

Eros i el seu paper en la Física de l'Estoïcisme Antic

Pau Gilabert

Si hem de ser sincers, davant d'un títol com aquest queden a bastament justificats l'astorament i l'estranyesa. Qualsevol estudiós o bon coneixedor de l'Estoïcisme sap que, del conjunt de fragments recollits i ordenats temàticament per Hans von Arnim en el seu *Stoicorum Veterum Fragmenta*, n'hi ha pocs que facin referència a ἔρωϛ. Si afegim a això que la discussió a la qual ens porten tracta de la ja clàssica —i a voltes pintoresca— polèmica oberta entorn de l'homosexualitat real o imaginària dels pares del Pòrtic, o, el que és el mateix, de la condició de fill tardà que té de l'ἔρωϛ platònic, però que en cap cas no ens parla d'un paper específic a acomplir dins de l'entrellat sofisticat de les seves teories físiques, ens caldrà reconèixer que, amb tota probabilitat, el nostre afany serà endebades i els nostres esforços inútils. Per si fos poc, a ningú no li passa desapercebut que és garantida la presència física mateixa del terme ἔρωϛ en uns fragments —estricteament platonitzants?— sobre la pedagogia de la virtut. Què passa, en canvi, quan seguim el rastre de la seva incidència en la Física estoica? Exactament al contrari, ἔρωϛ, no només no apareix, sinó que, si ho fa, per descomptat que no és per a erigir-se com a base damunt de la qual establir una teoria o una altra, sinó que és un ressort lingüístic per a l'expressió del «desig» que amb prou feines ens permet de sospitar l'important paper que l'Estoïcisme Antic li va atorgar. Endevinem, doncs, que la investigació que ara s'inicia haurà de recórrer camins de traçat difícil; tanmateix, el que ens importa és la meta final i aquesta —espero poder demostrar-ho— ens depara la solució d'una antiga incògnita.

Fetes, doncs, les advertències oportunes, i malgrat que em circumscriu al primer Estoïcisme, començaré tot remuntant-me a un text d'època impe-

rial, el *Boristenític* de Dió de Prusa. Aquest és, en realitat, l'únic en què trobem una referència explícita a la funció d'ἔρωξ en el conjunt de la Física Estoica i, així doncs, ateses les grans coincidències existents entre l'allegoria del mite dels Mags del *Boristenític* i la de les *Cartes Eròtiques* de Crisip —molt més succinta, per cert, i avara d'informació— pot ser convenient, i sobretot útil, escollir la primera com a punt de partida. Només em queda esperar que l'anàlisi que comença en ella aconseguixi d'interpretar un acte eròtic semblant al descrit per Dió pel que afecta als personatges que el duen a terme, Zeus i Hera, diferent però quant a la forma, una *fellatio*.

Pocs o molt pocs són els estudiosos que han esmentat els deutes contrets pel *Boristenític* amb les *Cartes Eròtiques*; concretament, Max Pohlenz¹ i David E. Hahm,² però, tot i així, cap dels dos no intenta descobrir el perquè d'una *fellatio* i quin significat especial pot encobrir. De cap manera aquest oblit no resta mèrits a la seva tasca ingent i important, però jo voldria posar l'èmfasi especialment en el fet que sí, tal com sembla, les imatges al·legòriques utilitzades per l'Estoa, fins i tot les més escabroses, troben la seva justificació a la llum de la seva afecció per les etimologies fantàstiques, no és del tot justificable que n'hi hagi algunes que no han rebut tota l'atenció que, al meu parer, mereixen. No avancem, però, conclusions, i fem una primera i breu repassada a les influències estoica i irànica que s'hi troben, sense oblidar-nos, en últim extrem, que fins i tot per als qui la segona predomina sobre la primera, l'herència del Pòrtic és clara i inequívoca.

Efectivament, després de diversos capítols en els quals ja s'endevinen elements estoics, Dió introdueix el mite que els Mags canten en els seus ritus secrets, el mite del «primer i perfecte auriga del carro més perfecte» (τέλειόν τε καὶ πρῶτον ἠνίοχον τοῦ τελειοτάτου ἄρματος).³ Com és lògic, Hans von Arnim recull només aquelles línies que reproduïen millor la teoria estoica de la διακόσμησις o ordenació de l'univers després de l'ἐκπύρωσις, però no serà superflu que fem un petit resum dels paràgrafs i del contingut anteriors.

En opinió dels Mags, el carro d'Hèlios, encara que són molts els que l'han vist acomplir la seva ruta diària, és recent en comparació amb el de Zeus. El primer frueix, és cert, d'una gran reputació entre la Humanitat, perquè els poetes han parlat sempre del seu ascendir i davallar quotidians, mentre que no s'esdevé el mateix amb el segon, el qual ningú no ha cantat, tret de Zoroastre i dels fills dels Mags, ni tant sols Homer o Hesíode. Els Perses contenen que Zoroastre, portat pel seu desig vehement de saviesa i de justícia, va abandonar els seus companys i es va dirigir a una muntanya. Allí, al cim, va agafar una flama de foc que baixava de dalt i que cremava incessantment. Els més notables dels Perses i el seu rei venien a pregar el déu, al mateix temps que Zoroastre, sortint illès del foc, se'ls mostrava benvo-

1. *Die Stoa*, Göttingen 1948, pp. 75-81.

2. *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio 1977, p. 62.

3. Paràgrafs 38-61.

lent i els ordenava d'ofrir sacrificis a la divinitat en agraïment d'haver vingut a aquell lloc. D'altra banda, Zoroastre no manté relacions amb tothom, sinó només amb els que estan més capacitats per entendre Zeus i la veritat, això és, amb els Mags. Ells són els qui tenen cura de la quadriga amb què ell, Zeus, l'auriga més destre i de més gran poder, condueix sense cessar el món sencer, a diferència de Selene i d'Hèlios, els moviments dels quals, en la mesura en què són part de l'univers, són més perceptibles per la humanitat.⁴

Pel que fa als cavalls que integren la quadriga, no cal dir que el més gran, el més bell i ràpid és consagrat a Zeus. Es tracta d'una criatura alada i brillant, de qui Hèlios i Selene són estrelles destacades. Naturalment, el formen també altres estrelles, però aquestes giren amb ell en algunes ocasions i en altres no. Zeus (el foc)⁵ ocupa, doncs, el primer lloc. El segueix, a continuació, el cavall d'Hera (l'aire),⁶ inferior en força i rapidesa; una de les seves parts és negra, mentre que l'altra, il·luminada per Hèlios, brilla. Ve després el cavall de Posidó (l'aigua),⁷ encara més lent que el segon, i en darrer lloc, el d'Hèstia (la terra),⁸ ferm i immòbil.⁹

Els Mags asseguren que la pau i l'amistat regnen normalment entre ells, però una vegada, en el passat, durant un llarg espai de temps i moltes revolucions de l'univers, el panteix del primer va inflamar els altres i especialment l'últim, i va encendre no només la seva crinera, sinó tot l'univers. Com veiem, no voler veure en aquesta circumstància el reflex d'una teoria tan estoica com la de l'ἐκπύρωσις o conflagració universal seria tancar els ulls a l'evidència, però encara hi ha més elements que ens confirmen en aquest sentit. En efecte, els homes creuen que aquests estranys incidents no tenen cap relació amb l'ordre i la raó interna de l'univers, però no és així, sinó que formen part dels plans del governador i salvador del món. És quelcom semblant a un auriga que empra la violència amb un cavall per tal de fer-lo tornar a la ruta establerta, encara que, per descomptat, l'ús de la violència no implica destrucció. Aquest és, però, un tipus de moviment o conducció; ara bé, n'hi ha un altre que suposa moviment i metamorfosi dels quatre cavalls fins a arribar a convertir-se en un ésser únic. Els Mags ho comparen altra vegada a la conducció d'un carro, però Dió no dubta a afirmar que, per a fer-ho, necessiten ja imatges complicades que invaliden poc o molt el símil triat: és com si, en modelar cavalls de cera i extreure'n una mica de cadascun per a formar-ne un altre, al final, després d'esgotar-los tots i crear-ne un, resultés un sol cavall de tot el material.¹⁰

4. Paràgrafs 38-42.

5. i 6. En les pàgines següents m'ocuparé detalladament de la identificació Zeus-foc i Hera-aire; deixo doncs per a més endavant qualsevol comentari minucios d'aquest aspecte.

7. Sobre la identificació Poseidó-aigua en l'Estoïcisme Antic; Phld. *Piet.* 15. *SVF* III 217/D. L. VII 147. *SVF* II 1021/Phld. *Piet.* 11. *SVF* II 1076/Cic. *N.D.* I 15,40. *SVF* II 1077.

8. Respecte a Hèstia-terra: Plu. *de facie quae in orbe lunae apparet* 6,623a. *SVF* I 500.

9. Paràgrafs 43-47.

10. Paràgrafs 47-53.

Tampoc no podem deixar de pensar, ara, en la teoria de l'evolució dels quatre elements, del foc a la terra (foc → aire → aigua → terra) i de la terra al foc (terra → aigua → aire → foc), en què aquest últim queda com a garantia d'una nova regeneració universal futura, encara que, de moment, estem en el segon dels processos, de la terra al foc, per bé que aquest sigui el que inflama tota la resta en el mite dels Mags; a nosaltres, en canvi, ens interessa el primer moviment, del foc a la terra, o més concretament, del foc a l'aigua (l'esperma), sense l'anàlisi del qual, pas a pas i explicant-ne cada ressort, no ens serà possible d'aïllar la incògnita de la *fellatio*. Vegem, doncs, en quins termes ens ho expressa l'allegoria del matrimoni feliç de Zeus i Hera del *Boristenític*: «Arribats en aquest punt del mite, es troben en la dificultat de donar nom a la naturalesa de l'ésser de la seva pròpia invenció. Diuen, doncs, que en aquest moment ell és senzillament l'ànima de l'auriga i senyor o, més ben dit, el seu intel·lecte i guia. (Així efectivament anomenem també nosaltres el més gran dels déus quan l'honorem i el venerem amb bones accions i amb paraules respectuoses). Subsistint només el seu intel·lecte i omplint amb el seu propi ésser un espai incommensurable, en la mesura en què s'ha vessat igualment arreu i no hi queda res de compacte, sinó que hi impera una rarefacció completa —moment en el qual assoleix la seva més gran bellesa—, adopta la naturalesa puríssima d'una llum transparent (τὴν καθαρωτάτην λαβὼν ἀγῆς ἀκηράτου φύσιν), i immediatament sent desitjos d'una nova existència. Efectivament, amb un delit apassionat (amb amor, ἔρωτα) d'aquella conducció, govern i unió de les tres naturaleses, la del sol, la de la lluna i la dels altres astres, i amb desig de tots els animals i plantes, es posa a crear (γεννᾶν), a distribuir (διανέμειν) cada cosa i a modelar (δημιουργεῖν) el cosmos d'aquesta ocasió, molt millor i més esplèndid perquè és nou. Llençant un llamp no pas desordenat ni horrible com el de les tempestes quan els núvols es mouen amb més energia que la usual, sinó pur i desproveït de qualsevol fosc, es transforma fàcilment junt amb la seva intel·ligència. Recordant-se d'Àfrodita i de la generació, es calma i s'apainava i, extingint bona part de la seva llum, es torna aire ardent de foc dolç (καὶ πολὺ τοῦ φωτὸς ἀποβέσας εἰς ἀέρα πυρώδη τρέπεται πυρὸς ἠπίου). S'uneix aleshores amb Hera i, després de prendre part en un llit nupcial perfecte, emet finalment el semen de l'univers (τὴν πᾶσαν αὐτοῦ παντὸς γονήν). Aquest és el feliç matrimoni de Zeus i d'Hera que els fills dels savis contenen en els seus ritus secrets. Convertida la totalitat de la seva essència en líquid (ὕγρὰν δὲ ποιήσας τὴν ὅλην οὐσίαν), en esperma única del món (ἐν σπέρματι τοῦ παντός), ell mateix, estenent-s'hi com un esperit modelador i demiürg en germen (καθάπερ ἐν γονῇ πνεῦμα τὸ πλάττειν καὶ δημιουργοῦν) i amb una constitució molt semblant llavors a la dels altres animals, ja que no sense raó podria dir-se que consta d'ànima i de cos, modela i dona forma fàcilment a la resta, i escampa còmodament al seu voltant la seva essència suau, blana i flàccida.

Un cop construït i acabat aquest cosmos recent, el mostra extraordinàriament formós i bell, molt més esplèndid, per cert, del que ara el veiem.»¹¹ Com ja deia abans, es tractaria de veure si la influència irànica que el mite evidencia anul·la l'estoica o bé si, al contrari, i sense negar la primera, la segona és inequívoca i inqüestionable.¹² L'argument principal per a remetre-la a fonts perses seria la voluntat de Dió de referir doctrina específicament irànica,¹³ de tal manera que Cumont,¹⁴ basant-se en això, no dubta a sostenir que seguim de molt a prop un himne dels misteris de Mitra i que, per tant, és un testimoni de valor indubtable per al seu estudi i coneixement. No obstant això, aquesta seria l'afirmació ferma i solemne; poc després, en canvi, Cumont es mostra molt més cautelós i aclareix que no es tracta de negar el caràcter estoic de la narració, sinó de remetre-la a la font, la religió de Mitra, la qual, en harmonia amb l'esperit sincrètic de l'època, hauria absorbit elements estoics. Tot i així, l'afirmació no sembla sincera ja que, tal com adverteix Pohlenz, hi ha un desig evident de menystenir tot l'estoic i fins de relegar-ho a un segon pla, àdhuc en aquells llocs en què no hi ha cap raó de fer-ho. Al principi, Cumont creia, per exemple, que la part final del paràgraf 55 era genuïnament estoica, puix que no té res a veure amb la religió dels Mags, però força anys després va creure trobar en el paràgraf 56 al·lusions a un segon himne mitraic que tenia com a argument la hierogàmia divina.¹⁵ Doncs bé, el cert és que, fins i tot quan formula la hipòtesi, reconeix que el zoroastrisme ortodox no té coneixement del matrimoni d'un déu suprem amb la germana (Zeus i Hera, foc i aire, els dos elements actius i més semblants), mentre que el *ἱερός γάμος* de Zeus i Hera representa un capítol important de la religió grega, a la vegada que era objecte de representació en nombrosos ritus místics. En resum, els arguments a favor d'una paternitat exclusivament irànica són més que dubtosos, fins i tot per a qui aposta decididament a favor seu. A pesar de tot, Pohlenz¹⁶ no es considera satisfet amb aquests matisos, sinó que, per a ell, l'al·legoria del matrimoni de Zeus i Hera a què recorre Dió arrenca, sense cap mena de dubte, de la doctrina dels *σπερματικοὶ λόγοι*; més encara, coincideix massa amb el pensament de Crisip (*SVF* II, 1071-75) com per no pensar abans en l'ús directe d'una obra estoica, les *Cartes Eròtiques*, més que no pas en la utilització de misteris religiosos d'un poble estranger. Pel que fa a mi, estic totalment d'acord amb Pohlenz, encara que em veig obligat a precisar que Dió no «copia» l'al·legoria de Crisip per la senzilla raó que prefereix un coit normal a la *fellatio* i aquesta, al marge d'haver despertat o no

11. D. Chr. Or. XXXIV 54-58. *SVF* II 622.

12. Cfr. POHLENZ, *op. cit.*, I, pp. 79-81.

13. Paràgraf 43.

14. F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mytra*, Bruxelles 1896, II, p. 60 ss; i CUMONT-GEHRICH, *Die Mysterien des Mystras*, p. 64.

15. BIDEZ-CUMONT, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938, I, p. 91 ss, II, p. 142 ss.

16. *op. cit.*, p. 80.

la seva curiositat o la de Hahm, guarda algun secret. Una altra cosa és, i jo també ho crec així, que hi hagi coincidència d'intencions entre Dió i Crisip; més encara, espero poder demostrar que aquest va servir-se també d'ἔρωσ per engegar la màquina de reconstrucció còsmica, cada vegada que el foc del món es convertia en holocaust.

En resum, la finalitat última del mite és de representar en viu la διακόσμησις estoica, l'esdevenir-se regular dels períodes còsmics, l'alternància destrucció-renaixement que, d'altra banda, és estranya a la religió persa. No és sorprenent, per tant, que hagi recorregut a una cosmogonia estoica; en tot cas, el problema rau a saber quin model és l'escollit. En opinió de Pohlenz,¹⁷ la cosmogonia utilitzada es remunta a Cleantes, si bé per les seves afirmacions anteriors es dedueix que, en realitat, intenta dir-nos que ens trobem davant d'un relat eclèctic, gran nombre d'elements del qual han estat presos de Cleantes. De totes maneres, el dret a la pròpia personalitat és expressament reconegut, independentment del fet que no fer-ho així seria indigne de qui, com Pohlenz, no desconeix que la utilització de vells mites va ser especialment preuada per una escola que fruïa tot explicant i racionalitzant «el que ja els poetes havien dit enigmàticament».

Evidentment són molts els temes que ara hauria de tocar en relació amb el passatge del *Boristenitic* recollit per H. v. Arnim, tals com el sistema allegòric, l'etimologia fantàstica, la teoria dels elements i els principis, el σπερματικός λόγος, el πνεῦμα, etc. etc. No obstant això, tenint en compte el propòsit final de la meua anàlisi, la interpretació de la *fellatio* de les *Cartes Eròtiques* de Crisip, cal seguir un ordre lògic i coherent d'exposició, no fos cas que l'amuntegament precipitat de dades acabés fent inintel·ligible el que no ho és en realitat. Abans, doncs, de passar a la lectura de l'allegoria de les *Cartes Eròtiques*, potser mereixerà la pena deturar-nos encara una mica i introduir algunes consideracions sobre la visió biològica de l'origen del cosmos.

Quan Dió, quan els estoics en general ens expliquen l'origen del cosmos tot utilitzant la imatge d'un acte procreador en què el foc i l'aigua tenen un gran paper, no fan altra cosa que «reviure les teories d'èpoques passades».¹⁸ Com tantes altres vegades, la seva missió sembla centrar-se en la posada al dia de teories en decadència total, encara que les adapten, naturalment, als seus propis fins. Ells poden, saben i es creuen obligats a explicar el mecanisme de l'origen del món, i si per a fer-ho els és útil una teoria biològica, benvinguda sigui. Triat doncs l'instrument, la primera operació consisteix, tal com assegura Hahm, a definir amb exactitud la naturalesa de la llavor o esperma de l'univers. Doncs bé, d'acord amb les nombroses fonts estoiques que ens en parlen, es tracta d'un element líquid i alhora vivificador que duu

17. *op. cit.*, I, p. 80; «Plutarchus Schriften gegen die Stoiker», *Hermes* 74, 1939, p. 28.

18. Cfr. D. HAHM, *op. cit.*, p. 68.

en el seu si la força de la reproducció; és un element dotat de pneuma, d'ànima, de calor:

τὸ μέντοι πρῶτον πῦρ εἶναι καθάπερ εἴ τι σπέρμα τῶν ἀπάντων ἔχον τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γιγνομένων καὶ τῶν ἐσομένων.¹⁹

En conseqüència, si afegim a això que, tant per a Zenó com per a Crisip, el semen humà (σπέρμα) és pneuma barrejat amb humitat (τὸ δὲ σπέρμα φησὶν ὁ Ζήνων εἶναι, ὃ μεθίησιν ἄνθρωπος, πνεῦμα μεθ' ὕγροῦ),²⁰ i que aquest pneuma (el foc atenuat de la cosmogonia de què ens parla Dió) és un fragment de l'ànima del pare,²¹ arribem a la conclusió que l'esperma cosmogònica no és res més que l'aplicació a un camp concret de les teories biològiques més o menys properes en el temps sobre el semen humà.

Efectivament, les indagacions sobre la naturalesa del semen eren, pel que sembla, corrents en el món filosòfic del segle V a. C.²² Hahm ens recorda²³ que en el segle de Pèricles el pitagòric Hipó havia establert ja la natura humida del semen, fins al punt que l'ànima o força vital de què és impregnat és entesa com a humitat o aigua.²⁴ Podríem dir el mateix d'Hipòcrates, el qual no dubta a afirmar que el semen és la humitat del cos convertida en escuma per l'acció del moviment de l'òrgan sexual de l'home,²⁵ sense que ni tant sols manqui, segons explica Aristòtil, qui sosté que la respiració o pneuma és la causa de l'esmentada emissió de semen.²⁶

El resultat immediat de tot el dit fins ara és, doncs, ben clar i diàfan: l'Estoïcisme incorpora a la seva teoria cosmogònica les investigacions entorn de la naturalesa del semen humà, i opta perquè la hierogàmia divina de Zeus i d'Hera es converteixi en el factor desencadenant del σπερματικὸς λόγος, el qual apareix, malgrat la seva missió singular, revestit de les mateixes característiques que el seu homònim humà: humitat, calor (pneuma), i vida.

Tot i això, aquest no és més que un dels aspectes ressenyables del σπερματικὸς λόγος estoïc. L'empremta d'Aristòtil es pot seguir també i Hahm no dubta a fer-ho allà on creu trobar-la.²⁷ Per començar, no existeixen diferències quant a la composició de l'esperma i els seus dos elements bàsics, escal-

19. Aristocl. *Apud Eusebium* 15,816. *SVF* I 98. El foc inicial és certament com una llavor que posseeix totes les raons i causes de tot el que ha existit, existeix i existirà.

20. Eus. *PE* 15,20. *SVF* I 128: Zenó diu que l'esperma, la que emet l'home, és pneuma amb humitat.

21. Eus. *PE* 25,25. *SVF* I 128.

22. Cfr. H. BALSUS, «Die Zeugungslehre und Embriologie in der Antiquen», *Quellen u. Studien z. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Medizin* 5, 1936, 193-274.

23. *Op. cit.*, p. 68.

24. Arist. *de An.* I 2,405b (= DK 31 A 4).

25. Hp. *Genit.* 1, 8-11.

26. Arist. *G.A.* II 4,737b 27-31.

27. Cfr. D. HAHM, *op. cit.*, pp. 69-82.

for (pneuma, aire calent) i aigua,²⁸ però, a més, quan Aristòtil ens explicarà que l'origen de l'escalfor del semen prové de l'escalfor interior del cos que l'emet,²⁹ caldrà recordar que, també en el relat de Dió, Zeus ostenta la naturalesa ígnia, posseeix tota l'escalfor i la vida del nou món, «extingeix bona part de la seva llum i es torna aire ardent de dolç foc» poc abans de dipositar la seva esperma en Hera, i atenua així l'immens poder que ja no necessita després de l'ἐκπύρωσις, tot adquirint el més suau i vivificador del pneuma. Què li passa, en canvi, a Hera? És realment passiva en tot aquest procés? Hahm opina que sí³⁰ però, segons el meu parer, si ell no dubta —i no ho fa— de la composició foc-aire del pneuma estoic (καὶ γὰρ ἀέρος καὶ πυρὸς ὑφίστανται τὴν οὐσίαν ἔχειν τὸ πνεῦμα),³¹ no és lògic, d'altra banda, que el paper d'Hera es reduïxi a acollir l'esperma vivificadora o «pneumàtica», la qual necessita tant de la seva naturalesa, l'aire, com de la de l'ésser que l'ha emès, el foc. Veurem aviat, tanmateix, el motiu d'atribuir a Hera una funció estrictament passiva en la generació del σπερματικὸς λόγος. Hahm considera³² que un altre dels detalls de la teoria biològica amagada darrera de la cosmogonia estoica és el paper de l'agent i de la matèria, les ἀρχαὶ estoïques. En principi, foc i aire tenen la mateixa relació que agent i matèria. Déu actua sobre la matèria i l'adapta a la generació: «Σὸν una sola cosa el diví, la ment, el destí i Zeus; rep així mateix moltes altres denominacions. Així doncs, existint de bon principi per si mateix, canvia, per mediació de l'aire, tota la substància en aigua (κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὐτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ), i tal com en el semen es troba la llavor (ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται), així també el logos espermàtic, llavor del cosmos, roman com a tal en la humitat (ἐν τῷ ὑγρῷ) i adapta a si mateix la matèria per a la creació del que ve després (εὐεργὸν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἐξῆς γένεσιν). En primer lloc, crea els quatre elements, foc, aigua, aire i terra. En parla Zenó en el *Tot*, Crisip en el llibre primer de la seva *Física* i Arquedem en algun lloc dels *Elements*. Element és allò d'on primer sorgeix el creat i on finalment es consumeix. Els quatre elements junts són la substància inqualificada o matèria».³³ D'acord amb la seva tesi, ens trobem altre cop, doncs, a l'ombra de la Biologia aristotèlica, segons la qual la femella és qui presta la matèria (ὕλη, en aquest cas la sang menstrual) a l'embrió, mentre que el mascle li dóna forma i moviment i, igual com el Zeus del mite dels Mags, δημιουργεῖ.³⁴ No obstant això, i més enllà de l'enorme respecte i admiració que em mereix l'obra de Hahm, no estic gens segur que en aquesta ocasió ho hagi

28. Arist. *G.A.* 736a 1-3.

29. Arist. *G.A.* 735b 33-34.

30. *op. cit.*, pp. 71-72.

31. Alex. Aphr. *Mixt.* 224,32. *SVF* II 310 i 324,14. *SVF* II 442/Gal. *de plac. Hipp. et Plat.* V 3. *SVF* II 841.

32. *op. cit.*, p. 71.

33. D.L. VII 135-37. *SVF* II 580.

34. Arist. *G.A.* I 20,729a 22-31; I 21,730a 26-28; II 4,738b 11-14; 4,771b 18-23; 4,772b 27-34.

encertat. Tal com ell mateix afirma, no hi ha discrepàncies entre Aristòtil i els Estoics pel que fa referència a la concessió del paper actiu al mascle, però evidentment sorgeixen problemes quan comparem la funció que uns i altres encomanaren a la femella; més encara, personalment, no crec que aquests problemes desapareguin mitjançant el reconeixement explícit de la «discrepància», sinó reconeixent la missió i la identitat pròpies d'Hera. Efectivament, en la seva opinió, «la discrepància més seriosa seria el paper assignat a la femella pels estoics. En els passatges anteriors (*SVF* II, 580 i 622), la matèria humida sobre la qual actua l'agent és l'element líquid del semen masculí; no l'aporta la femella, com en Aristòtil. En la cosmogonia estoica, la femella (Hera) és senzillament un agent que provoca l'emissió de l'esperma».³⁵ Hahn precisa igualment que l'allegoria del *Boristenític* entronca directament amb la de les *Cartes Eròtiques* de Crisip i que els estoics «van intentar introduir en la seva cosmogonia no solament els mites relacionats amb Zeus i Hera, sinó també la connexió etimològica Hera (Ἥρα) i aire (ἀήρ). El resultat fou que els estoics van donar una interpretació inconsistent a Hera. En els seus testimonis sobre cosmogonies, la posició d'Hera ve més determinada per la seva etimologia que per la teoria biològica, però la interpretació dels mites de Zeus i d'Hera en un context no cosmogònic (fa referència als fragments en què se'ns parla d'una *fellatio* i on Crisip, com veurem, afirma que Zeus és déu i Hera la matèria o ὕλη) posen de manifest la teoria aristotèlica que la femella aporta la matèria. En conseqüència, fins i tot el paper de la femella no contradiu una influència aristotèlica en la teoria biològica que s'amaga rera la cosmogonia estoica».³⁶

Jo diria que, per una vegada, el professor de la Universitat d'Ohio és víctima dels fruits de la seva pròpia investigació. Evidentment, és comprensible que en una obra intitulada *The Origins of Stoic Cosmology* vulgui oferir-nos les fonts a les quals cal remetre els principis que regeixen el funcionament de l'univers estoic. En aquest sentit, la seva preocupació per revelar-nos tot el que l'Estoa deu a Aristòtil és digna de gran lloança, però pot no ser encertada quan decideix unir-la a aspectes molt concrets de la filosofia aristotèlica, inclosos aquells que o bé ens demanen establir una frontera clara entre Estoïcisme i Aristòtil o bé porten aquest últim per camins no tan precisos com els de la seva biologia animal. No és cert, per exemple, que el paper de la femella (ὕλη) evidenciï influència aristotèlica, perquè, com ell mateix molt bé diu, l'element humit l'aporta l'esperma de Zeus, no Hera. El paper d'Hera com a ὕλη evidencia, sí, influència aristotèlica, però aristotèlica en sentit ampli, és a dir, la clàssica dualitat matèria-forma de què ens parlava poc abans Diògenes Laerci i que convertia els quatre elements en substància inqualificada o principi passiu davant de l'actiu o déu, no influència aristotèlica en els termes biològics esmentats per Hahn. D'altra banda, no

35. *op. cit.*, p. 71. Cfr. igualment p. 62.

36. *op. cit.*, p. 72.

hi ha cap dada que ens permeti suposar que l'allegoria de les *Cartes Eròtiques* sigui estranya al context cosmogònic, ja que, tenint en compte el paper d'ἔρωσ en el relat de Dió, és més que probable que s'esmentessin en les *Cartes*, indirectament si es vol, el renaixement del món i la seva διακόσμησις. En qualsevol cas, pertany al grup dels que admeten la interdependència de les imatges d'ambdues obres, per la qual cosa no és lògic que en un lloc vegi Hera com a ὕλη, i com a simple «element de provocació» en un altre. Em pregunto, a més, si no serà veritat, segons la seva pròpia tesi, que la posició d'Hera en l'àmbit cosmogònic està determinada més per la seva etimologia que per la teoria biològica. Hahm sap perfectament que una de les propietats de l'aire és la seva naturalesa freda³⁷ i que, poc abans d'unir-se amb Hera i d'emetre el σπερματικὸς λόγος, el Zeus del mite dels Mags «extingia bona part de la seva llum i es convertia en aire ardent de dolç foc». No serà, per tant, que aquesta extinció es produeix en contacte amb l'element fred, i que «l'aire ardent de dolç foc» no és res més que el resultat de la seva fusió, del feliç matrimoni de Zeus i d'Hera? No serà que són tots dos els qui creen l'element vivificador o «pneumàtic» del nou món? Quina importància pot tenir que Crisip digués que Zeus era déu i Hera la matèria? Si contemplem el problema des d'un punt de vista estrictament cosmogònic, evidentment Zeus es déu i Hera la substància en què actua i que és convertida en esperma de l'univers pròxim; Crisip tenia doncs tot el dret de dir el que va dir. Ara bé, si no oblidem, i és Hahm mateix el primer a recordar-nos-ho, que la Cosmogonia Estoica «no implica res més que una transformació dels elements»³⁸ i que aquesta és precisament «l'únic procés emprat per a explicar l'origen del cosmos»,³⁹ no ens veiem obligats a abandonar l'oposició radical Zeus/Hera (θεός/ὕλη) i a admetre la fraternitat dels dos «elements actius», el foc i l'aire, els més semblants i integrants de l'ànima o pneuma de l'univers?; no serà que, ben lluny de ser un senzill element provocador, Hera comparteix amb Zeus el privilegi de contribuir a la vida?; no serà, finalment, que la *fellatio*, la boca i l'alè tenen alguna relació amb tot això? Jo crec que sí, i espero que les pàgines que segueixen puguin demostrar-ho.

El suggeriment està fet i la coincidència temàtica entre les allegories del *Boristenitic* i de les *Cartes Eròtiques* plenament admesa. Amb tot, no podem ometre la lectura dels fragments que ens parlen de la *fellatio*, ja que aquests són, al capdavall, els que la confirmaran i ens incitaran a l'aclariment del seu significat. Doncs bé, l'escàndol és la primera reacció general amb què ens trobem. Ni Diògenes Laerci, ni Climent I de Roma, ni Teòfil d'Antioquia, ni tampoc Orígenes no estan disposats a admetre que l'allegoria no ha

37. Més endavant comentarem detalladament aquest aspecte.

38. *op. cit.*, p. 59.

39. *op. cit.*, p. 58.

de conèixer límits; ben al contrari, en tots ells sembla poder-s'hi endevinar el mateix pensament: unes imatges poden ser aprofitades per a representar allò que li vingui de gust a qualsevol filòsof ocurrent, però és intolerable que, fins i tot tractant-se d'una dea «grega», sigui precisament la seva boca, i no el seu úter, la qui aculli l'esperma del marit. Per descomptat que no es tracta d'una esperma normal, sino del σπερματικός λόγος que conté les raons i causes de tot el que ha existit, del que existeix i del que existirà, i que es disposa a modelar el món després de la darrera ἐκπύρωσις, però aquest detall no importa als nostres crítics, com tampoc no els importa que aquella esperma necessiti algunes «sostificacions» per a adquirir la «naturalista pneumàtica», barreja de foc i d'aire i que és la que en definitiva insuflarà vida a la nova màquina còsmica. Un acte procreatiu, semblen dir-nos, té les seves regles i cànons, i per bé que la Física Estoica decideixi d'utilitzar-lo per a explicar un tipus molt especial d'infantament, no té cap dret a prescindir-ne i a adquirir-ne d'altres de directament proporcionals a la complexitat dels seus principis; dit d'una altra manera, no hi ha cap raó d'abandonar el camp de la sexualitat estricta i d'entrar capriciosament en el de la pornografia pura.

Heus ací doncs les dades que posseïm, en el mateix ordre en què ens ho presenta H. v. Arnim; obre el torn Diògenes Laerci: «N'hi ha que parlen malament de Crisip perquè ha escrit moltes coses de manera vergonyosa i indicible, car en la seva obra *Sobre els antics filòsofs de la natura* reelabora matusserament la història de Zeus i d'Hera, dient en sis-centes línies el que ningú no podria dir sense embrutar-se la boca. Efectivament, converteix, diuen, aquesta història en quelcom de molt indecent i més propi de prostitutes que de deesses, encara que ho aprovi en la mesura en què està relacionat amb la seva doctrina física...».⁴⁰ Segons l'autor, Hera queda clarament rebaixada al nivell d'una prostituta per obra i gràcia de Crisip de Soles; a nosaltres, en canvi, el que ens importa realment és la recerca de les dades indispensables per a l'aclariment dels seus «acudits», i en aquest sentit hi ha quelcom que cal tenir en compte, com és el fet que el filòsof de Soles no extrema la seva imaginació a l'atzar ni en qualsevol indret, sinó en el seu tractat *Sobre els antics filòsofs de la natura*. Quina conclusió n'hem de treure? La més fàcil i la més lògica: les imatges que hi apareixen —que d'altra banda coincidirán amb les de les seves *Cartes Eròtiques*—, tant si molesten el lector com si no, no poden ser separades del context de la Física Estoica en què hauran de trobar forçosament la seva explicació. Crisip es creu amb dret de reelaborar la història de Zeus i d'Hera, de donar noves formes a la hierogàmia divina;⁴¹ ara bé, no podem creure que això sigui fruit d'un caprici, sinó del desig, tan comú i arrelat en l'Estoïcisme, de demostrar que els conceptes físics de què parla s'amagaven ja en els antics relats, i que la seva

40. D.L., VII 187. *SVF* II 1071.

41. Cfr. nota 11.

missió ha estat, exclusivament, de treure'ls a la llum. Amb això es busca a més una altra finalitat, la d'aconseguir que les noves veritats rebin l'aval de les velles tradicions i llegendes, en la mesura en què aquestes darreres no són eliminades per les primeres, sinó simplement «reinterpretades i reincorporades». Va arribar Crisip a l'extrem d'auto-proporcionar-se fonts artístiques on poder adreçar-se a la recerca de suport i de confirmació de les seves tesis? És impossible saber-ho del cert, però, en qualsevol cas, la tradició ens diu que les relacions de Zeus i d'Hera van ser sempre canòniques i sexualment normals; Dió torna, per la seva banda, al clàssic coit després del parèntesi de Crisip i Diògenes, per últim, no dubta d'afegir: «...no es troba, a més (la història vergonyosa de Zeus i d'Hera) entre els que van escriure sobre pintures, ni en Polemó, ni en Hipsícrates, ni tampoc en Antígon, sinó que ha estat inventada per ell».⁴² Com veurem en fragments següents, el text fa referència directament a pintures el contingut de les quals va allegoritzar, però és impossible assegurar, torno a dir, si de debò van existir o van ser fruit de la seva imaginació interessada.

Tanmateix, això és tot el que podem dir de moment, ja que encara no s'ha especificat què és el que arriba a degradar tant l'esposa del «pare dels déus i dels homes». Climent I de Roma ens és útil per a això: «I què? No van triar també els savis més famosos el plaer i van mantenir relacions sexuals amb les que van voler? El primer d'ells (Sòcrates), mestre de l'Hèllade, de qui el mateix Febus va dir: de tots els homes, Sòcrates és el més savi, no va proposar que a la ciutat més ben regida, a Esparta, les dones fossin comunes i va ocultar sota el seu mantell el bell Alcibíades? El socràtic Antístenes, per la seva banda, va escriure sobre la necessitat que l'anomenat adulteri no fos refusat. Però, a més, el seu deixeble Diògenes, no va mantenir relacions amb Laia lliurement i pública? No va escollir Epicur el plaer? ¿No es lliurava Aristip, tot perfumat, a Afrodita? No diu Zenó, donant a entendre que és indiferent, que el diví és en tots, per tal que sigui entenedor als intel·ligents que, sigui qui sigui amb qui hom manté relacions sexuals, és com si les tingués amb si mateix, i que és inútil proscriure els anomenats adulteris o les relacions amb la mare, la germana o els fills? Crisip, així mateix, en les *Cartes Eròtiques* esmenta la pintura d'Argos, i col·loca la cara d'Hera junt a les vergonyes de Zeus» (πρὸς τῷ τοῦ Διὸς αἰδοίῳ φέρων τῆς Ἥρας τὸ πρόσωπον).⁴³

Estem ja en un altre context o, dit d'una altra manera, la crítica té ara uns matisos molt concrets: es tracta d'anatematitzar el plaer (ἡδονή) i tots els qui foren els seus esclaus, de l'origen que sigui. Veiem aviat, tanmateix, que als ulls del pontífex romà Grècia és un arsenal inesgotable de goig, desenfrenament i baixes inclinacions. N'hi ha per a tots els gustos, comunitat de dones, adulteri, incest, homosexualitat, i hi ha també homes per a tots els

42. *loc. cit.*

43. Clem. Rom. *Homil.* V 18. *SVF* II 1072.

gustos, Sòcrates, Antístenes, cínics, epicuris i fins i tot estoics. En qualsevol cas és fàcil de comprendre que els ulls d'un vicari de Crist no poden llegir sense un ensurt una justificació tan «insultantment lògica» de l'incest.⁴⁴ Evidentment, a Climent I no li interessa presentar els atenuants d'un panorama tan relaxat moralment, però cal precisar que les paraules de Zenó formen part del conjunt d'arguments destinats a justificar teòricament, i només teòricament, el tipus de relacions que serien vàlides en una πόλις ideal, la comunitat de dones, per exemple, però no en la πόλις diària en què li toca de viure, on els homes no han après encara que l'única cosa important és l'ἀρετή i que la sexualitat no entra en el camp del bo i del dolent, del que és moral, en resum. Podríem dir el mateix de l'incest, justificat només en el cas que un savi i la seva filla, extingit el gènere humà, es veiessin obligats a assegurar-ne la continuació, o en el cas de l'homosexualitat estoïca, que ni és homosexualitat⁴⁵ ni arriba tan sols a homoerotisme. En qualsevol cas, això sí, caldrà reconèixer que el rètol «només per a intel·ligents», utilitzat per Zenó, és altament provocador.

Doncs bé, malgrat tot, Zenó no posseeix solitàriament la supremacia de la perversió, sinó que es veu obligat a compartir-la amb Crisip de Soles, el qual, com a adequat punt final d'una llista de depravats, ens explica —i és molt explicar, tractant-se d'una dea, sembla que insinuï Climent— que la seva cara s'apropa a les vergonyes de Zeus. Naturalment, Climent prefereix parlar de cara (πρόσωπον) abans que de boca (στόμα), però això ens confirma encara més que coneix perfectament quina és la «infàmia» d'Hera. En resum, Crisip allegoritza el tema d'una pintura real o suposada d'Argos i, el que és més important, els termes en què ho fa semblen coincidir amb els que ja va utilitzar en el seu tractat *Sobre els antics filòsofs de la natura*. Independentment, doncs, del contingut eròtic de les *Cartes Eròtiques*, el més probable és que el filòsof hi tornés a abordar la qüestió de les successives regeneracions del món posteriors a les ἐκπυρώσεις i el paper que tenia ἔρωσ en tot aquest afer —les *Cartes Eròtiques* no serien, doncs, al contrari del que afirma Hahn, estranyes al context cosmogònic—. No necessitem forçar la imaginació per a suposar que tot s'esdevenia d'una manera semblant a com ens ho expressa Dió, ja que, com suggeria molt bé Pohlenz, és difícil creure que aquest últim no s'ha basat, a més d'en Cleantes, en alguna obra de Crisip.

Deturem-nos ara en Teòfil d'Antioquia i abandonem Climent I de Roma. Certament, sembla que les aigües tornen al seu llit. En tot l'*Ad Autolyicum*

44. El fet que tot el relacionat amb la sexualitat sigui separat del camp del moral via «indiferenciació» no implica, certament, que l'Estoïcisme desitgés mai dur a la pràctica aquesta mena de relacions —tot i que els atreviments teòrics de les seves *Republiques* arribessin molt lluny—; ben al contrari, les justificacions forçades de l'incest, l'antropofàgia, etc. ens fan pensar en tota una altra cosa.

45. Cfr. P. GILBERT, *Plutarco. Diálogo en torno a Eros*. Introducció. Col·lecció Erasmo (en curs de publicació).

es respira un aire més assossegat, fins al punt que en el llibre tercer confessa que només té la intenció de contrastar la futilitat i inconsistència dels poetes, historiadors i filòsofs grecs amb la consistència i alta moralitat de la llei, dels profetes i dels evangelis: «Així doncs, convé parar atenció i comprendre el que s'ha dit mitjançant l'examen crític del que els filòsofs i la resta de poetes contenen. Després de negar l'existència dels déus, altre cop la reconeixen i diuen que duen a terme actes impius. I el primer de qui els poetes canten amb veu més forta els actes malèvols és Zeus. D'altra banda, com és possible no trobar que Crisip diu moltes bestieses, si explica que Hera manté relacions amb Zeus per la seva boca infame?» (σημαίνων τὴν Ἡρᾶν στόματι μακρῷ συγγίνεσθαι τῷ Διῖ)⁴⁶

Tal com era de preveure, Antíoc no pot admetre que imperfecció i divinitat vagin de costat. Els poetes han perdut un temps preciós cantant-nos els actes impius dels déus, i l'han perdut d'una manera especial, quan ni tan sols no han tingut el bon criteri de mantenir-ne al marge el déu suprem, Zeus. El filòsofs, d'altra banda, són, fins i tot, pitjors que els poetes, i d'entre ells en sobresurt particularment un, Crisip. De totes maneres, la crítica, ara, és —ho repeteixo— més benvolent; ja no es tracta d'un indecent, sinó d'un xarlatà que parla sense pensar-s'hi, d'un φλύαρος. La seva especial versió de les relacions entre Zeus i Hera ens ho mostra així, i, al marge que l'examen crític del bisbe d'Antioquia quedi per a una altra ocasió millor, ja que ell tampoc no es pregunta per què una *fellatio*, el cert és que és ell qui ens proporciona la paraula clau: στόμα. En realitat, tot gira a l'entorn d'aquest terme, però la seva anàlisi és impossible sense cobrir abans un bon nombre d'etapes prèvies. Una d'elles, i de les més importants, és el capítol de les allegories i de les etimologies fantàstiques. Orígenes ens n'informa detingudament i és interessant destacar, a més, que per primera vegada ens trobem amb algú que no titlla Crisip ni d'indecent ni de xarlatà, sinó senzillament de personatge irrespectuós amb els déus, en la mesura en què, en interpretar mites i ficcions i atorgar-los el sentit que ell creu que de veritat posseïxen, no els lliura de veure's barrejats amb fets i accions indignes d'ells: «A continuació, (Cels), íntegrament lliurat a la seva aversió i odi a la doctrina de jueus i de cristians, diu que també els més raonables dels *jueus i cristians expliquen allegòricament* (ταῦτ' ἀλληγοροῦσι) *aquestes coses i que, en la mesura en què se n'avergonyeixen, es refugien en l'allegoria* (καταφεύγειν ἐπὶ τὴν ἀλληγορίαν). Tot i això, si realment cal anomenar dignes de vergonya en la seva primera accepció les doctrines dels mites i les ficcions que han estat escrites en sentit figurat o de qualsevol altra forma (εἴτε δι' ὑπονοίας γεγραμμένων εἴτε ἄλλως ὁπωσοῦν), hom podria contestar: quines històries convé anomenar així, sinó les gregues? En elles, els déus fills castren els déus pares, els déus pares devoren els déus fills, la dea mare dona una pedra al pare dels déus i homes a canvi d'un fill, un pare manté relacions sexuals amb la filla i

46. Theoph. Antioch. *ad Autolyicum* III 8. SVF II 1073.

una dona encadena el seu marit, tenint com a còmplices el germà de l'enca-denat i la seva filla. Em cal enumerar les històries dels grecs sobre els seus déus, absurdes i per tant vergonyoses, i explicades de forma allegòrica (ἀλληγορουμένους)? Perquè almenys Crisip de Soles, del qual es considera que ha honorat l'Estoa amb els seus tractats nombrosos i intel·ligents, inter-preteta la pintura de Samos en què Hera comet un acte obscè a Zeus (ἐν ἡ ἀρρητοποιούσα ἢ Ἡρα τὸν Δία). Diu, doncs, l'il·lustre filòsof, en els seus tractats, que la matèria, un cop rebut el logos espermàtic, el reté en ella mateixa per a l'ordenació del món (τοὺς σπερματικούς λόγους τοῦ θεοῦ ἢ ὕλη παραδεξαμένη ἔχει ἐν ἑαυτῇ εἰς κατακόσμησιν τῶν ὄλων). Hera és, doncs, la matèria en la pintura de Samos; Zeus, déu ("Ὑλη γὰρ ἢ ἐν τῇ κατὰ τὴν Σάμον γραφῇ ἢ Ἡρα καὶ ὁ θεὸς ὁ Ζεὺς). Precisament per això, per mites d'aquesta naturalesa i molts d'altres, no volem, ni tan sols de paraula, anomenar Zeus déu suprem, Apollo, sol, ni Àrtemis lluna, sinó que, amb veneració pura envers el creador i enaltint les seves belles obres, no taquem el que és diví ni tan sols de paraula i fem nostres les paraules de Plató en el *Fileb*, quan no va voler acceptar el plaer com si fos un déu, «car aquest és el meu respecte, Protarc», diu, «pel nom dels déus». Així doncs, nosaltres tenim un respecte autèntic envers el nom de déu i les seves belles obres, de tal mane- ra que ni amb l'excusa que es tracta d'un llenguatge figurat no acceptem cap mena de mite (ὡς μηδὲ προφάσει τροπολογίας μῦθον).⁴⁷

Vet ací Orígenes disposat a no cedir gens ni mica davant les acusacions de Cels. Ni els Jueus ni els Cristians ni, de bon tros, els més raonables (ἐπιεικέστεροι) no es «refugien» en l'allegoria. «Refugiar-se» és quelcom que escau a qui es defensa o s'avergonyeix d'alguna cosa, però els Jueus i els Cristians no s'han d'avergonyir de res. En canvi, els que sí que s'hau-rien d'avergonyir són els «Grecs», els mites i ficcions dels quals —que ningú no nega que puguin estar escrits en llenguatge figurat— consti- tueixen un bon mostrari d'atrocitats. Totes, sense excepció, són absurdes i per descomptat no són disculpables pel fet d'estar escrites en forma allegòrica. I parlant de mostres, un botó, Crisip. Així, «el que es consi- dera que ha honorat l'Estoa amb tractats nombrosos i intel·ligents —no cal dir que aquest «nombrosos» podria entendre's com a «massa» i és di- fícil imaginar què caldria entendre per «intel·ligents»—, interpreta (πα- ρερμηνεύει) la pintura de Samos en què Hera comet un acte obscè a Zeus». Tot i això, és aquest el fet que realment preocupa Orígenes? El preocupa, el pot preocupar que Zeus sigui déu i Hera la matèria? No és lògic que, vistes les coses a nivell cosmogònic, i sense oblidar que exis- teix sempre «allò que crea i allò de què es crea», Hera aculli el σπερματι- κὸς λόγος del seu marit per a la regeneració del món? Que els Grecs con- cebin l'origen d'aquest en termes de biologia humana, evidentment, el molesta, però no és això el que aconsegueix d'irritar-lo, sinó el fet que si-

47. Orígenes *Cels.* IV 48. SVF II 1074.

gui la boca, la boca i no l'úter —si bé ell només parla d'acte obscé i no de *fellatio*— la que rebí l'esperma. Seria tan severa la seva crítica si, en lloc de crear una Hera obscena, Crisip s'hagués limitat a reproduir les paraules de Zenó διὰ ταύτης δὲ (οὐσίας, ὕλης) διαθεῖν τὸν τοῦ παντός λόγον, ὃ ἐνιοι εἰμαρμήνην καλοῦσιν οἰονπερ καὶ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα?⁴⁸ De cap manera. A Orígenes li passa el mateix que a Dió: si cal pensar en una hierogàmia divina, prefereix imaginar-se Hera, la matèria, acollint el logos que l'ha de fecundar de la mateixa manera que l'úter acull l'esperma, però ja no està disposat a admetre que aquest corri d'un cantó a l'altre de la boca.⁴⁹ I és que Orígenes només es fa ressò d'una part de la interpretació, l'estrictament cosmogònic-biològica; és a dir, Zeus fecunda i Hera és fecundada, un és l'actiu i l'altre el passiu. Ara bé, com ja he assenyalat, cal tenir present que tot aquest procés és vist, al seu torn, en termes de canvi i de transformació dels elements i que, fins i tot per a formar el σπερματικὸς λόγος que actuarà sobre la substància inqualificada, necessitem que el foc es converteixi en aigua per mediació de l'aire i que aquesta adquireixi vida o pneuma; necessita, en resum, haver passat o haver-se format en la boca d'Hera.

Orígenes ha realitzat certament un esforç d'interpretació, i les seves paraules recorden o, més ben dit, reproduïxen quasi literalment, les de Diògenes Laerci:

Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιῶν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιῶν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ἀίδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων μὲν ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ Περὶ οὐσίας, Κλεάνθης δ' ἐν τῷ Περὶ τῶν ἀτόμων, Χρύσιππος δ' ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν πρὸς τῷ τέλει.⁵⁰

Tanmateix, no té en compte que, en canvi, aquí se'ns parla de principis, i que això ho fa Crisip cap al final de la seva *Física*. No serà doncs que al principi, ocupat exclusivament per la teoria de la transformació dels elements, no parlava encara de Zeus i d'Hera com a déu i matèria, sinó com

48. Stob. *Ecl.* I 11. *SF* I 87: A través de la substància, el logos corre d'una banda a l'altra, igual com l'esperma en l'úter, i per alguns és anomenat destí.

49. Orígenes ens diu només, és cert, que Crisip interpreta la pintura de Samos, però, en qualsevol cas, és difícil de suposar que les seves imatges, tant si aquesta existia com si no, fossin diferents de la d'Argos, quan la temàtica que tracten és exactament la mateixa (cfr. HAHM, *op. cit.*, pp. 84-5).

50. D.L. VII 134. *SF* II 300: Afirma que els principis de l'univers són dos, l'actiu i el passiu. Així doncs, el passiu és la substància inqualificada, la matèria; l'actiu, en canvi, és la raó que hi ha en ella o déu, ja que, en la mesura en què és etern, modela cada cosa al llarg de tota l'extensió de la matèria. Aquesta doctrina és establerta per Zenó de Citi en el seu tractat *Sobre la substància*, per Cleantes en el seu tractat *Sobre els àtoms* i per Crisip en el llibre primer de la seva *Física* cap al final.

els dos elements actius per excel·lència i semblants en constitució i naturalesa?

Sense cap dubte, la lectura indispensable dels textos anteriors ha tingut l'encert d'obrir-nos pas cap a una fita cada cop més previsible, però també ens ha marcat l'únic camí que ens hi pot dur: el sistema allegòric i l'etimologia fantàstica (*explicatio fabularum et enodatio nominum*) practicada pels Estoics. Hom podria acontentar-se —per què no?— dels informes d'Orígenes i acceptar sense més ni més que tot l'escàndol es redueix al fet que, vista la necessitat que la matèria sigui informada i qualificada pel principi actiu o déu, Zeus i Hera estan obligats a fer l'amor per tal que el primer pugui vessar sobre la segona el *σπερματικός λόγος* que conté la llavor del nou món. Podem, no obstant això, saltar-nos les regles del joc? Podem oblidar l'etimologia de *στόμα*? Podem continuar pensant, com fa Hahn, que el paper d'Hera es redueix a provocar el vessament espermàtic del marit? No. Crisip escull unes imatges concretes —potser fins i tot les inventa— amb una finalitat concreta, i el que cal fer, òbviament, és descobrir-la, car, altrament, és inevitable la sensació que d'una banda s'atribueix a l'Estoïcisme una decidida voluntat exegetica i d'altra banda se li nega.

L'ajuda de Ciceró i del seu *De natura Deorum* és igualment indispensable per a això. Trobem pocs textos on es formuli tan clarament que Zenó, Cleantes i Crisip i els Estoics en general no van ser poetes, sinó filòsofs. Com a tals «comprenen i revelen», per tant, el veritable significat dels mites i llegendes que els poetes van crear⁵¹. La faula no passa d'ésser un relat la tradició del qual és respectada, encara que, per descomptat, amb l'única intenció última de proclamar als quatre vents que el patrimoni mític grec no només no invalida els seus ensenyaments sinó que fins i tot els confirma. No cal dir, tanmateix, que el que de debò sedueix l'Estoa és la idea d'una divinitat única —per què no Zeus?—, però el que urgeix ara és ensenyar d'una vegada per sempre que els déus no són més que expressions diverses d'una Força única que es desplega al llarg i a l'ample del Tot. Si, per a fer-ho, cal recórrer a etimologies, s'hi recorre (la relació Hera-aire de què ens parlava Hahn), si cal associar l'element amb el déu que tradicionalment hi ha regnat, se'ls associa (Posidó-aigua, per exemple), si cal inventar una etimologia, s'inventa, és igual, el que importa és que la multitud ho entengui tot tal com realment és, amb els seus déus, imatges i mites, si es vol, però ha d'«entendre». Cal respectar al poble les seves tradicions, però alhora cal rebatre-les-hi amb arguments vàlids: *Idem (Zeno) interpretando Iunonem aera, Iovem caelum, Neptunum mare, ignem esse Vulcanum, et ceteros similiter vulgui deos elementa esse monstrando, publicum arguit graviter et revincit errorem*⁵²

51. Cic. *N. D.* II 24,63. *SVF* II 1067 i I 166.

52. Minuci Fèlix *Octav.* 19,10. *SVF* I 169: Zenó, en explicar que Juno és l'aire, Júpiter el cel,

El sistema d'interpretació triat no és, lògicament, lliure de perills. És evident que el zel exegètic dels pares del Pòrtic, a l'hora d'adaptar les diferents faules gregues als dictats de la seva doctrina física, no aconseguí d'evitar la sensació que els poetes que les van crear són membres ja de ple dret de l'escola estoica, però aquest seria el virtuosisme d'una «pràctica necessària»⁵³.

No obstant això, tal com deia al començament d'aquest apartat, l'*explicatio fabularum* no forma part d'un sistema d'interpretació que recolzi en un sol pilar, sinó en dos de perfectament sincronitzats i complementaris, l'*explicatio fabularum* pròpiament dita i l'*enodatio nominum* o interpretació dels noms. I si bé en el mite dels Mags la falla del matrimoni perfecte de Zeus i d'Hera sembla encobrir una simbologia concreta sense la intervenció de cap element addicional, no passa el mateix amb l'acte obscè de les *Cartes Eròtiques* on independentment que la simbologia sigui la mateixa, és obvi que hi intervé un factor nou i important, la *fellatio*, la boca (στόμα) d'Hera. Personalment he de dir que no arribo a comprendre per quin motiu s'ha omès sempre aquest detall, ja que, es miri com es miri, és desconcertant que s'admeti sense més ni més que fou la imaginació de Crisip la qui es va excedir i no l'esperit crític dels seus censors.

Altres cop Ciceró i el seu *De natura Deorum* assumeixen el compromís de posar en evidència la petulància ridícula d'aquells que creuen poder descobrir l'origen d'una paraula a partir d'una sola lletra⁵⁴. El que no es pot tolerar —sembla que Ciceró afirmi— és que, amb un to acadèmic propi del savi que no ho és, se'ns assegurí estar en condicions d'explicar per què el nom de cada cosa, a base de «Saturn perquè es satura (*saturat*) d'anys, Mavors perquè subverteix (*vertit*) el que és gran, Minerva perquè minva (*minuit*)», etc. etc. D'aquí al «més difícil encara» —creiem llegir entre línies— només hi ha un pas, i certament, els Estoics el fan, ja que si són capaços d'afirmar que Neptú s'anomena així per «nare» (nedar), no hi ha ni un sol nom que no sigui susceptible de ser reconduït als seus «origens».

Doncs bé, no discutiré jo ara l'encert o el desencert amb què es valoren les etimologies presentades, perquè no és això el que m'ocupa. Si hom vol provar com és d'eixelebrat de vegades el sistema etimològic estoic, no mancaran proves⁵⁵, però això no exclou que l'Estoa fos extremadament atenta en altres ocasions i que, concretament en el cas de Zeus i d'Hera, no només no van partir de zero en l'explicació clàssica dels seus noms, sinó que van engegar una altra *enodatio nominis*, la de στόμα,

Neptú el mar, Vulcà el foc i en ensenyar de la mateixa manera que la resta dels déus del poble són elements, refuta la multitud i impugna el seu error. Cfr. igualment Lactanci *de ira Dei* II SVF I 164 i Cic. *N. D.* I 14,36. SVF I 165 i 167.

53. Cic. *N. D.* I 15,39. SVF II 1077. Cfr. POHLENZ, *op. cit.*, p. 96.

54. Cic. *N. D.* III 24,62, 63. SVF II 1069.

55. Macrobi *Saturn.* I 18,14. SVF I 546/Plu. *Amatorius* 757 B. SVF 4II 1094.

amb plena consciència del que feien, derivant-la d'on realment deriva i relacionant-la amb la teoria del pneuma. Zeus i Hera, tal com ens diu Crisip en les seves *Cartes Eròtiques*, són déu i matèria, però potser no ho han esdevingut fins que el primer ha vessat el seu σπερματικός λόγος en la segona; qui no ens assegura, fins i tot, que anteriorment Hera no hagués tingut, via στόμα, un paper molt més important i no gens passiu? Ciceró no ens diu certament res de nou ni d'espectacular sobre l'*explicitio fabularum* i l'*enodatio nominum* practicades pel Pòrtic, però sí que ens marca el rumb correcte per tal de dur l'anàlisi a bon port.

Si apliquem, doncs, el mètode de treball indicat per Ciceró i examinem amb detall quin significat té la persona de Zeus en el conjunt de la Física Estoica, constatem en primer lloc que, per a l'Estoa, Zeus, cel, èter i foc són la mateixa cosa⁵⁶.

A l'èter li correspon, per dret propi, el títol de déu suprem i senyor de la raó que tot ho governa⁵⁷. Ell rep damunt de les seves espatlles el pes de la providència quan, arribada l'hora de l'ἐκπύρωσις i mort el cos però no l'ànima de l'univers, Zeus es plega en ell mateix per a perdurar i possibilitar la regeneració d'un altre de nou (Dió ens deia que, fosos tots els cavalls de la quadriga de Zeus en un de sol, ell mateix i l'«ànima o intel·lecte» de l'auriga es confonen)⁵⁸. Dotat d'una naturalesa tan trascendental per a la conservació de la vida i la generació d'un nou cosmos, l'èter és, sense cap dubte, el més pur, el més nítid i el de més gran mobilitat (igual com el diví auriga del mite dels Mags, el qual havia omplert amb el seu propi ésser un espai immensurable, en la mesura en què, vessat igualment per totes bandes, no hi quedava res de compacte, sinó que hi imperava una rarefacció completa).⁵⁹ Però les prerrogatives de l'èter no acaben aquí, ben al contrari, no només és «llar i representació» —de la providència—, sinó pare de la διακόσμησις, ja que, igual com el σπερματικός λόγος, posseeix en ell mateix l'origen dels quatre elements (el Zeus de Dió posseïa també, «desitjava apassionadament» l'origen de les tres naturaleses, la del sol, la de la lluna i la dels astres, així com la de tots els animals i plantes).⁶⁰

No és menor la precisió que ostenta el Pòrtic, si fem l'anàlisi del seu propi nom. Zeus està obligat a ésser i és, segons la seva etimologia, causa primera i total de la vida, de tal manera que la resta de les divinitats, els noms de les quals es relacionen també amb l'element que represen-

56. D. L. VII 147. *SVF* II 1021/Phld. *Piet.* 11. *SVF* II 1076/Cic. *N. D.* I 15. *SVF* II 1077 i II 24,63. *SVF* II 1067.

57. Cic. *N. D.* I 36. *SVF* I 154; *Acad. Priora.* II 126. *SVF* I 154/Lactanci *Instit. div.* I 5. *SVF* I 534.

58. Minuci Fèlix *Octav.* XIX 10. *SVF* I 532/Plu. *de com. not.* 1077 E. *SVF* II 1064.

59. Ar. Did. *Epit. Phys.* fr. 29 D. DG p. 465. *SVF* II 642/D. L. VII 137. *SVF* II 644.

60. Servi *ad Aeneid.* X 18. *SVF* II 1061.

ten, no són sinó manifestacions diverses de la divinitat única de la qual tot brolla i a la qual tot ha de retornar⁶¹. Aquest propagar-se de Zeus troba una expressió adequada en un passatge de Diògenes Laerci, segons el qual la raó s'estén per l'univers com l'ànima pel nostre cos. El principi rector d'aquest univers, un ésser vivent al capdavant, no és altre que l'èter (és interessant destacar a més la concepció del món com un animal dotat de vida i de raó —ζῶον ἔμψυχον καὶ λογικόν—, ja que, com tindrem ocasió de veure en analitzar el terme στόμα, la seva «animalitat», la seva «vida» i «ànima» —ψυχή— la rep precisament del foc convertit en pneuma pel refredament i temperància que l'aire —Hera— ha exercit damunt d'ell)⁶².

Al seu torn, si parlem de refredament i temperància, és igualment necessari avançar per la línia d'identificació èter-foc, l'èter que ja en ocasions és concebut com a «ardor última que s'escampa i ho envolta tot»⁶³. Diògenes assegura que, sovint, l'Estoa anomena foc l'èter⁶⁴. Ell té la clau de la creació i, per tant, l'esperma que acull la matèria després de l'ἐκπύρωσις ell és qui la «informa» i causa la διακόσμησις⁶⁵. El foc és esperma, el foc és vida, el foc és déu artesà que avança cap a la gènesi del cosmos (com també el Zeus del mite dels Mags, convertida la totalitat de la seva essència en líquid, en esperma única del món, s'estenia com a esperit modelador i demiürg en germen).⁶⁶ Només ens cal afegir que si, com vèiem al principi, l'èter era un dels escollits per a simbolitzar Zeus i, per tant, quedava automàticament elevat a la categoria de déu, ha de passar el mateix, i passa, amb el foc, el seu germà bessó⁶⁷. Evidentment, és poc o molt poc allò que s'ha dit pel que fa a tot el que Zeus representa en la Física estoica, però la meua pretensió era d'oferir només la semàntica real d'un dels dos personatges involucrats en l'allegoria de les *Cartes Eròtiques* de Crisip. Encara és aviat per arribar a una interpretació definitiva, però Hera és el proper personatge a analitzar i la seva ajuda, a més de valuosa, ens serà imprescindible.

Diguem, en primer lloc i pel que fa a la seva etimologia, que, si bé la l'Estoa Antiga va usar i abusar de l'*enodatio nominum*, en aquest cas no fa altra cosa que reproduir el que ens diu el *Cràtil* de Plato: «Anomenem Hera (Ἥρα) l'aire (ἄήρ) de forma dissimulada, posant el principi del nom (αἷρ) al final (ηρα)».⁶⁸ Tot i així, per a poder concedir-li el paper actiu que se li negava en les seves relacions amb Zeus (Hahm), és particularment

61. D. L. VII 147. SVF II 1021.

62. D. L. VII 138. SVF II 634.

63. Cic. *N. D.* I 14,37. SVF I 530.

64. D. Chr. *Or.* XL 37. SVF II 601.

65. Eus. *PE.* XV 18,3. SVF II 596.

66. *Aet. Plac.* I 7,33. SVF II 1027, 774, 1133, 1134, i I, 171.

67. Sant Agustí, *de civ. Dei* VII 5. SVF II 423; *Adv. Acad.* III 17,38. SVF I 157/*Aet. Plac.* I 7,23. SVF I 157.

68. *Pl. Cra.* 404a.

útil veure-la agermanada amb ell, en la mesura en què els elements que representen, el foc i l'aire, són per la seva subtileza els més anàlegs. Naturalment, això no vol dir de cap manera que l'estoïcisme trenqui la imatge d'Hera com a esposa de Zeus; ben al contrari, tot i ser la seva germana per les raons que hem dit, Hera continua també com a esposa seva i, com a tal, ocupa l'esfera celeste que està jeràrquicament per sota de la d'aquell —la del foc—⁶⁹. Tanmateix, el paper actiu de l'aire no el deduïm només de la seva semblança amb el foc en el sentit que tots dos són els elements més subtils, sinó també de la seva oposició radical, puix que l'un representa la calor i l'altre el fred. Efectivament, la concepció de l'aire com a element fred és, al meu parer, cabdal no només per a entendre la pintura de Samos —o la d'Argos— sinó també la hierogàmia divina de Zeus i d'Hera en el mite de Dió. El foc (l'escalfor) necessita l'aire per a poder produir l'aigua que el contacte amb la seva naturalesa freda produirà, més d'hora o més tard, via vapor; i jo afegiria, a més, que aquest vapor (*fellatio*, boca, alè) és «vital», és a dir, «insufla pneuma» al líquid que es produeix. El foc i l'aire són certament semblants i l'un és contigu a l'altre, però, amb tot, necessiten oposar-se per no deturar la cadena de la transformació dels elements. És cert que la confusió aire-vapor d'aigua va ser presumiblement una constant, però això no ha de privar el primer de la seva veritable naturalesa (el fred), sinó que revela només la importància extraordinària que en la Física estoica va tenir la mescla foc-aire, calor-fred, és a dir, el pneuma, fins al punt d'haver estat considerat el cinquè element⁷⁰.

Naturalment, la confusió aire-vapor d'aigua és ajudada pel símil triat, l'aigua bullint i el vapor que en surt, cosa que forçosament ens recorda el procés de transformació elemental que va de la terra al foc de l'ἐκπύρωσις. Així per exemple, Diògenes Laerci ens parla de dos processos, un de gènesi (foc→aire→aigua→terra) i un altre de dissolució del cosmos (terra→aigua→aire→foc), atribuïbles de la mateixa manera a Zenó, Crisip i Posidoni⁷¹. Quan centraré la meua atenció en el terme στόμαx tindrè l'oportunitat de tocar altre cop el tema; ara, en canvi, m'interessa retrocedir i recordar una altra vegada que deixant de banda que els Estoics pensessin moltes més vegades en la fusió foc-aire que en l'aire sol —fet perfectament comprensible tenint en compte l'alta missió encomanada al pneuma—, la qualitat que se li atribueix unànimement és el fred⁷². I, en el fons, un cop afirmada la naturalesa activa del foc i de l'aire, la seva gran semblança, l'ajuda mútua que es donen en la formació del pneuma i de l'aigua i la seva situació contígua, costa creure que el fred no pertanyi per dret propi a l'element líquid i que l'aire no s'encomani les característiques

69. Servi *Ad Verg. Aeneid.* I 47. *SVF* II 1066/Cic. *N. D.* 26,66. *SVF* II 1975.

70. Cic. *N. D.* 10,27.

71. D. L. VII 142. *SVF* I 102.

72. Plu. *de primo frigido* 17, 952c. *SVF* II 429.

del seu veí. Així ho creu Plutarc i, no satisfet encara amb això, opina a més que l'element feble ha d'ésser vençut i dominat pel fort. Certament que això s'esdevenia en l'ἐκπύρωσις però existeixen altres moments de col·laboració indubtable en què, com quan es tracta d'originar i de donar vida al σπερματικὸς λόγος, no és possible parlar d'element fort i d'element feble, sinó «d'elements actius que treballen plegats» per damunt de relacions jeràrquiques preestablertes. Com a conclusió, doncs, i per dir-ho d'alguna manera, Plutarc donaria tribut a l'anomenat cinquè element, el pneuma⁷³. Tant si les seves doctrines portaven a confusió o no, tant si veien o no en l'aire el vapor d'aigua, el paper actiu del segon és confirmat en Crisip per l'oposició mútua i inequívoca de les seves qualitats respectives: calor-resplendor i fred-foscor⁷⁴.

Sense cap dubte és poc el dit i molt en canvi el que es podria dir sobre Hera i la funció de l'aire en la Física estoica; no obstant això, a mi m'interessava precisar només que si de debò volem interpretar la pintura de Samos i no convertir-la en un pur excés de Crisip cal tenir ben presents algunes dades de les quals no és possible prescindir: a) Hera representa l'aire i la seva característica principal és el fred; b) Zeus és foc i té el monopoli de l'escalfor; c) Zeus necessita Hera per a convertir la seva pròpia essència en aigua o esperma; d) la funció del σπερματικὸς λόγος és crear i donar «vida» al nou cosmos; e) Hera col·labora activament «refredant» l'encara in-dòmit foc de la darrera ἐκπύρωσις; f) la boca d'Hera «tempera» i acull en el seu si el «vapor» que la seva pròpia unió amb el foc està creant (em permeto tornar a recordar que en el mite dels Mags de Dió, Zeus, moments abans d'unir-se amb Hera, «extingeix bona part de la seva llum i es torna aire ardent de dolç foc»; resulta evident, doncs, que Dió no pot assignar a l'úter d'Hera el paper que Crisip assigna a la seva boca); i g) el vapor, el pneuma, al·lè en definitiva, signe inequívoc de vida, s'instal·la en l'aigua (esperma) que deriva d'ell dotant-lo del gran requisit perquè el seu treball sigui eficaç. Un cop convertit el foc en esperma, Zeus i Hera deixen de ser germans i es converteixen, tal com assegurava Orígenes, en déu i matèria, en espòs i esposa.

La penúltima etapa de la nostra investigació la constitueix, com és lògic, l'anàlisi de l'esperma cosmogònica i la teoria de la transformació elemental. Per descomptat, estic completament d'acord amb Hahn⁷⁵ que és fals, decididament i clarament fals, que la doctrina dels principis sigui prèvia a la resta de doctrines cosmogònico-cosmològiques. Aquesta creença obeeix sens dubte a una pràctica extremadament grata a la doxografia hellenística, però la veritat és que Diògenes Laerci, i sense donar cap senyal de va-

73. Plu. *de primo frigido* 951c,d,e.

74. Plu. *de primo frigido* 948d. *SVF* II 430; *de Stoic, repug.* 1053f. *SVF* II 429.

75. *op. cit.*, p. 29.

cillació o de dubte, assegura que, si bé Zenó, Cleantes i Crisip van mantenir que els principis de l'univers són dos, l'actiu i el passiu (τὸ ποιῶν καὶ τὸ πάσχον), i que el passiu és la substància inqualificada de la matèria (ἄποιος οὐσία, ἢ ὕλη) i l'actiu la raó o déu que hi ha en ella (ὁ ἐν αὐτῇ λόγος, ὁ θεός), el tercer d'entre ells va parlar de totes aquestes qüestions cap a la fi del llibre primer de la seva *Física*. Cal fer-se, doncs, la idea que, per bé que la doctrina dels principis sigui important, no sembla haver estat anterior a l'erenunciat de la cosmogonia, sinó, en tot cas, simultània o una mica posterior, tenint en compte que, com ja he dit diverses vegades, l'origen del cosmos s'explica en termes de transformació elemental. Com s'opera aquesta transformació? Així:

Λέγει γὰρ ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Φύσεως· ἡ δὲ πυρὸς μεταβολὴ ἐστὶ τοιαύτη· δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται κάκ τούτου γῆς ὑφισταμένης ἀῆρ ἀναθυμιάται λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος, ὁ αἰθήρ περιχεῖται κύκλω⁷⁶

A partir d'aquest moment i no abans entra en el joc la teoria dels principis, ja que ningú no nega que el naixement del món és vist com l'acció d'un agent sobre el seu pacient; el que passa, tanmateix, és que el primer és comparat amb l'esperma humana i, abans de posar-lo en acció, cal aconseguir-lo. Com fer-ho? Molt senzillament, engegant el mateix mecanisme que produeix el líquid per excel·lència, l'aigua. Com aconseguir la matèria? També és senzill: atès que la transformació del foc en aigua ha estat simplement una estratagema per a obtenir el σπερματικὸς λόγος i aquest no fa altra cosa que representar el foc inicial que ha de començar de nou la seva obra, els quatre elements junts, els que crearan el nou món a partir de la metamorfosi del primer, es converteixen ara en matèria o substància inqualificada. En resum, abans de parlar de principi actiu o déu que «actua damunt de» i «in-forma» la matèria, cal auto-proporcionar-se'l via transformació elemental⁷⁷. Ara sí, ara Crisip pot parlar amb tanta tranquil·litat de principi actiu i passiu com Aristòtil de forma i de matèria. Però què? perquè, malgrat que l'Estoïcisme, com tots els físics jonis anteriors a Parmènides, busca l'origen del cosmos a partir d'una única substància, el foc, ha incorporat també l'hilemorfisme al seu sistema, fent de l'element inicial la forma i de la seva transformació posterior la matèria en la qual actua.

Només ens queda un requisit per aconseguir, l'anàlisi semàntica del teme στόμα. Representa, sense cap dubte, la confirmació de tot el dit fins ara, i la prova fefaent que l'explicació de les imatges de la pintura de Samos, en el sentit que Zeus és déu i Hera la matèria, no pot, no havia d'haver estat mai desvinculada de la segona part d'un sistema d'interpretació que recolza

76. Plu. de Stoic. repug. 1053 a. *SI/F* II 579.

77. Vegeu consideracions anteriors.

igualmente en dos pilars: l'*explicatio fabularum* i l'*enodatio nominum*. Per què no examinem doncs el terme στόμα, si potser així podrem endevinar l'ànim i la intenció que guiaren Crisip en «sostituir» les relacions Zeus-Hera? Doncs bé, per a la nostra satisfacció tindrem l'oportunitat de comprovar que l'etimologia de στόμα és perfectament deduïble de textos en què se'n parla d'una cosa tan semblant i identificable al pneuma com és l'ànima o ψυχή. Així explicava Crisip, segons que assegura Plutarc, la seva aparició en el fetus dels animals:

Τὸ βρέφος ἐν τῇ γαστρὶ φύσει τρέφεσθαι νομίζει καθάπερ φυτόν· ὅταν δὲ τεχθῆ, ψυχόμενον ὑπὸ τοῦ ἀέρος καὶ στομούμενον τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γίνεσθαι ζῷον· ὅθεν οὖν ἀπὸ τρόπου τὴν ψυχὴν ὠνομάσθαι παρὰ τὴν ψῦξιν, αὐτὸς δὲ πάλιν τὴν ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον ἡγεῖται⁷⁸

Conseqüentment, si per a l'Estoa l'ànima (ψυχή) s'anomena així, ψυχή, pel refredament i temperància (παρὰ τὴν ψῦξιν καὶ τὴν στόμωσιν) que el pneuma o escalfor innata del fetus sofreix en contacte amb l'aire fred de l'exterior quan neix, què impedeix que la boca (στόμα) s'anomeni així, στόμα, perquè és en ella on es produeix la temperància (στόμωσις) de l'escalfor interna amb l'aire fred del defora que inhalem i que al seu torn exhalem «calent i temperat»?

En realitat, el reconeixement de la funció refrescant de l'aire inhalat arrenca ja d'Aristòtil⁷⁹ i és possible que, a més, comporti tota una teoria de la respiració, segons la qual l'aire refreda l'escalfor interior del cos per a mantenir així un «medi adequat»⁸⁰. Però no és només el naixement de l'ànima l'únic detall important que cal destacar, sinó també el fet que és gràcies a la seva aparició que el fetus deixa de ser alimentat en la matriu com una planta i adquireix, aquest cop sí, naturalesa animal. Què s'esdevé amb el cosmos l'origen del qual expliquen el mite dels Mags i les *Cartes Eròtiques*? S'esdevé que ell també és un animal o ésser vivent —dotat de raó— (ζῷον ἔμψυχον καὶ λογικόν i que un bon dia va deixar de refugiar-se en l'element humit del σπερματικὸς λόγος per a convertir-se en el que és avui, un món o cosmos dotat de vida o de ψυχή, perquè el foc del qual prové va ser refredat i vivificat al seu torn per l'aire i l'alè vital («la respiració és un signe característic de vida... la seva identificació amb l'alè i l'ànima en els organismes vius va conduir a la hipòtesi estoica de la composició del pneuma, que se suposava

78. Plu. *de Stoic. repug.* 1052f. *SVF* II 806: (Crisip) jutja que els fetus en la matriu és alimentat per la naturalesa com una planta; però quan és donat a llum, el pneuma, en refredar-se i temperar-se per obra de l'aire, es transforma i adquireix naturalesa animal, per la qual cosa i no sense raó, l'ànima s'anomena així pel seu refredament. Ell mateix, d'altra banda, considera al seu torn l'ànima com a pneuma més delicat i subtil que la naturalesa.

79. Arist *P. A.* I 1,642b.

80. Cf. HAHM, *op. cit.*, p. 100.

que seria una barreja d'aire i de foc. Aquesta composició es feia evidentment plausible per analogia del pneuma amb el buf càlid de l'alè⁸¹).

En qualsevol cas, i tornant altre cop al terme στόμα, l'únic que podem afegir és que els altres tres fragments dels *SVF* que en parlen no fan altra cosa que inclinar la balança a favor d'una *enodatio nominis* com la que ja he suggerit. L'ànima sorgeix en el fetus, se'ns diu amb variacions lleugeríssimes, quan en nèixer el pneuma xoca amb l'aire fred de l'exterior, es fa més subtil i canvia de vegetal en animal com per obra d'una temperància (στόμωσις).

περὶ ψυχῆς γενέσεως αὐτῷ λόγος μαχομένην ἔχει πρὸς τὸ δόγμα τὴν ἀπόδειξιν. γίνεσθαι μὲν γὰρ φησι τὴν ψυχὴν ὅταν τὸ βρέφος ἀποτεχθῆ καθάπερ στομώσῃ τῆ περιψύξει τοῦ πνεύματος μεταβαλόντος⁸²;

οἱ δὲ Στωϊκοὶ καὶ τὸ πνεῦμα λέγουσιν ἐν τοῖς σώμασι τῶν βρεφῶν τῆ περιψύξει στομοῦσθαι καὶ μεταβάλλον ἐκ φύσεως γίνεσθαι ψυχὴν⁸³;

i

τὸ θερμότατον περιψύξει καὶ πυκνώσει τὸ λεπτομερέστατον γεννῶντες. ἡ γὰρ ψυχὴ θερμότατον ἐστὶ δῆπου καὶ λεπτομερέστατον· ποιοῦσι δ' αὐτὴν τῆ περιψύξει καὶ πυκνώσει τοῦ σώματος οἷον στομώσῃ τὸ πνεῦμα μεταβάλλοντος ἐκ φυτικῶν ψυχικῶν γενόμενον⁸⁴

No cal ni dir que allò que l'ànima és per a l'animal ho és el pneuma per al món, amb independència de si també ho hem vist qualificat de ζῶον ἔμψυχον, però si encara preferim agafar-nos a l'evidència de les dades, no ens mancaran testimonis que confirmaran una i altra vegada que l'ànima i el pneuma són una mateixa cosa: Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεύς... πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχὴν⁸⁵. I si hem pogut ésser escrupulosos amb la identificació pneuma-ànima, no podríem ser-ho menys amb la identificació pneuma-alè-respiració-vida o, el que és el mateix, podem mantenir sense riscos que pneuma (*spiritus*), ànima (*anima*) i vida (*vita*) són idèntics entre sí: *item Chrysippus: una et eadem, inquit, certe respiramus et vivimus. Spiramus autem natu-*

81. S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, Londres 1931, p. 2.

82. *Plu. de Stoic. repug.* 1052d. *SVF* II 806: la seva explicació de la gènesi de l'ànima té una demostració que contradiu la doctrina, ja que diu que l'ànima accedeix a l'existència quan el fetus és donat a llum, un cop que el pneuma s'ha transformat, com per obra d'una temperància, pel refredament.

83. *Plu. de primo frigido.* 2. *SVF* II 806: els estoics també diuen que el pneuma del cos del fetus és temperat pel refredament i que, canviant de naturalesa, esdevé ànima.

84. *Plu. de com. not.* 1084e. *SVF* II 806: el més calent és creat per refredament i el més subtil per condensació. L'ànima és sens dubte el més calent i el més subtil (i) l'obtenen per refredament i condensació del cos, com si transformés el seu pneuma per temperància, de vegetal en animal.

85. D. L. VII 157. *SVF* I 35: Zenó de Citi... (diu) que l'ànima és pneuma calent. Cfr. igualment *Gal. Phil. Hist.* 24. *SVF* I 136; *de plac. Hip. et Plat.* II 8. *SVF* I 140/*Nemesi de nat. hom.* 2, 38. *SVF* II 773/D. L. VII 156. *SVF* II 774/*Gal. de simpl. medicam. temp. et fac.* *SVF* II 777.

*rali spiritu: ergo etiam vivimus eodem spiritu. Vivimus autem anima: naturalis igitur spiritus anima esse invenitur*⁸⁶

Aquesta és la informació al nostre abast, i a partir d'aquí la interpretació de la *fellatio* és, al meu parer, perfectament possible. El panorama no és, certament, el mateix, ja que ara no és l'escalfor del fetus la que topa amb el fred de l'aire exterior, sinó l'escalfor de Zeus la que troba o cerca la «fredor» d'Hera, però en qualsevol cas el procés és pràcticament el mateix: la boca de la «freda Hera» doma i tempera (ψυχροῖ καὶ στομοῖ) el penis de «l'ardent Zeus» i allí, en el seu si, es produeix l'alè vital o pneuma, a fi que l'esperma cosmogònica que brollarà d'un moment a l'altre es converteixi en veritable principi actiu capaç d'informar la matèria. Quan això s'esdevindrà, Hera serà l'esposa del «pare de déus i d'homes», però abans, tant si és difícil d'acceptar-ho com no, ha estat la seva germana i col·laboradora íntima.

86. Calcidi *ad Timaeum* 220. *SVF* II 879: Així mateix Crisip: sens dubte respirem i vivim, diu, per obra d'una i de la mateixa cosa. Respirem per obra de l'alè natural; vivim també per obra del mateix alè. Vivim per obra de l'ànima; l'alè natural s'escau que és, doncs, l'ànima.