

EL MITE DEL FOC O DEL PROGRÉS

Vigència del mite

SEGIMON SERRALLONGA

No sóc res més que un lector de mites i un mal coneixedor de les teories interpretatives modernes, però ja fa molts anys que em sento obligat a fer llegir i a comentar a classe de literatura textos d'alguns dels mites més estesos i fecunds. Aquesta seria la causa per la qual el Sr. Ignasi Roviró va convidar-me i la mateixa per la qual m'he atrevit a venir.

De jove ja em demanava d'on venien aquestes religions abassegants que engrapaven els homes per dins i organitzaven per fora rituals, i per a fer-ho recorrien a narracions estranyes i fascinants i, a la vegada, ben sovint, obscures, és a dir, impossibles de racionalitzar, *amites*. D'on venia d'altra banda que l'home s'expressés de manera diferent a la vida quotidiana i convertís el moviment corporal en dansa, la veu en cant, el sons exteriors en música, les coves sense sol en cases assolellades... D'on venia l'art? ¿Tan necessari era a la vida que l'home el practiqués sempre i arreu? ¿No n'hi havia prou amb la bellesa de la natura que li'n calgués una altra de creada per ell mateix? Pot dir-se d'un home que és foll, quan cerca i practica l'excelsion. Podrem, però, dir que tots els homes són folls i excelsionals? Això no tindria cap sentit. Cal doncs sostenir en primer terme, com una *arkhé*, que aquesta manera de fer pertany a la natura humana. La natura humana, però, ha estat sempre igual o ha variat al llarg dels segles?

Per a trobar una resposta més o menys racionalment sostenible, no calia remuntar tan amunt de la història com es pogués? Investigació vana. Els testimoniatges escrits no passaven més enllà del tercer mil·lenni. A més, jo em vaig quedar en el grec, és a dir, en el primer mil·lenni, i per tant sense poder conèixer directament gaire res de les literatures anteriors a l'hebrea, una literatura que, per la revolta contra l'educació rebuda, llavors se m'havia convertit en una basarda. La recuperació de la literatura nacional hebrea, traduïda, va costar-me anys. No vaig reprendre la lectura dels primers capítols del *Gènesis* fins després d'haver conegut, més o menys directament, l'*Atra-Hasis*, que és una cadena de mites primordials. I tanmateix la recuperació d'una literatura tan entranyada des de la infantesa com l'hebrea i el descobriment de mites semblants, però anteriors, no m'ha pas llevat el neguit primer. Si reculem 5.000 anys, remuntem tot just a abans d'ahir. Això no resol gran cosa, cronològicament.

Una de les coses impressionants que es poden llegir en els llibres de saviesa dels antics és aquesta: "No t'emboteixis per les coses que saps, aprèn de l'ignorant tant com del savi, perquè l'art no té límits, no hi ha cap artista que hagi aconseguit el mestratge, el bon parlar és amagat com la malaquita i tanmateix es troba en possessió de les esclaves que molen el gra." Són paraules del vizir Ptahhopte, de la V dinastia egípcia, devers el 2350 abans de la nostra era. Els egipcis de l'època clàssica no en comprenien pas tots els termes, però el pensament és clar. D'altres textos egipcis posteriors abunden en idees contraposades que indiquen la consciència que tenien del conflicte literari. L'*Elogi de l'escriba* n'és potser la primera mostra coneguda. L'anomenada *Sàtira dels oficis* egípcia influeix en l'autor del llibre bíblic de l'Eclesiàstic, escrit segles després, i es planteja el mateix problema. Les sàtires contràries, que bescanten l'arrogància monopolista o la corrupció moral dels

escribes de Súmer i d'Egipte, confirmen la seriositat de la transmissió dels textos.¹

S'hi plantejava ja un dels problemes fonamentals de la literatura i de l'art en general : Quin és el gruix humà de la literatura culta? I quin el de la literatura popular? La qualitat de l'art és cosa només d'uns quants o és cosa en principi de tots? Dit d'una altra manera: Som sempre pregonament endinsats en el misteri de l'humà o patollem com infants en un fanguissar per distreure'ns? Aquesta distinció marca la frontera que separa les meves consideracions de les consideracions d'alguns experts. Ho dic amb franquesa i, no en dubtin, amb la màxima humilitat intel.lectual de què sóc capaç.

La primera resposta havia de ser tan seriosa com el problema plantejat i si era prou fonda s'havia de produir dins un àmbit col.lectiu suficientment ampli perquè fos de dimensió humana conlleuable. En els escrits que ens han arribat del passat cal buscar-hi l'home de la mateixa manera radical que l'hem de buscar en els escrits del present. No hi pot haver una ruptura abismal entre els temps ancestrals i els presents. Hem de poder accedir doncs a tots els mites. No pas només per la via estrictament erudita, ni tampoc només l'estructament ideològica, filosòfica o teològica, sinó vivencial. Els mites primordials han de tenir una funció en el present o no són veritablement tan primordials com ens imaginàvem.

Si d'alguna manera el debat no afectava la persona, no aportaria sinó informació erudita i conceptual, i no resoldria, vist des del vessant existencial, res de prou important. I cal insistir en el fet que, en els temps presents, el cas individual

1. Per Súmer, vd W.G. LAMBERT *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford: University Press, 1975, pp. 7-8. Per Egipte, vd H. A. FRANKFORT. JOHN A. WILSON, T. JACOBSEN. *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1946 (= El pensamiento prefilosòfico I: Egipto y Mesopotamia. México, 1967, pp. 120-121).

es multiplica per milers i milions d'altres casos personals. Ja no ens podem situar en les necessitats superficials dels apologetes del segle XIX. Si anàvem per aquest camí, ens arriscaríem a perdre, no solament certs valors profunds de la religió que ha informat les nostres vides, el cristianisme, sinó els fonaments de tota religió, perquè tota religió s'expressa, més ençà de l'experiència mística, en la paraula, en el *mythos*.

I no em refereixo únicament a la universalitat temporal i geogràfica, sinó a la universalitat espiritual. Per això, a la màxima de Ptahhotep, em sembla oportú d'afegir-hi la màxima de Plini el Vell, per al qual el saber només tenia sentit si servia per a viure: "L'animal més petit, la formiga, sent les potències de l'estel.lada."² És una teoria cosmològica, però també una intuïció filosòfica, i encara una creença popular i encara un sentiment expressat en multitud de poemes arreu del món escrits per poetes de gran renom i de qualitat innegable. Aquesta dimensió biocosmològica, la de la unitat dels éssers, presideix la narració dels mites de creació i molts d'altres.

Després de llegir una ponència recent de Jaume Pòrtulas sobre el mite i els orígens de la filosofia grega,³ reprenc amb més tranquil.litat la nota escolar apuntada fa anys, per a un curset de literatura mitològica, sobre el concepte d'emanació de Plotí.⁴ Tots els éssers materials i mentals, temporals i eterns, vénen d'una força immaterial i impersonal per expansió i sobreeiximent. Plotí identificava aquesta força amb l'U de Parmènides i amb el Bé d'Aristòtil. Com a U és font

2. C.C. PLINI. *Naturalis historia* 2, 109: Minimum animal formicam sentir vires siderum.

3. JAUME PÒRTULAS. *El mito y los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona 1998. Agraïxo a l'autor la fotocòpia de la seva ponència inèdita.

4. Vd. E.R. DODDS. *Plotinus*. The Oxford Classical Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1957. p. 705.

de la multiplicitat dels éssers. Com a Bé és font dels valors dels éssers. No es tracta únicament de tenir sempre en compte l'existència de la unitat i alhora l'existència de la multiplicitat dels éssers, sinó també de fer brillar el fil que relliga els valors al bé, cosa imprescindible per a la comprensió del mite del foc. El Bé és la font dels valors d'aquests éssers. Entre els valors hi ha la *tékhne*, la tècnica, l'*ars*, l'art o l'artesanía. És potser només un valor instrumental, però és un valor de pujada i de relligament súmmament important en la història de la cultura.

Després de reveure els sentits del mot *mythos* en Homer⁵ i en d'altres autors grecs significats, d'Aristòtil a Plató, de Corinna a Tucídides,⁶ retinc com a instrument conceptual l'inici de la *Teogonia* d'Hesíode. El poeta invoca les muses de l'Helicó i explica tot seguit que un dia, quan encara feia de pastor alpeu d'aquella "muntanya divina", les dees li van dir primerament un *mythos*.⁷ Si ens hagués llegut d'exposar els sentits que aquest terme de *mythos* agafa en els autors grecs citats més amunt, hauríem vist que poques vegades és traduïble per 'mot', ni que sigui en sentit ampli, com fa Paul Mazon en aquest passatge hesiòdic, on caldria si de cas traduir per 'paraula', però en el sentit de "paraula impositiva" que li dona Lluís Duch. Una traducció provisional dels dos versos que presideixen el gran aplec dels mites hesiòdics podria ser la següent:

*Sabem dir moltes mentides semblants a les coses reals,
però sabem, quan volem, proclamar la veritat.*⁸

5. ●d. 1, 358: *mûthos d'andrési melései pâsi* "Això de parlar serà cosa dels homes, de tots" (traducció de Carles Riba).

6. ARISTÒTIL *Poètica* IX (1451b, 26), PLATÓ *Timeu* 22c, CORINNA (Vd LANATA *Poetica pre-platonica* pp. 72-73), TUCÍDIDES 1, 10, 3.

7. *Teogonia* 24: *tònde dè me prótista theàì prós mûthon éipon*.

8. *Teogonia* 27-28: *ídmen pseúdea pollà légein etúmoisin homoîa / ídmen d', eût' ethélmen, àlethéa gerúsasthai*.

Sabem fingir coses equivalents a la veritat, però quan volem proclamem la veritat obertament (ἀληθέα). Ho traduïm com ho traduïm, n'hauríem d'explicar els termes. Potser ara és suficient de remarcar que ens trobem al començament d'una reordenació teològica en vers i que aquests dos versos són una definició de la poesia. Dit d'una altra manera, la reordenació és presidida i informada per un *mythos* en forma i constitució poètica.

Els vincles del pensament filosòfic amb l'antic pensament mític són gairebé sempre transparents. És una afirmació rotunda de Jaume Pòrtulas. Podem venir més ençà i recordar que Tomàs d'Aquino, que negava en filosofia la validesa del llenguatge metafòric, l'ha d'admetre en teologia, entre altres raons perquè, paradoxalment, així *magis liberatur humanus animus ab errore*.⁹ La teoria del Big Bang no és una metàfora ben fosca? Com poden afirmar, a cada descobriment d'una nova galàxia, que han arribat per fi al començament de l'explicació de l'Univers? Estem temptats de repetir el pensament de Pascal, el qual, fundant-se en un text literari famós del Gènesi¹⁰ sobre la innumerabilitat dels estels, es riu del *nous le sçavons* dels savis que se'n reien.¹¹ La ciència no és capaç d'aclarir els problemes metafísics que es plantejava Newton. En canvi, parlant de l'univers físic, deia genialment el poeta Verdager: *L'univers és infinit, / pertot acaba i comença*, tot desitjant d'arribar per fi a la Flor de l'Infinit.

Tot plegat és a fi de reafirmar i ampliar el camp de les transparències de Pòrtulas: Sota el pensament filosòfic continua habitant-hi la força i l'entitat del pensament mític.

La bibliografia sobre la matèria mítica en general és

9. *Summa Theologica* I q 1. 9 ad 3. Tomàs d'Aquino pren per autoritat el Pseudo-Dionís Areopagita (*De caelesti Ierarchia* cap. 2).

10. *Gènesi* 15, 5.

11. Blaise PASCAL. *Pensées*. Éd. paléographique de Zacharie Tourneur. Paris: Vrien, 1942, p 124.

superabundant, des dels grecs mateixos fins avui.¹² Després de tant de debat, el meu parer és que, com Riba deia¹³ dels mots, els mites són per entendre'ns i no pas per entendre'ls, són tot just un senyal del sentit. Els mites no poden expressar tota la realitat d'un tema i, si formen cadenes, com el començament del *Gènesi* o com l'*Atra-Hasis* accadi, tampoc no poden omplir tota la realitat i molt menys expressar la successió històrica. Però poden indicar la realitat de lluny estant i descriure de lluny una certa successió en el camp de la vivència, dramàticament, poèticament, amb ambigüitats i ambivalències que provenen de la natura de les coses.

Hi ha usos mitològics, especialment a l'Edat Mitjana i el Renaixement (i encara avui), que són purament instrumentals, quasi d'ornament, com en Ausiàs March (o Verdaguer). La lectura mitològica fa un tomb amb Vico i després de manera més forta en el Romanticisme, especialment en la literatura anglesa i alemanya. Hegel, Hölderlin, Nietzsche; Coleridge, Keats, Blake. És per ells que ens adonem que un mite és essencialment poètic i que, com la poesia, és una forma de la veritat o un equivalent significatiu de la veritat, i no pas una ficció enganyadora.

Un exemple de modermització individual universalitzadora és el poema *Ganymed* de Goethe.¹⁴ El mite antic contava que Zeus, que hem de considerar ja el déu més alt, s'enduu Ganimedes al Cel. És un mite ascensional, dels més difosos en el món grecoromà.¹⁵ Aquest mite és present en moltes

12. Pel que fa al mite grec, vd Pòrtulas *art cit.* Més en general, Duch ponència d'avui.

13. Carles RIBA. *Elegies de Bierville* VII 23-24. El context immediat comprén com a mínim els versos 14-28 de l'elegia.

14. *Ganymed*. GOETHE'S *Werke*. Hamburger Ausgabe 1956-. *Gedichte und Epen* I pp. 28-30.

15. *Himnes homèrics* V (A Afrodita 202ss), PLATÓ *Fedre* 255c i *Lleis* 636c, TEOGNIS 1345-1350, VIRGILI *Eneida* V 252-257 (és el mateix Júpiter, en forma d'àguila, qui se l'enduu).

d'altres cultures. És una part essencial de la vida mística d'arreu. No és fàcil de definir, com tampoc fàcil de viure. Però és sempre important. El poema de Goethe és intens i curt. La música de Schumann l'assumeix en un veritable crescendo. Poema i música s'interpotencien. L'himne acaba així: *Abraçar qui t'abraça! En amunt vers el teu si, Pare omni-amorós!* L'omnipotència ha sigut substituïda pel Tot-amor.

El poema s'entén superficialment bé perquè recull del mite antic¹⁶ els elements més destacats. Però qui no coneix prou el mite no s'adona que Goethe té dues intencions. La primera, fer un poema original, no un pastitx, crear una forma nova que vehiculi realment la idea de l'assumpció de l'home bell per la divinitat *tot-amorosa*. Segona, inserir-se en la tradició. Aquesta segona intenció pertany a la voluntat de posseir en viu la profunditat històrica de la cultura.

Les dues intencions eren ja presents en la concepció de la trilogia prometeica d'Èsquil. Els mites primordials ens projecten contínuament a l'home nou i a la humanitat nova. En la mesura que els reactivem, els convertim en acció, en una acció verbal tant més potent com més humanitat viva hi posem. Com a accions verbals són sempre fets d'envergadura col·lectiva i cal per tant actuar amb responsabilitat moral, perquè la reactivació es dóna en l'àmbit de l'humà i pren, per força, la dimensió que ja tenia abans, que és l'ambivalència. Tant pot anar en benefici com en perjudici dels homes.¹⁷

Aquesta ambivalència general dels mites s'extreu fàcilment de l'ambivalència del foc material. És una qüestió

16. Goethe semblatenir a la memòria el passatge de l'himne homèric a Afrodita, per l'instrument del rapt, i el llarg passatge del discurs socràtic del *Fedre* 225c per la resta.

17. És bo de rellegir el que diu Plató de la follia poètica: No n'hi ha prou de la inspiració divina, cal encara fer-ne bon ús. Vd especialment *Fedre* 245b ss i el comentari de Léon Robin LXXVI nota 1 (edició de la Budé).

bàsica. En l'ordre tecnològic hi ha el foc desfermat i el foc lligat. El mite hi és pel foc lligat, però sempre ens hem de demanar *lligat per a què?* En primer lloc l'hem de referir a *l'hic et nunc*, altrament no ens serviria sinó de passatemps. En segon lloc hem de percebre els perills que ens assetgen. Donar per suprema la literalitat del mite de la creació adàmica del Gènesi, com si hagués estat pensat i redactat per persones desproveïdes d'intel·ligència, és anorrear la potència de tots els mites de creació (i sospito que la teoria del Big Bang ha de ser considerada de manera semblant). El mateix cal dir del mite del foc.

El mite del foc es troba en gairebé totes les cultures. El descobriment és tingut per fruit de l'atzar entre els Iakuts de la Sibèria septentrional.¹⁸ Aquest tipus de narració és rara. D'ordinari es barreja amb alguna cosa de meravellós, com en la narració xinesa sobre un cert instrument per a produir foc i el primer home, Suï-Jin-xe, que en féu. I encara la simple meravella és rara, per bé que no tant. És més corrent que es lligui a un poder sobrenatural, com entre els tàrtars de la Sibèria meridional. En aquest darrer cas és el descobriment d'una tècnica que en principi no és deguda a l'home, sinó a un déu (entre els tàrtars, un déu creador, Kudai). Alguna vegada és enllaçat amb el mite del Diluvi, com entre els thai de Siam. El més interessant de la narració dels thai és la claredat amb què es diu que el foc procedeix del cel (del llamp) i que el secret consisteix a saber-ne fer i no pas a tenir-lo. Un altre element que cal retenir d'aquest tipus de narracions és la capacitat d'observar i "robar" el foc del cel. L'element de l'astúcia sembla rondallístic en molts d'aquests relats, però en d'altres va lligat a un rastre de la lluita entre els homes i els déus. És l'element conflictiu, que assenyala el foc com a bé i com a mal, segons el mode

18. James George FRAZER. *Mythes sur l'origine du feu*. Paris: Payot, 1931, p. 131.

d'adquisició i l'ús. És un punt essencial en el *Prometeu esquilià*. Hi ha respecte per la divinitat o per contra la humanitat s'independitza de les forces divines i s'aferra al progrés sense cap altra consideració.

Aquest extrem es dona de manera somorta en una tribu del Nil Blanc.¹⁹ Una altra tribu nilòtica compromet clarament la divinitat amb el foc i la cuita del menjar. No he pogut trobar-ne la narració, beguda directament d'un sudanès contemporani, entre els papers d'Antoni Pous, el qual en fa un poema, *Llegenda xal·la*, de caràcter fabulístic i posa de relleu simultàniament la lluita per la conquesta del foc i l'aspecte més greu del conflicte: la imputació a la divinitat (o si es vol a la religió) de la injustícia humana.²⁰

Aquesta exposició tan sumària deu semblar desordenada. De fet, he seguit el fil que em permetia d'arribar més clarament a la plena maduració literària del mite que trobem en dos grans poetes grecs, Hesíode i Èsquil.

El mite del foc a Grècia reposa sobre una tradició popular, de la qual no posseïm cap exposició escrita. Els rastres són rars i d'ordre menor.²¹ El primer text que ens ha pervingut és el d'Hesíode. Ja hem vist la poètica típicament hesiòdica que el presideix. La geneologia del pare dels titans és diversament arranjada pel poeta per raons d'exposició, però és tota dins el gran esquema de les procedències divines. Primer fou l'Abisme (*Kháos*) i la Terra (i l'Amor). Sigui quin sigui el lloc que ocupa el pare dels titans, Japet, quan apareixen els seus fills el món ja és ple de tots els mals, nats junts o en cadena: la Mort, la Misèria, la Vellea, la Lluita, la Fam, les Mortaldats, les Mentides, la Disnomia, etc.²² Per fi

19. FRAZER. *Mythes...* p. 165 i 256.

20. ANTONI POUS. *El nou bon sempre, seguit del desconhort de Jaume d'Urgell*. Vic: Jordi Serrate (Quaderns del Bordioll), 1977. p. 9.

21. JEAN-PIERRE VERNANT. *Mythe et pensée chez les grecs*. Paris: Maspero, 1965, p. 185.

22. HESÍODE. *Teogonia* 211-232.

el titànida Japet engendra “Atles d’esperit violent, Menoitios l’insolent, Prometeu, subtil i de canviant ardit, i Epimeteu, el maldestre, que fou des del principi el mal dels homes”.²³ Si Epimeteu és ‘el qui pensa després’, Prometeu és ‘el qui pensa abans’. La història del robatori del foc és situada en el temps en què “es decidia (*ekrínonto*) entre els déus i els homes mortals”, el temps de la crisi fonamental. La gosadia del benefactor Prometeu, del robador del foc diví, tanmateix, en l’exposició d’Hesíode, no s’escapa pas de la venjança del déu sobirà. El poeta clou la narració recordant el càstig en present.²⁴

El segon gran text és el d’Èsquil. És fàcil de llegir, però difícil d’interpretar perquè de la trilogia unitària només en conservem sencera una peça i no estem segurs de quin lloc ocupava dins el conjunt. La perspectiva esquiliana és certament la de la reconciliació. Aquesta és la gran diferència amb Hesíode. Continua sent una història de transcendència religiosa, però dins un àmbit humanitari resolut. El terme aplicat a l’heroi és sense ambages: filàntrop.²⁵ El caràcter del patró dels artesans del Ceràmic atenès es dona per evident. Aquest vessant existencial li confereix una gran modernitat, ja ben lluny de la teologia genealogista d’Hesíode. El vessant polític també hi és present, per bé que no sabem en quins termes. Ens és permès de comparar la trilogia del Prometeu amb la trilogia de l’*Orestea*, que conservem

23. HESÍODE. *Teogonia* 506-616.

24. HESÍODE *Teogonia* 616. Als versos 528ss Hèrcules abatia l’àguila que rosegava el fetge de l’heroi i Zeus renunciava per amor d’Hèrcules a la venjança. Paul Mazon comenta aquest present verbal dels versos posteriors de la manera següent: Per al devot que medita sobre la venjança inevitable del seu déu, Prometeu continua clavat a la roca. Semblantment, un cristià veurà sempre Crist clavat a la creu. La força del present volgut pel poeta grec és doncs significativa.

25. ÈSQUIL *Prometeu Encadenat* 11: “perquè aprengui d’estimar el regne de Zeus i es deixi de fer l’humanitari”.

sencera. En aquesta darrera el rerefons jurídic, sobre el crim de sang, és transparent. Sigui com sigui, el punt culminant de la trilogia prometàica era la conciliació entre el benefactor de la humanitat i la divinitat suprema.

L'element més vistós, al començament del *Prometeu encadenat*, és l'acte de clavar l'heroi en una roca del Caucas. Els instruments del déu son Kratos i Bia, és a dir, el Poder i la Violència. Les comparances o identificacions de Prometeu (i Hèracles) amb Jesucrist es donen encara en escriptors existencialistes moderns amb les raons literàries més òbvies.²⁶ La causa del càstig, en la tragèdia grega, es troba en els versos 7-8: «Perquè la teva flor, la brillantor del foc que engendra tota indústria, l'ha robada i l'ha oferta als mortals.»²⁷ Tragèdia enllà, l'heroi parla de la següent manera: «Escolteu, en canvi, les misèries dels mortals, com d'infants que eren n'he fet uns éssers intel·ligents, dotats de raó. Us ho contaré, no per denigrar els homes, sinó per mostrar-vos la bona voluntat dels meus dons. A la primeria veien sense veure-hi, oïen sense sentir-hi, i, ... de cap a cap d'una llarga vida, ho mauraven tot junt a l'atzar. No coneixien les cases d'obra assolellades, ni la fusteria; vivien sota terra ... Per a ells no hi havia cap signe segur ni de l'hivern ni de la primavera florida ni de l'estiu fruitós; ho feien tot sense criteri, fins que jo vaig ensenyar-los les sortides dels astres i llurs postes de tan mal discernir. Després vingué la ciència del nombre, la més alta de totes, que vaig inventar per a ells, i el componiment de les lletres, memòria de tota cosa, treball que infanta les muses. El primer, encara, vaig lligar sota el jou animals fers ... vaig dur sota el carro els cavalls ... Ningú més sinó jo inventà el vehicle dels mariners ... I pobre de mi, jo que he

26. Simone WEIL. *La source grecque*.

27. Tots els textos del *Prometeu encadenat* són donats, d'ara endavant, en la traducció de Carles Riba (ÈSQUIL. *Tragèdies*. II. Barcelona: FMB, 1933).

trobat aquests artificis per als mortals, no tinc avui l'ardit que pugui alliberar-me de la present misèria.»²⁸

Als nostres ulls, els dons de Prometeu es poden aplegar tots sota paradigmes de tècnica i ciència. El lector farà bé, però, de mantenir l'ambient místic de solidaritat amb el sofrent que precedeixen els mots de l'heroi, i que semblen, segons Murray,²⁹ la primera expressió de la *sympatheia tôn hólon*, la *com-passió* universal, dels estoics. Sigui quina sigui la dimensió real de la religiositat esquiliana, el fet tècnic i científic és central, però no va sol. I aquí ve el punt que ens interessa avui, el mític, amb les implicacions morals pròpies del gènere. Em valdré d'un sol cas, el de l'invent de l'escriptura, memòria de tota cosa. Per fer-ho més pròxim, recordem ràpidament el mite egipci tal com l'exposa Plató.³⁰ El déu Thoth fou el primer que va descobrir la ciència del nombre amb el càlcul, la geometria i l'astronomia i els caràcters de l'escriptura (*grámmata*). Ho ofereix al Rei dient que l'invent servirà per a guardar la memòria de tot. El faraó replica exactament el contrari: amb l'escriptura perdrem la facultat de la memòria. És l'ambivalència. L'actualitat d'aquest dilema és fins i tot sorprenent per als qui imaginem que tres o quatre mil anys d'història (Plató amaneix el mite, però no se l'inventa) constitueixen, per als humans, una ancestralitat inabastable. En tot cas, els anys sembla que, per a alguns, hagin passat en va. La tesi de la paideia platònica és que l'escrit només serveix per a reforçar la memòria quan la memòria defalleix. Deu ser també la nostra opinió, si fa o no ho fa.

En la versió esquiliana, Prometeu, el filàntrop, és el creador de totes les arts. Les crea i les dona als mortals. La naturalesa mateixa del mite fa que, com hem dit abans, una

28. *Prometeu encadenat* vv 442-471.

29. Gilbert MURRAY. *Aeschylus, the creator of tragedy*. Oxford: Clarendon, 1962, p. 89.

30. *Fedre* 674b ss.

narració determinada no pugui esgotar ni tota la realitat ni el tema mateix que toca. El que se'n segueix és que un autor personal, com Èsquil, quan se n'apodera i el tracta literàriament, produeix un text fàcil de llegir i difícil d'interpretar.

El problema fonamental plantejat per Èsquil és el progrés de la tècnica? Mal es podria afirmar això d'Èsquil mateix. Els beneficis que reporta als homes són només una part de la qüestió i no pas precisament la fonamental. La qüestió fonamental tampoc no rau en l'ús del poder i de la violència contra Prometeu: poder i violència són l'altra part de la qüestió no fonamental. El problema fonamental en Èsquil és si hi ha possibilitat de reconciliació entre la divinitat i nosaltres, entre l'obscur infinit i l'obscur finit, a propòsit naturalment dels elements en què es mou l'home, el poder i la violència i la tècnica i la ciència. La resposta d'Èsquil, si ens regim per la teologia de l'Oresteia, és que sí. Aquest poeta de llenguatge tumultuós sosté amb una enorme energia tràgica que els homes tenen raó de ser optimistes. N'hi ha per clamar, com Hölderlin ho feia de l'*Antígona* de Sòfocles: «Molts han provat en va de dir el més joiós en la joia; / ara a l'últim aquí se'm manifesta en el dol.»

Ja es veu, doncs, cap on va la ponència present. El mite del foc o del progrés es troba gairebé en totes les cultures, dèiem. En les narracions majors comporta sempre la qüestió de la tècnica lligada a la qüestió del progrés. En les literàries majors, el lligam és encara més fort i més ric de significacions. Les resolucions, populars o cultes, impliquen la qüestió moral de manera també forta. En una gran part de les unes i les altres, la dimensió religiosa pot arribar a ser abassegant. Dit popularment: No es tracta simplement d'inventar un instrument de tall, com el ganivet, sinó d'inventar-lo per al bé i no per al mal, i l'home, en el seu fur interior pur, espera que hi hagi sanció del bon o mal ús. Per expressar-ho al més alt nivell que conec, concloc la meva

tesi recordant que la Justícia, en majúscula, la *Dike*, ocupa un lloc essencial en el desenvolupament de les set tragèdies esquilianes que ens han arribat.

Èsquil és a l'origen d'una multitud de Prometeus, produïts als llarg de la història literària europea, de Luci Acci a Eugeni d'Ors. Només faré esment d'alguns amb el fi exclusiu de destacar-ne el caràcter negatiu, de posar novament en relleu el conflicte divinitat-humanitat, és a dir, la revolta humana. Lluçia de Samòsata ataca sarcàsticament el principi de la justícia eterna, i revela així, *a contrario*, el sentit religiós del mite antic. Després dels Prometeus renaixentistes, barrocs i il·lustrats, relativament inocus, vénen els romàntics, amb Goethe al davant, amb la proclama de la llibertat humana absoluta, que el poeta no es veié amb cor de dur a terme dramàticament. En el *Prometeu alliberat* de Percy Bysshe Shelley, Zeus és el principi del mal i Prometeu el regenerador de la humanitat. Mary Shelley, enfoca el mite pel cantó del desastre a causa de l'ambició desmesurada del Dr. Frankenstein, d'una modernitat espectacular: la creació científica, anava a dir clònica, d'un ésser humà nou és malèfica. El Prometeu de Gide és de continguts morals, o si es vol, immorals. Eugeni d'Ors se'n serveix per a plantejar el seu cas des d'una perspectiva igualment moral, i política. Ja es veu, doncs, que és difícil de tocar aquest mite sense implicar-hi la conducta moral i la dimensió social i religiosa.

Els arqueòlegs confirmen científicament la visió d'Èsquil. La sedenterització humana comença amb la domesticació del foc i la construcció sofisticada de l'hàbitat. La cronologia del descobriment, a desgrat de tots els estudis, sembla encara per establir. Qui parla de menys de 300.000 anys, qui de 500.000, qui de 1.400.000. Les tècniques de producció, de totes maneres, remuntarien a uns 7.000 anys enrere, és a dir, a ara mateix. Tant se val. La darrera etapa és el control de l'energia atòmica. Per tant el mite del foc o del progrés ens és contemporani. I ens interpel·la.

Acabo amb una idea presa de l'article de Tolstoi, publicat el 1862, «El progrés i la definició de la instrucció».³¹ «En què consisteixen, doncs, el concepte de progrés i la fe en el progrés? La idea bàsica de la concepció del progrés és: *La humanitat es modifica constantment i va superant el passat.* Segons la llei del progrés, qualsevol acte històric portarà a l'augment del benestar col·lectiu, és a dir, serà sempre bo. Aquesta deducció és falsa. Ens diuen: El progrés és una llei humana general, amb l'excepció d'Àsia, d'Àfrica, d'Amèrica i d'Austràlia. Hem observat aquesta llei al Gran Ducat de Hohenzolern-Sigmaringen, on viuen 3.000 habitants. I coneixem la Xina, amb 200 milions d'habitants, que contradiu la nostra teoria. Per tant ens n'anem, carregats de fusells i de canons, a convèncer els xinesos de la nostra idea de progrés.»

En resum. El mite del foc és el mite del progrés. El foc és una eina de dos talls. El mite imposa que no se'n faci un ús indiscriminat, com a pur instrument tècnic, sense condicionaments, sinó que implica la totalitat humana, amb totes les seves dimensions polítiques i morals. Com la paraula, és un instrument poderós i pot servir per al domini i la violència, o bé per al bé de la humanitat tota sencera. Per tant el mite mateix ha d'estar sota control. No hauria de ser possible d'agafar-se al mite del progrés com qui compta només amb si mateix i uns quants de la mateixa casa, capa social o ètnia. El progrés tècnic i científic o és universal o no és del tot humà.

31. Lev N. TOLSTOI. *Qui ha d'ensenyar a qui*. Selecció, traducció i notes d'Elena Vidal. Vic: EUMO Editorial, 1990. p. 309-310. La meua citació és per frases.