l'extenuació sobre qualsevol àmbit del saber. Aquestes arrels mundanes que tan bé caracteritzen l'origen de la filosofia grega tenen el seu punt culminant a l'àgora, als carrers i a la resta d'espais públics on els grecs es congregaven per gaudir en comunitat de la vida pública, i investigar sobre el seu lloc en ella. Allà la



## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

interrelació entre els ciutadans feia bona la definició de l'ésser humà com a *zoon politikon*.

Vista la importància que progressivament va assolint l'àgora com a espai públic de més rellevància dins la polis no es d'estranyar que s'utilitzi també aquest espai com a lloc per a retre homenatges a les personalitats més destacades de la polis. L'àgora era, doncs, l'espai públic on compartir experiències, i el lloc que permetia al ciutadà grec reconèixer la seva existència dins la polis com a part d'una col·lectivitat compartida. De fet, per a Arendt, allò pròpiament humà és l'existència compartida amb altres. Mentre per Heidegger l'existència era la del «ser en el món», per a Arendt és «ser en el món amb altres». Així, per a la filòsofa, prendrà una importància determinant l'espai públic que permet la interrelació amb els altres, pel fet de fomentar el contacte entre els subjectes racionals, que actuen i parlen els uns amb els altres. El caràcter públic dels espais que hem analitzat fins ara permet aquesta interrelació política, que és una necessitat ineludible per a la vida humana, com ja evidencià Aristòtil. Per això, si fins aquí havíem demostrat la importància essencial dels espais públics de la Grècia antiga, de la reunió en aquest espai públic-polític dependrà l'existència de l'ésser humà.

Hem pogut comprovar com a partir d'Homer s'utilitzà el terme àgora bàsicament amb el significat de reunió assembleària. La importància de la paraula era tan gran en aquestes assemblees que, sobre el mot *agora*, es formà el verb *agoreuo* que significava «parlar a l'àgora», un requisit essencial per als herois que ens va descriure el poeta i que marcà l'esdevenir de la cultura grega. Els herois homèrics han de destacar tant en el camp de batalla com en l'àgora, on hauran de dominar la retòrica i realitzar discursos que puguin erigir-los com a líders. Igual passarà amb el ciutadà de la polis, el que ens permet entendre perquè la comunicació pren tanta importància dins l'obra d'Homer. Les tècniques de la teoria retòrica i el seu ús públic ja són evidents als diferents discursos que omplen els poemes Homèrics. A pesar que a través de la investigació sobre el tractament que fa Homer del concepte *àgora* hem vist que aquest pot prendre diferents significats, com s'ha dit, el seu ús principal serà el d'assemblea pública, una espècie de consell dels líders més rellevants, que se celebren per tractar públicament els temes essencials per al futur de la guerra. Aquests llocs de reunió servien per discutir assumptes d'estat, el que feia imprescindible dominar la paraula per ser convincent i un

bon governant. Per tant, la capacitat retòrica i comunicativa dels diversos personatges i herois que participen tant a la *Ilíada* com a l'*Odissea* serà cabdal per triomfar a les reunions públiques i per persuadir adequadament l'audiència. Fins i tot, a l'obra d'Homer hi trobam exemples de reunions dels déus a l'àgora d'Olimp, en un clar exemple de què reunir-se en espais específics per a la presa de decisions públiques era un procés de caire superior i part indissoluble de progrés i prosperitat.

Per altra banda, a l'*Odissea* Homer ja utilitza molt més el terme àgora com a plaça central o lloc especialitzat de reunió envers de com les meres assemblees que copsen la *Ilíada*. Com hem avançat, el terme àgora evoluciona i passa de reunions més o menys improvisades a realitzar-se a llocs específicament destinats a congregar nombrós públic. En aquests espais seran necessàries habilitats diferents a les requerides als herois de la *Ilíada*. Ara serà imprescindible la utilització de l'enginy i el domini d'una retòrica molt més polida i conscient per destacar a les assemblees públiques. Una definició que també compartirà Hesíode, a través del qual també queda clar que l'àgora era el centre socio-polític i econòmic de la polis. Allà el poeta, igual que Homer, és ben conscient de la importància de saber comunicar adequadament per poder destacar en els assumptes públics d'aquell temps. Per ser l'espai públic adequat per a la discussió dels temes humans, també haurà de ser el lloc de referència per fer complir les lleis. L'àgora d'Hesíode, serà, doncs, el nexa d'unió entre les relacions humanes i divines i entre el poble i els seus governants.

La importància de la forma de comunicació i la seva aplicació als principals espais públics de la polis serà ja de gran importància en aquella època. Hem vist que el vitalisme grec, la seva gran competitivitat i la creixent necessitat d'interacció i intercanvi públic, adquiria el seu màxim esplendor a l'àgora i a les assemblees populars. Totes les referències que fan els autors examinats a la present investigació tenen en comú l'al·lusió a la necessitat de parlar, de comunicar-se i discutir entre els individus. Aquest factor situa la retòrica i l'oratòria com a elements cabdals, catalitzadors essencials per al domini públic del procés comunicatiu que allà es donava. De fet, sostenim que la pròpia necessitat de comunicar-se públicament fa esdevenir i evolucionar l'àgora.

## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

L'auge de l'oratoría i la retòrica, en conseqüència, té una relació directa amb la vivesa de la vida pública, l'àgora i les assemblees. També l'auge de la filosofia es produeix als espais públics, en aquest cas majoritàriament als gimnasos i els llocs on els mestres oferien públicament les seves lliçons.

Arribats en aquest punt, trobar-se a l'àgora o als diversos espais públics per tractar sobre els assumptes d'interès general era comú en aquella societat. Els sofistes detectaren la necessitat d'aquella societat de destacar en el maneig del discurs i feren que la forma de dirigir-se al públic des d'aquells llocs comuns es constituís ràpidament en objecte d'ensenyament. En aquest ambient, la retòrica que ensenyen els sofistes pren una importància cabdal. Aquesta vessant filosòfica es preocupava per l'ensenyament de les tècniques pròpies de la dimensió sòcio-política de l'home, entre les quals per descomptat s'hi trobava la que ensenyava a parlar de forma eficaç i persuasiva a l'àgora. Fou el propi procés democràtic i la possibilitat de què qualsevol ciutadà pogués prosperar políticament el que va provocar la necessitat de parlar bé en públic. Dominar el discurs públic no només servia per sortir ben lliurat dels plets, imposar els propis punts de vista a les assemblees públiques i obtenir l'honor d'intervenir com a orador oficiant a les celebracions oficials que tenien lloc a l'àgora, sinó que també era signe indiscutible de superioritat i per això causa de general reconeixement, respecte i estimació. Dominar la paraula era, en conseqüència, el primer pas per triomfar públicament en aquella societat tan política. Tot era polític i retòric, raó per la qual l'àgora serà el centre de l'experiència vital de l'home a la polis, pel seu caràcter públic i d'exposició.

Un exemple claríssim del domini de la retòrica política i judicial l'hem trobat als oradors Èsquines i Demòstenes, que a través de la seva històrica rivalitat contribuïren decisivament a engrandir la importància de la comunicació pública que es desenvolupava principalment a l'àgora. En una societat tan donada a la discussió i al plet com la grega, és evident la importància de saber dominar l'art de debatre i discutir a l'àgora. Les seves disputes a l'àgora varen ser tan famoses i tingueren tanta audiència que els discursos d'ambdós contribuïren a l'expansió de la comunicació pública d'Atenes i a l'interès dels atenencs en dominar l'ús de la paraula en públic.

## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

Gràcies a l'anàlisi d'ambdós oradors hem estat testimoni de la vitalitat que regnava a l'àgora d'aquell temps, de com els ciutadans es reunien als espais oberts de l'àgora després dels judicis per seguir manipulant i influint entre l'opinió pública de la polis. Aquesta vessant més negativa de l'àgora la trobam sobretot a Demòstenes, que en nombroses ocasions ens descriurà l'àgora com un lloc de vulgaritat i perversió, enyorant el temps en què aquest espai públic era el dipòsit de la dignitat i el poder del poble atenenc. De totes formes, els oradors també ens han deixat constància de les lleis que defensaven el caràcter sagrat i pur de l'àgora, on no s'hi podia accedir si s'havien produït transgressions que vulneressin aquest caràcter íntegre que representava l'àgora.

La importància històrica que assoliren les disputes judicials entre Èsquines i Demòstenes ens demostra la transcendència dels tribunals populars, que tenien el control de tot els assumptes públics de la polis. La preparació tècnica dels rètors per ser més efectius farà que els polítics amb millor capacitat discursiva assoleixin un gran poder a l'assemblea. En moltes ocasions aquesta aptitud s'orientava més als seus interessos particulars que als de la polis. Per aquesta raó, la retòrica política va prendre en aquesta època una importància com mai s'havia vist. Com millor era un orador, més influència aconseguia de l'audiència, i per tant, més poder polític. D'aquí es desprèn la desconfiança d'alguns atenesos com Plató pels oradors amb gran habilitat retòrica. Com exposa Josiah Ober<sup>264</sup>, la base del funcionament dels tribunals, com l'assemblea, era una retòrica sofisticada que alguns atenesos consideraven potencialment corrosiva per a la maquinària de l'Estat. En aquest cas, el règim democràtic d'aquell temps podria ser un sistema que afavorís la corrupció, com denunciava Plató. És en aquest context on Plató detectarà els aspectes crítics i vulnerables del sistema democràtic. Hem insistit en l'evidència de què el filòsof fou ben conscient que els espais públics representaven una immillorable situació per als rètors de manipular les masses i aconseguir el seu recolzament a l'assemblea. La possibilitat d'influir a les decisions de l'assemblea en aquell context era impressionant per als polítics destres en el maneig de la retòrica i la comunicació públiques. Per a Plató seran mals polítics, inexperts en el coneixement de les lleis i la justícia.

---

<sup>264</sup> Ober 1989, 175-176.

## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

Així, el procés polític que tenia lloc als espais públics podia desviar-se considerablement de la creença de Pèricles en la unitat de paraula i acció de la polis. El final del somni de Pèricles es va fer evident cap a l'any 427, quan tot el món antic va semblar convulsionat pel poder de les paraules. Els discursos i els seus oradors es convertiren en sospitosos de voler influir en els oients per al seu propi interès. La dificultat de comprendre una qüestió des de tots els angles i arribar a una decisió unànime va començar a ser una tasca molt complicada. Existia la possibilitat de confiar en qualsevol que defensés opinions violentes i es dubtava de qualsevol que hi presentés objeccions, com expressà Tucídides<sup>265</sup>. En aquesta tesi hem vist clarament com experts retors com Èsquines i Demòstenes podien fer de la retòrica política un joc d'interessos particulars sense cap sentit democràtic.

L'anàlisi que fa Aristòtil dels espais públics, i més concretament de l'àgora, ens confirma que aquest espai comú que compartiran els ciutadans de la polis esdevindrà un element cabdal en la dimensió política i social dels ciutadans. Així, espais públics com l'àgora contribuiran a la realització plena de l'individu en societat i contribuiran a la necessitat de l'home de viure amb altres persones. D'aquesta forma, interpretant el *zoon politikon* d'Aristòtil, sense les àgores i els espais públics esmentats seriem incapaços de viure plenament en societat. A això també contribuirà, per suposat, la dimensió comunicativa d'aquests espais públics. Aristòtil va entendre com ningú la importància de la retòrica i va suposar la major influència del seu temps dins la disciplina, sense compartir l'actitud negativa de Plató, i admetent la utilitat, i fins i tot la necessitat, del domini de l'eloqüència a la vida pública i política del ciutadà. Per a Aristòtil, posseir logos era una característica constitutiva de l'home i per això necessita escoltar i parlar amb els altres.

Al llarg d'aquesta tesi hem pogut comprovar que l'àgora i els diversos espais públics grecs estaven oberts per a tothom que volgués expressar-se en llibertat. Aquesta llibertat de paraula, o *parrhesia*, fou especialment preuada pels atenesos, que gaudien d'escoltar els altres per molt estranyes que fossin les coses que es diguessin<sup>266</sup>, com hem pogut veure, per exemple, a través de l'estudi dels cínics.

---

<sup>265</sup> Thuc. 242.

<sup>266</sup> Casadesús 2013.

## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

Com hem comprovat, Aristòtil proposà en el seu projecte de ciutat ideal que es construïssin dues places diferenciades. La primera seria una àgora institucional, on s'haurien de situar els temples religiosos i les magistratures més importants, que s'anomenaria «àgora lliure», i estaria exempta de mercaderies i de tot el tràfic humà i comercial que comporta necessàriament el comerç. A ella Aristòtil hi prohibiria l'entrada de qualsevol mercaderia i denegaria l'accés als treballadors manuals, camperols i habitants d'aquesta classe. La segona seria l'àgora del mercat, que el filòsof edificaria separatament i que es dedicaria al negoci i a abastir la ciutat amb els productes que per ella mateixa no pogués generar. Aquesta tesi d'Aristòtil servirà com a preludi de la transformació que patiran els espais públics i l'àgora en concret. Fins el moment havíem vist com els espais públics eren llocs eminentment polítics, de participació pública en els assumptes cabdals de la ciutat. Allà s'hi reunien els ciutadans en comunitats polítiques. Emperò, quan l'accés dels ciutadans als assumptes públics es veu limitat serà quan començarà el declivi de l'home públic a la polis. En aquest sentit, les separacions de les activitats de l'àgora que proposaven Plató o Aristòtil suposaren la pèrdua del sentit públic i col·lectiu del ciutadà i un desarrelament a la seva polis. De fet, els tirans sempre intentaren disminuir la participació política dels ciutadans, i una de les fórmules per extirpar la funció política dels espais públics serà a través de la transformació de l'àgora en un espai exclusiu de mercadeig<sup>267</sup>. Així, al llarg de la història, les àgores s'aniran progressivament desenvolupant en mercats en lloc d'assemblees populars. D'aquesta forma, el poble va perdre la seva essència com a comunitat política. El tret característic d'aquestes comunitats no polítiques era que la seva plaça pública, com l'àgora de Tessàlia, no era un lloc de reunió dels ciutadans, sinó una plaça de mercat on els artesans i comerciants exhibien i canviaven els seus productes. Més encara, com bé assenyala Arendt, l'ambició sempre frustrada de tots els tirans grecs consistia en descoratjar la preocupació dels ciutadans pels assumptes públics i restar el temps que passaven aquests en l'improductiu *agoreuein* i *politeuesthai*, «anar a la plaça i fer política»<sup>268</sup>. Així, l'ambició del tirà era transformar l'àgora en un conjunt de botigues semblants als basars del despotisme oriental<sup>269</sup>.

---

<sup>267</sup> Arendt 1993, 177.

<sup>268</sup> Casadesús 2013

<sup>269</sup> Arendt 1993, 178.

## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

De totes formes, és bo aprofundir en la relació discurs-tirania. Hem vist com Plató, quan parla de la degeneració política del govern de la polis, explica el procés de com es forma el règim tirànic. En aquest tipus de govern Plató observa com un seguici del tirà, a través d'una capacitat discursiva molt acurada i potent, fa propaganda i publicita les suposades bondats del tirà. Així, la relació entre el tirà i la persuasió ha estat sempre molt evident. Afirmar Hannah Arendt que Montesquieu es va adonar que la característica per excel·lència de la tirania era que es basava en l'aïllament —del tirà pel que fa als seus súbdits i d'aquests entre si a causa del mutu temor i sospita—, i per aquest motiu la tirania no era una forma de govern més, sinó que contradeia l'essencial condició humana de la pluralitat, d'actuar i parlar junts, que és la condició de totes les formes d'organització política. La tirania impedeix el desenvolupament del poder, no només en un segment particular de l'esfera pública sinó en la seva totalitat. Mentre és pública i pertany al poble, la polis inspira els homes a què s'atreveixin a l'extraordinari, totes les coses estan segures; en canvi, si la polis sucumbeix, tot està perdut<sup>270</sup>. Dins l'esfera pública, en un sistema democràtic amb veritable participació per part dels ciutadans, es permet als homes treure a la llum el que és gran i radiant, en paraules de Demòcrit<sup>271</sup>.

La democràcia es perd quan es treu el ciutadà de la esfera pública i de la participació directa en l'esdevenir de la ciutat. Com afirma Arendt, en aquest menester s'encarreguen les formes de govern com la monarquia, en les seves nombroses varietats, des de la completa tirania d'un contra tots fins al benvolent despotisme i les formes de democràcia en les quals la majoria forma un cos col·lectiu, de tal manera que el poble «és molts en un» i es constitueix en «monarca»<sup>272</sup>. Aquestes formes de govern comparteixen la inquietud per separar els ciutadans de l'esfera pública i la intenció de que s'ocupin de l'esfera privada, ja que, amb paraules d'Aristòtil, només «el governant ha d'atendre els assumptes públics»<sup>273</sup>. Igual pensarà Plató, que farà de la ignorància de la majoria i la necessitat de què governin només els experts el seu cavall de batalla contra la democràcia, allunyant el conjunt de la ciutadania del seu govern ideal. Així,

---

<sup>270</sup> Arendt 1993, 225-228.

<sup>271</sup> Demòcrit b157.

<sup>272</sup> Arendt 1993. Pren la interpretació de la tirania en la forma d'una democràcia d'Arist. *Pol.* 1292a 16 ss.).

<sup>273</sup> Arist. *Ath. Pol.* 15. 5, que pren la sentència de Pisístrat.

tornant a escoltar Hannah Arendt, els avantatges de curt abast de la tirania, és a dir, l'estabilitat, seguretat i productivitat, preparen el camí per a la inevitable pèrdua de poder, encara que el desastre real ocorri en un futur relativament llunyà<sup>274</sup>. Els tirans volien centralitzar els assumptes públics, llevar participació al poble. Segons el pensament grec, la relació entre governar i ser governat, entre manar i obeir, era per definició idèntica a la relació entre amo i esclau i per tant impedia tota possibilitat d'acció<sup>275</sup>.

### 1. 2- Cap el gimnàs

Hem vist que les preocupacions humanes i polítiques aniran traslladant-se progressivament cap a espais més específics de comunicació pública, com el gimnàs, el teatre i les escoles filosòfiques. Com hem mencionat, durant la investigació hem vist com Xenofont, Aristòtil o Plató parlen clarament de la necessitat de separar l'àgora política de l'àgora dedicada a acollir el mercat i tot el bullici propi d'una ciutat extremadament viva i inquieta com Atenes. D'aquesta forma, la política es va anar recloent a àmbits més específics, i la filosofia es reduí sobretot a l'àmbit dels gimnasos de l'Acadèmia platònica, el Liceu aristotèlic i el Cinosargo, perdent de vista els seus orígens a l'àgora. Així s'originà la vida acadèmica que allunyà definitivament la filosofia de l'àgora, perquè renegava de les arrels mundanes que originaren la filosofia<sup>276</sup>.

És segur que el gimnàs, com a espai públic de la polis, tenia una rellevància especial dins la vida social dels grecs. Ja fos albergant activitats físiques com intel·lectuals, l'ensenyament del domini de la paraula tenia tanta importància com l'exercici físic. No es pot separar la necessitat del ciutadà grec de discutir i pledejar del seu caràcter competitiu, que el feia visitar amb freqüència el gimnàs, tant per exercitar-se com per gaudir d'algun espectacle, fos gimnàstic o retòric.

En aquest espai públic prenia la seva màxima expressió la cultura agonística per la qual l'única cosa important era vèncer i sobresortir sobre els altres. Exactament igual

---

<sup>274</sup> Arendt 1993, 242.

<sup>275</sup> Arendt 1993, 244

<sup>276</sup> Casadesús 2013.



## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

que passava a les competicions retòriques, ja fos a les assemblees polítiques, als tribunals o a les discussions filosòfiques o mundanes de l'àgora. Per al grec, tenir un cos sa i fort permetia ser un bon guerrer i sobresortir en les activitats físiques, mentre que posseir un discurs educat i incisiu permetia destacar en els assumptes públics. Així, per la importància social que prengué aquest espai, poc a poc el gimnàs es convertirà en el centre educatiu principal de la cultura grega. Si les escoles de filosofia eren iniciatives privades situades als espais públics, no estranya que una part de la seva finalitat quedés lligada als gimnasos. Aquests van florir durant el temps que va prevaler a Grècia l'ideal educatiu, mentre que fou el gradual declivi d'aquest ideal el que va portar amb ell l'extinció del gimnàs com a espai cívic d'instrucció verbal<sup>277</sup>.

Igual que hem assenyalat amb l'àgora, el gimnàs com a institució també pateix un evident desenvolupament. En un principi, el gimnàs era simplement un terreny tancat i dividit en diferents zones segons els exercicis físics que s'hi realitzaven. Posteriorment, es va fent més pública la seva utilització i creix cada vegada més el seu ús intel·lectual, que s'equipara amb el corporal. Destaca la història que narra Heròdot sobre el tirà Clístenes, que fa passar els pretendents de la seva filla tot tipus de proves físiques i retòriques al gimnàs de la polis, en un clar exemple de com havia de ser l'educació de l'individu perfecte.

D'aquesta forma, els filòsofs, rètors i polítics començaren a reunir-se als gimnasos, on acudien els seus deixebles i els ciutadans interessats en les diferents disciplines que allà s'oferien, tot això mentre també podien gaudir de competicions esportives. Els gimnasos van convertint-se, doncs, en el lloc perfecte per socialitzar i trobar grups amb qui debatre i tenir discussions intel·lectuals. El gimnàs compartia així la funció de l'àgora com a lloc de trobada entre els ciutadans, espais ambdós on la comunicació i l'art de parlar en públic va prendre una importància cabdal. A través d'Èsquines sabem que freqüentar els gimnasos i les palestres té una gran consideració social entre els grecs. Per aquesta raó existia una estricta legislació que regulava l'ús dels gimnasos i les escoles d'Atenes, amb duríssimes sancions per als que infringissin les normes d'aquests espais. També eren de gran importància pel fet d'albergar els

---

<sup>277</sup> Sennet 1997, 113.

## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

entrenaments dels principals atletes de les polis, que amb el seu triomf als jocs olímpics personificaven l'orgull de tota la població de la polis que representaven. Als gimnasos s'hi desenvolupaven, a més, tota mena de cerimònies i actes públics de major o menor solemnitat. De fet, a través de l'anàlisi del gimnàs als historiadors, principalment a Xenofont, el caràcter militar del gimnàs o la palestra és preminent en aquell temps, igual que ho foren els mercats itinerants que es muntaven durant les campanyes militars.

Els gimnasos públics oferien molts avantatges com a centres d'ensenyament. Després dels gimnasos, les escoles eren un lloc de gran rellevància per als grecs. Com hem vist, ambdós espais estaven fortament relacionats entre si. Al principi, les escoles filosòfiques estaven obertes per a tot aquell, home o dona de qualsevol edat, que desitgés filosofar, amb l'única condició que el candidat tingués els mitjans per proveir-se la seva pròpia subsistència durant el temps que romangués a la institució. S'ha dit que les escoles s'allotjaven a espais públics, encara que eren institucions privades el manteniment de les quals depenia en exclusiva del mestre o els seus alumnes. A pesar d'aquest caràcter privat, les escoles filosòfiques, tant pel fet d'estar situades a espais públics com per estar obertes a tots els habitants de la polis, van fer que mantinguessin vincles molt estrets amb la societat atenesa.

Com hem vist durant la present investigació, a més d'educació física, al gimnàs s'educava també els joves a competir verbalment, una habilitat que necessitarien per participar i destacar en la política i el sistema democràtic de la ciutat. A través de l'anàlisi d'Aristòtil hem pogut comprovar també que l'home necessitarà d'aquests espais públics de la polis per viure plenament en societat. Els gimnasos i les escoles seran igualment espais que contribuiran a satisfer la necessitat de l'home de socialitzar-se i de fer política. A això també ajudarà el potencial comunicatiu d'aquests emplaçaments, on l'oralitat pugnava amb l'exercici físic per formar part dels interessos públics de la polis. Així, Aristòtil, conscient de la importància dels gimnasos i les escoles a la vida pública dels ciutadans, veurà aquests espais com a institucions que permetran fer millor l'home. El filòsof, tan conscient de la utilitat de saber parlar bé en públic, considerarà els gimnasos-escola indrets on prosperar en el maneig adequat de la retòrica. Tant els gimnasos, com a espais de conversa i discussió, i les escoles faran que

la comunicació que es donava en aquests espais públics sigui essencial per al progrés social dels ciutadans grecs.

Similar concepció tindrà Plató, que mostra els gimnasos, les escoles i els teatres com a indrets públics de gran importància en la cultura i l'educació d'aquella època. De totes formes, no podia faltar la vessant crítica tan característica del filòsof, que també alerta del caràcter aglutinador dels gimnasos, que podia induir a rebel·lions contra el règim polític vigent. Com hem vist durant l'anàlisi de la crítica que feu Plató al sistema democràtic, serà habitual l'obsessió del filòsof per evitar les revoltes i revolucions a la polis amb l'objectiu de mantenir la tan preuada pau i tranquil·litat social.

### **1. 3- Teatre i crítica**

L'evolució històrica dels espais públics dedicats a la retòrica i oratòria ens permet comprovar l'especialització d'aquests espais com a llocs on albergar la veu humana i els seus discursos. Si hem vist que prop del 510 a. C., al final del govern de la tirania, gairebé totes les paraules que els homes havien de dirigir-se podien ser pronunciades a l'àgora, amb la democràcia els espais per a l'ús de la paraula s'havien dispersat cap a altres parts de la ciutat. Hem vist com l'àgora, els gimnasos i les escoles albergaren la paraula viva dels mestres de l'oratòria, filòsofs, polítics i poetes d'aquell temps. Un altre d'aquests espais públics que albergà la paraula fou el teatre.

El teatre s'oferia com a un espai de comunicació, lliure i obert a través del qual la societat grega es podia veure reflectida a si mateixa per debatre i criticar la seva vida en relació a la polis i al seu sistema polític. Els grans conflictes de l'existència, com la política, la religió, la justícia o el poder, eren temes comuns a les representacions teatrals. Com ja passava a l'assemblea o als gimnasos amb els millors oradors, el públic es veurà reflectit en els grans actors de l'època, que amb la seva capacitat de persuasió i comunicació pública encisaven els ciutadans units als teatres. Igual que a l'àgora, les escoles i els gimnasos de l'època, el teatre permetrà també a l'espectador aprofundir en el coneixement discursiu i en l'habilitat de portar la veu humana a les més altes esferes.

No oblidem que les primeres representacions es realitzaven a la mateixa àgora, en estructures provisionals. Poc a poc es va anar traslladant de l'àgora fins a edificis cada

## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

vegada més especialitzats. Així i tot, l'àgora no va entrar en decadència, sinó que va especialitzar-se en una altra direcció més burocràtica. Els carrers que donaven a l'àgora van experimentar una expansió en forma de mercat central, mentre que les activitats artístiques es van desplaçar cap als teatres. L'àgora com a lloc d'exhibició va deixar pas al teatre de Dionís com a centre de les inquietuds artístiques i mundanes de la polis.

A través de l'anàlisi de l'ús que fan els diferents autors del teatre hem comprovat que aquest era un espai de gran rellevància social, on els assistents mostren clarament les seves afinitats o antipaties de forma molt vehement. És l'espai perfecte per al que sap dominar tant la comunicació oral com gestual, que podrà així destacar i convertir-se en un membre de prestigi dins la societat grega.

A Tucídides ja tenim una primera menció, al vigèsim primer any de la guerra del Peloponès, que mostra clarament l'ús polític que podia tenir el Teatre de Dionís, un espai que podia congregar un nombre elevadíssim de participants, molts més que qualsevol assemblea celebrada a l'àgora. Així, els teatres tendran també una importància cabdal per a l'esdevenir de les polis, no només per la seva funció cultural, també per la forta vessant política que tenien. És a través de Xenofont per qui també tenim constància del teatre com a espai públic des d'on es tracten temes bàsics per al desenvolupament de la polis, ja fossin assemblees extraordinàries, que pel seu gran aforament es realitzaven allà, o per a ser el lloc on realitzar concentracions abans d'entrar en batalla. Efectivament, a través de l'historiador som conscients de la importància estratègica que també podia tenir el teatre com a lloc de concentració dels ciutadans.

A través de l'anàlisi de l'obra de Diògenes Laerci també hem estat testimoni de la importància del teatre mitjançant senzilles anècdotes que mostren clarament la presència del teatre a la vida quotidiana dels grecs. Una d'aquestes mencions és d'una significació cabdal per a la filosofia, ja que és davant el Teatre de Dionís on Plató va escoltar per primer cop Sòcrates, decidint fer-se el seu deixeble i dedicar-se així a filosofar.

Durant tota la investigació ha quedat clar que el teatre, doncs, era un lloc on es feia política, es guanyaven seguidors o s'atacava als enemics. Actuava com a una tribuna d'opinió pública, com a barem de judici i permetia mesurar el sentir del poble. Les polis democràtiques gregues, constantment immerses en conflictes, tant externs

com interns, veurien el teatre com una font de debat i crítica molt valuosa. Aquest procés té un marc específic a l'Atenes clàssica, concretament als problemes que planteja la democràcia grega d'aquell temps, que comença a aixecar veus crítiques, com les dels poetes que representen les seves obres al teatre, en especial Aristòfanes, o els propis filòsofs de l'època, com fou el cas de Plató. D'aquesta forma, mentre la tragèdia mostra les arrels de la cultura i la civilització dels grecs a través de la narració dels seus mites, la comèdia promou la consciència crítica dels ciutadans, arribant fins i tot a criticar i denunciar els abusos que podia patir el sistema democràtic grec. Com hem assenyalat, això mateix és molt similar al que està passant actualment amb els moviments crítics contemporanis, que lluny de negar el sistema democràtic posen de manifest les desviacions del mateix i proposen una reformulació dels seus principis en fonaments vertaderament més democràtics i participatius. Així és, també la crítica s'exerceix a través de les representacions artístiques, que poden actuar com a denúncia de la injustícia i la corrupció, en una demostració clara de l'immens poder crític i d'exposició que pot tenir l'art i l'entreteniment públic.

El caràcter popular del teatre el situarà, com hem comprovat durant la investigació, com un espai ideal per tractar els problemes que afecten la vida social de la Grècia clàssica. Una vegada més, a través dels diàlegs de Plató hem vist també com per dirigir-se a la gran audiència dels teatres, el domini de la retòrica era imperatiu per a tots els que desitgessin exercir la política. D'aquesta forma, les paraules del retòric més hàbil s'engrandiran al teatre, davant una audiència nombrosa i fàcilment influenciable per als que saben com manejar adequadament el discurs retòric.

### **1. 4- Crítica de Plató a la democràcia**

Fins aquest punt de la investigació havíem comprovat com els espais públics de l'àgora, els gimnasos, les escoles i els teatres eren els llocs idonis per a l'obertura i expansió del sistema democràtic a Atenes. Ha quedat clar que el gran auge de la comunicació pública i la idoneïtat dels espais comuns feien d'aquella època el moment oportú perquè els ciutadans de la polis tinguessin la possibilitat de participar en el govern de la polis en igualtat de condicions. Sense cap dubte, i com hem anat observant

## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

durant aquestes pàgines, les lliçons, els debats i els discursos que es duen a terme als espais públics grecs influïren de forma transcendental en el desenvolupament de la democràcia. Així fou, la possibilitat d'expressar-se lliurement, unit a l'enorme potencial d'aquests espais públics per fer arribar les paraules a l'audiència va fer prosperar la democràcia arreu de la Grècia clàssica. Emperò, a pesar de que aquelles condicions eren absolutament favorables per a l'expansió d'aquest sistema de govern, durant la investigació hem començat a veure com poetes, oradors, i filòsofs entreveuen cada vegada més mancances a la democràcia del seu temps, sens dubte marcats per les circumstàncies pròpies d'Atenes, com la Guerra del Peloponès i altres conflictes socio-polítics que posaven en perill la idíl·lica i necessària relació ciutadà-polis que fins ara havíem assenyalat.

Per això, no és d'estranyar que figures com Plató manifestin al llarg de la seva obra aspectes ben crítics del sistema democràtic. Plató, igual que Sòcrates, defensa la racionalitat de valors com la tradició, que el sistema democràtic estava apartant en favor d'un individualisme que el filòsof no podia consentir perquè separava el ciutadà del que Popper anomena les arrels tribals de la polis. En conseqüència, Plató atorgarà molt poca importància a la participació de la majoria en qüestions que impliquin coneixement. El vertader coneixement és el de l'expert, ja sigui en política o en qualsevol altre disciplina que impliqui saber. Si el conjunt de la ciutadania és ignorant sobre un tema en concret, no s'ha de tenir en consideració la seva opinió. El que Plató rebutja aquí és tant la pròpia ignorància, com el sistema democràtic que permet la participació dels ciutadans ignorants en el govern de la polis. Ja Sòcrates es mostrava d'acord amb els demòcrates sobre la capacitat racional dels homes, si bé pensava que estava molt lluny de ser adequada per al govern de la polis, i per això Plató els exclourà de la pràctica de l'activitat política.

Així doncs, Plató no admetia el judici de la majoria i, especialment, que les lleis fossin fruit de l'acord i el saber popular. A part de la tesi de la ignorància de la multitud, destaca també la consciència que tenia Plató de la facilitat amb què els polítics de gran oratòria podien manipular el poble a través dels espais públics, especialment útils per aquesta persuasió de l'auditori. Enfront d'aquests rêtors proposava l'opinió del savi, o el govern del filòsof, però no com a dictador ni tirà, sinó com a home que reconeix el

## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

concepte del bé i la justícia i l'aplica en favor de la polis. Sobre el savi haurà de recaure la responsabilitat de governar i dirigir la polis, una responsabilitat que haurà de ser compartida entre els homes que reconeixen la necessitat d'obeir les lleis en favor de la comunitat sencera i no en benefici propi.

És de destacar que aquesta responsabilitat que Plató atorga als governants més preparats és un dels mals endèmics que pateix el nostre sistema polític actual. Avui en dia, és ben assumida la falta de responsabilitat davant les accions polítiques, fet que no ocorria a la Grècia clàssica. Al *buleuterion* els votants asseguts podien ser identificats individualment i, per tant, se'ls podia responsabilitzar de les decisions que prenen. L'organització del *Pnyx* i la disposició del teatre, escalonada de seients en graderies i passadissos regulars, contribuïa a això i permetia que els espectadors coneguessin les reaccions d'altres homes als discursos, i com votaven. Quan Clístenes va introduir les reformes democràtiques a Atenes l'any 508, va declarar que el poble tenia *isegoria*, el que pot traduir-se com «igualtat a l'àgora»<sup>278</sup>. Aquesta igualtat a l'àgora anava de la mà de la llibertat d'expressió que tenien els atenesos en aquests espais públics que van créixer al costat d'aquest procés igualitari i democràtic atenès. Aquesta llibertat d'expressió, denominada *parrhesia*, no seria completa sense la responsabilitat dels ciutadans davant les seves decisions. La reforma de Clístenes pretenia, doncs, que el poble en conjunt, i no només els individus, es responsabilitzessin del procés verbal de la democràcia<sup>279</sup>.

Tot al contrari, en la política actual, l'orador (polític) no es fa responsable de les seves paraules. Com Clístenes va afirmar, la llibertat d'expressió i el debat només tenen sentit si la gent es responsabilitza de les seves paraules, d'altra manera l'argument no té pes algun i les paraules són indiferents. Així, la manca de responsabilitat dels governants actuals és paradigma de la devaluació actual del sistema democràtic, en el qual els polítics no hi troben cap inconvenient a l'hora d'incomplir les seves promeses electorals, i no tenen necessitat de respondre dels seus errors ni davant la justícia ni davant la societat. D'aquesta forma, el procés electoral es converteix en un procés buit,

---

<sup>278</sup> Loraux 2006, 175.

<sup>279</sup> Sennet 1997, 71.

## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

totalment mancat del caràcter decisiu i compromès, que Clístenes volgué atorgar a la reforma democràtica del sistema polític atenès.

Per a Plató, el problema esdevé quan la multitud i els febles són els que posen les lleis, una tesi que al diàleg *Gòrgies* l'atorga a la influència de la retòrica persuasiva. La retòrica serà l'instrument per influir sobre aquesta multitud, el que proporcionarà poder i riquesa al polític, no al poble que governa. Aquí els espais públics tendran gran importància en temps de democràcia, ja que es convertiran en l'escenari perfecte per a què els polítics utilitzin la seva habilitat persuasiva per influir en el poble segons la seva conveniència. Per això Plató mostra una imatge ferotge i corrompuda dels líders de gran retòrica, que continuarà durant el diàleg *República*, el *Polític* i les *Lleis*, presentant-los com l'antítesi del filòsof. Per a Plató no hi ha justícia en el fet que la majoria de ciutadans ignorants es puguin imposar dins l'assemblea sobre l'opinió dels experts i els més entesos en l'art de governar. Per això Plató mostra el líder democràtic com el paradigma de mal polític, que s'empara en la bondat del sistema per persuadir i dominar la massa dels ciutadans més febles i manipulables, que són, en definitiva, els que acaben fent les lleis en aquell règim.

Per a Plató, la bona retòrica hauria d'anar acompanyada pel coneixement del bé i la justícia. Aquesta conclusió deixa el terreny obert per a què Plató substitueixi la idea del més fort per la del més savi com a intèrpret de la Jurisprudència. Això indica que les tesis antidemocràtiques de Plató, més que orientades cap a un estat totalitari, com defensa Popper, estarien adreçades al govern per part d'una aristocràcia de savis que s'alternarien en la responsabilitat i l'exercici del bon govern. Com s'ha comentat al llarg de la investigació, la plena consciència de Plató davant la manipulabilitat de les masses, unit a l'evidència de què els espais públics atenencs eren ideals per fer que el polític enlluernés el poble amb la seva polida retòrica, eren els principals factors del recel del filòsof vers la democràcia i els líders democràtics.

Un d'aquests grans rêtors i figura política cabdal del seu temps fou Pèricles, considerat un dels pares fundacionals del sistema democràtic. En ell Plató farà recaure la responsabilitat del descontrol que domina l'individu democràtic, que anteposa la seva llibertat a qualsevol benefici del conjunt de la població. Aquest individualisme i egoisme que, segons Plató, Pèricles inoculà als ciutadans, farà que poc a poc vagin



perdent el sentit de col·lectivitat de la polis i es desmarquin de qualsevol vincle comú amb la ciutat. De fet, Plató pensa que Pèricles havia fet els atenencs més mandrosos, covards, xarlatans i avariciosos en haver establert per primera vegada estipendis per als serveis públics. Aquesta llibertat que atorga el règim democràtic serà el més bell i pintoresc en aparença, però serà la font de la inestabilitat i els conflictes que faran perdre el sentit comunitari de la polis, segons hem vist que defensava Plató.

La capacitat persuasiva de Pèricles, l'admiració que provocaven les seves paraules i els discursos entre els ciutadans congregats als diferents espais públics de la ciutat per escoltar-lo, serà un altre dels principals motius de crítica de Plató. L'obertura del discurs i la utilització de la capacitat retòrica particular d'una forma exagerada, com les pugnes discursives entre Isòcrates i els sofistes o a les pugnes judicials entre Demòstenes i Èsquines que hem analitzat en aquesta tesi, no es traduiran, emperò, en una millora en l'esdevenir de la polis. Els més versats en la retòrica política podran utilitzar-la per satisfer els seus interessos dins les assemblees i els espais públics on es congregaven els ciutadans. Els líders democràtics, experts en el discurs públic, tendran una força impressionant, doncs, a l'hora d'influir en la presa de decisions de les assemblees, segons Plató.

Com alternativa al rètor que encisa a través de les seves paraules a la majoria ignorant de la polis, Plató descriurà l'autèntic polític, que contribueix al bon ordre de la polis perquè coneix la veritable Justícia. Per a Plató, l'orador autèntic no és el que es val dels espais públics i la regulació democràtica de la polis per imposar les seves idees, sinó que és coneixedor de les lleis ancestrals que fonamenten l'autèntica justícia. A més de la immutabilitat de la justícia, Plató insistirà a la *República* en la necessitat de superar l'individualisme propi dels sistemes democràtics en favor de la col·lectivitat. D'aquesta forma, a la *República* ja no hi trobem res de l'optimisme evolucionista dels sofistes o Èsquil, que creien en el progrés de la raça humana per millorar i perfeccionar el règim polític que regia la polis. Per a Popper, la renúncia de Plató és clara i només contempla la decadència com a possibilitat històrica. Arendt, a diferència de Plató, és optimista en la seva visió de l'actuació política després d'un règim autoritari, en el seu cas, del totalitarisme. Arendt abandona el to catastrofista i obre la porta a la possibilitat de començar nous temps a la política.

## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

Si per a Plató els diferents règims existents derivaven constantment els uns dels altres en una successió constant, per a Arendt el totalitari és un règim nou, sense precedents en la història, que no podem derivar de premisses històriques que el precedeixen<sup>280</sup>. Aquest règim aconsegueix el recolzament de les masses a través de la figura d'un líder carismàtic i de gran retòrica, però al mateix temps implanta el terror com a forma de govern. Irònicament, per convèncer la ciutadania de què el govern del filòsof és la millor solució per al bon govern, Plató recorre en última instància també a la retòrica i a la capacitat persuasiva del bon orador, això sí, que té com a única missió el bé comú per sobre del particular. El Plató més autoritari torna a recórrer així a la persuasió, en una nova mostra del poder que el filòsof atorgava a la retòrica política a pesar de les seves constants crítiques.

Per acabar, i com hem defensat al seu moment durant la investigació, una vegada analitzat el tractament i totes les referències que fa Plató del sistema democràtic no es pot dubtar de que moltes de les seves tesis polítiques són antidemocràtiques. De totes formes, i com més extensament defensam dins el desenvolupament de la tesi, no compartim en absolut la consideració totalitària que promouen autors com Popper. Com hem vist al llarg de la tesi, la possibilitat d'influir en les decisions de l'assemblea en aquell context era impressionant per als polítics destres en el maneig de la retòrica i la comunicació públiques. Aquest era un factor que Plató té en constant consideració a l'hora de valorar el sistema polític del seu temps. Els espais públics des d'on els rêtors polítics podien encisar l'audiència són ben palesos dins l'obra de Plató, destacant la denúncia que fa del polític que utilitza la retòrica per influir en el govern de la polis i centrar-se en els seus beneficis en lloc de fer-ho en el bé comú. La insistència de Plató vers la multitud ignorant és símptoma indubtable també de la consciència del filòsof en la vulnerabilitat de l'assemblea davant aquests polítics experts en persuadir, no en governar. D'aquí que atempti contra un dels principals fonaments del sistema democràtic, el poder decisor del poble.

La classe de dirigents filòsofs és la solució que Plató exposa a la vilesa dels polítics i el seu caràcter egoista. Segons el que hem pogut comprovar a través d'aquesta

---

<sup>280</sup> Arendt 2001.

tesi, podem assegurar que una raó de pes en la crítica de Plató a la democràcia és que aquests règims permeten el domini dels més poderosos, per la influència que els més rics, els millor educats, tenien sobre la resta de ciutadans de la polis a través dels espais públics des d'on predicaven i convencien el poble. No ens escapa la similitud amb el context polític actual.

### **2- Epíleg**

Hem examinat, des dels seus orígens, els espais públics a les ciutats gregues, fonamentalment l'àgora, per analitzar, des de diverses perspectives socials, econòmiques i polítiques, el fenomen de la comunicació entre els diversos estaments que configuren la polis. Hem comprovat com aquests elements públics de la polis van influir, des del seu origen, en la progressiva conformació de la democràcia a Atenes, un llegat que figura, sens dubte, entre les més grans contribucions que s'han fet en la història de la humanitat. Aquesta fita, malgrat que ara la vivim com una cosa normal, no podia haver resultat gens senzilla. Per això voldria finalitzar destacant les paraules de Sennet sobre el retret que fa Hannah Arendt del sistema democràtic: a l'antiga democràcia grega s'exigeix massa dels éssers humans ordinaris<sup>281</sup>. La Càmera del Consell, l'edifici que fou el bressol de la democràcia, albergava un sistema de democràcia directa en què hi tenien cabuda tots els ciutadans de la polis. Era similar al que podria ser un consell ciutadà, que pren totes les decisions públiques. De fet, per aquella mentalitat agonai i implicada en els quefers de la polis, era casi una necessitat participar en aquell sistema polític. Mentrestant, tot el contrari passa en la democràcia moderna, que exigeix massa poc als participants a través del sistema representatiu, que delega als polítics professionals la direcció del Govern. Això progressivament ha conduït a una separació del ciutadà en els quefers públics, i el que es pitjor, a una total falta de confiança en l'actual sistema democràtic, sense implicació, voluntat ni il·lusió. En aquesta tesi podem associar el declivi dels espais públics com a llocs de convivència, comunicació i interrelació amb el declivi del sistema democràtic i dels espais públics

---

<sup>281</sup> Sennet 2008, 357.

## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

que defensa Richard Sennet. També ho podem associar a la greu crisi que pateix el discurs polític actual. En efecte, la retòrica política actual està en decadència. La pobresa retòrica i oratòria dominen la política actual d'una forma que desmoralitzaria Demòstenes o qualsevol dels rètors o filòsofs que hem analitzat en aquesta tesi. La retòrica no està entre els principals interessos dels que participen en els assumptes públics, més dominats per l'economia i la imatge que per la forma de vertebrar i argumentar el discurs polític. L'estudi i formació de la retòrica, quelcom essencial en la vida pública a l'època del naixement de la democràcia no forma part de les prioritats del polític, entès aquest en el sentit ampli de l'accepció aristotèlica d'«animal cívic». El declivi cada vegada més evident de la importància de l'àrea d'humanitats, tant en l'àmbit acadèmic com en la vida quotidiana és un dels possibles motius d'aquest empobriment de la comunicació pública.

Una altra de les causes és el progressiu allunyament de l'individu dels espais comuns que, com defensam en aquesta tesi, fomentaren la necessitat de l'home de comunicar-se adequadament en públic. Així és, l'espai públic ha anat quedant progressivament buit de contingut i el *zoon politikon* ha anat separant-se gradualment del caràcter cívic que li donava sentit. L'espai públic és ara un àrea de passada, no de permanència<sup>282</sup>. Aquesta idea es reforça actualment amb la prohibició de l'estada i manifestació a les àgores modernes i la seva utilització com a altaveus de les queixes ciutadanes. Des de les grans places modernes, tant occidentals com orientals, els ciutadans han intentat instal·lar-se i transmetre a la resta del món un crit d'auxili davant els abusos de poder i el deteriorament de la democràcia. Els polèmics desallotjaments de les places mitjançant la força corroboren la teoria de Sennet sobre l'espai públic com a lloc de passada, no de permanència, on el poble no pot manifestar la seva opinió. Així, s'aïlla els ciutadans del seu espai públic, els desplaça de l'espai comú i en definitiva, transforma les inquietuds ciutadanes comunes en inquietuds individuals i privades, en un intent de que romanguin ocultes i al final acabin essent reivindicacions oblidades.

Sennet defensa que existeix un escabrós paral·lel entre la crisi de la societat romana amb posterioritat a la mort d'August i la vida moderna; es refereix a l'equilibri

---

<sup>282</sup> Sennet 2011, 21; 23.

## VI- CONCLUSIONS I EPÍLEG

---

entre la vida privada i la vida pública<sup>283</sup>. Els romans van començar a participar en la vida pública per obligació formal, la participació en cerimònies i esdeveniments públics va derivar en una imposició en la qual els romans s'implicaren cada vegada més passivament i sense el fervor ciutadà que va caracteritzar l'antiga Grècia o en anys anteriors a Roma<sup>284</sup>. Per a Sennet, encertadament, actualment la vida pública també s'ha transformat en una qüestió d'obligació formal. La majoria dels ciutadans mantenen les seves relacions amb l'Estat dintre d'un esperit de resignada aquiescència, però aquesta debilitat pública és molt més marcada en els assumptes polítics. Avui en dia, els diferents moviments socials, crítics amb l'actual sistema democràtic, intenten retornar els espais públics al ciutadà, unint-se i confiant en els seus *semblants* per lluitar contra els poders polítics i econòmics que han monopolitzat l'esfera pública fins el moment, i n'han privat l'accés del ciutadà en condicions d'igualtat. Aquest fet es maquilla permetent l'individu participar cada cert temps en unes eleccions com a justificació d'un estat democràtic cada vegada menys democràtic. Així és com es perpetua l'actual sistema, mentre el ciutadà es troba cada vegada més allunyat de la participació en els afers polítics i de les decisions més determinants per al futur i la integritat de l'estat.

---

<sup>283</sup> Sennet 2011, 11.

<sup>284</sup> Sennet 2011, 11.

**BIBLIOGRAFIA**

**Albaladejo Mayordomo, T.** (1991): *Retórica*, Síntesis, Madrid.

- (2005): “Retórica, Comunicación, Interdiscursividad” *Revista de Investigación Lingüística*, Vol. VIII, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.

**Alonso T. V.** (2009): “The Hellenistic gymnasium and the pleasures of Paideia”. *Symbolae philologorum posnaniensium graecae et latinae*. XIX. Adam Mickiewicz University Press. Poznan. 71-84.

**Alsina, J.** (1986): *Aristóteles, de la ciencia a la filosofía*, Montesinos, Barcelona.

**Arendt, H.** (1993): *La condición humana*. Barcelona. Paidós.

- (2001): *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid. Taurus.

**Ayala, F.** (1985): *La retórica del periodismo y otras retóricas*, Espasa-Calpe, Madrid.

**Barker, E.** (1959): *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Nova York.

**Beck, F.** (1964): *Greek Education*, London, Methuen.

**Benoit, W. L.** (1980): “Aristotle's example: the rhetorical induction”. *Philosophy & Rhetoric*. Vol. 20. Núm. 4. 261-267.

**Bernabé, A.** (2005): Introducció a l'obra *Retórica de Aristóteles*, Alianza Editorial, Madrid.

**Berrio, J.** (1983): *Teoría social de la persuasión*. Barcelona, Mitre.

**Bonner, Robert J. i Gertrude Smith.** (1938): *The administration of justice from Homer to Aristotle*, Chicago.

**Brandes, P. D.** (1989): *A history of Aristotle's Rhetoric*, Meethuen.

**Brioso Sánchez, M.** (2003): “El público del teatro griego antiguo”. *Teatro: revista de estudios teatrales*, núm. 19, 9-55.

**Cabezuelo, L. i González, A.** (2014): “El Twitter de Aristóteles. Una revisión de los conceptos clásicos de la retórica clásica en la actual sociedad digital”. *Revista de Comunicación Vivat Academia*. 126. 20-30.

**Cachón Zagalaz, J. i Zagalaz Sánchez, M. L.** (2012): “Deporte y educación en la Era Gimnástica de la Integración”. Ingesport. Murcia. 15-25.

**Calonge, J.** (1983): Introducció a l'obra *Gorgias*. Gredos, Madrid.

## BIBLIOGRAFIA

---

- Camp J. i Mauzy C.** (2009): *The Athenian Agora. New perspectives on an ancient site*. The American School of Classical Studies at Athens.
- Camp, J.** (1986): *The Athenian Agora: Excavations in the Heart of Classical Athens*. Londres. Thames & Hudson.
- Campbell, K.** (1970): "The ontological Foundations of rhetorical Theory", *Philosophy & Rhetoric*. Vol. 3. Núm. 2. 97-108.
- Casadesús, F.** (2013): "Vida quotidiana a l'àgora". Conferència presentada al XVIII Curs de pensament i cultura clàssica. Palma de Mallorca.
- Castellanos i Vila, J.** (1999): Introducció a l'obra *Isòcrates. Discursos*. Fundació Bernat Metge.
- Cloch e** (1959): *Isocrate. Saggio critico*, Mil an.
- Cole, T.** (1991): *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Collingwood, R. G.** (1951): *Idea de la Historia*, México.
- Conley, T.** (1990): *Rhetoric in the European Tradition*, New York.
- Consigny, S.** (1987): "Transparency and Displacement: Aristotle' concept of Rhetorical clarity", *Rhet. Soc. Quart.* Vol. 17.
- Cope, E. M.** (1970): *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, Hildesheim.
- Crespo, E.** (2000): *Ilíada d'Homer*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- De Martino, F.** (1999): *El teatro, eina política*, Bari, Levanti Editori.
- DeWitt, Norman W. i DeWitt, Norman J.** (1949): *Demosthenes*. Cambridge. MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd.
- Díaz Tejera, A.** (1995): "La met fora en Aristóteles" *Emerita: Revista de ling stica y filología clásica* vol. 63, núm 1.
- Diels, H. i Kranz, W.** (1951): *Protagoras*.
- (1952): *Antiph. Testimonia. Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 6th: Weidmann, Berlin.
- Dodds, E. R.** (1959): Plato. *Gorgias*. Oxford.
- Duncan, A.** (2011): *Performance and identity in the Classical World*. Cambridge University Press.

## BIBLIOGRAFIA

---

- Düring, I.** (1990): *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, México.
- Erickson, K.** (1974): *Aristotle: The classical heritage of Rhetoric*, Metuchen.  
- (1975): *Aristotle's Rhetoric. Five centuries of Philological Research*, Metuchen.
- Field, G. C.** (1930): *Plato and his Contemporaries*. Londres.
- Finley, M. I.** (1978): *El mundo de Odiseo*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Forbes, C.** (1945): *Expanded uses of the Greek gymnasium*, *Classical Philology* XI.
- Fortenbauch, W.** (1975): *Aristotle on Emotion. A contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*, Londres.
- Friedländer.** (1957): *Plato, vol. II: Die platonischen Schriften*, Berlín.
- Fuks, A.** (1979): "Plato and the Social Question: The Problem of Poverty and Riches in the *Laws*". *Ancient Society*. Núm. 10. 33-78.
- G. Droysen,** (1833): *Geschichte Alexanders des Grossen*, Berlín.
- García Berrio, A** (1984): *Retórica como ciencia de la expresividad (Presupuestos para una Retórica general)* en *Estudios de Lingüística* 2.
- García Fernández, R.** (2007): "La Carta VII. La autobiografía de Platón y su método". *Eikasía. Revista de Filosofía*. 12.
- García García, F.** (2005): "Una aproximación a la historia de la retórica", *Revista Icono* 14, núm. 5.
- García Gual, C.** (1987): *La secta del perro*. Madrid. Alianza.  
- (2003): "Teatro clásico y educación ciudadana en la Atenas clásica". *J. Conill y D. Crocker, Republicanismo y educación cívica, ¿Más allá del liberalismo?* Granada: Comares. 3-19.  
- (2013): *Diógenes Laercio. Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid. Alianza Ed.
- Garrido Gallardo, M. A.** (2006): "Literatura y periodismo, géneros en la frontera" *Retórica, Literatura y Periodismo*, Cádiz.
- Garver, E.** (1986): "Aristotle's Rhetoric as a work of Philosophy", *Philos. and Rhet.* Vol. 19.
- Goldhill, S.** (1997): *The audience of Athenian Tragedy*. Easterling, Ed.



## BIBLIOGRAFIA

---

- Gómez Espelosín, F. J.** (2000): “Introducción general”. *Helénicas* de Jenofonte. Editorial Gredos. Madrid.
- (2001): *Historia de Grecia Antigua*. Madrid. Editorial Akal.
- González Bedoya, J.** - (1990): *Tratado histórico de retórica filosófica*. Vol. 1 *La antigua retórica*, Madrid.
- (1990): *Tratado histórico de retórica filosófica*. Vol. 2 *Aportaciones a la postmodernidad desde la teoría de la argumentación*, Madrid.
- Gost, Ll. A.** (2011): “Retòrica clàssica i comunicació”. Memòria d'investigació. Palma de Mallorca.
- Greene, W.** (1951): “The Spoken and the Written Word”. *Word HSCP* 60.
- Guthrie, W. K. C.** (1992): *Historia de la filosofía Griega*.
- Guzmán, J. M.** (2000): *Isòcrates, Discursos*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- Harris, W.** (1989): *Ancient literacy*. Harvard University Press.
- Hernández Guerrero, J. A.** (2006): “Oratoria y Periodismo”, *Retórica, Literatura y Periodismo*, Cádiz.
- Herreras, Enrique.** (2014): “Teatro griego clásico: una metáfora de la dimensión política del arte”. *Laocoonte. Revista de Estética y Teoría de las Artes*. Vol. I, núm 1, 53-70.
- Hinks, D.** (1940): *Tisias and Corax and the invention of Rhetoric*, CQ 34.
- Iglesias Zoido, J. C.** (1992): “La historia de la guerra del Peloponeso y la retórica griega del siglo V a. C”. en *Teoría, Crítica e Historia Literaria*. Seminario de Teoría de la Literatura, Cádiz.
- Jaeger**, (1938): *Demosthenes, The Origin and Growth of his Policy*.
- Jaeger, W.** (1962): *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic.
- Jebb, R. C.** (1893): *The Attic Orators*, London.
- Johnson R.** (1957): “A note on the number of Isocrates’ Pupils”. *American Journal of Philology*. 78. 297-300.
- Johnstone, C. L.** (1980), *An Aristotelian Trilogy: Ethies, Rhetorie, and the Search of moral Truth, Philos. and Rhet.* Vol 13.
- Kennedy, G. A.** (1963): *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton University Press.

## BIBLIOGRAFIA

---

- Kennedy, G. A.** (1991): *Aristotle On Rhetoric. A Theory of civil discourse*, Nueva York-Oxford.
- (1994): *New History of Classical Rhetoric*, Princeton University Press.
- Kroll**, (1940): *Rhetorik*, RE, Supplementband 7. Stuttgart.
- Laborda, X.** (1993): *De retórica. La comunicación persuasiva*. Barcelona, Barcanova.
- Lang, M.** (1978): *Socrates in the agora*. American school of classical studies at Athens. Princeton, New Jersey.
- Legrand, E.** (1932): *Hérodote*. Livre VI, Paris.
- Levi, M. A.** (1959): *Isocrate. Saggio critico*, Milán.
- Lisi, Francisco.** (1999): *Platón. Leyes*, Gredos.
- López Eire, A.** (1997b): *Retórica Clásica y teoría literaria moderna*. Arco. Madrid.
- (1994): *Orígenes de la Oratoria*, en A. López Eire y C. Schrader, Los orígenes de la oratoria y la historiografía en la Grecia Clásica, Zaragoza.
- (2001): *Presentación, Revista Retórica y Teoría de la Comunicación, Logo, I, 1.*
- López Eire, A.** (1998): *La retórica de Aristóteles*. Universidad de Salamanca.
- (1980): *Demóstenes. Discursos políticos*. Madrid: Gredos.
- (1997): “*Los discursos escritos y la retórica escolar (Retórica clásica y teoría literaria moderna)*”. *Cuadernos de lengua española*. Arco. Madrid.
- (2005): “*La naturaleza retórica del lenguaje*”. *Revista de Retórica y Teoría de la comunicación*. Vol. 5.
- (2012): *La etimología de rhetor y los orígenes de la retórica*. Faventia.
- Loroux, N.** (2006): *The Invention of Athens*. Zone Books.
- Lugo Mirón, S.** (2002): “*La Función de los héroes homéricos en el teatro griego de la primera mitad del S. XIX*”. Tesis doctoral. Universidad de La Laguna.
- Lyunch, J.** (1997): *Gymnasium, Encyclopedia of classical philosophy*. Connecticut. Greenwood Press.
- Manuel Guzmán, J.** (1979): *Isòcrates*. Gredos. Madrid. Introducción, traducción y notas.

## BIBLIOGRAFIA

---

- Marrou, H. I.** (1956): *A History of Education in Antiquity*, New York. Sheed & Ward.
- Mata García, G.** (2006): “El espíritu agonial: competitividad en la antigua Grecia”. *Gallaecia*, núm. 25, 359-370.
- Mathieu, G.** (1925): *Les Idées politiques d’Isocrate*. Paris. Belles Lettres.
- Matson, P, Rollinson, Sousa, M,** (1990): *Readings from classical Rhetoric*, Edwardsville.
- Meies, C.** (1991): *De la tragédie grecque comme art politique*. París, Les belles Lettres.
- Michelstaedter, C,** (2009): *La persuasión y la retórica*, Sexto Piso, Madrid.
- Mikkola, E.** (1954): *Isokrates*. Helsinki.
- Monleón, J.** (1989): “Un teatro político”. *Tragedia griega y democracia*. Colección Festival de teatro Clásico de Mérida.
- Moreau, J.** (1964): *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires.
- Morocho Gayo, G.** (1988): *Estudios de Drama y Retórica en Grecia y Roma*. Universidad de Leon.
- Morrow, G. R.** (1960): *Plato's Cretan City: a Historical Interpretation of the Laws*. Princeton University Press. London.
- Mortara Garavelli, B.** (1991): *Manual de Retórica*, Cátedra, Madrid.
- Mosterín, J.** (1984): *Historia de la Filosofía, Aristoteles*. Alianza Ed, Madrid.
- Mumford, Lewis.** (1966): *La ciudad en la historia: sus orígenes, transformaciones y perspectivas*. Buenos Aires. Ed. Infinito.
- Murphy, J.** (1986): *La retórica en la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Murray, A. T.** (1924): *Iliad by Homer*. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd.
- Núñez Cabezas, E. A.** (1999): “La retórica antigua y el lenguaje en los medios de comunicación actuales”. *Isla de Arriarán revista cultural y científica*, núm. 14.
- Nussbaum, Martha.** (2004): *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. La balsa de la Medusa. Madrid.

## BIBLIOGRAFIA

---

- Ober, J.** (1989): *Mass and Elite in Democratic Athens*. Princeton. Princeton University Press.
- Oreja, F.** (1992): “Aristóteles y la Retórica”. *Revista de Filosofía*, Madrid.
- Pabón, J. M. i Fernández-Galiano, M.** (2002): *Platón, Leyes*, Ed. Alianza. Madrid.
- Pandolfi, V.** (2001): *Història del teatre*. Vol. I. Institut del Teatre de la Diputació de Barcelona.
- Parramon i Blasco, J.** (1996): *Diccionari de la mitologia grega i romana*, Edicions 62.
- Peck, H. T.** (1898): *Harpers Dictionary of Classical Antiquities*. New York. Harper and Brothers.
- Pérez, S.** (2004): *Palabras de Filósofos: Oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*. México. Siglo XXI.
- Popper, K. R.** (2010): *La sociedad abierta y sus enemigos*. Madrid. Ed. Paidós.
- Pou, Bartolomé.** (2006): *Heródoto, Historia*. Wikisource.
- Pritchard D. M.** (2014): *Athens. A Companion to Ancient Education*, Chichester, Wiley-Blackwell.
- Rabe.** (1931): *Prolegomenon sylloge*. Leipzig.
- Rackham, H.** (1981): *Aristotle in 23 Volumes*. Cambridge, MA, Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd.
- Radermacher, L.** (1951): *Artium scriptores*, Viena.
- Reale, G.** (1996): *La sabiduría antigua. Tratamiento para los males del hombre contemporáneo*. Barcelona. Herder.
- Richard, M. D.** (1986): *L'enseignement oral de Platon*, París, Les Éditions du Cerf.
- Richards, I. A.** (1936): *Philosophy of Rhetoric*, Oxford.
- Roberts, J. W.** (1984): *City of Sokrates: An introduction to Classical Athens*. Londres i Nova York. Routledge & Kegan Paul.
- Robrieux, J.** (1993): *Éléments de rhétorique et d'argumentation*. París, Dunod.
- Robrieux, J.** (1993): *Éléments de rhétorique et d'argumentation*. París, Dunod.

## BIBLIOGRAFIA

---

- Rodríguez Adrados, F.** (1985): *La democracia ateniense*. Alianza Editorial. Madrid.
- (1999): *Del teatro griego al teatro de hoy*. Alianza Ed. Madrid.
- Romo Feito, F.** (2005): *La retórica*. Montesinos.
- Ruiz de la Cierva, M. C.** (2008): - *Los géneros retóricos desde sus orígenes hasta la actualidad*. Universidad de Madrid.
- Ruiz Ordoñez, Y.** (1998): "Lewis Mumford: una interpretación antropológica de la técnica". Tesis doctoral. Universitat Jaume I.
- Runia, D. T.** (1999): "Philo of Alexandria and the Greek Hairesis-Model". *Vigilae Christianae*, Vol. 53. Num. 2, 117-147.
- Samaranch, F.** (1967): *Memorias de Jenofonte*. Ed. Aguilar. Madrid.
- (1969): *Elocuencia Griega. Demostenes y Esquines. Discursos Completos*. Ed. Aguilar. Madrid.
- Sancho-Rocher, L.** (2001): "Democracia, saber y multitud: Platón y el Demos". *POLIS, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*. 99-128.
- Schrader, Carlos.** (2000): Heródoto. *Història*. Editorial Gredos. Madrid.
- Sennet, R.** (2008): *El artesano*. Ed. Anagrama. Barcelona.
- (2011): *El declive del hombre público*. Ed. Anagrama. Barcelona.
- (1997): *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Editorial Alianza. Madrid.
- Skemp, J. B.** (1952): *Plato's Statesman*. n. 1 (III), London.
- Smith, Nicholas D.** (2003): "Socrates in the Agora: Some Thoughts about Philosophy as Talk". *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLI (104). 165-173.
- Solmsen, F.** (1938): "Aristotle and Cicero on the orator's playing upon the feelings", *CP* 33, 390-404.
- (1954): "The Gift of Speech in Homer and Hesiod". *Transactions of the American Philological Association* 85, 1-15.
- Solmsen, F.** (1938): *Aristotle and Cicero on the orator's playing upon the feelings*. CP33. 390-404.
- Spang, Kurt.** (1991): *Fundamentos de retórica*. Ediciones Universidad de Navarra, S. A. Pamplona.

## BIBLIOGRAFIA

---

**Spengel, Beloch, Meyer, Weidner, Wendland, Kessler, Kahrstedt, i Drerup,** (1916): *Aus eines alten Advokatenrepublik*, Paderborn.

**Stenzel, J.** (1940): *Plato's Method of Dialectic*, Oxford.

**Thomas, R.** (1992): *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge University Press.

**Tovar, A.** (1971): *Aristóteles Retórica*, Madrid.

**Valdés Guía, Miriam.** (2003): "El Espacio Ciudadano: integración/exclusión en el imaginario y en la realidad ateniense del s. VI a. C.", *Revista Studia Historia (Historia Antigua)*, 29-45.

**Verdenius, W. J.** (1970): *Homer, the educator of the Greeks*, Amsterdam-Londres.

**Von Fritz, K.** (1968): *Plato in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*. Berlín.

**Wycherley, R. E.** (1978): *The Stones of Athens*, Princeton University Press.

### Fonts bibliogràfiques emprades a la investigació

**Antífon.** *Testimonis i fragments*; introducció, text grec revisat, traducció i notes d'Àlvar F. Ortola i Guixot, Fundació Bernat Metge, 2005.

**Aristòtil.** *Constitución de los atenienses, Económicos*; introduccions, traduccions i notes de Manuela García Valdés, Gredos, 1984.

- *Ética Nicomáquea*. Gredos, 1995.

- *Ética; Ética Nicomáquea; Ética Eudemia; Acerca del Alma*. Introduccions de Teresa Martínez i Tomás Calvo; traducció i notes de Julio Pallí Bonet i Tomás Calvo Martínez, Circulo de lectores 2008.

- *Historia de los animales*. Edició de José Vara, Akal, 1990.

- *Metafísica*. Introducció, traducció i notes de Tomás Calvo. Gredos, 2000.

- *Obra completa*. Aristotle in 23 Volumes, traducció de H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1952.

- *Poética; Magna moralia*; introduccions, traducció i notes de Teresa Martínez i Leonardo Rodríguez, Gredos, 2011.

## BIBLIOGRAFIA

---

- *Política*. Introducció general de Miguel Candel; traducció de Manuela García. Gredos, 2000.

- *Retórica*. Introducció, traducció i notes de Alberto Bernabé. Alianza Ed. 2005.

- *Retórica*. Introducció, traducció i notes de Quintín Racionero, Gredos, 1990.

- *Tratados de lógica (Órganon)*. vol.1, *Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*. Introduccions, traduccions i notes de Miguel Candel, Gredos, 1988.

**Demòstenes**. *Discursos completos*, en *Elocuencia griega: Demóstenes y Esquines*; traducció, preàmbuls i notes de Francisco de P. Samaranch i Julio Palli; introducció general de Francisco de P. Samaranch. Ed. Aguilar, 1969.

- *Discursos políticos y privados*. Introducció general de Juan Manuel Cortés, traducció i notes de A. López Eire y José Manuel Colubi. Gredos, 2000.

**Diògenes Laerci**. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducció i notes de Carlos García Gual. Madrid. Alianza Ed, 2013.

**Èsquines**. *Discursos completos*, en *Elocuencia griega: Demóstenes y Esquines*; traducció, preàmbuls i notes de Francisco de P. Samaranch y Julio Palli; introducció general de Francisco de P. Samaranch. Ed. Aguilar, 1969.

**Gòrgies de Leontins**. *Fragments y testimonios* (Protàgoras y Gorgias) Ed. Orbis, 1984.

**Heròdot**. *Historia*, Introducció de Francisco R. Adrados; traducció i notes de Carlos Schrader. Gredos, 1989.

**Hesíode**. *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen*. Introducció general d' A. Pérez i traducció i notes de A. Pérez i A. Martínez. Gredos, 2000.

**Homer**. *Ilíada*, Introducció general, traducció i notes d'Emilio Crespo. Gredos, 2000.

- *Odisea*. Introducció de Carlos García Gual i traducció de José Manuel Pabón. Gredos, 2000.

**Isòcrates**. *Discursos*. 2 vol. Traducció, introduccions i notes de Juan Manuel Guzmán Hermida. Gredos, 1979.

**Lucià**. *Obras*. Introducció general de José Alsina; traducció i notes d'Andrés Espinosa. Gredos, 1996.

## BIBLIOGRAFIA

---

**Nietzsche, F.** *Escritos sobre retórica*; edició i notes de Luis Enrique de Santiago. Trotta, 2000.

**Plató.** *Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Càrmides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protàgoras*. Introducció general de Francisco Lisi. Traducció i notes J. Calonge, E. Lledó i C. García. Gredos, 2000.

- *Fedón, Banquete, Fedro*. Introduccions, traduccions i notes de C. García, M. Martínez, E. Lledó. Gredos, 2000.

- *Filebo, Timeo, Crítias*. Introduccions, traduccions i notes de M<sup>a</sup> Ángeles Durán i Francisco Lisi. Gredos, 2000.

- *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cràtilo*. Introduccions, traduccions i notes de J. Calonge, E. Acosta, F. J. Oliver, J. L. Calvo. Gredos, 2000.

- *Leyes*. Introducció, traducció i notes de J. M. Pabón y M. Fernández. Alianza Ed, 2008.

- *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Introduccions, traduccions i notes de M<sup>a</sup>. I. Santa Cruz, A. Vallejo, N. Luis. Gredos, 2000.

- *República*. Introducció, traducció i notes de Conrado Eggers. Gredos, 2000.

- *Sofista*. Traducció, introducció i notes de Francesc Casadesús Bordoy. Alianza Editorial, 2010.

**Plutarc.** *Demosthenes*. Traducció de Bernadotte Perrin. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1919.

- *Vitae decem oratorum*. Correcció de William W. Goodwin, PH. D. Boston. Little, Brown, and Company. Cambridge. Press Of John Wilson and son. 1874.

**Protàgores.** *Fragmentos y testimonios* (Protàgoras y Gorgias) Ed. Orbis, 1984.

**Quintilià.** *Institució oratòria*. Fundació Bernat Metge, 2002.

**Tucídides.** *Historia de la guerra del Peloponeso*. Traducció i notes de Juan José Torres Esbarranch. Gredos, 1992.

**Xenòfont.** *Anábasis*, Traducció i notes de Ramón Bach. Gredos, 2000.

- *Ciropedia*, Traducció i notes d'Ana Vegas. Gredos, 2000.

- *Helénicas*, Introducció general de F. Javier Gómez Espelosín. Traducció i notes d'Orlando Guntiñas. Gredos, 2000.



## BIBLIOGRAFIA

---

- *Obras Menores: Hierón, Agesilao, La República de los Lacedemonios, Los ingresos públicos, El jefe de la caballería o El hipárquico, De la equitación, De la caza.* Introducció, traducció i notes d'O. Guntiñas. Revisada per A. Pérez i J. A. López. Gredos, 1984.

### Resum

El tractament i les funcions pròpies dels espais públics són avui en dia temes de gran actualitat, en especial el seu ús com a altaveus de les reivindicacions polítiques de la ciutadania. Igual que va succeir a l'època de l'antiga Grècia, els espais públics s'han erigit actualment en tribunes per a l'expansió de la comunicació i l'opinió pública. L'autor ha volgut examinar aquesta relació entre comunicació i espai públic des del seu origen a l'antiga Grècia, mitjançant una rigorosa recerca i anàlisi a les fonts bibliogràfiques que ens deixaren els principals autors de l'època.

Per determinar quins són els espais públics indispensables per als ciutadans de les polis gregues no podem trobar millor dictamen que el de Plató, un dels filòsofs que més i millor tractaren sobre la vessant política i la relació de l'home amb la ciutat. El filòsof atenenc enumera al diàleg *Lleis* (*Leg.* 779d) l'àgora, els gimnasos, les escoles i els teatres com les edificacions bàsiques per al desenvolupament de la ciutat i els seus habitants. Basant-nos en aquest fragment de Plató, s'ha realitzat una detallada recerca i anàlisi de les referències que en aquestes àrees comuns en feien a les seves obres els historiadors, filòsofs i oradors més importants de l'època.

Efectivament, l'àgora, els gimnasos, les escoles i els teatres varen ser testimonis físics de l'oratòria de les grans figures del pensament grec, que traslladaren des d'aquells espais les seves idees al conjunt de la població. La importància d'aquests aspectes de la comunicació va fer que els filòsofs i rctors de la Grècia clàssica posessin la seva atenció en la forma més adequada de comunicar-se des d'aquells espais comuns. En conseqüència, la relació entre la retòrica clàssica i els diversos espais públics ha estat una important línia d'investigació durant la realització de la tesi. A través de l'anàlisi de les seves obres veurem com l'àgora i les diverses zones d'ús públic que en aquella època difongueren la veu viva del poble, són autèntics i fonamentals indrets catalitzadors, origen i font de la pròspera comunicació antiga, a més de tribuna per a la filosofia i les reivindicacions populars.

El gran auge de la comunicació pública i la idoneïtat d'aquests espais per posar en acció els discursos i les paraules feien d'aquella època el moment oportú per al desenvolupament del sistema democràtic, en què la polis i els ciutadans tenien el poder

## RESUM

---

en igualtat de condicions. Emperò, a pesar de ser terreny abonat per a l'expansió de la democràcia, Plató detectarà aspectes crítics i vulnerables d'aquell sistema polític. El filòsof atenenc fou ben conscient de com els espais públics representaven una immillorable situació per als rêtors de manipular les masses i aconseguir el seu recolzament a les assemblees. Per aquesta raó analitzarem la crítica que feu Plató de la democràcia des d'aquesta perspectiva a la part final de la tesi. Veurem i analitzarem com el filòsof qüestiona els elements propis del sistema democràtic contextualitzant-ho en la retòrica, el discurs i la societat d'aquell temps, oberta i plural en pensament, gràcies als espais comuns dels quals podien participar. Sotmetre tots aquests elements a la perspectiva de la democràcia ha suposat tancar adequadament el desenvolupament d'aquesta investigació: no podem entendre el desenvolupament polític de l'ésser humà sense el contacte que té amb l'espai públic ni sense el context polític en el que viu.

### Resumen

El tratamiento y las funciones propias de los espacios públicos son hoy en día temas de gran actualidad, en especial su uso como altavoces de las reivindicaciones políticas de la ciudadanía. Al igual que sucedió en la época de la Antigua Grecia, los espacios públicos se han erigido actualmente en tribunas para la expansión de la comunicación y la opinión pública. El autor ha querido examinar esta relación entre comunicación y espacio público desde su origen en la Antigua Grecia, realizando una rigurosa investigación y análisis de las fuentes bibliográficas que nos dejaron los principales autores de la época.

Para determinar cuáles son los espacios públicos indispensables para los ciudadanos de las polis griegas se ha utilizado el diálogo *Leyes* de Platón, donde enumera el *ágora*, los gimnasios, las escuelas y los teatros como las edificaciones básicas para el progreso de la ciudad (*Leg.* 779d). Basándonos en este fragmento, se ha realizado una detallada investigación y análisis de las referencias que a estos espacios públicos realizaron en sus obras los historiadores, filósofos y oradores más importantes de la época. El *ágora*, los gimnasios, las escuelas y los teatros fueron testigos físicos de la oratoria de las grandes figuras del pensamiento griego, que trasladaron desde aquellos espacios sus ideas al conjunto de la población. En consecuencia, la relación entre la retórica clásica y los diversos espacios públicos ha sido una importante línea de investigación durante estas páginas.

El gran auge de la comunicación pública y la idoneidad de estos espacios para poner en acción los discursos y las palabras hacían de aquella época el momento oportuno para el desarrollo del sistema democrático. Sin embargo, pese a ser terreno abonado para la expansión de la democracia, Platón detectará aspectos críticos y vulnerables de ese sistema político. El filósofo ateniense fue muy consciente de cómo los espacios públicos representaban una inmejorable situación para los rétores de manipular a las masas y conseguir su apoyo en las asambleas. Por ello analizaremos la crítica que hizo Platón de la democracia desde esta perspectiva en la parte final de la tesis.

## SUMMARY

---

### **Summary**

The treatment and own functions of public spaces today are highly topical issues, especially its use as speaker of the political demands of citizenship. As happened in the time of ancient Greece, public spaces have now been erected in stands for the expansion of communication and public opinion. The author wanted to examine the relationship between communication and public space from its origins in ancient Greece, carrying out a thorough investigation and analysis of bibliographical sources left to us by the principal authors of the time.

To determine the necessary public spaces for the citizens of the Greek polis the dialogue of Plato Laws which lists the agora, gyms, schools and theaters as the basic building for progress in the city (Leg. 779d). Based on this fragment, a detailed investigation and analysis has been conducted of the references made to these public spaces in works of historians, philosophers and most important speakers of the time. The agora, gyms, schools and theaters were physical witnesses of speaking of the great figures of Greek thought, which transmitted from those spaces their ideas to the whole population. Consequently, the relationship between classical rhetoric and various public spaces has been an important line of research in these pages.

The boom of public communication and the suitability of these areas to put into action the speeches and words of that time were ripe for the development of the democratic system time. However, despite being fertile ground for the spread of democracy, Plato detects critical and vulnerable aspects of the political system. The Athenian philosopher was well aware of how public spaces represent an excellent position for rhetoricians to manipulate the masses and win their support in the assemblies. Therefore we discuss Plato's critique of democracy from this perspective in the final part of the thesis.

