

**SOCIETAT CATALANA
D'ESTUDIS CLÀSSICS**
FOC SEMPRE VIU,
A CÀRREC DE
JAUME PÒRTULAS,
DE LA UNIVERSITAT
DE BARCELONA

Por el fulgor del fuego, que ningún ser humano puede
mirar sin un asombro antiguo [...].

J. L. BORGES, «Otro poema de los dones»

Se sol parlar dels «quatre elements» en contextos molt distints i referint-se a èpoques i teories molt divergents: des de la cosmologia fins a la medicina, des de la física fins a la poesia; i a propòsit dels antics, de la ciència medieval, de les especulacions renaixentistes, etc. Poques vegades es recorda que la seva primera formulació es produí a la Grècia clàssica, i que obsedí una sèrie de personatges molt significatius d'aquesta cultura, com ara Empèdocles d'Agrigent, alhora metge, físic, xaman, visionari religiós i polític actiu. Es mirarà de parlar d'aquesta fascinació per l'element igni, evitant de caure en tecnicismes fora de lloc.

184

* * *

La veritat és que, en el moment d'encetar la meva participació en aquest cicle,¹ sento una mena d'incòmoda perplexitat; això em sol passar, com a tothom, quan m'adreço a un públic que conec poc. Cal suposar aquest públic honestament interessat en la matèria (si no, no es trobaria avui aquí, suposo), però no hi ha cap motiu per a pressuposar en ningú uns coneixements especialitzats. D'una banda, el meu tema d'avui, amb raó o sense —i el cas és que a mi em sembla que amb raó—, té fama d'obscur. D'altra banda, jo mateix he canviat —parcialment— d'argument sobre la marxa. La meva intenció primera era fer un resum de la vella i prestigiosa teoria dels quatre elements,

1. El text present no és una transcripció gaire fidel de l'exposició oral, però he mirat de conservar la ficció de l'oralitat tant com he pogut.

prenent com a autor de referència Empèdocles d'Agrigent, el xaman, metge i pensador i també teòleg del segle V aC, que fou el primer (almenys que nosaltres sapiguem) que va donar-li una articulació orgànica i coherent. Després, reflexionant-hi amb calma, m'ha semblat més interessant de fer-vos entrar de manera directa en el laboratori de la filologia (de la filologia clàssica, en aquest cas) i de la seva manera d'operar, perquè la gent —i sovint nosaltres mateixos— tendim a fer-nos-en tota mena d'idees extravagants i molt inexactes.

Recordo bé que, quan el diccionari de l'Institut d'Estudis Catalans (DIEC) va sortir al carrer, alguns gasetillers es van mofar amb molt poca gràcia de la definició de *filologia* que s'hi donava, i que, tot s'ha de dir, tampoc no era perfecta; més ben dit, resultaba bastant discutible en alguns extrems: «Disciplina que estudia l'estructura i l'evolució d'una llengua principalment per mitjà de l'anàlisi i la interpretació de textos i llurs relacions amb les cultures on s'han originat». Tanmateix, hi ha dues coses a dir en defensa d'aquesta definició. Primer, que millora notablement la del diccionari Fabra, que conté diversos errors significatius, contaminada com és d'un curiós (i anacrònic) idealisme d'arrel humboldtiana: «Ciència que estudia les llengües com a òrgans de la vida intel·lectual dels pobles; estudi científic del llenguatge, ciència lingüística». No és aquesta, realment, una definició gota afortunada. Però és que ningú, entre les moltes persones a qui vaig plantejar el repte, no fou capaç de donar-me una caracterització que realment ens satisfés de la filologia, i això que la majoria (i jo mateix!) eren, som, filòlegs de professió. L'únic que m'agrada de veres de la definició del DIEC és que contingui la paraula *text*. Una qüestió diferent és si sabríem posar-nos d'acord sobre què significa aquesta paraula; però, en canvi, difícilment es podria rebutjar la premissa: la filologia, les filologies solen ocupar-se, de preferència, «de l'anàlisi i la interpretació del text» —es defineixin aquests darrers (els textos) com es vul-

gui, o més aviat com es pugui. Llavors, per contribuir modestament a la causa de la filologia, he triat quatre fragments (només quatre, i força breus) d'un altre pensador una mica anterior a Empèdocles, Heràclit d'Efes, i em proposo donar-hi unes quantes voltes. Tots quatre parlen de l'element igni, que sens dubte ocupava un lloc central en la reflexió d'Heràclit l'Obscur. (En dic *reflexió* perquè *teoria* o *sistema* em semblen paraules massa modernes i no sabia aplicar-les de cap manera a un pensador anterior a Plató.) Els quatre textos que he retingut són, doncs, els següents:²

[30 DK] Aquest agençament (*kosmos*), el mateix per a tots, cap dels déus no l'ha fet, ni cap dels homes; sinó que ha estat sempre, i és, i serà —foc sempre viu que s'encén amb mesura i amb mesura s'apaga. [31 a + b DK] Revirades (*tropai*) del foc: de primer, el mar; del mar, la meitat terra, la meitat buf ardent. Terra es desfà en mar, i es mesura segons el mateix compte (*logoi*) que abans d'esdevenir terra. [76 DK] Mort de la terra esdevenir aigua; mort de l'aigua esdevenir aire, i de l'aire, foc —i així de bell nou. [90 DK] Del foc, tota cosa n'és bescanvi, i de tota cosa, el foc —com de l'or les riqueses, i de les riqueses, l'or.

Sense entrar en tecnicismes, convé destacar, altra vegada, que, a despit de com l'he presentat, el conjunt no és

2. Aquesta reflexió, per ésser ben feta, s'hauria de conduir sobre el grec original, evidentment. Per pal·liar una mica el problema, he transcrit entre parèntesis els mots grecs que em semblaven clau; val més això que no res. Per a la meua traducció, he emprat sense modificacions l'edició canònica de Hermann Diels i Walther Kranz; n'he donat la numeració entre parèntesis, sota les sigles habituals de DK. Un darrer detall tècnic, que pot semblar poc important, però que no ho és: l'ordre dels fragments és responsabilitat meua (DK es limiten a disposar-los convencionalment per l'ordre alfabètic de les *fontes*) i no pot pretendre reflectir de cap manera l'ordre perdut de l'original.

un discurs seguit, sinó que es tracta de quatre fragments, d'ordre i col·locació bon tros incerts. Es tracta d'una tasca de reconstrucció, doncs. Encara que amb tota versemblança pertanyien a un mateix context, no és gota segur que vinguessin seguits. La font del primer i del segon és un pare de l'església, Climent d'Alexandria (*Stromata*, v. 104, 1-3); hom el completa, pel que fa al fragment 30 DK, gràcies a Simplicí i a Plutarc; i a través d'Eusebi de Cesarea, pel que fa al fragment següent. Dels mots literals de Climent es desprèn que tots dos fragments, en l'original, venien, com he dit, molt a prop l'un de l'altre. Els altres dos fragments els coneixem sobretot gràcies a un tractat mig teològic mig erudit de Plutarc de Queronea, el *De Ei apud Delphos*. N'hi ha alguna font més, d'importància secundària. Però deixem ja les *fontes* i passem a comentar-ne, sumàriament, el contingut.

Hom haurà remarcat, sens dubte, que he traduït el compromès terme *kosmos* per 'agençament' —i no pas sense haver-hi donat moltes voltes. La cosa menys arriscada hauria estat, evidentment, no traduir-lo de cap manera, com hom fa sovint: «Aquest cosmos, el mateix per a tots...»; però això constitueix una trampa, perquè dona al terme un sentit «filosòfic» consolidat, que és, precisament, allò que en l'època d'Heràclit *encara* no tenia, i que probablement anava camí d'adquirir, tot just. Un bon diccionari grec ens indicarà que el sentit més antic del terme és el de 'arreglament d'un exèrcit en ordre de batalla' (Homer); no gaire després, en un passatge de Safo, passarà a significar 'els ornaments amb els quals s'agença una dona'. Aproximació significativa, sens dubte, però que no té gaire relació amb la filosofia, almenys en el sentit que els moderns solem donar-li... Hi hauria, certament, una manera convencional i respectable de plantejar «en termes filosòfics» el problema —però es tracta d'una solució, al meu entendre, espúria i que, per tant, no

ens hem de permetre. Consistiria senzillament a dir (com fan tants manuals, inclosos alguns de seriosos) que Heràclit planteja aquí per primera vegada la teoria del foc còsmic, posteriorment vinculada al seu nom, i promesa a una fortuna tan dilatada. El mal és, emperò, que, quan parlem del foc còsmic, em temo que, en realitat, no sabem gota què volem dir. Què és, de fet? Es tracta d'una matèria, d'un foc material? O més aviat d'un principi, una mena d'*Urstoff*, com solien entendre els filòlegs alemanys del segle dinou? Es tractaria, llavors, d'un principi regulador, pel fet que «s'encén i s'apaga segons mesura»? O convé tirar més aviat pels viaranys de les categories literàries i afirmar que es tracta d'una comparació, o d'una imatge, o fins i tot d'un símbol? De fet, cap d'aquestes respostes no acaba de resultar satisfactòria (al meu entendre, almenys) i potser val més que tirem endavant, encara que sigui amb preguntes de moment sense resposta.

També m'agradaria saber si l'expressió aplicada al foc *sempre viu* (que és com he traduït el grec *aeizôon*, d'una manera tan literal que gairebé es podria dir que m'he limitat a transcriure-la) significa quelcom similar a allò que nosaltres solem anomenar *etern*. Jo diria més aviat que no: com pot ésser etern, si s'encén i s'apaga? ¿I podem dir realment que és viu, quan s'apaga? No ho sé; em sembla versemblant que Martin West (1971, p. 111 i s., p. 165 i s.) tingui tota la raó quan afirma que l'Obscur no fa altra cosa que adaptar a una visió grega de les coses la teologia del foc dels mags perses zoroàstrics; però, de moment, això només em serveix per a desplaçar una mica el problema; i desplaçar-lo vers horitzons que encara resulten menys familiars. Atrapat entre tantes contradiccions, prefereixo adduir (traduïdes de l'anglès) unes assenyades paraules de Charles H. Kahn, per al meu gust un dels millors comentadors d'Heràclit (valoració que m'apresso a indicar que no és pas compartida per tothom); aquestes paraules, per bé que no

aporten la solució del problema, sí que serveixen per a indicar en quina direcció podria trobar-se: «El foc és, certament, un símbol misteriós de la vida, de la vida sobrehumana — a despit, o a causa, del fet que és l'element en el si del qual no pot viure cap ésser animat; i també un poder que en l'antiga Grècia servia sovint (com a l'Índia moderna) per a incinerar els cadàvers. Llavors, alhora que representa la vida i la creativitat, representa també la mort i la destrucció. Com a flama de l'altar, que consumeix el sacrifici, representa els déus; com a foc de la llar i escalfor a l'hivern, sustenta la vida dels homes; com a instrument de les arts, el do robat per Prometeu, indica l'element diví de l'activitat humana, les tècniques i la indústria que ens distingeixen dels animals. El foc té moltes qualitats; però representa una tria ben improbable com a punt de partença per a descriure literalment el procés de desenvolupament del món material, car no és cap mena de matèria, cap mena de cos, sinó un procés de transició d'un estat a un altre, un símbol alhora de vida i de mort, l'encarnació d'una paradoxa [...]» (Kahn, 1979, p. 138). Per la seva banda, Agustín García Calvo va arribar, no gaires anys després, a unes conclusions i formulacions força similars: «[no se debe] entender el fuego como una *arkhê* o principio ni como un *stoikheîon* o elemento de alguna doctrina de Ciencia primitiva (*physiologia*) o de cosmogonía: *arkhê* y *stoikheîon* son conceptos convenientemente fijados por filósofos y científicos, y especialmente por Aristóteles cuando se vuelve despectivamente sobre el pensamiento que le precedía [...]» (García Calvo, 1985, p. 223).

Encara em voldria aturar un segon en la versió d'un altre mot grec: *tropai*, que he traduït, amb força dubtes, per 'revirades'. *Tropai* vol dir, en principi, 'girar-se per començar a fugir', i se sol aplicar a dos exèrcits que combaten d'acord amb la tàctica del xoc massiu típica de les falanges hoplítiques.

ques.³ (La freqüència, en els fragments d'Heràclit, de mots manlevats al llenguatge guerrer podria donar lloc a un excurs molt interessant; ara, però, no em vaga d'entretenir-m'hi.) Per una amplificació del significat bastant òbvia, *tropai* indica també el punt i el moment exactes del solstici. Durant mig any, el sol s'alça cada cop més a llevant i es colga cada cop més a ponent; a partir de les *tropai hêlioio* —per emprar, com devien fer tots els grecs, l'expressió homèrica— es regira i comença a desfer camí. Però ¿cal entendre això en el sentit que el mar representa la mort i la desfeta del sol, i viceversa? I, d'una manera encara més general, el foc significa d'alguna manera una destrucció, una conflagració universals, tal com varen proclamar, molts segles després, els estoics? Altra vegada faré servir uns mots de C. H. Kahn, traduïts, per a sintetitzar aquest punt de vista: «El foc representa un procés de destrucció, i només en aquest sentit és possible imaginar-se que 'tot esdevé foc'. En contrapartida, l'únic que sorgeix del foc són fum i cendres. Si hom tria el foc com a model per a la transformació física, a fi de substituir el paradigma milesi de la condensació i l'evaporació, ha de prefigurar de manera intuïtiva l'anorreament de la naturalesa, la devastació de l'ordre còsmic [...]. Per tant, crec que els estoics (i altres intèrprets antics abans que ells) tenien raó de pensar que la imatge del foc representa, per a Heràclit, el presagi d'alguna mena de conflagració còsmica o *ekpyrosis*. I també tenien raó de pensar que, en aquesta dimensió, l'eternitat del *kosmos* només pot consistir en la recurrència de les mateixes fases, l'eterna repetició de 'revirades' [l'anglès diu *reversals*] còsmiques entre oposats, tant si es tracta d'oscil-

3. D'aquí prové, amb una mínima diferència fonètica, la nostra paraula *trofeu*. Un *trofeu* és, per als grecs, el monument (en principi, de naturalesa efímera, encara que aquesta regla no sempre es respectava) que indica, en el camp de batalla, l'indret exacte on un exèrcit ha obligat l'exèrcit enemic a girar cua i iniciar la retirada.

lacions entre el foc i el diluvi, en les catàstrofes polars del gran estiu i el gran hivern, o entre el foc mateix i l'ordre còsmic, com en el cicle estoic [...]» (Kahn, 1979, p. 145).

Aquest cop, tanmateix, ja no em sento gens inclinat (sense que gosi afirmar res, amb un mínim de certesa) a donar la raó a Charles Kahn. Diria que la teoria de la conflagració universal periòdica (allò que, efectivament, en bon grec de l'època dels estoics es denomina *ekpyrosis*, 'anar-se'n tot en foc') arribà a l'Escola a partir d'una sobreinterpretació que portaren a terme de primer Aristòtil i, sobretot, el seu deixeble Teofrast, a partir de determinades fórmules heraclitees que ja els resultaven, a ells, de bon tros enigmàtiques. O, per dir-ho recurrent encara a mots de García Calvo (1985, p. 231): «[...] se trata de una ilación de fórmulas lo más adecuada para desanimar a los posteriores filosofantes o historiadores del pensamiento de intentar reordenarla como una historia de la evolución cíclica del mundo pasando por sus cuatro elementos [...]».

Per plantejar les coses amb una simplificació una mica brutal, em penso que allò que ens fa tan difícil (o més ben dit, impossible) la correcta interpretació d'Heràclit (i també de tots els altres «savis» que se solen anomenar, amb un terme molt desafortunat, *presocràtics*)⁴ és la manca —o la pèrdua— d'un paradigma —emprant aquest terme més o menys en el sentit que li donava, ja fa bastants anys, Thomas S. Kuhn, el teòric de les revolucions científiques. Entenem (o els experts entenen) allò que diu un físic o un economista

4. En primer lloc, perquè és una cosa absurda agrupar un estol tan nombros de pensadors que no tenien gairebé res en comú sota una sola etiqueta, de tipus purament cronològic, i encara negativa, per torna. En segon lloc, perquè sospito que el mateix Sòcrates era un «presocràtic» —i amb això no vull fer cap acudit. Si no quedés altre remei, el terme «preplatònic» seria, mal que mal, preferible, com ja va veure Friedrich Nietzsche amb tota claredat.

perquè tenim (o tenen) una idea més o menys ajustada sobre les coses de què parlen la física o l'economia; no entenem els filòsofs anteriors a Plató perquè partim de la base que parlen d'una temàtica filosòfica, cosa que és, com a mínim, dubtosa —o més ben dit, en la meua modesta opinió, completament falsa. En la meua opinió (que estic disposat a defensar amb tota la tossuderia que posem els semiprofans en aquests temes, però no gota més), la filosofia constitueix un tipus de discurs convencional que es va empescar l'Escola d'Atenes, és a dir, els esforços conjunts de Plató i Aristòtil —i el mestre del Liceu probablement hi va contribuir més que el de l'Acadèmia. Com i per què van fer-ho, ja fa molts anys que ha estat ben analitzat:⁵ per la mateixa raó que, quan jo era estudiant, els professors començaven les seves classes amb un *estado de la cuestión* (empro la terminologia, i l'idioma, de l'època): abans de formular la seva opinió —que era, naturalment, la bona, la correcta—, als nostres mestres els agradava que els estudiants tinguéssim una certa idea de les solucions —evidentment insensates— que s'havien assajat prèviament. D'una manera similar, al Liceu es va constituir, suposo que de manera força espontània, però a recules, una prehistòria i una protohistòria de la filosofia —en funció, naturalment, dels interessos intel·lectuals del segle IV aC, no pas dels hipotètics interessos dels pensadors originals. Per aquest motiu, em sembla que la tendència actual a no anomenar els presocràtics *filòsofs*, sinó *pensadors*, *savis* o qualsevol altre terme de conveniència, és altament recomanable, per raons higièniques i d'exactesa.

No vull escamotejar, tanmateix, el reconeixement que

5. Els esforços més fructífers en aquest sentit els va dur a terme, ja fa molt de temps, el filòsof americà Harold Cherniss; el títol del seu llibre fonamental, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (del qual hi ha traducció espanyola, publicada a Mèxic l'any 1991), resulta explícit.

totes aquestes divagacions ens deixen exactament en el mateix punt on estàvem: de què diantres volia parlar Heràclit, amb el seu «foc sempre viu»? De totes les seves comparacions, em sembla que la que els crítics han trobat més entenedora (probablement per la voga actual de les ciències econòmiques) és l'aproximació entre el foc i el principi de la moneda, que serveix de mesura d'intercanvi per a tots els béns. El comentari clàssic de Kirk (1954, p. 346-347) ho sintetitza amb una precisió ben anglosaxona: «El *metron* (mesura) subjacent als intercanvis a gran escala del fragment 31 DK resulta emfasitzat per una comparació manllevada al mercat. L'or ocupa la plaça del foc i les *khremata* (les 'coses', els 'béns materials') són els diferents tipus d'objectes que l'or pot comprar i els diferents tipus d'objectes d'aquest món. Hom no dona l'or sense obtenir béns en bescanvi; aquests béns equivalen a l'or per la seva vàlua, i una certa quantitat d'or podrà comprar una quantitat de béns fixa i determinada. De manera similar, els béns només són lliurats en bescanvi d'una determinada quantitat d'or. La comparació té una altra aplicació, encara: un dels elements del bescanvi és homogeni (i. e. l'or, el foc), mentre que l'altre és heterogeni (les diverses menes de béns, els diversos objectes físics, l'aigua i la terra en darrera instància).

Rere totes les seves circumvolucions i volutes, el castellà barroc d'Agustín García Calvo no afirma, en darrera instància, quelcom gaire diferent: «[...] la relación entre él [el foc] y las cosas se encuentra, lo más clara y oportunamente posible, equiparada con la relación entre las cosas y el dinero [...]. Relación pues que es la que media entre las cosas múltiples, separadas y diferentes una de otra por los rasgos de cada una, y aquello que, anulando las diferencias cualitativas entre las cosas para reducir las todas a pura cuantía computable [...]. Parece claro que en el fuego se da, como en ninguna otra aparición de la realidad, la doble condición de, por

un lado, ser una cosa sin ser ninguna (ni siquiera una materia mensurable), y, por otro, ser incapaz de permanencia alguna, tener como connatural consigo el movimiento y cambio [...]». (García Calvo, 1985, p. 221-222) «Esas apariciones bajo nombres y modos diferentes de realidad no quitan para que pueda y deba medirse según la misma cuenta y razón que regía, siempre la misma, antes de que ello apareciese como mar o como tierra: es decir que la tierra, en cuanto cuantía numerable, se mide con los mismos módulos, se computa en igual moneda, cuando es tierra que cuando no es tierra; y lo mismo el mar y los otros modos posibles de materia, de apariciones de la realidad [...]» (García Calvo, 1985, p. 233).

A partir d'aquestes observacions, no seria gaire difícil anotar fins a quin punt les grans transformacions socioeconòmiques de les quals el pensador d'Èfes fou testimoni devien furnir-li materials, comparacions, paradigmes, etc., per capir l'ordre del món d'una manera original i innovadora. Però, per una banda, aquestes remarques resultarien força òbvies; i per l'altra, ja no voldria allargar gaire més el meu discurs.

No m'agradaria, al capdavall, que els meus auditors s'acabessin emportant un sentiment de frustració, de decepció, pel fet que haguem formulat un bon nombre de preguntes per a les quals no tenim cap resposta definitiva. Però, al cap i a la fi, jo no pretenia demostrar res; ni tampoc crec que la intenció dels organitzadors del cicle «El foc i el medi», en convidar un hel·lenista a prendre-hi part, fos que aportés clàrícies comparables a les que un hom s'espera d'un economista, d'un historiador o d'un expert en la regeneració de sistemes ecològics. M'imagino que es tractava, sobretot, d'il·lustrar sumàriament les diverses problemàtiques i els diferents mètodes amb els quals treballen els especialistes aixoplugats a les diverses filials de l'Institut d'Estudis Cata-

lans. Com he dit al començament, els filòlegs —i els filòlegs clàssics de manera paradigmàtica— maldem per exhaurir (sense aconseguir-ho mai del tot, per definició) els problemes que ens planteja la recta intel·lecció de determinats textos. Gairebé tothom està d'acord que evacuar la totalitat del sentit que ens planteja un text (i si és un text «important», més; i si, a sobre, es tracta d'un text remot, encara més) constitueix una feina tan apassionant com inacabable. El meu objectiu era només el de donar d'aquest axioma una il·lustració (relativament) senzilla; si he aconseguit això, ja em puc donar per conformat.⁶

BIBLIOGRAFIA

Amb només dues excepcions (els llibres de Kostas Axelos i de Martin L. West), m'he limitat a consignar, en aquesta bibliografia, les edicions comentades que m'han semblat més útils. Aquesta opció és deliberada: és a partir dels textos comentats que cal començar l'estudi d'Heràclit i dels altres *presocràtics*, en la meua opinió.

AXELOS, K. (1962). *Héraclite et la philosophie*. París: Minuit.

BOLLACK, J.; WISMANN, H. (1972). *Héraclite ou la séparation*. París: Minuit.

COLLI, G. (1980). *La Sapienza greca*. Vol. III: *Eraclito*. Milà: Adelphi.

6. Vaig sotmetre aquestes versions a l'afuada sensibilitat traductora del meu amic Manel Carbonell. El professor Xavier Riu, del Departament de Filologia Grega de la Universitat de Barcelona, ha estat, com d'habitud, pròdig de bons consells; consells que, com d'habitud, he demanat, però no sempre he seguit. Igualment, l'amic Arnau Pons i la professora M. T. Clavo, també del meu departament, han volgut llegir aquestes pàgines. A tots plegats, les gràcies més cordials.

- CONCHE, M. (1986). *Héraclite: Fragments*. París: PUF.
- GARCÍA CALVO, A. (1985). *Razón común: Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito*. Madrid: Lucina.
- KAHN, C. H. (1979). *The art and thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KIRK, G. S. (1954). *Heraclitus: The cosmic fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WEST, M. L. (1971). *Early Greek philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press.