

## L'AMOR DIVÍ EN LA CREACIÓ

### FEREKIDES

(sirià, de començaments del segle VI, que potser va ser el mestre de Pitàgores)

*Ferekides deia que Zeus es transformà en Amor al moment de crear; car va compondre l'ordre del món a partir dels contraris i el va dur a la proporció i l'amistat, i va sembrar en totes les coses la identitat i la unitat, que s'estén a través de l'univers.*

### PLATÓ

#### TIMEU

*Tot el que es produeix ve necessàriament d'un autor. És totalment impossible que sense autor hi hagi producció. Quan l'artista esguarda allò que és eternament idèntic a si mateix i, aplicant-s'hi com a un model, en reproduïx l'essència i la virtut, en surt així necessàriament una bellesa perfecta. Si esguarda allò que passa, si el seu model passa, el que fa no és pas bell.*

Aquestes poques ratlles contenen una teoria de la creació artística. Només hi ha verdaderament bellesa si l'obra d'art procedeix d'una inspiració transcendent (el model transcendent significa simplement la deu de la inspiració verdadera). Una obra d'art que s'inspira en fenòmens sensibles o psicològics no pot ser pas de primer ordre. Això es verifica experimentalment. Només podem representar-nos la creació per la transposició d'una activitat humana; però en el lloc en què avui prenem com a punt de partida una activitat tal com la del fabricant de rellotges, cosa que duu a absurditats en transposar, Plató hi tria una activitat que, tot i que humana, té ja alguna cosa de sobrenatural. A més, la legitimitat d'aquesta analogia és verificable. Mai no es pot trobar prou finalitat visible en el món per a demostrar que sigui anàleg a un objecte fabricat amb vistes a un fi. Fins és manifest, que no és així. Però l'analogia entre el món i una obra d'art té la seva verificació experimental en el sentiment de la bellesa del món, car el bell és l'única deu del sentiment de bellesa. Aquesta verificació només val per a aquells qui han experimentat aquest sentiment; els qui no l'han experimentat mai, que deuen ser ben pocs, potser no poden ser duts a Déu per cap camí. En comparar el món a una obra d'art, no és pas solament l'acte de la creació, sinó la Providència, allò que es troba assimilat a la inspiració artística. És a dir, que en el món, com en l'obra d'art, hi ha finalitat sense cap fi representable. Totes les fabricacions humanes són ajustaments de mitjans de cara a fins determinats, fora de l'obra d'art, on hi ha ajustaments de mitjans, on hi ha evidentment finalitat, però no podem concebre-hi cap fi. En cert sentit el fi no és altra cosa que el mateix conjunt de mitjans emprats; en cert sentit el fi és completament transcendent. És exactament el mateix cas que l'univers i el curs de l'univers, el fi dels quals és eminentment transcendent i no representable, car és Déu. L'art és doncs l'únic terme de comparació legítim. A més a més, aquesta comparança és l'única que duu a l'amor. Fem servir un rellotge sense estimar el rellotger, però no podem pas escoltar

amb atenció un cant perfectament bell sense estimar l'autor del cant i el qui el canta. Recíprocament, el rellotger no té cap necessitat d'estimar per a fer un rellotge, mentre que la creació artística (la que no és demoníaca, ni simplement humana) no és altra cosa que amor.

*El creador i pare d'aquest univers, costa de trobar-lo, i qui l'hagi trobat no té pas la possibilitat d'exposar-lo a tothom. Examinem doncs encara, pel que fa a ell, quin dels dos models ha triat el fuster per a executar-lo, si el que és idèntic a si mateix i tal com és, o bé el que passa. Si aquest món és bell, si l'artista és bo, evidentment ha esguardat l'etern; en el cas que fins no és permès de dir, ha esguardat el que passa. És del tot manifest que és l'etern, que ha esguardat. Car l'una és la més bella de les obres i l'altre el més perfecte dels autors. Així, aquest món engendrat ha estat executat segons l'ésser idèntic copsat per la intel·ligència i la raó.*

*Diguem ara per quina causa el componedor ha compost un esdevenir i aquest univers. Era bo i, en aquell qui és bo, mai, en cap cas, de cap de les maneres, no hi ha enveja. Sense enveja, doncs, ha volgut que totes les coses es produïssin com més acostades a ell millor... Déu ha volgut que totes les coses fossin bones i que cap no fos privada del valor que li és propi...*

*Cal dir que aquest món és un ésser viu, que té una ànima, que és un ésser espiritual, i que en veritat ha estat engendrat així per la Providència de Déu.*

*Admès això, el que cal dir tot seguit és quin dels éssers vius és aquell a semblança del qual el componedor ha compost el món. No és pas cap dels que són essencialment parcials. Seria indigne, car allò que s'assembla a l'imperfecte no pot pas ser bell. Aquell que conté els éssers vius, considerats individualment i en les seves espècies, com a parts, és a ell que el món és completament semblant. Aquest ésser conté en ell tots els esperits vivents; igualment el món comprèn en ell a nosaltres i a tots els vivents visibles. Car Déu ha volgut que s'assemblés enterament a aquell dels éssers espirituals que és absolutament bell i, des de tots els punts de vista, absolutament perfecte; i ha compost un ésser viu visible, únic, tenint al seu interior tots els éssers vius que li són parents per naturalesa... Per tal que, per la unitat, fos semblant a l'ésser absolutament perfecte, per aquesta raó el creador no ha creat ni dos móns ni innombrables móns; però ha nascut, existeix i existirà un sol cel, aquest d'aquí, que és fill únic.*

Plató, quan diu el món o el cel, vol dir essencialment l'Ànima del Món; igual que, quan anomenem un amic pel nom, en tenim present l'ànima, no pas el cos. Aquest ésser que Plató en diu l'Ànima del Món és el Fill únic de Déu; Plató en diu "unigènit", com sant Joan. El món visible n'és el cos. Això no implica pas cap panteisme; no és pas en el món visible, així com la nostra ànima no és pas en el nostre cos. Plató ho diu explícitament en una altra banda. "L'Ànima del Món és infinitament més vasta que la matèria, conté la matèria i l'embolcalla de totes bandes". Ha estat engendrada abans que el món visible, abans que hi hagués un temps, per consegüent, des de tota l'eternitat. Mana en el món material com l'amo en l'esclau. Conté dins seu la substància de Déu unida al principi de la matèria.

El Model a semblança del qual l'Ànima del Món és engendrada és un vivent espiritual, o un esperit vivent. És una persona, doncs. És l'esperit absolutament perfecte des de tots els punts de vista. És Déu. Hi ha tres persones divines, doncs, el Pare, el Fill únic i el Model. Per a comprendre que la tercera pugui ser anomenada el Model, cal anar a la comparança del començament del *Timeu*, la comparança amb la creació artística. L'artista de primer ordre treballa segons un model transcendent, que no es representa pas, que és solament per a ell la deu sobrenatural de la seva inspiració. A la que reemplaçem model per inspiració, la conveniència d'aquesta imatge aplicada a l'Esperit Sant és

evident. Fins i tot si concebem la comparança sota la forma més grossera, quan un pintor fa un retrat el model és el lligam entre l'artista i el quadre.

*L'ànima (és a dir, l'Ànima del Món), la va posar al centre; la va estendre a través de tot i encara a fora de l'univers corporal, el va embolcallar amb ella i, enrotllant en cercle un cel circular, el va establir u, únic, solitari, capaç per la pròpia virtut de ser el company de si mateix, no tenint necessitat de res altre que si mateix, conegut i estimat prou de si mateix. D'aquesta manera va engendrar aquest Déu feliç.*

*Va establir l'Ànima (del Món), respecte al cos, com a primera en antigor i en dignitat, i la va donar al cos com a mestressa i sobirana a qui obeir.*

*Tota aquesta composició, la va tallar en dos pel llarg; després aplicà les parts l'una sobre l'altra pel mig, com en una lletra  $\chi$ ; les corbà en cercle i les va lligar també l'una amb l'altra davant per davant del punt d'encreuament, i després les va embolcallar amb el moviment que gira de manera idèntica en el mateix lloc.*

Aquesta composició és la substància de l'Ànima del Món, feta d'una síntesi de la substància divina mateixa i del principi de la matèria.

Poc abans, Plató havia dit que l'Ànima del Món, el Fill únic, és un Déu feliç, conegut i estimat de si mateix. Dit d'altra manera, té en ell la vida benaventurada de la Trinitat. Però ací Plató el mostra, aquest Déu, esquinçat. És la relació amb l'espai i el temps, allò que constitueix aquest esquinçament, que és ja una mena de Passió. Sant Joan, també, a l'Apocalipsi (13,9), parla de l'Anyell, degollat ja des de la constitució del món. Les dues meitats de l'Ànima del Món es creuen l'una sobre l'altra; la creu és obliqua, però és, amb tot, una mena de creu. Però davant per davant del punt d'encreuament s'ajunten i se solden, i tot plegat és embolcallat pel moviment circular, moviment que no canvia res, que es tanca damunt seu mateix, imatge perfecta de l'acte etern i benaventurat que és la vida de la Trinitat.

Els dos cercles que ací serveixen d'imatge a Plató són el de l'equador, que determina el moviment diürn del cel dels estels fixos, i el de l'eclíptica, que determina el moviment anual del sol. El punt d'encreuament dels dos cercles és el de l'equinocci de primavera (el fet que l'any, entre els antics, comencés en molts de països a la primavera i mai, crec, a la tardor, impedeix de suposar que es tracti de l'equinocci de tardor). El punt de l'equinocci de primavera, en temps de Plató, es trobava a la constel.lació d'Àries, el sol es troba en aquest punt en el moment de la Pasqua i, la lluna, en el punt equinoccial oposat. Si llegíem Plató amb el mateix estat d'esperit que l'Antic Testament, potser veuríem en aquestes ratlles una profecia. Per aquesta prodigiosa combinació de símbols, Plató feia percebre, en el cel i en el curs dels dies i de les estacions, una imatge alhora de la Trinitat i de la Creu.

*Quan el componedor hagué suscitat segons el seu pensament tota la composició de l'Ànima (del Món), tot seguit hi estengué a dins tot l'univers corporal i els ajustà fent-ne coincidir els centres. L'Ànima, a partir del centre, la va estendre per totes bandes fins als confins del cel, i en va embolcallar tota l'esfera del cel per fora. L'Ànima, girant sobre si mateixa, començà el començament diví d'una vida inextingible i sàvia per la totalitat dels temps. I el cos visible del cel va néixer; i ella, ànima invisible que té part en la proporció i l'harmonia, nascuda com a perfecció dels esperits engendrats de la perfecció dels esperits eterns.*

Aquests dos plurals no ens han pas d'enganyar; la seva raó de ser és purament gramatical; provenen dels superlatius. No impedeixen pas al Pare i al Fill de ser únics.

Aquest passatge mostra que en el mite del *Fedre*, quan Zeus passa a l'altre costat del cel per fer-hi l'àpat, és el seu Fill únic que es menja, i que es tracta d'una transposició en Déu de la comunió. Les ànimes benaventurades també el mengen.

La participació de l'Ànima del Món en la proporció i l'harmonia no s'ha pas d'entendre solament com a funció ordenadora del Verb. S'ha d'entendre en un sentit pla més profund. Proporció i harmonia són sinònims. La proporció és el lligam establert entre dos nombres per una mitjana proporcional; així, 3 estableix una proporció entre 1 i 9, o sigui  $1/3 = 3/9$ . L'harmonia és definida pels pitagòrics com la unitat dels contraris. El primer parell de contraris és Déu i la criatura. El Fill és la unitat d'aquests contraris, la mitjana geomètrica que estableix entre ells una proporció: és el Mediador.

*Com que el Model té la vida eterna, ell, igualment, ha intentat també de donar-la en el possible a aquest univers. Ara bé, essent eterna la naturalesa del (Model) vivent, no es podia lligar gens a allò que és engendrat. Va tenir la pensada de crear una imatge mòbil de l'eternitat. Alhora que establí l'ordre del cel, creà una cosa que, anant segons el nombre, és una imatge eterna de l'eternitat, que és fixa en la unitat. Aquesta imatge és el que en diem el temps.*

*El passat i l'avenir són apareguts com les formes del temps, que imita l'eternitat girant segons el nombre.*

*Així, per aquest ordenament i aquesta pensada de Déu concernint la producció del temps, a fi que el temps es produís, el sol i la lluna i els cinc altres astres que anomenem planetes aparegueren per a la determinació i el manteniment dels nombres del temps.*

*A fi que el cel es mostrés al màxim possible de totes bandes i que els vivents prenguessin part en el nombre, almenys tots aquells a qui això convenia.*

*En contemplar els moviments circulars de l'esperit en el cel, hem de servir-nos-en per a les translacions circulars del pensament en nosaltres, que els són parents, però ells sense confusió i elles confuses; hem d'instruir-nos i prendre part, així, en la rectitud essencial de les proporcions; per la imitació dels moviments circulars de Déu, que són absolutament sense error, hem de fer tornar estables els nostres, que són errants.*

Així, el Verb és per a l'home un model a imitar. No pas aquí el Verb encarnat en un ésser humà, sinó el Verb com a ordenador del món, en tant que encarnat en l'univers sencer. Hem de reproduir en nosaltres l'ordre del món. És aquí la deu de la idea de microcosmos i macrocosmos que tant va obsedir l'Edat mitjana. És d'una profunditat gairebé impenetrable. N'és la clau el símbol del moviment circular. Aquest desig insaciabl en nosaltres, sempre girat enfora i que té per domini un avenir imaginari, l'hem de forçar a tancar-se damunt seu mateix i a apuntar al present. Els moviments dels cossos celests, que reparteixen la nostra vida en dies, mesos i anys, són el nostre model, pel que fa a això, ja que les tornades hi són tan regulars que per als astres l'avenir no es diferencia en res del passat. Si contemplem en ells aquesta equivalència entre avenir i passat, travessem el temps fins a l'eternitat i, deslliurats així del desig girat a l'avenir, també ho som de la imaginació, que l'acompanya i és l'única deu de l'error i la mentida. Tenim part en la rectitud de les

proporcions, on no hi ha cap arbitrarietat i, per consegüent, cap joc per a la imaginació. Aquest mot de proporció, però, fa pensar també, sens dubte, en l'Encarnació.

*També cal afegir a aquesta exposició el que es produeix per necessitat. Car la producció d'aquest món s'ha operat per una combinació composta a partir de la necessitat i de l'esperit. Però l'esperit regna sobre la necessitat per la persuasió. La persuadeix d'empènyer la major part de les coses que es produeixen cap al millor. És d'aquesta manera, segons aquesta llei, per mitjà de la necessitat vençuda per una persuasió sàvia, és així que des de l'origen ha estat compost aquest univers.*

Aquestes ratlles recorden la concepció xinesa de l'acció no activa de Déu, que retrobem d'altra banda en molts textos cristians; també els passatges del *Banquet* sobre la dolcesa de l'Amor, que no força, que és obeït voluntàriament; també aquests versos d'Èsquil:

*Zeus fa caure daltabaix de les seves esperances,  
altes com torres, els mortals anorreats,  
però no s'hi arma pas de cap violència.  
Tot el que és diví és sense esforç.  
Asseguda a dalt, des d'allà la seva saviesa  
sap accomplir-ho tot, des del seu pur seient.  
(Les Suplicants, d'Èsquil)*

Déu no fa cap violència a les causes segones, per a accomplir els seus fins. Acompleix tots els seus fins a través del mecanisme inflexible de la necessitat i sense forçar-ne cap roda. La seva saviesa resta a dalt (i quan baixa és, com sabem, amb la mateixa discreció). Cada fenomen té dues raons de ser, l'una és la seva causa en el mecanisme de la natura, l'altra és el seu lloc en l'ordenació providencial del món, i mai no és permès de fer servir l'una com a explicació dins el pla a què pertany l'altra.

Aquest aspecte de l'ordre del món també ha de ser imitat per nosaltres. Passat un cert llindar, la part sobrenatural de l'ànima regna sobre la part natural, no pas per violència sinó per persuasió, no pas per voluntat sinó per desig.

*Pel que fa a la part de l'ànima a què pertany la sobirania en nosaltres, cal concebre que Déu l'ha donada a cadascú com un ésser diví. Aquest ésser, afirmo que habita damunt el cim del nostre cos i que, pel seu parentiu amb el cel, ens alça per sobre de la terra, perquè som una planta no pas terrestre, ans celest. Podem parlar així correctament. Car d'aquest lloc on a l'origen ha germinat el naixement de l'ànima, aquest ésser diví ens en té suspès el cap, que és la nostra arrel, i així ens manté dret tot el cos.*

(Cal) estar sempre al servei d'aquest ésser diví; mantenir al rang que li convé l'ésser diví que habita en un mateix.

Només hi ha una manera de servir un ésser, és donar-li l'aliment i els moviments que li són propis. Els moviments propis de l'ésser diví que hi ha en nosaltres són els pensaments i els moviments circulars de l'univers. Cadascú s'ha de dedicar a seguir-los, redreçar dins el cap els moviments circulars, relatius a les coses que passen, corromputs com són, aprenent les harmonies i els moviments circulars de l'univers. Cal fer que el que contempla s'assembli, com exigeix la seva essència primitiva, al que és contemplat. Un cop aconseguida la semblança,

*posseeix l'acompliment de la vida perfecta proposada als homes per les divinitats per a l'existència present i futura.*

En parlar dels moviments circulars de l'univers, Plató no pensa pas solament en els cicles del dia, el mes i l'any, ans també en les nocions que els fa correspondre en el seu sistema de símbols, és a dir, el Mateix i l'Altre; és a dir, identitat i diversitat, unitat i multiplicitat, absolut i relatiu, bé pur i bé barrejat amb mal, espiritual i sensible, sobrenatural i natural. Les estrelles giren solament en paral·lel a l'equador, el sol gira paral·lelament alhora a l'equador i a l'eclíptica; igualment, en aquests parells de contraris, que en fan només un, el segon terme no és pas simètric al primer, sinó que li és sotmès tot i ser-hi oposat. Tots els esdeveniments possibles vénen a inserir-se en el quadre constituït pels dos moviments combinats del cel i del sol, el quadre dels dies distribuïts en estacions al llarg de l'any sense mai poder-lo en cap mesura alterar. Una tal alteració fins i tot és impensable. De la mateixa manera, en nosaltres, els plaers i els dolors, les pors i els desigs més violents, s'han d'inserir, sense produir-hi cap alteració, en la relació establerta en la nostra ànima entre la part girada cap a aquest món i la part girada cap a l'altre. Aquesta relació ha de ser tal que perpètuament posi sobre el fluir dels minuts una claror d'eternitat, siguin quins siguin els esdeveniments que vinguin a omplir els minuts.

La imatge de l'home com a planta amb l'arrel immersida al cel es troba lligada en el *Timeu* a una teoria de la castedat, que Plató dissimula separant-la en molts de trossos, de manera que no sé pas si hom la hi ha vista. Aquesta planta és arruixada amb una aigua celest, una sement divina, que entra al cap. En aquell qui exerceix contínuament la part espiritual i la part intel·lectual de si mateix contemplant i imitant l'ordre del món, tot el que té al cap, compresa aquesta sement divina, és estirat per moviments circulars semblants als que fan girar el cel, les estrelles i el sol. Aquesta sement divina és el que Plató anomena un ésser diví que viu amb nosaltres, en nosaltres, i que hem de servir. Però en l'home o la dona que deixa inertes les facultats més altes de l'ànima, els moviments circulars en el cap s'alteren, s'aturen. La sement divina, llavors, baixa per la columna vertebral i esdevé desig carnal. És encara un ésser independent, a l'interior de l'home, però és ara un ésser demoníac, que no escolta la raó i vol dominar-ho tot per la violència. És així que Plató en parla a la fi del *Timeu*.

Altrament dit, en comptes d'esguardar l'amor de Déu com una forma sublimada del desig carnal, com fan tanta de gent en la nostra època miserable, Plató pensava que el desig carnal és una corrupció, una degradació de l'amor de Déu. I, tot i que siguin molt difícils d'interpretar certes imatges seves, és cert que concebia aquesta afirmació com una veritat no solament espiritual ans també biològica. Pensava, evidentment, que en aquells qui estimen Déu les glàndules no funcionen pas de la mateixa manera que en els altres; essent-ne l'amor de Déu, és clar, la causa, i no pas l'efecte, d'aquesta diferència.

Aquesta concepció és inspirada per la religió dels Misteris; car el lligam entre la castedat i l'amor de Déu és la idea central de l'*Hipòlit* d'Eurípides, tragèdia d'inspiració eleusiniana i òrfica. (Sigui dit de passada, no hi ha, que jo sàpiga, durant els darrers vint segles, en el teatre dels diferents països d'Europa, cap altra tragèdia que tingui aquesta idea com a tema central).

Per a comprendre tot el que Plató lliga al símbol del moviment circular, cal remarcar que aquest moviment és la unió perfecta del nombre i el continu. El mòbil passa d'un punt al punt immediatament veí sense cap discontinuïtat, com si anés per una recta. Alhora, si fixem l'atenció en un punt del cercle, el mòbil hi passa necessàriament un nombre sencer de vegades. Així, el moviment circular és la imatge d'aquesta unió del límit i l'il·limitat de què Plató diu en el *Fileb* que és la clau de

tot coneixement i el do de Prometeu als mortals. D'altra banda, és rigorosament veritat que aquesta unió constitueix el nostre pensament del temps, i que el temps reflecteix el moviment circular dels astres. El temps és continu, però hom compta els dies i els anys amb nombres enters. Per comprendre que no es tracta pas, aquí, d'un tema de meditació per a intel·lectuals, sinó d'una cosa absolutament essencial per a tothom, n'hi ha prou de recordar que un dels suplicis més horrorosos consisteix a ficar un home en una masmorra sempre completament a les fosques o, al contrari, en una cel·la sempre il·luminada elèctricament, sense dir-li mai la data ni l'hora. Si hi pensàvem prou, hi trobaríem una joia profunda, en la simple successió dels dies. Aquests pensaments segurament encara eren vius en temps de sant Benet; les regles monàstiques tenen, entre altres destinacions, la de fer més sensible el caràcter circular del temps. És aquí, també, el secret de la virtut de la música.

Els pitagòrics deien no pas unió del límit i de l'il·limitat sinó, cosa encara més bella, unió del que limita i de l'il·limitat. El que limita és Déu. Déu diu a la mar: *No aniràs més lluny, etc...* El que és il·limitat només té existència si rep un límit des de fora. Tot el que existeix aquí baix és constituït així, no solament totes les realitats materials, sinó també totes les realitats psicològiques en nosaltres i en altri. D'ací que aquí baix només hi hagi béns i mals finits. Els béns i els mals infinits que suposem que existeixen en aquest món, i que d'altra banda situem necessàriament en l'avenir, són absolutament imaginaris. El desig de bé infinit que habita en tot moment en tots els homes, fins en els més degradats, només té objecte fora d'aquest món, i la privació d'aquest bé és l'únic mal que no és limitat. Situar el coneixement d'aquesta veritat al centre de l'ànima, de manera que tots els moviments de l'ànima s'ordenin respecte a ella, és imitar l'ordre del món. Car llavors el que en l'ànima és il·limitat, és a dir, absolutament tot el que conté la seva part natural, rep un límit imprès des de fora per Déu present en ella. En queda plena dels mateixos afectes naturalment desordenats, plaers i dolors, pors i desigs, així com hi ha al món estius molt calorosos i hiverns glaçats, tempestes, eixuts; però, tot això, contínuament enllaçat i sotmès a un ordre absolutament inalterable.

La contemplació de les relacions de quantitat, l'aritmètica i la geometria, és molt útil a aquest efecte, com mostrant que tot el que té part d'alguna manera en la quantitat, és a dir, no solament la matèria, l'espai, sinó també tot el que hi ha en el temps i tot el que és susceptible de gradació, és despietadament sotmès al límit per les cadenes de la necessitat.

Aquesta contemplació treu tot el fruit quan l'ordenació incomprendible d'aquestes relacions i les concordances meravelloses que hom hi troba fan sentir que aquest mateix encadenament que és necessitat en el pla de la intel·ligència és bellesa en el pla d'immediatament damunt i obediència respecte a Déu.

Quan hom ha comprès fins al fons de l'ànima que la necessitat és solament una de les cares de la bellesa, essent-ne l'altra el bé, llavors tot el que fa que la necessitat sigui sensible, contrarietats, dolors, penes, obstacles, esdevé una raó suplementària d'estimar. Quan un aprenent s'ha fet mal, entre el poble es diu que és l'ofici que li entra al cos. Així, quan hom ha comprès, de tot dolor en pot pensar que és la bellesa mateixa que li entra al cos.

La bellesa és el Fill de Déu. Car és la imatge del Pare, i el bell és la imatge del bé.

El final del llibre de Job i els primers versos pronunciats per Prometeu en la tragèdia d'Èsquil indiquen un lligam misteriós entre el dolor i la revelació de la bellesa del món.

*Cel diví, ràpides ales dels vents,  
oh rius i les vostres deus, oh de la mar i les onades  
el somriure innombrable, i tu, mare de tot, terra*

*i aquell qui tot ho veu, oh cercle del sol, a vosaltres us crido;  
vegeu-me, vegeu com els déus fan patir un déu.*

Ben entès que també la joia és una manera d'entrar en nosaltres la bellesa, i fins les joies més grolleres, mentre siguin innocents.

Sobre la bellesa de les ciències com un dels graus més elevats en la via que mena a la mateixa Bellesa, és a dir, a la Imatge de Déu, n'hi ha unes quantes ratlles de Plató en el *Banquet*. Sobre l'ús del dolor i de la joia, n'hi ha una indicació en el *Fileb*. Vegeu-ho més endavant.

La idea essencial del *Timeu* és que el fons, la substància d'aquest univers on vivim, és amor. Ha estat creat per amor i la seva bellesa és el reflex i el signe irrefutable d'aquest amor diví, així com la bellesa d'una estàtua perfecta, d'un cant perfecte, és el reflex de l'amor sobrenatural que ha omplert l'ànima de l'artista, verdaderament inspirat.

A més, allò que és un somni per a tot escultor, el somni d'esculpir una estàtua que sigui feta d'ànima i de carn, Déu el realitza. Ha donat una ànima a la seva estàtua i aquesta ànima és idèntica a ell.

Quan veiem un ésser humà verdaderament bell, cosa molt rara, o quan sentim el cant d'una veu verdaderament bella, no ens podem estar de creure que darrere aquesta bellesa sensible hi ha una ànima feta del més pur amor. Molt sovint és fals, i aquests errors sovint causen grans desgràcies. Però per a l'univers és veritat. La bellesa del món ens parla de l'Amor, que n'és l'ànima, com ho podrien fer les faccions d'una cara humana que fos perfectament bella i no mentís.

Hi ha desgraciadament molts de moments, i fins llargs períodes de temps, en què no hi som pas sensibles, a la bellesa del món, perquè una pantalla es posa entre ella i nosaltres, siguin els homes i les seves miserables fabricacions, siguin les lletjors de la nostra pròpia ànima. Però sempre podem saber que existeix. I saber que tot el que toquem, veiem i sentim és la pròpia carn i la pròpia veu de l'Amor absolut.

Tornem-ho a dir: no hi ha en aquesta concepció cap panteisme; car aquesta ànima no és pas dins aquest cos, el conté, el penetra i l'embolcalla de totes bandes, trobant-se ella fora de l'espai i del temps; n'és completament distinta i el governa. Però es deixa albirar de nosaltres a través de la bellesa sensible, així com l'infant troba en un somriure de la mare, en una inflexió de la seva veu, la revelació de l'amor de què és objecte.

Seria un error de creure que la sensibilitat per la bellesa sigui el privilegi d'un petit nombre de gent cultivada. Al contrari, la bellesa és l'únic valor universalment reconegut. Entre el poble, es fa servir constantment el terme bell, o termes sinònims, per a lloar no solament una ciutat, un país, una contrada, sinó encara les coses més imprevisibles, com ara una màquina. El mal gust general fa que els homes, cultivats o no, apliquin sovint molt malament aquests termes; però això és una altra qüestió. L'essencial és que el mot bellesa parla a tots el cors.

La segona idea del *Timeu* és que aquest món, alhora que el mirall d'aquest Amor que és Déu mateix, és també el model que hem d'imitar. Car també nosaltres hem estat primitivament imatges de Déu, i ho hem de tornar a ser. Només podem arribar-hi per imitació de la Imatge perfecta que n'és el Fill únic de Déu, que pensa l'ordre del món.

Aquesta idea de l'ordre del món com a objecte de contemplació i d'imitació és l'única que pot fer comprendre quina és la destinació sobrenatural de la ciència. Res no hi ha més important avui, donat el prestigi actual de la ciència i el lloc que ocupa en els pensaments fins de la gent gairebé analfabeta. La ciència, en totes les seves branques, de la matemàtica a la sociologia, té per objecte l'ordre del

món. Només el veu sota l'aspecte de la necessitat, havent-ne de ser rigorosament exclosa tota consideració de conveniència o de finalitat, a excepció de la pròpia noció d'ordre universal. Com més rigorosa, precisa, demostrativa, estrictament científica és la ciència, més esdevé manifest el caràcter essencialment providencial de l'ordre del món. Allò que nosaltres en diem el designi o els designis, el pla o els plans, de la Providència, són solament imaginacions fabricades per nosaltres. El que és autènticament providencial, el que és la pròpia Providència, és aquest ordre del món, que és el teixit, la trama de tots els esdeveniments, i que, sota una de les seves cares, és el mecanisme despietat i cec de la necessitat. Car una vegada per totes la necessitat ha estat vençuda per la sàvia persuasió de l'Amor. Aquesta sàvia persuasió és la Providència. Aquesta submissió sense coerció de la necessitat a la saviesa amant és la bellesa. La bellesa exclou els fins particulars. Quan, en un poema, hom pot explicar que tal mot hi ha estat posat pel poeta allà on és per a produir-hi tal, tal i tal efectes, per exemple una rima rica, una al·literació, una certa imatge, i així successivament, el poema és de segon ordre. En un poema perfecte no se'n pot dir res, de tot això, només que el mot és on és i convé absolutament que hi sigui. I així amb tots els éssers, comprès un mateix, amb totes les coses, amb tots els esdeveniments que s'insereixen en el curs del temps. Quan tornem a veure, després d'una llarga absència, un ésser humà ardentment estimat, i ens parla, cada mot ens és infinitament preciós, no pas pel seu significat sinó perquè la presència d'aquell qui estimem s'hi fa sentir en cada síl·laba. Fins si, per atzar, patíssim en aquest moment un mal de cap tan violent que cada so ens fes mal, aquesta veu que faria mal no per això deixaria de ser infinitament estimada i preciosa com a contenidora d'aquesta presència. Així, qui estima Déu no té pas necessitat de representar-se tal o tal altre bé susceptible de desprendre's d'un esdeveniment que s'hagi produït. Tot esdeveniment que s'hagi acomplert és una síl·laba pronunciada per la veu del mateix Amor.

És perquè la Providència governa el món com la inspiració governa la matèria d'una obra d'art que és també per a nosaltres deu d'inspiració. El pensament d'una taula en la intel·ligència d'un fuster produeix una taula i res més. Però l'obra d'art, que és l'efecte de la inspiració de l'artista, és deu d'inspiració en aquells qui la contemplen. A través seu, l'amor que hi ha en l'artista infantia un amor semblant en altres ànimes. És així com l'Amor absolut fa a través de l'univers.

Aquesta concepció transcendent de la Providència és l'ensenyament essencial del *Timeu*. Ensenyament d'una tal profunditat que no puc pas creure que hagi pogut baixar al pensament humà altrament que per revelació.

## BANQUET

El subjecte del *Banquet* és l'Amor, és a dir, la divinitat que en porta el nom. El text d'Aristòfanes, d'inspiració incontestablement òrfica, mostrant l'Amor com un germen de pollet contingut en l'ou del Món que en surt amb ales d'or indica que l'Amor és la mateixa cosa que l'Ànima del Món. És el Fill de Déu, doncs. D'altra banda, és significatiu que Aristòfanes sigui un dels oradors del *Banquet*; el seu discurs n'és fins i tot un dels més bells; i Plató, tanmateix, tenia motius de la màxima gravetat per a voler-li mal, per les seves burles cruels i injustes contra Sòcrates, que alguna influència devien haver tingut en la resolució del procés. Si, amb tot, Plató posa Aristòfanes en aquesta obra, podem legítimament suposar que és precisament a causa d'aquests versos sobre l'Amor i l'ou del Món. D'altra banda, si llegim immediatament, l'un després de l'altre, en grec, el *Prometeu* d'Èsquil i el *Banquet*, en el

text de Plató hi trobem un cert nombre de mots que semblen constituir clares al·lusions a la tragèdia d'Èsquil, especialment en el discurs d'Agató, poeta tràgic. Finalment, la posada en escena del diàleg, aquest banquet on amb prou feines es parla d'aliments però no s'hi para de parlar de vi, l'arribada al final, ebri, d'Alcibiades, el discurs en què assimila en un llarg paral·lelisme Sòcrates a Silè, és a dir, a un servidor de Dionisos, tot això és evidentment fet per posar l'obra sota la invocació de Dionisos. I Dionisos és el mateix déu que Osiris, el déu de qui se celebrava la passió, jutge i salvador de les ànimes, el Senyor de la veritat.

### **Discurs del metge Erixímac**

*Aquest Déu gran i meravellós influeix en tot, en les coses humanes i en les divines.*

*Les coses més enemigues i contràries són el fred per al calent, l'amarg per al dolç, l'eixut per a l'humit, i així successivament. És després d'haver après a produir en aquestes coses l'amor i l'acord que el nostre avantpassat Esculapi va constituir el nostre art. Així, tota la medicina és dirigida pel déu Amor, com també la gimnàstica i l'agricultura. Per a la música, és del tot manifest que també és així... A partir del que de bon començament és divergent, a saber, l'agut i el greu, quan són posats tot seguit en proporció, es produeix l'harmonia per l'efecte de l'art musical. Car l'harmonia és com un acord de veus i l'acord de veus és una certa proporció.*

*Igualment, el ritme es produeix a partir del lent i del ràpid, d'entrada divergents, i després posats en proporció.*

*A aquests contraris, la música, com a d'altres la medicina, els imprimeix la proporció, i així crea l'amor i l'acord mutu; i la música és la ciència de l'amor en el domini de l'harmonia i el ritme.*

*I, encara, tots els sacrificis i tot allò de què s'ocupa la inspiració profètica -i és això el que constitueix l'associació mútua dels déus i dels homes- no concerneix altra cosa que la seguretat i la salut del que pertany a l'Amor. Car tota impietat es produeix quan no es busca de plaure l'Amor ordenador, quan no se l'honora, quan no se'l venera en tota acció, sinó l'altre, l'Amor de la desmesura... Allò assignat a la inspiració profètica és vetllar i guarir els amors. La profecia és obrera d'amistat entre els déus i els homes per mitjà de la ciència dels amors humans en la seva relació amb la justícia i amb la impietat.*

*[L'Amor ordenador és l'Amor diví, l'Amor de la desmesura és l'amor demoníac]*

*L'amor, que, pel que fa al bé, té la seva perfecció amb la discreció i la justícia, posseeix, sigui en nosaltres sigui en els déus, la potència suprema, i ens prepara una completa felicitat fent-nos capaços de companyonia i d'amistat entre nosaltres i amb aquells qui valen més que nosaltres, els déus.*

### **Discurs d'Aristòfanes**

*L'Amor és, entre els déus, el més amic dels homes, el seu defensor i el metge dels mals la guarició dels quals seria per a l'espècie humana la suprema felicitat.*

Aquesta comparança entre l'Amor i un metge, comparança que Crist, a l'Evangeli, aplica a la seva missió, concerneix ací, com per a Crist, la guarició del pecat original. És el pecat original el mal la

guarició del qual constituïria per a l'home la suprema felicitat. Car tot seguit després d'aquestes ratlles ve en el text de Plató una història de la felicitat primitiva de l'home, del seu pecat, del seu càstig. Aquesta història demana de ser interpretada.

L'home era en altre temps un ésser complet. Tenia dues cares, quatre cames i era capaç de moviments circulars. Fou culpable d'orgull i intentà de pujar al cel (això recorda la Torre de Babel, però també el pecat d'Adam i Eva, que volien ser com Déu). Zeus volgué castigar els homes, però sense arribar a destruir-los, car en aquest cas els honors i el culte retut pels homes als déus haurien desaparegut.

És també la mateixa raó que, en l'himne eleusinià a Demèter, empeny Zeus a cedir a Demèter quan ella amenaça d'aturar el creixement del blat i fer morir de fam els homes. Això recorda la resolució presa per Déu en el Gènesi, després del primer sacrifici de Noè, de respectar en endavant els homes. És així indicat clarament que, si l'home, malgrat les seves mediocritat i insolència, té llicència per a existir, és únicament perquè Déu en vol ser estimat. L'únic fi de l'home és el sacrifici. Déu deixa l'existència a l'home perquè l'home tingui la possibilitat de renunciar-hi per amor a Déu.

Zeus, volent castigar l'home sense destruir-lo, el talla en dos. Els antics el practicaven molt, el procediment consistent a tallar en dos un anell, una peça de moneda, o tot altre objecte, i de donar-ne una meitat a un amic o a un hoste. Aquestes meitats eren conservades de l'una part i de l'altra de generació en generació i permetien als descendents de dos amics de reconèixer-se després de segles.

Un tal signe de reconeixement s'anomenava símbol. És el sentit primitiu del mot. En aquest sentit, Plató diu que cadascú de nosaltres no és pas cap home, ans el símbol, d'un home, i que cerca el símbol corresponent, l'altra meitat. Aquesta recerca és l'Amor. L'Amor, en nosaltres, és doncs el sentiment de la nostra insuficiència radical, conseqüència del pecat, i el desig, sortit de les deus mateixes de l'ésser, de ser reintegrat a l'estat de plenitud. L'Amor és ben bé, doncs, el metge del nostre mal original. No ens hem pas de demanar com produir-lo en nosaltres, l'amor, car hi és, en nosaltres, del naixement a la mort, imperiós com una fam, només l'hem de saber dirigir.

El desig carnal n'és una forma degradada, d'aquesta fam de plenitud. Aquesta forma apareix en aquells i aquelles que són meitats d'andrògins, no pas en aquells i aquelles que són meitats d'éssers completament masculins o femenins. Això podria fer creure en una distinció de sexes, en l'estat original, però com que Plató diu també que en aquest estat no hi havia unió de sexes, ans que l'engendrament s'hi operava altrament, està clar que es representa aquest estat sense distinció de sexes i que, quan reparteix aquests éssers rodons de dues cares i quatre cames en tres classes, mascles, femelles i andrògins, és simplement una manera de parlar. Anomena sortits dels andrògins els inclinats al desig més baix. També això ho diu explícitament: "Als qui són meitats del que hem anomenat andrògins els agraden les dones, i la majoria dels adúlterers són sortits d'aquesta espècie. De la mateixa manera, les dones a qui agraden els homes i són adúlteres són sortides d'aquesta espècie". En parlar dels homes que són meitats de mascles complets, assenyala simplement els capaços de castedat. Diu també explícitament: "No podríem pas creure que és per al comerç dels plaers carnals que se n'alegren tan ardentment, d'estar junts". I igualment per a les dones.

Tot aquest discurs d'Aristòfanes és obscur, d'una obscuritat evidentment voluntària. Però la idea essencial és manifestament aquesta. La nostra vocació és la unitat. La nostra desgràcia és estar en estat de dualitat, desgràcia deguda a una màcula original d'orgull i d'injustícia. La divisió dels sexes és només una imatge sensible d'aquest estat de dualitat que és la nostra tara essencial, i la unió carnal n'és una aparença enganyosa de remei. Però el desig de sortir de l'estat de dualitat és la marca de l'Amor en nosaltres, i el déu Amor és l'únic que ens retornarà d'aquesta dualitat a la unitat, que és el

nostre bé sobirà. ¿Quina unitat és aquesta? No es tracta pas evidentment de la unió de dos éssers humans. Aquesta dualitat, que és la nostra desgràcia, és el tall pel qual aquell qui estima és altre que el qui és estimat, aquell qui coneix és altre que el qui és conegut, la matèria de l'acció és altra que el qui actua, és la separació de subjecte i objecte. La unitat és l'estat en què subjecte i objecte són una sola i mateixa cosa, l'estat d'aquell qui es coneix a si mateix i s'estima a si mateix. Només Déu, però, és així, i nosaltres només podem esdevenir així per l'assimilació a Déu que opera l'amor de Déu.

*Cadascú de nosaltres és doncs el "símbol" d'un home que ha estat tallat en dos a la manera de les pelaies, i cadascú cerca perpètuament el "símbol" que li pertany.*

*I els qui passen la vida junts són justament els mateixos que no podrien pas dir què és el que volen l'un de l'altre. Car no podríem pas creure que sigui per al comerç dels plaers carnals que en tenen una joia tan ardent, d'estar junts, sinó que és manifest que l'ànima de cadascun vol una altra cosa que no és capaç de dir, i expressa el que vol com per oracles i enigmes.*

*Si Hefest demanés...*

*¿El que desitgeu és esdevenir absolutament una mateixa cosa l'un amb l'altre, fins al punt de no estar separats ni de nit ni de dia? Si és això el que desitgeu, prou us soldaré i uniré en un sol ésser, de manera que essent dos esdevingueu un i que tota la vostra vida, essent un, porteu una existència comuna. I quan sigueu morts, també allà baix, a l'altre món, en comptes de dos en sereu només un. Prou sabem que, en sentir aquest llenguatge, ningú s'hi negaria, seria manifest a cadascú que no vol res més, pensaria que acaba de sentir expressar per miracle just allò mateix que desitjava de feia tant de temps, a saber, d'estar unit i soldat a allò que estima i en comptes de dos esdevenir un. La causa d'això és que la nostra natura primitiva era així. Hem estat éssers sencers. El desig i la recerca de la integritat té per nom amor. I a l'origen, ho afirmo, hem estat una unitat. Ara, però, a causa de la nostra injustícia, hem estat dividits per Déu.*

*Cal que tot home encoratgi tot altre a la pietat amb els déus... per tal que rebem els béns per a la conquesta dels quals l'Amor ens és guia i cap. Que ningú el desobeeixi. El desobeeixen tots els qui són odiosos a la divinitat. Car si esdevenim amics de Déu i ens hi reconciliem, rebrem cadascun l'objecte dels nostres amors... Dic això per a tots els homes i totes les dones, és per aquest mitjà que la nostra espècie esdevindria feliç, si acomplíem el nostre amor, si cadascú obtenia l'objecte dels seus amors mitjançant el retorn a la nostra essència primitiva. Si el bé suprem és això, se'n segueix necessàriament que entre les coses d'aquí baix el bé més gran és el que més s'hi acosta, a saber, que cadascú rebí aquest objecte dels seus amors que li és espiritualment essencial. Per tal de cantar el Déu que en nosaltres opera això, és just que cantem l'Amor, ell que actualment ens és útil per damunt de tot per a guiar-nos al que ens és propi, i que per a l'avenir ens dona la plenitud de l'esperança, l'esperança que, si exercim la pietat amb els déus, ens establirà en la nostra essència primitiva, ens guarirà i ens farà entrar en la felicitat i la beatitud.*

En aquestes ratlles hi apareix que no solament l'amor carnal, ans també l'amor platònic i l'amistat, per bé que d'ordre més elevat, són solament imatges d'aquesta integritat, d'aquesta unitat primitiva a què aspira l'home des del fons de l'ànima. Efectivament, Hefest no l'adreça pas a ningú, el llenguatge que Plató fingeix un moment de posar-li en boca. No és pas amb un home que un home pot ser així indissolublement unit. És solament amb Déu. És solament tornant a esdevenir l'amic de Déu que

l'home pot esperar de rebre, en l'altre món, després de la mort, la unitat, la integritat de què té necessitat.

Plató no ho diu mai tot, en els seus mites. No és pas arbitrari, prolongar-los. Més aviat fóra prou més arbitrari de no prolongar-los. En aquest, Plató hi diu que després que l'home complet hagués estat tallat en dos de manera que el davant del cos correspongués al tall, Zeus encarregà a Apol·lo de canviar-li de lloc cara i esquena i posar-li la cara al davant, és a dir, els òrgans dels sentits, i els sexuals. És natural d'imaginar, prolongant la metàfora, que, de retorn a l'estat d'integritat, tot això esdevingui en certa manera interior a l'ésser complet. Altrament dit, l'ésser complet és, com Plató diu de l'Ànima del Món en el *Timeu*, "conegut i estimat suficientment de si mateix", alhora subjecte i objecte. És ben bé aquest estat el que Plató indica quan diu que aquell qui estima en farà només un amb aquell qui n'és estimat, que aquest ésser únic ha de ser alhora subjecte i objecte, que altrament l'amor desapareixeria i no hi hauria cap felicitat. Certament una tal integritat només pertany a Déu, i l'home només pot tenir-hi part per la unió d'amor amb Déu. El mite de Plató indica que la integritat a què, gràcies a l'amor, arriba en l'eternitat benaventurada és d'ordre superior a la perduda pel pecat, que aquest pecat és així una "falta benaurada", tal com diu la litúrgia catòlica.

És impossible d'assenyalar més clarament que no ho fa aquí Plató que el Déu anomenat Amor és un Déu redemptor.

Les analogies entre l'Amor i Prometeu comencen a aparèixer en aquest discurs d'Aristòfanes. Tot primer per l'epítet "el més bon amic dels homes". Èsquil diu constantment de Prometeu, en la seva tragèdia, que és amic dels homes, que ha estimat massa els mortals, fins i tot que els ha venerats massa (vegeu-ne les cites més endavant). És impossible, mostrar-se més amic dels homes que Prometeu. Aquest superlatiu, aplicat a l'Amor, seria completament injust si no fossin dos noms del mateix déu. N'apareix una altra analogia en la relació entre l'Amor i la còlera de Zeus contra els homes. En la narració d'Aristòfanes, Zeus pensa exterminar completament la humanitat, però no ho fa per no abolir alhora la religió i, en comptes d'exterminar-la, li infligeix un mal de què l'Amor n'és el metge. En la tragèdia d'Èsquil, Zeus vol exterminar la humanitat, però no ho fa perquè Prometeu li ho impedeix, no diu pas per quin mitjà; llavors, en comptes de castigar la humanitat, Zeus fa patir Prometeu. Els dos mites són lluny de ser idèntics, però amb tot no hi manquen pas semblances. Fora d'això, aquests mites i tots els que s'hi assemblen no s'han pas de veure com a narracions sinó com a símbols, de manera que mites diferents poden correspondre a la mateixa veritat vista de tal cara o de tal altra.

### Discurs del poeta tràgic Agató

*Afirmo que, d'entre els déus, l'Amor és el més feliç, el més bell i el més perfecte.*

L'Amor, doncs, és l'igual de Zeus. Notem que, tot i que aquests superlatius són superlatius relatius, cal comprendre'ls com a superlatius absoluts, car en Plató no hi ha cap politeisme infantil.

*No és pas pel dur, que camina, sinó pel tendre... Car estableix l'habitació en els cors i les ànimes dels déus i dels homes, i no pas en totes les ànimes; si en troba una de caràcter dur, se'n va; si una de caràcter tendre, s'hi estableix... és doncs molt jove i molt delicat i, a més, la seva substància és fluïda. Car altrament no fóra pas capaç d'insinuar-se per totes bandes i a través de l'ànima sencera ni podria passar desapercebut com fa al*

*començament quan entra i quan surt, si fos d'una matèria dura. Una gran prova de que té per essència la proporció i la fluïdesa és la bellesa de la seva forma, bellesa incomparable segons l'opinió universal, car hi ha guerra perpètua entre la deformitat i l'Amor. La bellesa del color de la seva pell és indicada pel seu habitatge habitual entre les flors, car l'Amor no es posa pas en un cos o en una ànima ni en res que no tingui flor, que hagi perdut la flor, sinó que en tot lloc embellit de flors i de perfums és allà que es posa i s'hi queda.*

L'Amor és representat aquí com un déu infant, cosa que d'altra banda és conforme a una certa tradició. Unes quantes ratlles més amunt, Agató ha criticat Fedre, l'autor del primer discurs, per haver dit, recolzant-se en l'autoritat dels òrfics, d'Hesíode, de Parmènides, que l'Amor és el primer i el més antic dels déus. Agató afirma que n'és el més jove. Cal comprendre que les dues proposicions, per bé que contradictòries, són verdaderes, que l'Amor és absolutament antic i absolutament jove.

Agató dona com a argument les històries de guerres entre déus en les genealogies hesiòdiques, que diu que no haurien tingut pas lloc si l'Amor hi hagués estat, ell que és el pacificador dels déus, "sinó que hi hauria hagut amistat i pau, com ara, des que l'Amor regna sobre els déus".

...φιλία καὶ εἰρήνη <ην>, ὥσπερ νῦν, ἐξ οὗ Ἔρως τῶν θεῶν βασιλεύει.

De primer, l'interès d'un tal argument no es veu pas, tenint en compte que enlloc de la seva obra Plató no indica que doni cap importància a aquestes llegendes hesiòdiques. Però, en la tragèdia d'Èsquil, Prometeu posa fi a la guerra entre Zeus i els titans i instal·la Zeus al tron. Diu així: "¿Qui, si no jo, ha delimitat per a aquests nous déus els seus privilegis?" I Agató diu més lluny que és l'Amor qui ha ensenyat a cada déu a exercir la seva funció pròpia. Remarquem que, tractant així l'Amor com a rei dels déus, Agató en fa l'igual de Zeus; això només en aparença s'oposa a la comparança amb Prometeu, comparança que Plató sembla bé haver volgut indicar.

El que diu Plató de la fluïditat de l'Amor, que impregna tota l'ànima, passant primerament desapercbut, cal posar-ho de costat amb les comparances de l'Evangeli entre el reialme del cel i el llevat, el gra de mostassa, la sal, etc... Es tracta sempre d'aquesta concepció capital que el sobrenatural, en la natura, és alhora infinitament petit i infinitament actuant.

La relació indicada per Plató entre la bellesa de la forma, la proporció i la fluïdesa és extremament remarcable. És aparentment una simple al·lusió a una teoria que suposa coneguda dels lectors. Ara bé, aquesta teoria explica perfectament la bellesa incomparable, mai no igualada, de l'escultura grega, l'anterior a Fidies. Les estàtues són fetes de tal manera que la pedra sembla una substància fluida que s'hagi estès per capes i hagi quallat tot seguit en un perfecte equilibri. El parentiu entre la fluïdesa i l'equilibri prové de que el fluid només es pot tornar immòbil per l'equilibri, mentre que el sòlid s'hi manté per coherència interna. El fluid és així la balança perfecta, com Arquímedes havia de demostrar. D'altra banda, l'equilibri implica la proporció. També això, havia de demostrar-ho Arquímedes. Aquest passatge de Plató, i alguns altres, semblen indicar que llavors ja es coneixien les teories mecàniques de què en tenim, sota el nom d'Arquímedes, una exposició rigorosament geomètrica. És, d'altra banda, ben natural. La proporció i la bellesa eren inseparables als ulls dels grecs i, per consegüent, el que era fluid, sempre i pertot havia de ser bell. Aquestes poques ratlles de Plató i la seva concordança meravellosa amb l'aspecte de les estàtues gregues fa veure com, en aquesta època, l'art anava indissolublement lligat, no pas simplement en la seva inspiració, sinó en el secret més íntim de la seva tècnica, amb la religió i la filosofia i, per mitjà d'elles, amb la ciència. Nosaltres l'hem perduda, aquesta unitat, nosaltres, que tenim una religió que hauria de ser més encarnada que no cap altra. L'hem de tornar a trobar.

Les ratlles concernint l'Amor i les flors fan pensar en el *Càntic dels càntics*: "El meu estimat s'alimenta entre els lliris".

*El més important és que l'Amor no fa injustícia ni li'n fan, sigui entre els déus, sigui entre els homes. Car no pateix pas per la força, quan li arriba de patir, car la força no l'ateny, l'Amor. I quan actua, no actua pas per la força, car cadascú consent a obeir-lo en tot, l'Amor. L'acord que es pren per consentiment mutu és just, segons les lleis de la "ciutat reial".*

Aquestes ratlles són, potser, les més belles de Plató. Hi ha aquí el centre mateix de tot el pensament grec, el seu nucli perfectament pur i lluminós. El coneixement de la força com a cosa absolutament sobirana en la natura sencera, comprenent-hi tota la part natural de l'ànima humana amb tots els pensaments i els sentiments que conté, i alhora com a cosa absolutament menyspreable, aquesta és la grandesa pròpia de Grècia. Avui es veu molta gent honorant la força per damunt de tot, li donin aquest nom o altres noms proveïts d'una sonoritat més agradable. Se'n veu també molta, tot i que en nombre ràpidament decreixent, que la menysprea, la força. És que n'ignoren els efectes i el poder. Si cal, es menteixen a si mateixos per no haver-se d'instruir sobre el cas. Però, ¿qui hi ha que conegui tota l'estesa de l'imperi de la força i alhora la menyspreï? (T.E. Lawrence, l'alliberador d'Aràbia, era així, però és mort). Potser alguns cristians molt acostats a la santedat. Versemblantment, però, pocs. Amb tot, aquest doble coneixement és la deu més pura potser de l'amor de Déu. Car saber, no pas abstractament sinó amb tota l'ànima, que tot en la natura, inclosa la natura psicològica, és sotmès a una força tan brutal, tan despietadament adreçada cap avall com la pesantor, un tal coneixement adhereix, diguem-ho així, l'ànima a la pregària així com el pres, quan pot, s'està adherit a la finestra de la cel·la, així com la mosca s'està adherida al fons de l'ampolla pel delit que té de llum. Hi ha correlació, entre la paraula del diable a l'Evangeli "Aquest poder m'ha estat donat a mi", i "Pare nostre, que esteu en el cel".

Aquest doble coneixement concernint la força tampoc no hi era corrent, a Grècia, però hi era prou estès per a impregnar-ne tota la civilització, almenys a la bona època. Primerament, és la inspiració mateixa del poema de la *Iliada*, l'aclareix en gairebé totes les seves parts. I igualment amb la tragèdia grega, els historiadors, una gran part de la filosofia.

Heus ací un altre aspecte d'aquest doble coneixement. Avui, davant un acte de violència, els uns acorden la simpatia al qui l'exerceix, els altres al qui la rep. Hi ha covardia, en les dues actituds. Els millors d'entre els grecs, començant pel poeta o els poetes de la *Iliada*, sabien que tot allò que exerceix o rep la força és igualment sotmès al seu imperi degradant i en la mateixa mesura. Tant se val que es manegi la força o que se'n sigui ferit, de tota manera el seu contacte petrifica i transforma l'home en cosa. Solament mereix el nom de bé allò que fuig d'aquest contacte. Però solament se n'escapa Déu, d'aquest contacte, i també, en part, aquells homes que, per amor, han transportat i amagat en ell una part de la seva ànima.

Una tal concepció de la força és l'única que permet d'estendre equitativament la mateixa compassió sobre tots els éssers immersos sencers en el seu imperi i imitar així l'equitat del Pare celestial, que estén equitativament sobre tots la pluja i la claror del sol. Ésquil té una paraula admirable per a expressar aquesta equitat. A Zeus l'anomena Ζεύς 'ετερορρηπής, Zeus que penja dels dos costats (*Les suplicants*).

Plató, en aquest passatge, afirma tan fort com pot que sols és just allò completament sostret al contacte de la força. Ara bé, només hi ha una facultat de l'ànima humana que la força no pot tocar,

ni per obligar-la a exercir-la, ni per impedir-li-ho. És la facultat de consentiment al bé, la facultat d'amor sobrenatural. És també l'única facultat de l'ànima de què no en pot venir cap brutalitat de cap mena. És doncs l'únic principi de justícia en l'ànima humana. L'analogia ens obliga a pensar que és també el principi de la justícia divina. Però, com que Déu és perfectament just, és enterament Amor.

Amb tot, aquest Amor, que és Déu mateix, actua, ja que és Déu, però actua solament en la mesura que obté un consentiment. És així com actua damunt les ànimes dels homes. És també així com actua damunt la matèria, ja que, segons el *Timeu*, "la necessitat ha estat vençuda per una persuasió sàvia".

I, cosa més sorprenent per a un Déu, per a qui és el rei de tots els déus, per al Déu suprem, no solament actua, també pateix: *πάσχειν* vol dir alhora ser modificat, rebre, patir. D'aquí ve *πάθημα*, el mot grec emprat per a designar la Passió. L'Amor és modificat, rep, pateix, però no pas per coerció. És, doncs, per consentiment.

Novament, aquí, pensem en Prometeu. El mot *ἑκόν*, que designa el consentiment, i pel qual Plató expressa aquesta justícia perfecta que és el monopoli de l'amor, surt diverses vegades a la tragèdia d'Èsquil, insistentment, o bé hi és reemplaçat per sinònims. Prometeu ha anat a aliar-se amb Zeus contra els titans, *ἑκονθ' ἑκοντι*, hi ha anat de bona gana, i de bona gana hi ha estat acollit. Més tard acompleix voluntàriament, amb consentiment, l'acte que li porta la desgràcia, *ἑκόν ἑκόν ἥμαρτον*, "voluntària, voluntària fou ma falta". Malgrat la desgràcia, mai no farà la voluntat de Zeus, estant encadenat, ans solament un cop lliure. Tanmateix, vindrà, la reconciliació amb Zeus. Si ens limitéssim al sentit literal i grosser del relat, creuríem que Prometeu ha d'obtenir la llibertat per la coerció d'un xantatge, quan en realitat hi haurà amistat, reconciliació voluntària, consentida d'una part i de l'altra, *εις αρθμόν εμοί καί φιλότητα σπεύδων σπεύδοντι ποθ' ἤξει*. "Vindrà dia que aspirarà a la unió i a l'amistat amb mi, que hi aspiraré". En veurem, més endavan, cites més extenses.

Aquest Amor perfectament just que sols actua i pateix per consentiment mutu fa pensar també en el just perfecte de la *República*, aquest just que és, des de tots els punts de vista, absolutament la mateixa cosa que la Justícia que habita a l'altre costat del cel, aquest just que normalment ha de ser encadenat, fuetejat i crucificat. (En veurem cites més endavant).

Finalment, allò en què, certament, fa pensar principalment aquest Amor, que és Déu, i que tanmateix pateix, però no pas per força, és el Crist.

Remarquem que, si posem de costat el just perfecte, un home que el suplici de la crucifixió fa morir, i Prometeu, un déu immortal que una tradició recordada per Hesíode veia perpètuament crucificat, n'obtenim l'anàleg de la doble concepció del sacrifici de Crist, sacrifici que es va consumir una vegada, però que per la missa es renova perpètuament fins a la fi del món.

Les semblances entre el just perfecte, Prometeu, Dionisos i l'Ànima del Món d'una banda i, de l'altra, l'Amor fan aparèixer sota tots aquest noms una mateixa i única Persona, que és el Fill únic de Déu. Podríem afegir-hi Apol.lo, Àrtemis, Afrodita celest i molts altres.

Totes aquestes concordances, fora que neguem el caràcter històric dels Evangelis, cosa que sembla difícil de fer sincerament, no afecten pas la fe, ans en són contràriament una confirmació trasbalsadora. Són fins i tot necessàries. Veiem pertot —les vides dels sants, especialment, ho mostren clarament— que Déu ha volgut lligar-se a nosaltres de tal manera que la seva pròpia bondat, per a exercir-se, té necessitat de la nostra pregària. Pot donar infinitament més del que nosaltres puguem demanar, car al moment que demanem no la coneixem pas, encara, la plenitud de bé continguda en allò que demanem. Però, després de les primeres crides de la gràcia, si no demanem ja no dona. ¿Com hauria donat Déu el seu Fill únic al món si el món no l'hagués demanat? Aquest diàleg fa la

història infinitament més bella. Fent aparèixer això, es podria dur les intel·ligències d'avui a la topada de què tenen necessitat per a adreçar a la fe cristiana una atenció nova.

Si hom els deia: "El que produí aquella prodigiosa civilització antiga, amb aquell art que admirem des de tan avall, amb aquella ciència que va enterament crear i en què ens basem, amb aquelles concepcions de la ciutat que formen el quadre de totes les nostres opinions, i amb tota la resta, el que la produí és la set prolongada durant segles d'aquesta deu que finalment va brollar i a la qual avui dia ni hi gireu els ulls".

Si l'Amor diví és el model perfecte de la justícia, i això perquè és sostret a tot contacte amb la força, l'home sols pot ser just preservant-se semblantment del contacte amb la força, i sols pot preservar-se'n per amor. Per amor ha d'imitar l'Amor, que mai no pateix res sense haver-hi consentit. També a l'home li és possible de ser així. En té prou de consentir plenament, en tot instant, per amor a l'ordre del món creat per Déu, a totes les ferides, sense excepció, que pugui aportar-li el curs dels esdeveniments. Aquest "sí" sense condicions que es pronuncia en el més secret de l'ànima, que només és silenci, és enterament sostret a tot perill de contacte amb la força. Res més, dins l'ànima, no hi pot ser sostret. Aquest mètode és simple. No n'hi ha d'altre. És *l'amor fati*, és la virtut d'obediència, la virtut cristiana per excel·lència. Però aquest "sí" només té virtut si és totalment incondicionat. La mínima reserva mental, ni que sigui quasi inconscient, és prou per a fer-li perdre tota eficàcia. Si és incondicionat, transporta realment al cel, al si del Pare, la part de l'ànima que el pronuncia. És una ala.

Per a imitar l'Amor diví, cal també no exercir mai la força. Essent com som éssers de carn i presos en la necessitat, podem ser forçats per una obligació estricta a transmetre la violència del mecanisme de què som un engranatge, per exemple com a caps damunt uns subordinats, com a soldats damunt uns enemics. Sovint és molt difícil, dolorós i angoixant de determinar fins on arriba l'obligació estricta. Però és senzill de prendre com a regla de no anar, ni amb altri ni fins amb si mateix, en l'ús de la coerció, ni un mil·límetre més enllà de l'obligació estricta, i això no sols amb la coerció pròpiament dita, sinó també amb totes les formes disfressades de la coerció, la pressió, l'eloqüència, la persuasió que se serveix de ressorts psicològics. No fer servir cap mena de força ni amb altri ni amb si mateix, fora del domini de l'obligació estricta, i no desitjar cap espècie de poder o de prestigi, fins i tot de cara al bé, és també una forma de la virtut d'obediència. Fora del que és estrictament obligatori, cal solament que el que hi hagi de millor en un ésser humà, el reflex de Déu en ell, o més aviat l'orientació del seu desig envers Déu, actuï per irradiació, com una inspiració, damunt seu mateix i damunt els qui se li acostin. Aquesta és la manera pròpia d'actuar de l'Amor diví, que hem d'imitar.

*A més a més de la justícia, té el més alt grau de discreció. Car hom està d'acord a definir la discreció com el domini dels plaers i dels desigs, i a dir que no hi ha plaer més fort que l'Amor. Si són menys forts, doncs, són dominats per l'Amor i ell els domina. I si és amo dels plaers i dels desigs, l'Amor, més que cap altre ésser, té la discreció.*

I, encara, unes ratlles meravellosament profundes. Només som embriagats pels plaers que omplen, fins a vessar, els desigs que ens hi empenyen. Hi ha llavors embriaguesa, després sadollament i disgust, gairebé odi, després altre cop desig. L'Amor, en canvi, és el desig essencial, infinit, absolut, que cap joia no pot omplir fins a vessar. Fins i tot en Déu la joia infinita que omple infinitament i el desig infinitament insaciable de l'Amor van junts. Pel que fa a nosaltres, en nosaltres només hi tenim

d'infinít aquest desig central. Les nostres joies només poden ser finites, i el desig de l'Amor dins nostre les consum i les crema a mesura que es produeixen. Només podem ser intemperants per error, quan creiem que per a sadollar-nos caldrien joies un poc més grans que les que fins ara coneixem. Si hom s'abandona a l'Amor, si accepta per ell de tenir sempre dins seu un buit mai omplert, té la perfecció de la discreció.

A part d'això, el mot de discreció, com el de temperança, és molt insuficient per a traduir *σωφροσύνη*, terme molt més fort i bell. Aquest és el terme constantment emprat a l'*Hipòlit* d'Eurípides per a designar la castedat virginal i perfecta. Puresa potser fóra millor.

*Pel que fa a la valentia, el mateix Ares no el pot resistir, l'Amor. Car no és pas que Ares el tingui, l'Amor, sinó que, pel que diuen, l'Amor d'Afrodita té Ares. El qui té és més fort que el qui és tingut. El qui domina, el més valent de tots, ha de ser absolutament valent.*

Això sembla un acudit, però és una aparença. És clar que Ares no el té, l'Amor, ja que la força no l'ateny pas, l'Amor. L'Amor té Ares. És a dir, el valor guerrer (i també totes les formes anàlogues de valor) té necessitat d'un amor que l'inspire. Un amor baix inspira un coratge baix, un amor absolutament pur inspira un valor absolutament pur. Però sense amor només hi ha covardia. L'amor mai no fa força, no empoma cap espasa i, tanmateix, és la deu d'on els del glavi treuen la virtut que tenen. Té aquesta virtut en ell en forma eminent. Té en ell tot el que en el valor és altre que la brutalitat de la força armada. No el sabem pas imitar, sempre que no tinguem més valor guerrer que els guerrers, i sense ser guerrers.

*Queda el que concerneix la saviesa... Aquest Déu és tan savi en poesia que fins fa tornar poetes els altres, car tothom qui és tocat per l'Amor esdevé poeta, fins si abans no tenia cap relació amb les Muses. Aquí hi ha per a nosaltres un testimoni que l'Amor és, en un mot, un bon artista per a tota producció artística que tingui relació amb la música. Car ningú no pot donar o ensenyar el que no té, el que no sap. I pel que fa a la producció de tots els éssers vius, ningú no discutirà que l'Amor en té la ciència, aquesta ciència que fa néixer i créixer tots els vivents. I quant a l'exercici de les arts i les tècniques, ¿que no sabem que tot el que el Déu ha ensenyat de fer és admirable i brillant i que tot el que no toca és obscur? Apol.lo va descobrir l'art de l'arc, la medicina i l'art dels oracles perquè el desig i l'amor el guiaven, així també ell és deixeble de l'Amor. I igualment amb les Muses i la música, Hefest i la forja, Atena i el tissatge, Zeus i el govern dels déus i dels homes. És així com els afers dels déus van ser posats en ordre en néixer l'Amor, l'Amor del bell, certament, car l'Amor no percaça pas el lleig. Abans, com deia al començament, hi havia moltes atrocitats, entre els déus, perquè estaven sota el regne de la necessitat. En aparèixer aquest déu, el desig del bell féu sorgir, entre els déus i entre els homes, tots els béns. Així, em sembla que l'Amor, el primer de tots, és absolutament bell i perfecte, i que és ell la causa que els altres esdevinguin també així.*

Per aquesta enumeració de les quatre virtuts, veiem que en l'esperit de Plató la justícia, la temperança, el coratge i la saviesa no són pas virtuts naturals. L'Amor sobrenatural n'és la inspiració i la deu immediata, i no poden procedir d'enlloc més. La intel·ligència, allà on és creadora, en la verdadera poesia i fins en la tècnica, quan descobreix coses verament noves, procedeix immediatament de l'amor sobrenatural. Heus ací una veritat capital. No és pas la capacitat natural, el do congènit, ni tampoc l'esforç, la voluntat, el treball, que infonen en la intel·ligència l'energia susceptible de tornar-la plenament eficaç. És únicament el desig, és a dir, el desig del bell. Aquest

desig, a partir d'un cert grau d'intensitat, i de puresa, és la mateixa cosa que el geni. A tots els graus, és la mateixa cosa que l'atenció. Si ho compreníem, això, concebríem l'ensenyament tot altrament que no fem. Primerament, ens adonariem que la intel·ligència només s'exerceix en la joia. Fins és potser l'única de les nostres facultats en què la joia és indispensable. L'absència de joia l'asfixia.

Les ratlles en què l'Amor és representat com l'instituidor de totes les tècniques sense excepció l'acosten, encara més clarament que tot el precedent, a Prometeu, que diu, en Èsquil : "Totes les tècniques els han vingut, als mortals, de Prometeu". També diu que el mateix Zeus és sotmès a la Necessitat, que el condemna a una desgràcia, de la qual ell, Prometeu, és l'únic que l'en pot alliberar. És encara una analogia.

El paper de l'Amor com a autor del naixement i el creixement de tots els vivents l'acosta a Dionisos i a Àrtemis, així com, d'altra banda, a Osiris. Hi ha ací un entrelaçament de símbols. Així com la unió dels sexes en les plantes i els animals és la imatge de l'Amor sobrenatural, així el creixement de les sements i els gèrmens produïts per aquesta unió, com a partícules primerament infinitesimals, és una imatge del creixement del reialme de Déu en nosaltres. És el que signifiquen el gra de magrana de Proserpina, el gra de mostassa i el gra de blat de l'Evangeli. La propietat de la clorofil·la de copsar l'energia solar és també una imatge de la funció mediadora de l'Amor diví.

*És ell qui ens buida d'hostilitat, qui ens omple d'amistat, qui estableix així totes les menes de reunions per mitjà de les quals podem trobar-nos els uns amb els altres, qui ens fa de guia en les festes, en els cors, en els sacrificis. Ens procura la dolçor, fa fora de nosaltres la salvatgeria. Dóna liberalment la benevolència, no pas odi, no dóna. És propici als bons, objecte de contemplació per als savis, d'admiració per als déus. S'ho val, de ser-ne percaçat quan se n'és exclòs, de ser-ne posseït quan s'hi té part. És pare de la voluptat tendre, de les delícies, de les gràcies, de l'atracció, del desig. Està atent a tot el que és bo, negligeix el que és dolent. En la pena, en la por, en el desig, en el raonament, és el pilot, el guerrer, el guardià, el salvador perfecte, és l'ordre de tots els déus i de tots els homes, el guia bell i perfecte que tot home ha de seguir en cantar bells himnes, en prendre part en la seva bella veu, per la qual el seu cant toca l'esperit de tots els déus i de tots els homes.*

## Discurs de Sòcrates

Sòcrates, en aquesta obra, no parla pas en nom seu, sinó que repeteix els ensenyaments que li va donar una dona molt sàvia que havia estat a Atenes per acomplir-hi un sacrifici i que, per aquest sacrifici, havia allunyat deu anys la pesta d'Atenes. El seu sexe, aquesta circumstància i els mots d'iniciació i de misteri que empra sens parar mostren prou que és una sacerdotessa de la religió d'Eleusis; el *Banquet* és una resposta suficient a aquells qui creuen que Sòcrates i Plató menyspreaven els misteris. Hi ha ací, també, una indicació prou clara que la doctrina continguda en aquesta obra no és pas filla de cap reflexió filosòfica sinó d'una tradició religiosa. Diotima comença fent comprendre a Sòcrates que, essent l'Amor desig de bé, de bellesa i de saviesa, no és ni bo, ni bell, ni savi, per bé que, és clar, tampoc no és dolent, ni lleig ni ignorant. Agató ha dit fa poc que l'Amor posseeix la plenitud del bé, de la bellesa i de la saviesa. També ací cal comprendre que les proposicions contradictòries són verdaderes, alhora. I com que l'Amor no pateix res si no és plenament de grat, és voluntàriament que s'ha buidat de bé, de bellesa i de saviesa.

Diotima explica que l'Amor és un *δαίμων*. L'ús del mot *δαίμων* en grec és molt variable. De vegades aquest mot és sinònim de *θεός*, déu. De vegades indica un ésser per damunt de l'home, pertanyent a un món sobrenatural, però per dessota de la divinitat, com ara un àngel. D'altra banda,

‘οι θεοί, els déus, també de vegades vol dir una cosa com ara els àngels. De vegades, també, δαίμων vol dir dimoni en el sentit amb què nosaltres fem el mot. Ara, aquí Diotima defineix l'ús que en fa, del mot δαίμων. Designa els mediadors, els intermediaris entre l'home i Déu.

*L'Amor és un intermediari entre el que és mortal i el que és immortal... És un gran "daimon". I tot el que és d'aquesta mena és intermediari entre Déu i l'home. ¿Amb quina funció, dic? La d'interpretar i transmetre als déus els missatges humans i als homes els missatges divins, d'una banda les súpliques i els sacrificis, de l'altra els manaments i les respostes als sacrificis. Tot el que li pertany, trobant-se com se troba enmig dels uns i dels altres, omple aquest entremig i relliga el tot a si mateix. Per ell es porta a terme tot l'art dels oracles i el dels sacerdots i el dels sacrificis, i el dels misteris i els encanteris. Déu, amb l'home, no s'hi barreja pas, és únicament per ell que hi ha comerç i diàleg entre els déus i els homes.*

És difícil de saber si, en l'esperit de Plató, hi ha gaires mediadors d'aquesta mena o bé un de sol. Diu que n'hi ha uns quants, i que l'Amor n'és un, però ¿vol dir verdaderament uns quants éssers, o bé uns quants aspectes del mateix ésser? A les ratlles anteriors hi fa servir el singular com si només fos un sol ésser.

El mot ἑρμηνευον, el qui interpreta, acostava l'Amor a Hermes, l'interpret, el missatger dels déus, el qui acompanya les ànimes a l'altre món, l'inventor de la lira, el déu infant prodigi.

En aquestes ratlles, l'Amor hi apareix com el sacerdot per excel·lència.

Cal no oblidar qui és aquest déu; sacerdot i mediador entre la divinitat i l'home, és el mateix que, segons el discurs d'Agatò, és almenys igual a Zeus, qui ensenya a Zeus l'art de governar, el rei dels déus.

Plató afirma ací, tan categòricament com es pot, que fora d'aquesta mediació divina no hi pot haver relació, entre Déu i l'home: "Ningú no va al Pare si no és per mi."

Sobre l'aspecte aritmètic i geomètric de la noció de mediació i el paper d'aquesta noció en el primer descobriment de la ciència, vegem més endavant.

## **Mite del naixement de l'Amor**

*Quan Afrodita va néixer, els déus van fer un festí, entre ells Recurs, el fill de Saviesa. Després de l'àpat, Misèria hi va anar a mendicar, com és costum a les festes. Es va posar vora les portes. Recurs, embriac de nèctar, car el vi encara no existia, entrà al jardí de Zeus i, afeixugat que anava, es va adormir. Misèria, a causa de la manca de recursos en què es trobava, va voler fer per manera de tenir un fill de Recurs. S'estirà al seu costat i en va quedar prenyada de l'Amor. És per això que l'Amor, havent estat engendrat a la festa del naixement d'Afrodita, és nascut com a company i servidor seu, i és a més essencialment enamorat del bell, i Afrodita és bella. Com a fill de Recurs i Misèria, l'Amor s'estableix en la fortuna com segueix. Tot primer, és perpètuament miserable, no pas delicat i bell com creu la multitud. És endurit i ressec, va descalç, sense abric, sempre jaiant a terra com si fos el mateix terra, dormint davant les portes i pels camins, a l'aire lliure. Com que té la natura de la mare, és sempre company de la privació. Però, pel pare, és emprenedor pel que fa a les coses belles i bones, coratjós, sempre en marxa, sempre a punt, caçador temible, teixint perpètuament alguna invenció, desitjós de saviesa, empescant-se recursos, filosofant al llarg de la vida, hàbil en els planys d'encanteri i en els remeis, hàbil sofista. La seva natura no és ni immortal ni mortal, però de vegades en un mateix dia és florent, viu mentre és ple de recursos, mor després, i novament ressuscita per la natura que té del pare... La saviesa concerneix la*

*suprema bellesa i l'Amor és amor del bell, li agrada doncs necessàriament la saviesa i, com que li agrada la saviesa, és intermediari entre el savi i l'ignorant. N'és causa el seu naixement. Car el pare és savi i ple de recursos i, la mare, sense saviesa i sense recursos.*

Cada mot d'aquest mite deliciós és per a meditar-lo. Cinc personatges hi són anomenats, Afrodita, Saviesa, Recurs, Zeus, Misèria i Amor. Per poc satisfactori que sigui, només podem traduir πόρος per Recurs. Car πόρος només té dos sentits, d'una banda via, passatge, camí i, de l'altra, mitjà, recurs. Perquè tingui una oposició amb Misèria cal prendre'n el sentit de recurs. Però cal també retenir-ne el sentit de via, camí. Els xinesos, Déu, l'anomenen Tao, és a dir, via. El Crist ha dit: "Jo sóc el camí." Però, d'altra banda, πόρος és a l'origen dels verbs πόρω i πορίζω, literalment obrir camí, però sobretot procurar, proveir, donar. Si podíem prendre πόρος en un sentit proper, voldria dir do... En la teologia catòlica, do és un nom propi de l'Esperit Sant. En el Prometeu d'Èsquil hi ha un joc de paraules amb aquesta arrel verbal, la qual surt tres vegades en uns pocs versos.

τήν πεπρωμένην χρῆ αἰσαν φέρειν: "L'he d'aguantar, la sort que m'ha estat dada" (participi perfer passiu de πόρω). θνητοῖς γερα πόρων "havent donat un privilegi als mortals," πυρός πηγῆν... ἡ διδασκαλος... πέφηνε καὶ μέγας πόρος "la deu del foc... que aparegué com una institutriu i un gran recurs" (o un gran tresor, o un gran do). En aquest darrer vers, aquest nom de πόρος és aplicat al foc. És molt probable, d'altra banda, que hi hagi un joc de paraules entre πῦρ i πόρος. En la trinitat heraclitiana, que apareix tan clarament en l'himne a Zeus de Cleant (Zeus, el Logos i el llamp o foc), el foc correspon a l'Esperit Sant, com també és el cas en molts passatges del Nou Testament ("en l'esperit i el foc... he vingut a tirar un foc a la terra", etc, i la Pentecosta). Podem concloure'n primerament que l'ésser que Plató anomena Poros és l'Esperit Sant i, després, que hi ha una estreta relació, coneguda de Plató i potser també d'Èsquil, entre aquest mite i el de Prometeu.

Poros és fill de Metis, la Saviesa, el nom de la qual és gairebé el mateix que el de Prometeu. Hesíode explica que la terra, Gaia -que en Èsquil és idèntica a Temis i mare de Prometeu-, un dia avisà Zeus que la Saviesa estava destinada a tenir un dia un fill més poderós que ell que el destronaria. Per evitar aquest perill, Zeus es menjà la Saviesa. Era la seva esposa i ja estava encinta. L'infant sortí pel cap de Zeus. Fou Atena.

Aquí l'infant és Poros. Si la Saviesa és el Verb, aquesta genealogia no té res d'estrany: *Qui ex Patre Filioque procedit.*

(Remarquem de passada que Atena és la deessa de l'olivera i que l'oli, en la religió catòlica, va associat als sagraments més particularment relacionats amb l'Esperit Sant. Remarquem també que Atena s'anomena Tritogènia, epítet el sentit més natural del qual és "nascuda tercera". A Egipte, és en el Temple d'Atena, segons Heròdot, que es troba la sepultura d'Aquell qui ha sofert una Passió. Atena és l'única divinitat fora de Zeus que branda l'ègida, objecte estretament lligat al llamp, la qual és símbol de l'Esperit Sant. Aquí, però, no és pas d'Atena que es tracta.)

L'Afrodita celest és la bellesa divina. Essent el bell la imatge del bé, i el bé essent Déu, és, també ella, el Verb. Heròdot diu que va passar a la religió persa amb el nom de Mitra. Mitra és probablement aquesta Saviesa que sembla haver aparegut en els llibres sagrats d'Israel després de l'exili. L'Amor ha estat engendrat el dia del naixement d'Afrodita, li és company i l'estima. Són dos aspectes de la mateixa persona divina, que aquí és Afrodita en tant que imatge de Déu, i Amor en tant que mediador.

Aquest Amor, representat més amunt com a rei dels déus, és aquí un miserable vagabund. És perquè ha volgut. Ha volgut néixer fill de la Misèria. Si aquí es tracta de l'Encarnació i si Poros és l'Esperit Sant, la concordança és perfecta.

No pot haver-hi misèria més radical que la de ser altre que Déu. Aquesta misèria és la de tota criatura. La creació, en la seva misèria, s'ha empescat l'ardit de la dona pobra que espera associar-se de manera durable al destí d'un home ric fent-li un infant, fins a contracor de l'home. S'ha empescat de tenir un infant de Déu. Ha triat un moment en què Déu està embriac i adormit. Calen l'embriaguesa i la son, per a una tal follia.

(Plató diu que el vi encara no existia, en aquest moment. Sens dubte, amb això, vol assenyalar la identitat de l'Amor i Dionisos.)

L'infant és miserable, com convé al nostre germà. Aquest quadre deliciós de l'amor, pobre i vagabund, sempre jaient a terra en condició de terra, ens fa pensar inevitablement en sant Francesc. Però, abans de sant Francesc, el Crist era pobre i vagabund i no tenia on reposar el cap. I, també, amb la pobresa per companya.

També en aquest quadre hi ha mots que semblen destinats a recordar el Prometeu d'Èsquil. El cos de l'Amor és ressec, *αυχηρός*. El de Prometeu també, *προσαυαινόμενον*, i la flor de la seva pell s'ha perdut. L'Amor dorm, *υπαίθριος*, a l'aire lliure, sense abrigall. Prometeu és també *υπαίθριος* i *αιθέριον κίνυγμα*, suspès en l'aire. "Sofista" és la injúria d'Hermes a Prometeu. El mot *μηχανάς* — procediment, ardit, maquinació, mitjà, invenció— surt també contínuament a la tragèdia. (Es troba també a l'*Electra* de Sòfocles, tot seguit després del reconeixement d'Electra i Orestes). Èsquil parla de l'habilitat de Prometeu a trobar remeis, *φαρμακα*.

L'Amor és anomenat caçador temible, cosa que l'emparenta amb Àrtemis, però també amb un altre que reunia al seu voltant els pescadors. I Prometeu ha capturat també, a la cacera, *θηρωμαι*, la deu del foc.

L'Amor apareix aquí com l'autor de l'harmonia (en sentit pitagòric) més completa, és a dir, de la unitat entre els contraris més contraris possible —Déu i la misèria.

*En resum, tot desig és desig del bé i de la felicitat... Hi ha una doctrina que diu que els qui cerquen la meitat de si mateixos són ells els qui estimen. La meua doctrina afirma que l'amor no té pas per objecte ni la meitat ni el tot, fora que per atzar no sigui bo. Car els homes consenten que els tallin els peus i les mans, si els semblen dolents. No ho crec pas, que tothom s'estimi el que li pertany, fora que algú en digui el bé d'allò que li és propi, que li pertany, i el mal d'allò que li és estrany. No hi ha altre objecte d'amor per als homes que no sigui el bé... En resum, l'Amor és el que fa que hom desitgi de posseir perpètuament el bé.*

Heus ací una refutació del mite d'Aristòfanes, el mite de l'home tallat en dos les dues meitats del qual es busquen l'una a l'altra. Però cal comprendre, aquí, encara, que les afirmacions que es contradiuen són verdaderes. La frase que sembla contradir el mite d'Aristòfanes en revela només el verdader significat. Ho som pla bé, éssers incomplets, que ens han tallat violentament, fragments perpètuament afamats del seu complement. Però, contràriament al que semblaria indicar, a primera vista, el mite d'Aristòfanes, aquest complement no pot pas ser semblant a nosaltres. Aquest complement és el bé, és Déu. Som fragments separats de Déu.

"No hi ha altre objecte d'amor per als homes que no sigui el bé." Per consegüent, que no sigui Déu. No hem pas de buscar la manera de ficar-lo dins nostre, l'amor de Déu. Ja hi és. És al fons del nostre ésser, justament. Si estimem res més, és per error, per l'efecte d'un *quid pro quo*. Com quan correm

amb joia cap a un desconegut, enmig del carrer, perquè de lluny l'hem pres per un amic. Però tot el que de mediocre hi ha en nosaltres, per instint de conservació i amb tota mena de mentides, intenta d'impedir-nos de reconèixer que allò que estimem perpètuament, del primer al darrer instant de la vida, no és altra cosa que el verdader Déu. Perquè, a la que ho reconeixem, tota la mediocritat en nosaltres és condemnada a mort.

A la República hi ha un passatge encara més bell i més fort sobre aquest tema.

#### REPÚBLICA, llibre VI

*(El bé és) el que cerca tota ànima, allò perquè fa tota cosa, endevinant que és quelcom, però mantenint-se en un punt mort i incapaç de copsar prou què pot ser. I, sobre aquesta qüestió, una creença ferma no pot pas servir-li, a diferència de per a la resta. Per aquesta raó s'equivoca en les altres coses i en la utilitat que puguin contenir.*

Plató compara aquest amor del bé, sempre dins nostre, amb la vista, i, la revelació del bé, amb la llum. D'aquí ve aquesta descripció metafòrica de la conversió.

#### REPÚBLICA, llibre VII

*La formació (de l'ànima) no s'assembla pas al que pretenen que sigui. Car afirmen que ficaran a l'ànima un coneixement que no hi és innat, com si fiquessin la vista en uns ulls cecs. La doctrina que t'exposo, però, ensenya que la facultat de comprendre és innata en l'ànima de cadascú, i també ho és l'òrgan d'aquesta facultat. És com si algú fos incapaç d'adreçar l'ull vers la claror, lluny de les tenebres, si no ho feia alhora amb tot el cos. Així, és amb tota l'ànima que cal apartar-se del que passa, fins que esdevingui capaç de suportar la contemplació de la realitat i del que hi ha de més lluminós en la realitat; això, hem dit que és el bé.*

*És en això que consisteix aquesta art, l'art de la conversió, que és el mètode més fàcil i més ràpid de fer que algú giri el cap; no es tracta pas de produir la vista en ell, sabem que ja la té. Però ni l'adreça bé ni mira on cal. És això el que hem de trobar manera d'aconseguir.*

Encara, hi ha aquí aquest mot de μηχανή, que surt tan sovint en Plató i en la tragèdia allà on es tracta de salvació i redempció.

La paraula del Banquet "La meva doctrina és que l'amor no té per objecte ni la meitat ni el tot d'un mateix... res no hi ha que estimin els homes sinó el bé" és una paraula molt profunda. Destruïx la noció falsa d'egoisme. Els homes no en són pas, d'egoistes. No en poden pas ser. La seva desgràcia és no poder-ne ser. Sols n'és Déu, d'egoista. L'home no pot arribar a cap ombra d'amor de si mateix, fora que sàpiga veure's com a criatura de Déu, estimat de Déu, rescatat per Déu. Si no és així, l'home no es pot pas estimar, a si mateix.

Això que generalment anomenem egoisme no és pas amor de si, és un efecte de perspectiva. La gent anomenen mal l'alteració d'un cert arranjament de les coses que veuen des del punt on són; des d'aquest punt, les coses un xic llunyes són invisibles. La massacre de cent mil xinesos amb prou feines altera l'ordre del món tal com el perceben, mentre que, si un company de feina ha tingut un lleuger augment de sou i ells no, aquest ordre se'ls ha capgirat. No és pas amor de si, això, és que els homes,

essent com són éssers finits, només apliquen la noció d'ordre legítim als voltants immediats del seu cor.

Tenen el poder, els homes, de transportar el cor triant en alguna banda un tresor. No és pas estrany de veure un home absolutament lliurat a un altre home, conegut d'ell personalment o no, a una dona, a un infant, a un partit, a una nació, a una col·lectivitat qualsevol, a no importa quina causa. No es pot pas dir llavors que sigui egoista. Però el mecanisme dels errors de perspectiva és el mateix, i els errors són igual de greus. Un tal lliurament no és pas més elevat, amb prou feines ho és més que allò que anomenem egoisme.

Per a defugir els errors de perspectiva, l'única manera que hi ha és triar el tresor i transportar el cor fora de l'espai, fora del món, en Déu.

La principal imatge emprada per Plató a la *República*, especialment en el passatge de la caverna, la imatge del sol i de la vista, ho fa veure exactament, el que és l'amor en l'home. Fóra un contrasentit complet de creure que la metàfora de la caverna es refereix al coneixement i que la vista vol dir la intel·ligència. El sol és el bé. La vista és doncs la facultat relacionada amb el bé. Plató, en el *Banquet*, diu, tan clar com es pot arribar a dir, que aquesta facultat és l'amor. Pels ulls, per la vista, Plató hi entén l'amor. Aquesta imatge fa evident la impossibilitat de l'egoisme, car els ulls no es veuen pas, a si mateixos. La irrealitat de les coses que Plató pinta tan fort en la metàfora de la caverna no fa pas referència a les coses com a tals; les coses com a tals tenen la plenitud de la realitat perquè existeixen. Es tracta de les coses com a objectes d'amor. I com a objectes d'amor són ombres de titelles.

Per comprendre-ho, això, cal recordar la imatge del bast animal. La societat humana, i tant se val quina col·lectivitat a dins d'aquesta societat, és com un animal gros i poderós els gustos i aversions del qual serien estudiats i compilats en un tractat per l'home encarregat de tenir-ne cura. La moral no és res més que això. Car els qui l'ensenyen "anomenen bé allò plaent a aquest animal, mal a allò que li repugna, i no coneixen res més que pugui informar d'aquesta distinció. Anomenen justes i belles les coses necessàries, i són incapaços de veure ni de mostrar als altres com en són de diferents l'essència del necessari i la del bé".

## REPÚBLICA, llibre VI

*No hi ha altra moral que l'ensenyada pel bast animal i els seus guardians, fora que Déu baixi a revelar el verdader bé a una ànima.*

## REPÚBLICA, llibre VII

*No hi ha, no hi ha hagut, ni hi haurà mai altra educació moral que la d'ells, vull dir, amic, altra educació humana. Déu, segons el proverbi, l'en hem d'exceptuar. Car cal saber-ho bé, això. Aquell qui és salvat i esdevé tal com cal, els Estats essent constituïts com ho són, aquest, correctament parlant, cal dir que ha estat salvat per una predestinació de Déu.*

Excepte els predestinats, que han sortit de la caverna o són en bon camí de sortir-ne, tots triem com a tresors béns que tenen per substància el prestigi social. Això és veritat fins per als desigs que semblen tenir únicament relació amb els individus. Així, el desig amorós. "L'amor, sense la vanitat,

no és més que un convalescent" deia La Rochefoucauld. Els plaers de la gormanderia, de la bevenda, són molt més socials que no semblen a primer cop d'ull. La riquesa, el poder, els ascensos, les decoracions, els honors de tota mena, la reputació, la consideració, són béns d'ordre exclusivament social. Sota els noms de bellesa i veritat, gairebé tots els artistes i savis cerquen el prestigi social. L'etiqueta de beneficència, d'amor del proïsme, amaga també generalment el mateix producte.

El prestigi social, com indica el mot, és pura il·lusió, una cosa sense gens d'existència. Això no obstant, la força es compon, en les nou dècimes parts, de prestigi, i ho determina tot, en aquest món. És el que indica el conte del *Sastreret valent* de Grimm i altres innombrables contes semblants. Un homenet, havent esclafat set mosques d'un sol cop, es passeja pel món proclamant "N'he matat set de cop". Un país que es troba a punt de ser envaït per un enemic molt poderós el fa general. Com que no ha muntat mai a cavall, la vigília de la batalla es fa lligar sobre un cavall per exercitar-s'hi. Per al seu espaordiment, el cavall arrenca a galopar i el porta de dret al camp enemic. Els enemics, en veure arribar sobtadament un cavaller a galop, es pensen que el segueix un gran exèrcit i fugen en desordre. El sastreret esdevé gendre del rei.

Aquest conte expressa la pura veritat. No hi ha res més real en aquest món que la guerra, comprenent-hi també els conflictes de força larvats, car és ella que, com diu Heràclit, fa els uns esclaus i els altres lliures, fa els uns homes i els altres déus —falsos déus, és clar. És el principal motor de la vida social, i la il·lusió en determina gairebé enterament la fortuna. La guerra és feta de prestigi. És el que permetia al diable de dir a Crist: "Aquest poder i la glòria que hi va lligada m'han estat lliurats". El valor social suprem, o més aviat l'únic, és el prestigi. És ben bé una ombra. És mentida.

Les coses que projecten aquesta ombra són, diu Plató, titelles. És a dir, coses reals, però artificials, fabricades com a imatges de coses reals i naturals. Aquests titelles són les institucions socials. El bé que l'avar creu trobar en l'or és una il·lusió, una ombra. La moneda, al contrari, com a bé de canvi, és un bé, però un bé de pura convenció. Hi ha una gran diferència entre il·lusió i convenció. La convenció té una certa realitat, però de segon ordre i artificial. Si deixàvem de mirar-nos l'or com a moneda deixaria d'haver-hi valor, en l'or. Si només li reconeguéssim el valor d'ús que té en la circulació de les mercaderies, no hi hauria en ell més que bé, tot i que limitat i de rang molt baix, però sense barreja de mal. El bé contingut en el somriure de Lluís XIV, bé pel qual la major part dels francesos del segle XVII s'haurien deixat matar, era una ombra. El bé lligat a la persona de l'home situat al tron era real, però solament en relació a la institució de la reialesa, i de manera purament convencional. Institució de la moneda, institució de la reialesa, tals són els titelles les ombres dels quals se succeeixen a la paret de la caverna. En totes les institucions humanes hi ha efectivament imatges de veritats d'ordre sobrenatural, és per això que Plató les anomena titelles, imatges d'éssers reals. Però només percebem aquesta semblança quan les contemplem com a institucions, quan ens apartem de les ombres, és a dir, del prestigi. És una operació que creiem fàcil, que fins i tot sempre creiem haver ja fet. Car el prestigi a què estem lligats no el reconeixem pas, com a tal. La renúncia total a tot prestigi és el que sant Joan de la Creu anomena nuesa espiritual. És per ella, solament, que s'arriba a Déu. És per això que Crist ha dit: "El Pare, que és en el secret". És el mateix que el Pare que està en el cel. Per desgràcia nostra, el secret també és lluny, a una distància tan inaccessible com el cel. Car tots, fora d'uns quants escollits, som devorats d'adhesió al prestigi.

Crist, en tota la seva vida, en va tenir molt poc, de prestigi. Després del sant Sopar en va quedar totalment despullat. També, però, tots els seus deixebles el van abandonar. Pere el va negar. Avui és embolcallat i velat pel prestigi lligat a l'existència de l'Església i a vint segles d'història cristiana. Quan vivia, era extremament difícil de ser-li del tot fidel en la desgràcia. Avui hi ha una dificultat més gran.

Per aquest prestigi que fa de pantalla, se li pot ser fidel fins a la mort sense que sigui segur que sigui a ell que s'és fidel. Sens dubte, fins i tot no és impossible de ser màrtir sense haver sortit mai de la caverna, sense haver apartat mai l'esguard de les ombres que se succeeixen al mur.

Plató va saber que la justícia real i perfecta cal que sigui sense prestigi. És l'absència de prestigi, no pas el sofriment, l'essència mateixa de la Passió. Els mots d'Isaïes "home de dolors, expert en malalties" només prenen el seu verdader sentit en un poble en què la malaltia era menyspreada. Però la malaltia hauria estat massa poc. Calia un sofriment de caràcter penal, car l'home només és verdaderament despulat de tota participació en el prestigi social quan la justícia penal l'ha detret de la societat. Cap altra espècie de sofriment no té aquest caràcter de degradació irreductible, inesborrable, que és essencial en els que infligeix la justícia penal. Però cal que sigui verdaderament la justícia penal, la que s'abat damunt els criminals de dret comú. Un home perseguit i condemnat per la seva fidelitat a una causa, a una col·lectivitat, a una idea o a una fe, per raons nacionals, polítiques o religioses, no l'experimenta pas, aquesta pèrdua total de prestigi. Encara que patís la mort després de moltes tortures i d'humiliacions atroces, els seus sofriments en serien molt lluny, dels de la Creu. Tot i que Crist hagi estat en cert sentit el primer dels màrtirs, mestre i model de tots, en un altre sentit encara és més veritat de dir que no ho fou pas, de màrtir. Fou ridiculitzat com aquells folls que es creuen reis, i després morí com un criminal de dret comú. Hi ha un prestigi lligat al martiri de què fou totalment privat. No anà pas al suplici amb joia, tampoc, sinó defallint-li totes les forces de l'ànima, després d'haver vanament suplicat al Pare de salvar-lo i haver vanament demanat a uns homes de consolar-lo.

Aquest caràcter essencialment, irreductiblement penal del sofriment redemptor, els grecs el van sentir molt bé. És manifest en la història de Prometeu. I també en el quadre dels sofriments del just perfecte, tal com el presenta Plató a la *República*.

## REPÚBLICA

*No traquem res a l'injust de la seva injustícia ni al just de la seva justícia, ans presentem-los cadascun d'ells perfecte a la seva manera... El just, fem-lo, amb les nostres paraules, simple i generós, volent, tal com diu Èsquil, no pas l'aparença sinó la realitat del bé. Cal doncs llevar-li l'aparença... Cal que sigui despulat de tot fora de la justícia... que no havent comès res injust, tingui la més gran reputació d'injustícia, per tal que això sigui una pedra de toc per a la seva justícia, si la mala reputació i les seves conseqüències no fan que s'esfumi, si al contrari resta inamovible, semblant injust tota la vida però essent realment just. D'aquesta manera, quan l'un i l'altre (el just i l'injust) hauran arribat al darrer punt, l'un de la justícia i l'altre de la injustícia, discernirem quin dels dos és més feliç. Trobant-se en aquest estat d'ànim, el just serà fuetejat, el torturaran, l'encadenaran, li cremaran els ulls i, finalment, després d'haver-li infligit tots els dolors possibles, l'empalaran, i sabrà aleshores que no és pas la realitat de la justícia, allò que cal voler, ans la seva aparença. No ens ho mostris pas només amb paraules, que la justícia val més que la injustícia. Mostra'ns en què consisteix l'operació per la qual cadascuna d'elles, en si, per si, fa que qui la posseeix es torni bo o dolent. Treu-ne les aparences... Car si de l'una i de l'altra no en treus l'aparença verdadera per reemplaçar-la per la falsa, direm que el que lloes no és pas la justícia sinó la reputació de justícia, que el que blasmes no és pas la injustícia sinó la reputació d'injustícia, i que el que aconselles és ser realment injust però sense que es vegi... Així, doncs, no ens mostris pas només amb paraules que la justícia val més que la injustícia sinó en què consisteix l'operació per la qual cadascuna d'elles, en si, per si, fa que qui la posseeix, sigui amagat o manifest als déus i als homes el seu estat, es torni bo en un cas, dolent en l'altre.*

(Qui seria aquest just perfecte, en cas que existís, es veu en un altre passatge de la República)

## REPÚBLICA, llibre V

*Si trobem què és la justícia, ¿considerarem que l'home just tampoc no ha de diferir d'ella en res, sinó que ha de ser des de tots els punts de vista el mateix que la justícia? ¿O quedarem satisfets si s'hi acostava més que els altres i hi té més part? Quedem satisfets així, diu. Però, per tal de tenir-ne un model, hem cercat què és la justícia en si, i què l'home perfectament just en cas que existís, i com seria si existís, i igualment per a la injustícia i l'injust, tot plegat per tal de contemplar-los l'un i l'altre i veure si la beatitud o el seu contrari és manifesta en cadascun, car així estarem també obligats a admetre que aquell de nosaltres que s'assembla més a un d'ells té també la sort que més s'assembla a la seva. No hem pas pretès, però, de demostrar que tot això pugui existir. Així, el pintor que hagués pintat el model del que seria l'home més bell i n'hagués tret una imatge satisfactòria, ¿el considerariem menys bon pintor perquè no hagués sabut demostrar la possibilitat que un tal home existís?*

(Comparem aquest text amb el del Teetet:)

## TEETET

*Cal esforçar-se a fugir tan ràpid com es pugui d'aquí baix. La fugida és l'assimilació a Déu, en la mesura del possible... L'assimilació consisteix a esdevenir just i sant amb saviesa... Déu no és mai de cap manera injust, té el suprem grau de justícia, res no se li assembla més que aquell de nosaltres que fóra completament just... En la realitat hi ha, amic meu, dos models, l'un diví i perfectament feliç, l'altre privat de Déu i completament miserable. Però aquesta gent no ho veuen pas, que això sigui així, i, en la seva extrema i estúpida follia, no s'adonen que les seves accions injustes els fan tornar semblants al segon i dissemblants del primer.*

(Sobre la compassió deguda a aquests folls, i la raresa dels verdaders justos, n'hi ha unes quantes ratlles a la República)

## REPÚBLICA, llibre II

*Si algú té un coneixement prou cert que la justícia és el bé més gran de tots, estarà ple de perdó pels homes injustos, ni s'hi irritarà, sabrà que, fora d'aquells en qui hi ha innata una aversió sobrenatural a la injustícia i d'aquells qui se n'aparten després d'haver rebut el coneixement, entre els altres ningú no és just totalment de grat, que és per covardia, velleitat o qualsevol altra feblesa que blasmen la injustícia que no estan en condicions de cometre.*

En aquestes ratlles hi ha com un eco de les paraules "Perdoneu-los, que no saben el que es fan". Les ratlles concernint la semblança amb el model dolent recorden les paraules "No vinc pas a jutjar... es jutgen ells mateixos".

El fragment concernint el just perfecte exposa la idea d'encarnació divina més clarament que cap altre text grec. Car és dit al Fedre que la justícia en si es troba en aquell lloc, més enllà del cel, on

Zeus, acompanyat dels déus i de les ànimes felices, hi fa l'àpat. Veiem en el *Timeu* que el que hi ha en aquell lloc és l'Ànima del Món, el Fill únic. Els homes justos són simplement molt acostats a la justícia, hi tenen una molt gran part. Però perquè un home "no difereixi en res de la justícia en si", sigui des de tots els punts de vista la mateixa cosa que ella, "cal que la Justícia divina davalli a la terra des d'enllà del cel, μηδέν αὐτῆς ἐκεῖνης διαφέρειν... ἀλλὰ πανταχὴ τοιοῦτον εἶναι ὅιον δικαιοσύνη ἐστίν.

Plató es nega amb raó a demostrar que això sigui possible. Però no podem pas dubtar del seu pensament íntim a aquest respecte, si recordem que el centre de la seva inspiració és la prova ontològica, la certesa que el perfecte és més real que l'imperfecte.

El model dels homes aproximadament justos només pot ser un home perfectament just. Els homes aproximadament justos existeixen. Si el seu model és real, ha de tenir l'existència terrenal, en un punt de l'espai, en un moment del temps. No n'hi ha d'altra, de realitat, per a un home. Si no pot tenir aquesta existència, només és una abstracció. ¿És acceptable que una abstracció constitueixi el model i la perfecció d'éssers reals?

Cal fixar-se bé que Plató afirma clarament que la justícia en si no és pas un model suficient. El model de la justícia, per als homes, és un home just.

És aquest home, sens dubte, el que és també el model diví i feliç del *Teetet*. Quan Plató parla d'assimilació a aquest model, el mot d'assimilació té el sentit que nosaltres li donem avui, el de semblança. Només que el sentit és més rigorós, el d'una semblança tal com l'existent entre dos mapes a dues escales diferents, en què les distàncies són diferents però les seves relacions són idèntiques. Car el mot assimilació, en grec, i sobretot en un pitagòric com Plató, és un terme geomètric referit a la identitat de relacions, a la proporció. Quan Plató parla d'assimilació a Déu, ja no es tracta de semblança, car no n'hi ha de possible, sinó de proporció. Una proporció entre els homes i Déu només és possible per mitjà d'una mediació, el model diví; el just perfecte és mediador entre els justos i Déu. Sobre això, vegem més endavant el que en concerneix la doctrina pitagòrica.

Tot duu a creure que l'Amor absolutament just del *Banquet* és la mateixa cosa que el model diví del *Teetet* i el just perfecte de la *República*.

Per tal que la justícia divina pugui ser per als homes un model a imitar, no n'hi ha pas prou que s'encarni en un home. Cal que en aquest home l'autenticitat de la justícia perfecta hi sigui manifesta. Per això cal que en ell la justícia s'hi vegi sense prestigi, nua, despullada de tot l'esclat que dóna la reputació de justícia, sense honor. Aquesta condició és contradictòria. Si la justícia apareix, és entelada d'aparença, embolcallada de prestigi. Si no apareix, si ningú no sap que el just perfecte és just, ¿com podrà fer de model?

La justícia real tant és dissimulada per l'aparença de justícia com per la d'injustícia. Perquè servís de model, caldria que es vegés nua, sense aparença, que aparegués sense aparença. Això és absurd. Així, de res no serveix que es trobi aquí baix, damunt la terra. La seva presència és inútil, si el contacte amb ella ens falta.

Només tenim accés a les aparences, i les aparences són prestigi, pertanyen al reialme de la força. L'aparença de justícia és un mitjà per a procurar-se certs avantatges, i s'obté per certs procediments. Forma part dels engranatges de la necessitat. Hi ha una distància infinita entre l'essència del necessari i la del bé. El nostre món és el reialme de la necessitat. L'aparença de justícia és d'aquest món. La justícia real no n'és pas.

Les contradiccions insolubles tenen una solució sobrenatural. La solució d'aquesta és la Passió. Però només és verdaderament solució per a les ànimes enterament posseïdes per la claror de la gràcia. Per

a les altres, la contradicció es manté. Els dies en què Crist estava, com Plató volia, enterament despullat de tota aparença de justícia, els seus propis amics ja no en van tenir gens, de consciència que era perfectament just; altrament, ¿haurien pogut, mentre sofria, dormir, fugir, negar-lo? Després de la seva Resurrecció, el caràcter infamant del seu suplici fou esborrat per la glòria i, avui, després de vint segles d'adoració, la degradació, que és la mateixa essència de la Passió, ja no ens és gairebé sensible. Només pensem en el sofriment, i encara vagament, car els sofriments que imaginem manquen sempre de pesantor. Crist, ja no ens el representem gens morint com un criminal de dret comú. El propi sant Pau escrivia "Si Jesucrist no ressuscità, la nostra fe és vana", i tanmateix l'agonia a la Creu és una cosa més divina que no la Resurrecció, és el punt on es concentra la divinitat de Crist. Avui el Crist gloriós entela el que fou maleït, i així perillem d'adorar sota el seu nom l'aparença, no pas la realitat, de la justícia.

En resum, tan sols el bon lladre va veure la justícia tal com la concebia Plató, discernida perfecta i nua rere l'aparença d'un criminal.

Plató, anant fins a suposar que el just perfecte no fos reconegut com a just ni pels déus, pressent les paraules més punyents de l'Evangeli: "Déu meu, ¿per què m'has abandonat?"

La raó que dóna Plató del sofriment del just perfecte és diferent de la de redempció, de substitució del càstig, que apareix en el cristianisme i ja en el *Prometeu* d'Èsquil. Però hi ha un lligam entre les dues idees. És a causa del canvi operat en les coses humanes pel pecat original que hi ha aquesta incompatibilitat entre l'aparença i la realitat que obliga la justícia perfecta a aparèixer aquí baix sota la forma d'un criminal condemnat. Si fóssim innocents, l'aparença fóra el color propi del real, no pas un tel a esquinçar.

És perquè l'aparença és falsa que el desig, que és perpètuament el nostre mateix ésser, tot i que sigui desig de bé, ens porta sempre al mal mentre no hàgim acomplert l'operació de conversió.

La imatge de la caverna descriu aquesta operació d'una manera ben coneguda.

En el *Banquet*, hi trobem també un quadre de les etapes de l'ànima en el camí de la salvació. S'hi tracta, aquí, de la salvació per la bellesa.

Diotima comença per la teoria de l'amor carnal com a desig d'engendrar en la bellesa amb vista a la immortalitat. L'engendrament és el que hi ha d'indestructible en la vida animal. El desig d'eternitat que hi ha en nosaltres s'equivoca i tot primer se'n va cap a aquesta imatge material de l'eternitat. Per un lligam misteriós de què Plató aquí no cerca pas d'informar, el desig d'engendrament només és suscitat per la bellesa. La carnal, ja que es tracta d'engendrament carnal. Paral·lelament, en aquells qui en són capaços, la bellesa espiritual suscita un desig d'engendrament espiritual; l'amor llavors fa néixer virtuts, coneixements, obres de l'esperit.

(Remarquem que Plató, aquí, pel que fa a l'amor carnal, només veu legítim l'adreçat a l'engendrament d'infants, cosa que refuta les acusacions calumnioses d'immoralitat.)

Les etapes del progrés de l'ànima aquí descrites menen de la consideració de la bellesa física en un ésser a la consideració de la bellesa física pertot on es trobi, d'ací a la bellesa de les ànimes, d'ací a la bellesa en les lleis i en les institucions, d'ací a la bellesa en les ciències, i d'ací a l'acompliment de l'amor, a la contemplació de la mateixa bellesa.

BANQUET

*...a fi que vegi la bellesa de les ciències i adreci finalment l'esguard a l'abundor de la bellesa,... en girar-se cap a la vasta mar del bell i contemplar-la, infantarà doctrines vastes, belles i grans i molts pensaments en una filosofia generosa fins que, trobant-se així enfortit i madur, discerneixi una ciència única, que és aquesta ciència del bell.*

*Car aquell qui ha arribat a aquest punt de l'educació amorosa, en considerar les coses belles ordenadament i correctament, assolit que serà l'acompliment de l'amor, de sobte contemplarà una espècie miraculosa de bell... Tot primer eternament real, que no neix, no mor, no creix, no s'esgota. A més a més, no és pas una bellesa que sigui bella en un aspecte i lletja en un altre, bella un instant i no pas un altre, bella en relació a això i lletja en relació a allò, bella en un lloc i lletja en un altre, bella per als uns i lletja per als altres. I el bell no li apareixerà pas com a essent una cara o unes mans ni res que sigui corporal, ni una doctrina o una ciència, ni li semblarà tampoc que resideixi en res altre, en un ésser viu, o a la terra o en el cel o en el que sigui. Serà el bell mateix, per si mateix, amb si mateix, d'essència única, eternament real. Totes les coses belles hi tenen part, però d'una manera tal que quan neixen o moren no en pateix ni creixement ni minva ni modificació.*

*Quan algú... s'ha posat a contemplar aquesta bellesa, gairebé ha atès la perfecció.  
...sap finalment què és el bell.*

*¿Penses que és mediocre, la vida de l'home que mira cap a aquest cantó, que el contempla amb l'òrgan convenient i s'hi uneix? Pensa-hi; és aquí, és aquest, només, el qui veu el bell amb l'òrgan capaç de veure'l, és ell qui arribarà a infantar, no pas simulacres de virtut, car no ha pas copsat cap simulacre, sinó virtuts verdaderes, car ha copsat el ver. I en infantar i nodrir la virtut verdadera, li és acordat de ser amic de Déu; i si mai cap home ha esdevingut immortal, n'esdevindrà.*

*En això, difícilment trobaríem per a la natura humana un millor col.laborador que l'Amor.*

Aquests textos mostren com s'equivoquen els qui es miren les idees de Plató com a abstraccions solidificades. Aquí, s'hi tracta d'un maridatge espiritual amb el bell, maridatge gràcies al qual l'ànima infanta realment virtuts. A més, el bell no resideix pas en res. No és pas cap atribut. És un subjecte. És Déu.

La fórmula que tan sovint apareix en Plató, *αὐτὸ καθ' αὐτό μεθ' αὐτοῦ*, "ell mateix, a través d'ell mateix, amb ell mateix", podria ben bé tenir relació amb la Trinitat. Car aquesta fórmula indica dues relacions a l'interior d'una unitat. ¿I no és així que sant Tomàs defineix la Trinitat?

D'altra banda, Plató diu que qui contempla el mateix bell gairebé ha arribat a terme. Això indica que hi ha més. En el mite de la caverna, el darrer objecte de contemplació, immediatament abans del sol, és la lluna. La lluna és el reflex, la imatge, del sol. Essent el sol el bé, és natural de suposar que la lluna sigui el bell. En dir que el qui ha atès el bell ha gairebé arribat, Plató suggereix que el bell suprem és Fill de Déu.

En la mitologia grega, el bell absolut és l'Afrodita celest.

(Diguem-ho tot passant: l'ús de la lluna com a símbol del Fill és més convenient en la mesura que la lluna pateix una minva, una desaparició, i després reneix; així, convé també com a símbol de la Passió. Certs detalls del mite d'Osiris s'expliquen així. Un brau representa Osiris, a causa de les banyes del creixent lunar. El seu cos és dividit en catorze trossos, i catorze és el nombre de dies que separen la lluna plena de la lluna nova. Isis n'aplega tretze, i tretze és el nombre de mesos lunars de l'any. Pel que fa a Isis, és idèntica a Demèter, la divinitat maternal que té la terra com a símbol. Plutarc diu també que Osiris és el principi de la humitat que fecunda, de la saba, paper que els antics

atribuïen a la lluna. Zagreu, d'altra banda, és anomenat per Nonno el nadó banyut que puja al tron de Zeus i pren el llamp. Els titans l'agafen al parany. Els titans són dotze i en comparar els seus noms en Hesíode amb els signes del zodíac hi trobem moltes correspondències. Per escapar-se'n pren diverses formes, essent-ne la darrera la del brau, és a dir, un altre cop una forma banyuda. Sota aquesta forma, els titans el maten. Aquesta història pot fàcilment aplicar-se a les fases de la lluna. Sòfocles anomena Dionisos "Foc, cap del chor dels astres que respiren, guardià de les veus nocturnes, repartidor". Tot això s'aplica bé a la lluna, el darrer epítet a causa dels mesos. Remarquem que, forçant un xic, podem retrobar en el dia, el mes i l'any alguna cosa com la relació de mediació. L'*Hipòlit* d'Eurípides només és explicable per una identificació d'Àrtemis i Dionisos, car Hipòlit és un òrfic, iniciat en els misteris d'Eleusis. L'arc d'Àrtemis i Apol.lo, la lira d'Apol.lo i Hermes (ja que Hermes, segons l'himne homèric, és el déu infant inventor de la lira) recorden per la forma el creixent lunar. També Pan és un déu banyut. El seu nom vol dir "tot". Plató, l'Ànima del Món, l'anomena sens parar el tot, i diu en el *Cratíl* que Pan és el λόγος (logos). Moltes coses s'aclareixen, en la mitologia, si suposem que tot el que té relació amb la lluna, amb unes banyes per ser imatges de la lluna, i amb la saba vegetal, simbolitza el Verb. D'altra banda, divinitats com Atena i potser Hefest semblen correspondre a l'Esperit sant. Atena fou infantada per Zeus tot sol. Hefest és fill d'una unió legítima. Tots els altres infants de Zeus vénen d'una unió adúltera. Hi ha potser aquí un símbol de l'escàndol, de la follia que implica la unió de Déu amb la seva criatura. En aquest cas, tots aquests infants de Zeus serien noms del Verb. Hèstia, el foc central, és l'Esperit sant)

El bell absolut és quelcom tan concret com els objectes sensibles, quelcom que es veu, però amb la vista sobrenatural. Després d'una llarga preparació espiritual, hi tenim accés per una mena de revelació, d'esquinçament: "De sobte, percebrà una espècie miraculosa de bell". És la descripció d'una experiència mística. Aquest bell no és pas modificat quan les coses belles neixen i moren, tot i ser belles solament per participació en ell. És aquí la suprema consolació de tot mal. Cap mal no li fa mal, a Déu. Aquell qui veu el bell absolut amb l'únic òrgan a què és visible, és a dir, amb l'amor sobrenatural, posa el tresor i el cor fora de l'abast de tot mal.

L'ordre de les etapes enumerades per Plató pot sorprendre. De la bellesa sensible passa a la bellesa de les ànimes, és a dir, a la bellesa moral, a l'esclat de la virtut. Quan volem lloar una acció que ens ha verament colpit, no diem pas "està bé" ans "és bonic", i si els sants ens atrauen és perquè en ells sentim que hi ha bellesa. La virtut només ens colpeix en tant que és bella. L'analogia entre aquesta bellesa i la bellesa sensible és molt misteriosa. Un cert equilibri gairebé impossible de definir és el secret de l'una i de l'altra. Les lleis i les institucions comporten un altre equilibri, que és com a la intersecció de la virtut i la necessitat natural. Però és gairebé impossible d'endevinar el que Plató té aquí exactament a l'esperit: si és la ciutat com a metàfora, com a imatge engrossida de l'ànima, tal com és estudiada a la *República*, o un estudi de l'harmonia pròpia de les relacions socials, tal com la trobem en el *Polític*. En tot cas, la noció pitagòrica d'harmonia com a unió dels contraris i la combinació del que limita i el que és il·limitat han de dominar aquests tres estadis successius. Pel que fa a la bellesa en les ciències, no és res més que la bellesa de l'ordre del món, copsada per mitjà de la necessitat més rigorosa, la que és matèria de demostració matemàtica, car Plató anomena ciències la matemàtica pura i l'aplicada. No és pas estrany que això sigui la darrera etapa. Aquell qui contempla amb amor l'ordre del món arribarà un dia al moment en què sobtadament contemplarà una altra cosa, un bell d'una espècie miraculosa.

En el camí que marca aquí Plató, mentre el contacte real amb Déu no s'ha establert per l'experiència mística, ni fins i tot llavors, no s'hi tracta d'ell sinó per al·lusió. És la gran diferència

amb la via cristiana, en què es parla de Déu molt abans de tenir la més petita sospita del que vulgui dir aquest mot. L'avantatge és que aquest mot té per si mateix un poder, l'inconvenient és que l'autenticitat hi perd. En tot cas, la diferència entre les dues vies no ens ha pas de fer menystenir la seva identitat essencial.

En tots els textos precedents Plató parla de Déu en la seva relació o amb la creació o amb l'home. Però n'hi ha un en què descriu la joia perfecta i infinita en Déu. És en el *Fedre*.

## FEDRE

*El gran sobirà, Zeus, en conduir el seu carro alat, avança el primer, vetllant per l'ordre de tota cosa. És seguit per l'exèrcit dels déus i semi-déus, disposats en onze rengles. Car a l'estatge dels déus només hi resta Hèstia... El que vol i pot hi va de seguida, car l'enveja no hi té lloc, en el cor dels déus. Quan van a l'àpat, al festí, avancen fins al cim extrem del cel i hi pugen... Les ànimes d'aquells que anomenem immortals, arribades que són al cim, avancen enfora, es mantenen dretes sobre el dors del cel i així dretes es deixen dur per la revolució circular tot mirant el que hi ha defora el cel.*

*El lloc de defora el cel, cap poeta aquí baix no l'ha cantat dignament ni l'hi cantarà. Heus ací com és. L'essència sense color, sense forma, sense res que es pugui tocar, i real, només pot ser contemplada per l'amo de l'ànima, per l'esperit. L'essència del ver coneixement que la concerneix té el mateix lloc. El pensament de Déu, en nodrir-se d'esperit i de coneixement sense barreja, com el de tota ànima, que ha de rebre el que li convé, a través del temps, en mirar l'ésser, estima i contempla i menja la veritat i es troba bé, fins que el moviment circular l'ha tornat al mateix punt. Durant el moviment, veu la mateixa justícia, veu la puresa, veu el coneixement, no pas el que es produeix, que és altre en una altra cosa, el que avui dia anomenem amb aquest nom, sinó la ciència, real en la realitat del seu ésser, i igualment totes les realitats, les contempla realment i se les menja. Després, lliscant altre cop cap a l'interior del cel, torna a casa seva.*

La vida de Déu consisteix en un acte de Déu damunt Déu que és alhora contemplació i comunió. Déu es menja eternament a si mateix i es contempla a si mateix. Són dues relacions en Déu. És la Trinitat.

La gran desgràcia de l'home, sentida molt vivament a la infantesa, i que explica moltes de les desviacions humanes, és que per a l'home mirar i menjar siguin dues operacions diferents.

## FEDRE

*Tota ànima d'home, per essència, ha contemplat la realitat... La reminiscència de les coses d'allà dalt a partir de les d'aquí no li és pas fàcil, a tot home. N'hi ha un petit nombre que tenen una part suficient de memòria. Aquestes ànimes, quan veuen una imatge de les coses d'allà dalt, en queden atordides, perden el domini de si, però ignoren el que els passa per manca de prou discerniment. La justícia, la puresa i totes les virtuts de l'ànima no tenen cap esplendor en les seves reproduccions d'aquí baix, però un petit nombre d'ànimes, ben just, amb instruments indistints, en anar a aquestes imatges contemplen l'essència dels models. Però llavors la bellesa era resplendent de veure...*

*...La bellesa llüia amb elles en la seva processó. I, vinguts que som aquí baix, la copsem amb el més clar dels sentits en el seu esclat tan manifest. Car la vista és el més agut dels sentits corporals, però no veu pas la saviesa. Car la saviesa suscitaria terribles amors, si produís de la mateixa manera una imatge manifesta de si mateixa*

*que entrés per la vista; i igualment amb tot el que estimem. Efectivament, sols la bellesa té aquest destí de ser el que hi ha de més manifest i més estimat.*

Plató diu que aquí baix veiem la bellesa mateixa. En el seu vocabulari això vol dir que la Idea del Bell, la Bellesa divina mateixa, és accessible als sentits humans. Unes quantes ratlles més endavant, però, en parlar del trasbals causat per la bellesa d'un ésser humà, diu que aquesta bellesa és del mateix nom que el bell en sí. No l'és pas, doncs, el bell en si. La bellesa de Déu esdevinguda copsable pels sentits és la bellesa del món, com fa palès el *Timeu*. La bellesa d'una noia o d'un adolescent n'és solament del mateix nom.

La bellesa del món és la bellesa de Déu, com la bellesa del cos d'un ésser humà és la bellesa d'aquest ésser.

Però la saviesa, la justícia i la resta no se'ns hi poden pas presentar, en el món, ans solament en un ésser humà, que seria Déu.

## ÈSQUIL

### PROMETEU

El nom de Prometeu vol dir exactament providència.

Hesíode explica que Prometeu féu d'àrbitre en una discussió entre els déus i els homes (εκρίνοντο θεοί θνητοί τ'άνθρωποι. *Teogonia*) sobre la part de les bèsties sacrificades que corresponia a uns i a altres, i que en va assignar la millor part als homes.

Això recorda un passatge extraordinari de *Job*, XVI, 19: "Des d'ara, tinc un testimoni meu als cels, un garant en les regions superiors. Els meus amics es mofen de mi, és a Déu que s'eleven els meus ulls amarats de llàgrimes, perquè ell mateix sigui àrbitre entre l'home i Déu, entre el fill de l'home i el seu semblant".

Èsquil mostra primerament la crucifixió de Prometeu a la roca. Durant l'operació, Prometeu s'està callat del tot. Aquest silenci recorda el del just d'Isaïes i el de Crist: "Maltractat, injuriat, no badava boca".

A la que Prometeu està sol, hi ha una explosió de dolor que no deixa cap mena de dubte sobre el caràcter carnal del seu patiment.

Èsquil deixa també clar que pateix per amor.

*Cel diví, ales ràpides dels vents,  
oh rius i les vostres deus, oh de la mar i les ones  
el somriure innombrable, i tu, mare de tot, terra,  
i aquell qui tot ho veu, oh cercle del sol, a vosaltres us crido:  
vegeu-me, vegeu com els déus fan patir un déu.  
Guaiteu com, per quines humiliacions ferit,  
contra els milers i milers d'anys del temps haig de lluitar.  
És el que el nou amo dels feliços  
ha trobat per a mi, una cadena degradant.*

Ai las, ai, el present i l'avenir d'aquest malastre  
em fan gemegar. ¿En quin punt de les meves penes  
cal que terme a tot plegat es posi?

Però, ¿què dic, ara? Si tot plegat ho sé per endavant,  
tot l'avenir, me sé. Res de nou, a mi,  
en la desgràcia, no me pot pas venir. Com que és ja decidit,  
cal que dugui el fat tan bonament com pugui,  
que prou sé que la força és necessitat invencible.  
Però callà'l, o deixà'l de callar, el meu malastre,  
poc ho puc fer, en aquest estat; als mortals vaig fer  
una gràcia, i unes necessitats em collen, malaurat.  
Amb la conca d'una fèrula, del foc vaig prendre'n  
la deu amagada, institutriu de l'art,  
de tot art, per als mortals, i gran tresor.  
És el preu d'aquesta falta el que ara pago  
aquí fora, encadenat, clavat.

.....

Vegeu-me encadenat, déu miserable  
que Zeus odia, que els déus, tots,  
odien, tots els que  
freqüenten la cort de Zeus,  
per haver jo massa estimat els mortals.  
Ai las, ai, ¿quin moviment ara sento,  
aquí a prop meu, d'ocells? La lleugeresa, en l'aire,  
d'ales batents dolçament xiula.  
Tot el que se m'atansa em fa por.

.....

...vegeu  
com sóc collat per una gafa!  
D'aquest abís, dalt del rocam,  
la guàrdia, que ningú no enveja, és el meu premi.

.....

¡Només que sota terra, sota l'estança d'Hades,  
que acull els cadàvers, en la immensitat  
del Tàrtar m'hagués tirat! O que cadenes indissolubles,  
cruels, em collessin, només però que cap déu  
ni cap altre ésser no en pugués haver pler!

*Pels aires miserablement batut, però,  
els meus enemics en tenen joia, del meu sofrir.*

.....

*(Zeus)*

*El seu voler serà tendre, un dia, quan,  
com he dit, s'haurà trencat; ell, l'inflexible,  
s'apacurarà la còlera; en unió amb mi  
i amb amistança  
s'afanyarà, a l'encontre del meu afany.*

.....

*(els titans)*

*van creure que sense afanys, per la força, es farien els amos;  
no es dignaven, ni de lluny, fins ni a mirar-me.  
Em va semblar el millor de prendre amb mi la mare  
i consentir a aliar-me amb Zeus, que hi consentia.  
Pels meus consells, fou...*

*(que va aconseguir la victòria)*

.....

*...els malaurats mortals, no els tenia gens en compte;  
al contrari, en volia fer desaparèixer el gènere  
completament, i semblar-ne un de nou.  
I a això ningú s'hi va oposar, fora de mi.  
Jo, vaig gosar fer-ho. Els mortals, vaig deslliurar-los  
de l'esclafament que els havia de dur a l'Hades.  
És per això que em vinculen, aquests turments.  
Patir-los és cruel, fan llàstima de veure.  
Dels mortals, me'n vaig apiadar; de mi, en canvi,  
ningú no es digna apiadar-se'n; feroç és, però,  
la mesura que ací rebo, per a Zeus espectacle sense glòria.*

.....

*I, cert, als amics, els és llastimós de veure'm.*

.....

*En els mortals vaig aturar l'espera del darrer dia.  
(COR) -¿Quin remei vas inventar, per a aquest mal?  
-Vaig fer que esperances cegues els habitessin.*

.....

(Després d'una nova evocació dels seus sofriments)

*...i jo, totes aquestes coses, prou que les sabia.  
Vaig consentir-hi, sí, a equivocar-me, no ho negaré pas.  
Els mortals, vaig ajudar-los, i sols n'he tret sofrències.  
No creia pas, però, havè'n de pagar un preu com aquest  
ni, tot eixarreït, dalt d'aquest cim,  
tenir de premi el desert d'aquests munts.*

.....

*Guaita l'espectacle: aquest amic de Zeus,  
que el va ajudar a establir la seva reialesa,  
sota quins turments fa que es doblegui.*

(Oceà) *-Res hi ha millor que voler el bé d'altri fins al punt de semblar  
insensat.*

(Prom.) *-Sóc jo qui dec semblar estar en aquest error.*

(Oceà) *-Tu, Prometeu, és un ensenyament el teu malastre.*

.....

*-Un pensament em rosega el cor,  
veient com m'han ultratjat.  
D'aquests déus nous, emperò, els seus privilegis,  
¿qui, si no jo sol, els ha determinats?*

.....

*...Les desgràcies dels mortals,  
escolteu-les, i escolteu com, a ells que res no sabien de bon començ,  
els he ficat a dins l'esperit i l'ús de la saviesa.  
Ho diré, no pas per blasmar-los gens, els homes,  
ans per mostrar el que hi hagué de bondat en els meus dons.  
Els, que, al començament, quan hi veien hi veien endebades,  
hi sentien sens sentir i, semblants  
a les formes dels somnis, tota la seva vida  
tot ho barrejaven amb l'atzar.*

.....

*Tots aquests invents, vaig trobar-los, malaurat que sóc,  
per als mortals; i cap saviesa tinc que pugui*

de la tortura ara present alliberar-me.

(Cor) -Pateixes una dolorosa humiliació. Caigut de la teva saviesa, divagues, com si a la malaltia un mal metge sucumbís. Has perdut coratge, i no ets capaç, tot sol, de trobar per quins remeis podè't guarir.

.....

-Aprèn-ho tot de cop, amb un sol mot:

les arts dels mortals, totes, vénen de Prometeu.

(Cor) -Si vols ser útil als mortals fora mesura, no per això et desentenguis del teu malastre, que bé espero que, fora d'aquests nusos, vindrà dia, que, lliure, no li seràs inferior, a Zeus, en poder.

.....

(Cor) -Sense tremolar davant de Zeus, fent com vols, massa els veneres, els mortals, Prometeu.

.....

(Prom.) -El donador del foc als mortals, ve-te'l: Prometeu.

(Io) -Oh tu, socors universal aparegut als mortals, malaurat Prometeu. ¿Per quin motiu així pateixes?

(Prom.) -Acabo de posà-hi fi, a planye'm de les penes.

(Io) -Fes-me doncs aquesta gràcia.

(Prom.) -Digues quina. Pots fer-me qualsevol pregunta.

.....

(Prom.) -En realitat, davant meu, poc n'hi tinc, de terme als meus turments, fins que Zeus caigui del poder reial.

(Io) -¿És possible doncs que Zeus en caigui, del poder?

.....

(Prom.) -T'ho pots prendre com una realitat.

(Io) -¿I qui serà que el despulli de la seva autoritat?

(Prom.) -Ell mateix, serà, per ell i pels seus intents buits de saviesa.

.....

*Farà un casament tal que en quedarà ben fart.*

.....

*L'esposa li durà al món un fill més fort que el pare.*

(Io) *-¿Res no hi ha que pugui estalviar-li aquesta sort?*

(Prom.) *-No, no res, fora de mi, deslliurat de les cadenes.*

.....

(Prom.) *-Sí, és un fet, deixen de ser mots.*

*La terra s'ha estremit.*

*Sota terra brama l'eco per respondre*

*al tro, a les ratlles espurnants*

*del llamp de foc; als remolins, la pols*

*volta que volta; salten, les brises,*

*els vents, tots, els uns contra dels altres;*

*una guerra de vents s'ha declarat.*

*Hi ha una barreja del cel i de la mar.*

*Aquí hi ha en contra meu una tempesta de Zeus.*

*Duent el terror, avança visible.*

*Oh mare meva i la teva santedat, oh per a tots*

*cel, pel qual gira la claror comuna,*

*¿les veieu, les injustícies que pateixo?*

Aquests mots són els darrers de la tragèdia. Acaba amb el mot *πάσχω*, tan proper a passió.

Ha tingut pietat i amb ell no n'han tingut. Antigona diu també, en Sòfocles, que havent exercit la pietat pateix un tracte impietós. Els grecs van ser obsedits pel pensament que feia plorar un sant de l'Edat Mitjana, el pensament que l'Amor no és estimat.

El vocabulari d'aquesta tragèdia presenta moltes estranyeses, tot de mots rars que, sens dubte, són mots de doble sentit de què no en tenim la clau. La clau devia ser a la litúrgia dels Misteris. Pel que fa als mots *πόρος* i *μηχανή*, que surten sens parar i que, ací i a les altres obres en què apareixen, deuen fer al·lusió a aquesta litúrgia, vegeu més amunt.

Algunes al·lusions probables a la tragèdia d'Èsquil, o a una deu comuna, en el *Banquet* de Plató, han estat assemyalades més amunt. Prometeu no té abric, exposat a les injúries de l'aire. L'Amor tampoc. Prometeu ha pres de cacera la deu del foc. L'Amor és un caçador terrible. Prometeu és un metge que no pot trobar remei per a ell. L'Amor és un metge que guareix el mal que nega a l'home la felicitat suprema. L'Amor és hàbil a trobar els remeis. N'hi ha d'altres, encara, d'acostaments a fer. Però, sobretot, l'Amor no exerceix ni pateix coerció. Les relacions de Prometeu amb Zeus són d'aquesta espècie, contràriament al que podrien fer creure els claus i les cadenes, són del tipus indicat per construccions gramaticals com: *‘εκώνθ’ ‘εκόντι’ σπεύδων σπεύδοντι*. Plató diu, també ell: *‘εκών ‘εκόντι*.

El caràcter pitagòric del pensament que inspira el drama d'Èsquil és marcat per diversos signes. Quan Prometeu explica com la seva acció educadora ha tret els homes del seu estat de malson confús, enumera els coneixements que els ha donat. Són, en l'ordre del poeta, la construcció de cases, el treball dels rajols i de la fusta, el coneixement de les estacions, el dels astres, el dels nombres, el de les lletres, la domesticació dels cavalls, la navegació a vela, la medicina, l'endevinament, els sacrificis, el treball dels metalls, en resum, totes les arts. En aquesta enumeració un xic confusa, el nombre és anomenat *ἔξοχον σοφισμάτων*, la saviesa que les supera totes. És una idea específicament pitagòrica.

Sigui dit de passada que, encara que la Bíblia digui, crec, en alguna banda, que és la Saviesa qui ha ensenyat als homes el conreu i tots els oficis, aquests pensaments són avui completament absents de nosaltres. I, tanmateix, si veiéssim totes les tècniques com a dons de Crist, ¿com no en seria transformada, la vida!

Quan Prometeu parla de la seva reconciliació futura amb Zeus, empra el mot *αρθμόν*, unió, mot molt rar, que aquí deu fer una mena de joc de paraules amb *αριθμόν*, nombre. Quan diu *ὡς ερρυθμισμαι*, és certament perquè Èsquil vol evocar la noció de ritme que, per dir "heus ací com me tracten", se'n va a buscar tan sorprenentment un mot derivat de *ῥυθμός*. En una altra banda Prometeu comença una frase amb *ἄρμοϊ*, que traduïm per "adés", "suara"; és un mot molt rar, datiu adverbial d'un mot que vol dir encaix, ajust, de la mateixa arrel que harmonia.

Més important és que Prometeu digui haver determinat els privilegis dels déus en haver-los assignat els límits, *διώρισεν*. Això duu directament a les idees pitagòriques concernint el límit i l'il·limitat, que són el fons de la doctrina. Pel que fa a això, vegeu més endavant. L'acostament no és gens arbitrari, car Plató atribueix aquesta part de la doctrina a una revelació, precisament de Prometeu. Aquesta revelació, d'altra banda, va lligada a la de les tècniques.

Vegeu *πέτραις πεδαρσίαις*, "damunt de penyes elevades" (de *ἄιρω*), *dalt d'aquest cim*. Aquesta expressió fa pensar en "cal que el Fill de l'Home sigui alçat".

Vegeu *αιθέριον κίνυγμα*, "cosa sacsejada pels aires", *pels aires miserablement batut*. Això vol dir, sens dubte, exposada a les intempèries. Tanmateix, l'expressió és estranya, per a un cos clavat a la roca. Fóra més convenient per a un cos penjat. Pensariem que Èsquil aquí superposa al suplici de la crucifixió el del penjament. Per raons misterioses, la tradició cristiana ha fet sempre el mateix amb Crist (penjat a la fusta, penjat en creu).

Prometeu pateix perquè ha estimat massa els homes. Pateix en lloc dels homes. La còlera de Zeus contra l'espècie humana s'ha traslladat sencera damunt seu, que, amb tot, era i és destinat a ser amic de Zeus.

Ell, que pels seus consells, ha procurat a Zeus la dominació, que ha distribuït als déus les seves parts i les seves funcions, cosa pròpia de l'amo sobirà, que hom espera de veure un dia igual a Zeus en poder, s'ha reduït a la impotència total, posat en un indret desert on ningú no pot parlar amb ell ni sentir-lo (si de fet a la tragèdia hi té interlocutors, és que al teatre bé n'hi calen). Collat amb claus i cadenes en una immobilitat completa, en una posició contra natura, incapaç de satisfer aquesta necessitat d'amagar-se, tan intensa en la humiliació de la desgràcia, exposat a les mirades de qui tingui el caprici d'anar a gaudir de la seva misèria. Odiat dels déus, abandonat dels homes.

No ha tingut por de Zeus i ha venerat els homes. A força de voler el bé, ha estat insensat. (Totes aquestes expressions són en el text).

Els seus dons als humans són primer la salvació, car ha impedit que Zeus els anorreés. No diu pas com. Però és per això que pateix. Després, el foc i la intel·ligència de l'ordre del món, del nombre i de les tècniques. Però també els ha alliberats de l'espera de la mort ficant dins seu tot de cegues

esperances. Cegues, és dit aquí, com la nit de la fe en sant Joan de la Creu. És l'esperança de la immortalitat. Això acosta Prometeu a l'Osiris egipci, déu de la immortalitat.

Però ell, que ha alliberat els homes, no es pot alliberar a si mateix.

Tot amb tot, per impotent que sigui, en cert sentit és més poderós que Zeus. Hi ha alguna cosa molt singular, pel que fa a Zeus, en aquesta tragèdia. Pertot, en les altres obres d'Èsquil, l'atribut essencial de Zeus és la saviesa. És només secundàriament que és poderós, just, bo, misericordiós. És, abans que res, el Déu savi. En aquesta tragèdia, li manca saviesa fins al punt que aquesta mancança amenaça l'avenir de la seva dominació, condemnat a perdre la reialesa pels seus "designis buits de saviesa", i no hi pot haver altre socors per a ell que Prometeu alliberat de les cadenes.

La conclusió que s'imposa és que Prometeu és pròpiament la Saviesa de Zeus. A partir d'aquí, quan veiem a l'*Agamèmon* que n'hi ha prou de girar el pensament a Zeus per a obtenir la plenitud de la saviesa, que Zeus ha obert als mortals el camí de la saviesa, i que hom compara aquestes paraules amb aquelles en què Prometeu diu com ha estat ell l'educador dels homes, hem de pensar que Zeus i Prometeu són un sol i mateix Déu i interpretar els mots "Ha posat com a llei sobirana: pel sofriment el coneixement" en relació amb el suplici de Prometeu. El cristià sap igualment que li cal passar per la creu, per a unir-se a la Saviesa divina.

Sense Prometeu, Zeus tindrà un fill més poderós que ell i perdrà així la dominació. No és pas pel poder, ans per la saviesa, que Déu és amo del món.

La idea d'una situació en què Déu seria separat de la seva Saviesa és molt estrany. Però apareix, també, per bé que menys fonamentada, en la història de Crist. Crist acusa el Pare d'haver-lo abandonat, i sant Pau diu que Crist ha esdevingut maleït davant Déu, en lloc nostre. En el moment suprem de la Passió, hi ha un instant en què apareix alguna cosa que a la vista humana sembla una separació, una oposició entre el Pare i el Fill. Certament només és una aparença. Però, en la tragèdia d'Èsquil, uns quants mots escampats per aquí i per allà —i que sens dubte tindrien prou més sentit per a nosaltres si coneixíem el *Prometeu alliberat*— indiquen que l'hostilitat entre Prometeu i Zeus és solament aparent.

Vegeu un intent d'interpretació d'aquesta aparença més endavant, a propòsit de la noció pitagòrica d'harmonia.

Prometeu té de mare una deessa de nom, entre d'altres, Temis, justícia; un altre és Gaia, Terra. És la Deessa mare, la que es pot reconèixer també sota els noms d'Isis, Demèter, aquella de què Plató en parla en el *Timeu* en termes misteriosos, anomenant-la matèria, mare, nodriment, portaempremta, dient-li sempre intacta, per bé que tot tingui el naixement en ella; la que era adorada en molts dels llocs on es conserva avui una marededéu negra.

Pel que fa al pare de Prometeu, Èsquil no en parla gens.

Quan l'Oceà diu a Prometeu *és un ensenyament el teu malastre*, tot primer això sembla la simple expressió d'un pensament de prudència. Però un segon sentit apareix, en aquest vers, si el comparem amb les paraules "Pel sofriment el coneixement". No hi ha res que sigui més ensenyament que la Creu.

Tot és llibertat en aquest drama fet de cadenes i claus. Al començament de la brega entre els titans i Zeus, cadascun dels dos adversaris és lliure de prendre al seu costat la saviesa de Prometeu. Però els titans no volen. La refusen. Trien d'emprar solament la força. Prometeu, ni se'l miren. És aquesta tria el que els condemna a la desfeta, car el destí havia d'acordar la victòria a aquell dels adversaris que no fes servir solament la força, ans també la saviesa; i Gaia, mare de Prometeu, ho sabia. Prometeu, quan

els titans li giren l'esquena, es gira lliurement a Zeus, que lliurement l'acull, i per aquest consentiment esdevé sobirà de l'univers.

Més tard, és també lliurement, lliurement i conscient, que Prometeu es lliura a la desgràcia per amor pels miserables humans. “Ho sabia, tot això, vaig consentir-hi, vaig consentir-hi, a equivocar-me”, ‘εκων, ‘εκων ‘ήμαρτον.

Només que, al moment en què la desgràcia li cau damunt, ja no hi ha llibertat, sinó obligació. La desgràcia és no solament rebuda per obligació, sinó també infligida per obligació. En comptes de ‘εκόνθ’ ‘εκόντι, tenim aquí la fórmula άκοντα σ’άκων (*invitum invitus*) en boca d'Hefest, amo del foc, fill de Zeus i encarregat per ell del suplici de Prometeu. “És sense el teu consentiment ni el meu que et clavaré a la roca.” En aquest moment Déu apareix com sotmès a la necessitat; no solament Déu com a víctima, sinó Déu com a botxí; no solament el Déu que ha pres la forma de l'esclau, sinó també el Déu que ha mantingut la forma de l'amo.

Però la reconciliació entre Prometeu i Zeus serà novament lliure d'una part i de l'altra: σπεύδων σπεύδοντι.

Remarquem que Hefest parla de Prometeu com d'un déu del mateix origen, συγγενη θεόν, i amic seu. És el déu del foc artista.

El foc sobrenatural, diví, que Prometeu ha dat als homes és el mateix que ben a desgrat seu el duu al suplici.

El sacrifici de Prometeu no apareix en cap moment com un fet històric datat, que s'hagués produït en un punt del temps i de l'espai. Hesíode, tot i que en un lloc parla de l'alliberament de Prometeu, en un altre parla de Prometeu com a estant sempre clavat a la roca.

La història de Prometeu és com la refracció a l'eternitat de la passió de Crist. Prometeu és l'anyell degollat des de la fundació del món.

Una anècdota històrica el personatge de la qual sigui Déu no pot pas deixar de refractar-s'hi, a l'eternitat. Pascal parla de “Jesús, agonitzant fins a la fi del món”. Sant Joan, amb l'autoritat sobirana dels textos revelats, diu que ha estat degollat des de la fundació del món. Com que, de les semblances entre la història de Prometeu i la de Crist, no n'hi ha cap que sigui d'ordre anecdòtic, en cap cas no poden servir d'argument contra el caràcter històric dels Evangelis. Per consegüent només poden que confirmar, no pas infirmar, el dogma. Aleshores, doncs, ¿per què refusariem de reconèixer-les, si són per si mateixes evidents?

Fora del Nou Testament i de la litúrgia de la Setmana santa, enlloc no podríem trobar mots tan punyents com els de certs passatges d'aquesta tragèdia per a expressar l'amor que Déu té per nosaltres i el sofriment lligat a aquest amor.

¿No és una cosa extremament forta poder dir a tots els incrèduls: sense l'obsessió de la Passió, aquesta civilització grega de què traieu sense excepció tots els vostres pensaments no s'hauria mai produït?

Hi ha tota mena d'arguments contra una tal concepció de la història, però, a la que hi hem entrat, se'ns presenta d'una veritat tan evident que ja no la podem abandonar.

Una altra concepció essencialment cristiana que hi havia en la tradició grega, i que apareix en Èsquil, sobretot en la tragèdia de *Les Suplicants*, és el pensament que la súplica del desgraciat ve del mateix Déu i que no la podem rebutjar sense ofendre Déu. Els grecs ho expressaven amb una expressió admirable: “Zeus Suplicant”. No pas Zeus protector dels suplicants, sinó Zeus Suplicant.

Heus ací uns quants versos de la tragèdia de *Les Suplicants* contenint aquesta expressió:

Ζεύς μὲν Αφίκτωρ επίδοι προφρόνως...  
*Que Zeus Supplicans esguardi bondadosament...*

ἱκτηρίας, ἀγάλματ' Αἰδοίου Δίος.  
*Els rams de suplicació, imatges sagrades de Zeus que té dret a ser esguardat.*

αιδοίος és impossible de traduir. Aquest mot correspon a l'espècie particular de respecte que devem al desgraciat quan som suplicats per ell. A la *Iliada*, també, aquesta idea de respecte va sempre aparellada a la de pietat, per tal d'expressar allò a què tenen dret els desgraciats. Així, l'adolescent, fill de Príam, que cau sense armes ni armadura en mans d'Aquil·les: "Sóc als teus genolls, Aquil·les, mira'm, tingues pietat". No és pas honorable, per a nosaltres, que ni en francès ni, pel que sé, en altres llengües modernes, no tinguem cap mot per a expressar aquest matis. (Fixem-nos que, a més de Zeus, les suplicants també invoquen:

Ἄγνόν τ' Απόλλω φηγάδ' ἀπ' ουρανοῦ θεόν  
*el pur Apol·lo, déu exiliat del cel.*

Apol·lo havia estat exiliat del cel després d'una renyina amb Zeus provocada per la resurrecció d'un mort; i va haver de baixar a la terra i fer de criat d'un home).

Βαρύς γε μεῦτοι Ζηνός Ἴκεσίον κότος  
*I certament és feixuga, la còlera de Zeus Supplicans.*

¿No és del mateix esperit que les paraules "He tingut fam i no m'heu dat menjar?"

Ἰκεσία Θέμις Διός Κλαρίου  
*La Justícia Supplicans, filla de Zeus Repartidor de la sort.*

(Expressió esplèndida).

μένει τοι Ζηνός Ἰκταίου κότος  
δυσπαραθέλκτους παθόντος οἴκτοις  
*La còlera de Zeus Supplicans els espera,  
als qui no se'n senten, del plany d'un que pateix.*

Ζεύς ἑτερορρεπής  
*Zeus que penja de les dues bandes.*

Ὅμως δ' ἀνάγκη Ζηνός αἰδεῖσθαι κοτόν  
ἱκτηρος ἕφιστος γάρ ἐν βροτοῖς φόβος  
*Però no podem pas deixar de pensar-hi, en la còlera de Zeus  
Supplicans, que ve d'ella la suprema por dels mortals.*

No hi ha doncs més gran sacrilegi que la insensibilitat pels qui sofreixen.

Aquesta “còlera de Zeus Suplicant” recorda les paraules prodigioses de l’Apocalipsi: “Diran a muntanyes i roques: Caieu-nos damunt i colgueu-nos... lluny de la còlera de l’Anyell”.

---

Nota del traductor:

1.- Aquest text, Simone Weil l’escrigué, a Marsella, entre abril i maig del 1942.