

L'arrelament¹

I

El problema del mètode per a infondre una inspiració a un poble és totalment nou. Plató hi fa al·lusions en el *Polític* i en altres textos; de segur que sobre aquest punt devia haver-hi ensenyaments en els sabers secrets de l'antiguitat pre-romana que han desaparegut del tot. Potser se'n parlava, d'aquest problema i d'altres de semblants, entre els templers i els primers francmaçons. Montesquieu, fora d'error, el va ignorar. Rousseau, que era un esperit potent, en va clarament reconèixer l'existència, però no va passar d'aquí. Els homes de 1789 no semblen pas haver sospitat que existeixi. El 1793, sense haver-se pres la molèstia de posar-se'l, i encara menys d'estudiar-lo, van improvisar-hi solucions precipitades: festes de l'ésser suprem, festes de la deessa raó. Van ser ridícules i odioses. Al segle XIX, el nivell de les intel·ligències havia davallat fins a ben per sota del domini on es posen aquestes qüestions.

En els nostres dies s'ha estudiat i penetrat el problema de la propaganda. Hitler, especialment, ha fet sobre aquest punt una contribució duradora al patrimoni del pensament humà. Però és un problema tot altre. La propaganda no mira pas de suscitar cap inspiració; el que fa és tapar, prohibir, tots els forats per on la inspiració podria passar; bufa l'ànima sencera de fanatisme. Els seus procediments no poden pas convenir, per a l'objecte contrari. Tampoc no es tracta d'aplicar-hi procediments oposats; la relació de causalitat no és pas tan simple.

No convé de pensar tampoc que la inspiració d'un poble sigui un misteri reservat només a Déu i que, per consegüent, fugi de mètode. El grau suprem i perfecte de la contemplació mística és una cosa infinitament més misteriosa encara i, tanmateix, sant Joan de la Creu va escriure tractats sobre la manera d'arribar-hi que, per la precisió científica, superen de lluny tot el que han escrit els psicòlegs o pedagogs de la nostra època. Si va creure que tenia el deure de fer-ho, sens dubte tenia raó, car hi era competent; la bellesa de la seva obra és una marca prou evident d'autenticitat. A dir veritat, des d'una antiguitat indeterminada—ben anterior al cristianisme—fins a la segona meitat del Renaixement, va ser sempre universalment reconegut que hi ha mètode, en les coses espirituals i en tot allò que tingui a veure amb el bé de l'ànima. El domini cada cop més metòdic que els homes exerceixen sobre la matèria des del segle XVI els ha fet creure, per contrast, que les coses de l'ànima són o bé arbitràries o bé lliurades a una màgia, a l'eficàcia immediata de les intencions i de les paraules.

No és pas així. Tot, en la creació, és sotmès a mètode, fins els punts d'intersecció entre aquest món i l'altre. És el que indica el mot Logos, que encara vol dir més relació que no pas paraula. Solament que el mètode és altre quan el domini és altre. A mesura que ens elevem, creix en rigor i en precisió. Seria ben estrany que l'ordre de les coses materials reflectís més saviesa divina que l'ordre de les coses de l'ànima. És el contrari que és veritat.

És ben calamitosos per a nosaltres que aquest problema, sobre el qual, fora d'error, no hi ha res que ens pugui guiar, sigui precisament el problema que hàgim de resoldre urgentment avui, sota pena no pas tant de desaparèixer com de no haver existit mai.

A més, si Plató hi hagués formulat per exemple una solució general, no en tindríem pas prou d'estudiar-la, per a sortir-nos-en; car som davant d'una situació respecte a la qual la

història ens és un ajut ben feble. La història no ens parla pas de cap país que s'hagi trobat en una situació que s'assembli ni de lluny a aquella en què França serà susceptible de trobar-se en cas de desfeta alemanya. A més, fins ho ignorem, el que serà aquella situació. Només sabem que serà sense precedents. Així, fins si ho sabéssim, com es fa per insuflar una inspiració a un país, no sabriem pas encara com procedir amb França.

D'altra banda, com que es tracta d'un problema pràctic, el coneixement d'una solució general, en un cas particular, no és pas indispensable. Quan una màquina s'atura, l'obrer, el contramestre, l'enginyer poden trobar un procediment per a tornar-la a posar en marxa sense tenir coneixements generals de com reparar màquines. La primera cosa que es fa en aquest cas és mirar la màquina. Ara, per a mirar-la útilment cal tenir a l'esperit la noció de relacions mecàniques.

De la mateixa manera, en mirar diàriament la situació canviant de França, cal tenir a l'esperit la noció de l'acció pública com a mode d'educació del país.

No n'hi ha pas prou d'haver percebut aquesta noció, d'haver-hi parat atenció, d'haver-la compresa, cal instal·lar-la permanentment a l'ànima, de manera que hi sigui present fins quan l'atenció s'adreci a una altra cosa.

Cal que l'esforç sigui més gran com més sigui un pensament enterament nou entre nosaltres. Des del Renaixement, l'activitat pública mai no s'ha concebut sota aquest aspecte, sinó solament com a mitjà per a establir una forma de poder vista com a desitjable des de tal o tal altre punt de vista.

L'educació—tingui per objecte infants o adults, individus o un poble, o encara un mateix—consisteix a suscitar mòbils. Indicar allò que és avantatjós, allò que és obligatori, allò que és bo, correspon a l'ensenyament. L'educació s'ocupa dels mòbils per a l'execució efectiva. Car mai cap acció no s'executa, sense mòbils capaços d'aportar-hi la quantitat indispensable d'energia.

Voler emmenar al bé criatures humanes—d'altres o un mateix—indicant solament la direcció, sense haver vetllat per assegurar-hi la presència dels mòbils corresponents, és com si volguéssim, prement l'accelerador, fer avançar un auto sense benzina.

O, encara, és com si volguéssim fer cremar un llum d'oli sense haver-hi tirat oli. Aquest error ha estat denunciat en un text prou cèlebre, prou llegit, rellegit i citat des de fa vint segles. Tot i amb això, es comet sempre.

Podem classificar-los prou fàcilment, els mitjans d'educació continguts en l'acció pública.

Primerament, la por i l'esperança, provocades amb amenaces i promeses.

La suggestió.

L'expressió, sigui oficial, sigui aprovada per una autoritat oficial, d'una part dels pensaments que, abans de ser expressats oficialment, ja es trobaven realment al cor de la gent o al de certs elements actius del poble.

L'exemple.

Les modalitats de l'acció i de les organitzacions forjades expressament per a ella.

El primer mitjà és el més grosser, i sempre és emprat. El segon, avui, és emprat per tots. És aquell el maneig del qual ha estat genialment estudiat per Hitler.

Els altres tres són ignorats.

Cal intentar de concebre'ls en relació a les tres formes successives que la nostra acció pública és susceptible de tenir: la forma actual, l'acte de la presa del poder al moment de l'alliberament del territori, l'exercici del poder a títol provisional durant els mesos següents.

Actualment només disposem de dos intermediaris, la ràdio i el moviment clandestí. Per als francesos, per a la gent corrent, gairebé només compta la ràdio.

El tercer dels cinc procediments enumerats no s'ha de confondre gens amb el segon. La suggestió és, com ha vist Hitler, una dominació. És una coacció. D'una part, la repetició i, d'una altra, la força de què disposa o es proposa de disposar el grup de què emana li donen una gran part de l'eficàcia que té.

L'eficàcia del tercer procediment, en canvi, és d'una espècie tota altra. Té el fonament en l'estructura amagada de la naturalesa humana.

S'esdevé que un pensament, de vegades formulat interiorment, de vegades no formulat, treballi sordament l'ànima i, tot i això, només actuï feblement damunt seu.

Si hom sent formular aquest pensament fora seu, per altri i per algú a qui hom s'escolti, en rep una força centuplicada i de vegades pot produir una transformació interior.

S'esdevé també que hom tingui necessitat, se n'adoni o no, de sentir certes paraules, que, si són efectivament pronunciades i vénen d'un lloc d'on se n'espera naturalment el bé, injectin reconfort, energia i una cosa com un aliment.

Aquestes dues funcions de la paraula, en la vida privada, qui les acompleix són uns amics o uns guies naturals; fora d'ells, de fet, és molt rar.

Però hi ha circumstàncies en què el drama públic sobrepassa tant en importància—en la vida personal de cadascú—les situacions particulars, que molts pensaments i necessitats sords d'aquesta espècie resulten ser els mateixos en gairebé tots els éssers humans que componen el poble.

Això permet la possibilitat d'una acció que, tot i tenir per objecte tot un poble, sigui essencialment una acció no pas col·lectiva sinó personal. Així, ben lluny d'ofegar els recursos profunds que hi ha en el secret de cada ànima, que és el que fa inevitablement, per la naturalesa de les coses, tota acció col·lectiva—sigui quina sigui l'elevació dels objectius perseguits—, aquesta altra espècie d'acció els desvetlla, els excita i els fa créixer.

Però, ¿qui la pot exercir, una tal acció?

En les circumstàncies habituals, potser no hi ha lloc des d'on es pugui exercir. Obstacles molt forts impedeixen que ho pugui fer un govern, si no és parcialment i feblement. Altres obstacles aporten un impediment semblant a que s'exerceixi des d'un lloc altre que l'estat.

Però, pel que fa a això, les circumstàncies en què es troba actualment França hi són meravellosament, providencialment favorables.

En molts altres aspectes, ha estat desastrós que França no hagi tingut a Londres, com altres països, un govern regular. Però, en l'aspecte que diem, és meravellosament una sort; i també és una sort, en aquest aspecte, que l'afer de l'Àfrica del nord no hagi portat a la transformació del Comitè Nacional en govern regular.

L'odi a l'estat, que existeix d'una manera latent, sorda i molt profunda a França des de Carles VI, impedeix que les paraules sorgides directament d'un govern puguin ser acollides per cada francès com la veu d'un amic.

D'altra banda, però, en una acció d'aquesta espècie, les paraules han de tenir un caràcter oficial per a ser verament eficaces.

Els caps de la França combatent són una cosa anàloga a un govern en la mesura exacta indispensable perquè les seves paraules tinguin un caràcter oficial.

El moviment, a més, manté prou la seva natura original, la d'una revolta sorgida del fons d'unes quantes ànimes fidels i completament aïllades, perquè les paraules que n'emanin

puguin tenir a l'orella de cada francès l'accent pròxim, íntim, càlid, tendre d'una veu d'amic.

I, per damunt de la resta, el general de Gaulle, voltat dels qui l'han seguit, és un símbol. El símbol de la fidelitat de França a si mateixa, concentrada un moment en gairebé ell sol; i, sobretot, el símbol de tot el que en l'home refusa la baixa adoració de la força.

Tot el que es diu en nom seu té, a França, l'autoritat atribuïda al símbol. Per consegüent, tothom qui parli en nom seu pot, al seu parer i segons el que li sembli preferible en tal o tal altre moment, extreure la inspiració del nivell dels sentiments i dels pensaments que fermenten de fet en l'esperit dels francesos, o d'un nivell més elevat i, en aquest cas, tan elevat com vulgui; res no impedeix segons quins dies d'extreure-la de la regió situada per damunt del cel. Tan inconvenient seria això per a paraules emanades d'un govern—sollat per necessitat de totes les baixeses lligades a l'exercici del poder—com és convenient per a paraules emanades d'un símbol que representi el que als ulls de cadascú és el més alt.

Un govern que empri paraules, pensaments, massa elevats per a ell, lluny de rebre'n cap esclat, les desacredita i es ridiculitza. És el que es va produir amb els principis de 1789 i la fórmula "llibertat, igualtat, fraternitat" durant la III República. És el que s'ha produït amb els mots, sovint per si mateixos de nivell molt elevat, anticipats per la pretesa Révolution Nationale. En aquest segon cas, certament, la vergonya de la traïció ha dut al descrèdit amb una rapidesa fulminant. Però és gairebé segur que, altrament, també hi hauria dut, per bé que molt menys ràpid.

El moviment francès de Londres té actualment, potser per poc temps, aquest privilegi extraordinari que, essent en gran mesura simbòlic, li és permès d'irradiar les inspiracions més elevades sense descrèdit d'elles ni inconveniència de part seva.

Així, de la mateixa irrealitat de què és tocat des de l'origen—a causa de l'aïllament original dels qui l'han iniciat—en pot treure, si en sap fer ús, una molt més gran plenitud de realitat.

"L'eficàcia esdevé perfecta en la feblesa" diu sant Pau.

És un singular engegament el que ha causat, en una situació plena de possibilitats tan meravelloses, el desig de davallar a la situació banal, vulgar, d'un govern d'emigrats. És providencial que aquest desig no s'hagi satisfet.

De cara a l'estranger, d'altra banda, els avantatges de la situació són anàlegs.

Des de 1789, França té de fet entre les nacions una posició única. És una cosa recent, 1789 no és pas lluny. Des de la fi del segle XIV, època de les repressions feroços a les ciutats flamenques i franceses acomplertes per Carles VI infant, fins a 1789, França no havia representat, als ulls de l'estranger, des del punt de vista polític, res més que la tirania de l'absolutisme i el servilisme dels súbdits. Quan du Bellay escrivia "France, mère des arts, des armes et des lois", aquest darrer mot hi era de massa; com Montesquieu va ben demostrar, com Retz abans que ell ho havia explicat amb una lucidesa genial, des de la mort de Carles VI que no n'hi havia, de lleis, a França. De 1715 a 1789, França es va posar a aprendre d'Anglaterra amb un fervor ple d'humilitat. Els anglesos semblaven ser aleshores l'única gent dignes del nom de ciutadans, enmig de tot de poblacions esclaves. Però després de 1792, quan França, després d'haver tocat el cor de tots els oprimits, es trobà embrancada en una guerra en què tenia Anglaterra d'enemiga, tot el prestigi de les idees de justícia i llibertat es concentrà damunt seu. En resultà, per al poble francès durant el segle següent, una espècie d'exaltació que els altres pobles no han conegut i per la qual van rebre d'ell la irradiació.

Desgraciadament, d'altra banda, la revolució francesa va correspondre a un tan violent arrabassament del passat en tot el continent europeu, que una tradició que remunti fins a

1789 equival a la pràctica a una tradició antiga.

La guerra de 1870 va mostrar allò que, als ulls del món, era França. En aquesta guerra els agressors eren els francesos, malgrat la trampa de l'ofici d'Ems; aquesta mateixa trampa és la prova que l'agressió venia de la banda francesa. Els alemanys, desunits entre ells, estremint-se encara amb el record de Napoleó, esperaven de ser envaïts. Quedaren ben sorpresos d'entrar a França com a dins de mantega. Però encara se sorprengueren més en sentir-se objecte d'horror als ulls d'Europa, quan la seva única falta havia estat solament defensar-se victoriosament. Però la vençuda era França i, malgrat Napoleó, a causa de 1789, això era prou perquè els vencedors fessin horror.

En el diari íntim del príncep imperial Frederic, s'hi veu quina sorpresa dolorosa causà als millors alemanys aquesta reprovació, per a ells incompreensible.

És potser d'aquí que data, en els alemanys, el complex d'inferioritat, la barreja en aparença contradictòria de mala consciència i sentiment que se'ls fa injustícia, i la reacció de ferocitat. En tot cas, a partir d'aquest moment, en la consciència europea, el prussià substituï el que fins llavors havia semblat el tipus alemany, és a dir, el músic somniador d'ulls blaus, *gutmütig*, fumador de pipa i bevedor de cervesa, totalment inofensiu, que encara trobem en Balzac. I Alemanya no parà d'assemblar-se cada cop més a la seva nova imatge.

França en va treure un perjudici moral amb prou feines menys gran. N'admirem el revifament després de 1871. Però no veiem pas a quin preu fou comprat. França s'havia tornat realista. Havia deixat de creure en si mateixa. La massacre de la Commune, tan sorprenent per la quantitat i per la ferocitat, ficà de manera permanent en els obrers el sentiment de ser pàries exclosos de la nació i, en els burgesos, per efecte de la mala consciència, una espècie de por física dels obrers. Es va notar encara el juny del 1936; i l'esfondrada de juny de 1940 és en cert sentit un efecte directe d'aquesta guerra civil tan breu i tan sangonant de maig de 1871, que ha persistit sordament durant gairebé tres quarts de segle. Des d'aleshores, l'amistat entre el jovent de les Écoles i el poble, amistat de què tot el pensament francès del segle XIX havia tret una mena d'aliment, esdevenia un simple record. D'altra banda, la humiliació de la desfeta orientava el pensament del jovent burgès, per reacció, cap a la concepció més mediocre de la grandesa nacional. Obsessionada per la conquesta que havia patit i que l'havia disminuïda, França no se sentia ja capaç de cap vocació més alta que la de conquerir.

Així, França esdevingué una nació com les altres, que només pensava, al món, en la seva tallada de carn groga i negra i, a Europa, a procurar-s'hi l'hegemonia.

Després d'una vida de tan intensa exaltació, la caiguda a un nivell tan baix no es podia pas operar sense un profund malestar. El punt extrem d'aquest malestar ha estat el juny de 1940.

Pla bé cal que ho diguem, perquè és veritat: després del desastre, la primera reacció de França va ser vomitar el seu propi passat, el seu passat proper. No fou pas efecte de la propaganda de Vichy. Al contrari, fou la causa que procurà a la Révolution Nationale una aparença d'èxit al començament. I fou una reacció legítima i sana. L'únic aspecte del desastre que pogués ser vist com un bé era la possibilitat de vomitar el passat de què era resultat. Un passat en què França no havia fet altra cosa que reclamar els privilegis d'una missió de què havia renegat perquè ja no hi creia.

A l'estranger, l'esfondrament de França només va causar emoció allà on l'esperit de 1789 havia aportat alguna cosa.

L'anorreament momentani de França com a nació pot permetre-li de tornar a ser, entre les

nacions, el que va ser i el que s'esperava de temps que tornés a ser: una inspiració. I perquè França trobi una grandesa al món—grandesa indispensable fins i tot a la salut de la seva vida interior—cal que esdevingui una inspiració abans que, per la desfeta dels enemics, torni a ser nació. Després, per diverses raons, fóra probablement impossible.

També en aquest punt el moviment francès de Londres es troba en la millor situació que puguem somniar, si sap aprofitar-la. És exactament tan oficial com se n'ha de ser per a parlar en nom d'un país. No tenint sobre els francesos autoritat governamental ni tan sols nominal o fictícia, traient-ho tot del lliure consentiment, té alguna cosa de poder espiritual. La fidelitat incorruptible en les hores més ombrívols, la sang vessada cada dia lliurement en nom seu, li donen dret a fer servir lliurement els mots més bells de la llengua. Es troba situat exactament com cal perquè se senti al món el llenguatge de França. Un llenguatge que tregui l'autoritat no pas d'un poder, que ha estat anorreat per la desfeta, ni d'una glòria, que ha estat esborrada per la vergonya, sinó, primerament, d'una elevació de pensament a la mesura de la tragèdia present i, segon, d'una tradició espiritual gravada al cor dels pobles.

La doble missió d'aquest moviment és fàcil de definir. Ajudar França a trobar, al fons de la desgràcia, una inspiració conforme al seu geni i a les necessitats actuals dels homes que estan en la dissort. I escampar aquesta inspiració, un cop retrobada o almenys entrevista, arreu del món.

Si ens dediquem a aquesta doble missió, moltes de coses d'ordre menys elevat se'ns acordaran per escriure. Si ens dediquem primer a aquestes coses darreres, fins aquestes coses ens seran refusades.

Està clar que no es tracta pas d'una inspiració verbal. Tota inspiració real passa als músculs i en surt en accions; i avui les accions dels francesos només poden ser les que contribueixin a fer fora l'enemic.

Tanmateix, no seria pas just de pensar que el moviment francès de Londres tingui per missió només elevar al grau més alt d'intensitat possible l'energia dels francesos en la lluita contra l'enemic.

La seva missió és ajudar França a retrobar una inspiració autèntica que, per autèntica, es lliuri naturalment en despesa d'esfoc i d'heroisme per l'alliberament del país.

No és pas el mateix.

És perquè cal accomplir una missió d'ordre tan elevat que els mitjans grollers i eficaços de les amenaces, les promeses i la suggestió no podrien ser prou.

Al contrari, l'ús de paraules responent a pensaments i necessitats sords dels éssers humans que componen el poble francès, heus ací un procediment meravellosament ben adaptat a la tasca que es tracta d'accomplir, a condició que es dugui a la pràctica com cal.

Per a això, cal tot primer a França un organisme receptor. És a dir, gent la primera tasca dels quals, la primera preocupació, sigui de discernir aquests pensaments sords, aquestes necessitats sordes, i comunicar-los a Londres.

Allò indispensable per a aquesta tasca és un interès apassionat pels éssers humans, siguin els que siguin, i per la seva ànima, una capacitat de ficar-se a la seva pell i parar atenció als senyals dels pensaments no expressats, un cert sentit intuïtiu de la història que s'està complint, i la facultat d'expressar per escrit matisos delicats i relacions complexes.

Tenint en compte l'extensió i la complexitat de la cosa a observar, n'hi hauria d'haver un gran nombre, d'aquests observadors; però això, de fet, és impossible. Com a mínim és urgent d'utilitzar així tothom qui així sigui utilitzable, sense excepció.

En el supòsit que hi hagi a França un òrgan receptor, insuficient—no pot pas no ser-ho—però real, la segona operació, la de lluny més important, té lloc a Londres. És la de la tria. És la que pot modelar l'ànima del país.

El coneixement de les paraules susceptibles de ressonar al cor dels francesos, com responent a quelcom que ja hi és, aquest coneixement és únicament un coneixement de fet. No conté la indicació de cap bé, i la política, com tota activitat humana, és una activitat adreçada a un bé.

L'estat del cor dels francesos només és un fet. En principi, això no és ni un bé ni un mal; en realitat es compon d'una barreja de bé i de mal, segons proporcions que poden variar molt.

Tenim aquí una veritat evident, però que és bo de repetir-se-la, perquè la sentimentalitat naturalment lligada a l'exili podria fer que més o menys s'oblidés.

D'entre totes les paraules susceptibles de desvetllar un eco en el cor dels francesos, cal triar les que sigui bo que se n'hi desvetlli l'eco; dir i redir aquestes paraules; callar les altres, a fi de provocar l'extinció del que sigui avantatjós de fer desaparèixer.

¿Quins criteris se seguiran en la tria?

Podem concebre'n dos. L'un, el bé, en el sentit espiritual de la paraula. L'altre, la utilitat. És a dir—és clar—, la utilitat en relació amb la guerra i amb els interessos nacionals de França.

Pel que fa al primer criteri, hi ha primerament un postulat a examinar. Cal sospesar-lo molt atentament, molt llargament, a l'ànima i a la consciència, i després adoptar-lo o rebutjar-lo una vegada per totes.

Un cristià només pot adoptar-lo.

És el postulat que, allò que espiritualment és bé, ho és en tots sentits, en relació a qualsevol cosa, en tot temps, a tot arreu, en totes les circumstàncies.

És el que expressa Crist amb les paraules “¿Que potser en els arços s'hi cullen grapes de raïm madures, o figues en els cards? Així, tot arbre bo lleva fruits bons; l'arbre corcat lleva fruits dolents. L'arbre bo no en pot pas llevar, de fruits dolents, ni l'arbre corcat de bons.”

Heus ací el sentit d'aquests mots. Per damunt del domini terrestre, carnal, on es mouen ordinàriament els nostres pensaments i que és pertot una barreja inextricable de bé i de mal, n'hi ha un altre, el domini espiritual, on el bé és només bé i—fins en el domini inferior—només produeix que bé; on el mal és només mal i només produeix que mal.

És una conseqüència directa de la fe en Déu. El bé absolut no és pas solament el millor de tots els béns—fóra un bé relatiu, llavors—sinó el bé únic, total, que conté en ell en grau eminent tots els béns, entre ells els que cerquen els homes que s'aparten d'ell.

Tot bé pur sortit directament d'ell té una propietat anàloga.

Així, d'entre la llista dels ecos susceptibles de ser excitats des de Londres en el cor dels francesos, cal primerament triar tot el que sigui purament i autènticament bé, sense cap consideració d'oportunitat, sense cap altre examen que el de l'autenticitat; i cal retornar-los-ho, tot això, sovint, incansablement, per mitjà de paraules tan simples i nues com se pugui.

És clar que tot el que sigui solament mal, odi, baixesa, ha de ser igualment rebutjat, sense cap consideració d'oportunitat.

Resten els mòbils mitjans, inferiors al bé espiritual sense ser però necessàriament dolents en si mateixos, per als quals es posa la qüestió de l'oportunitat.

Per a cada un d'aquests mòbils, cal examinar, completament si es pot, fent-ne una verdadera revisió, tots els efectes que sigui susceptible de produir en tal, tal o tal aspecte, en

tal, tal o tal conjunt possible de circumstàncies.

Si no ho fem, podem errar-la i provocar allò que no volem en comptes d'allò que volem.

Per exemple, els pacifistes, després de 1918, van creure que havien d'apel·lar al gust de la seguretat, del confort, per a ser més fàcilment escoltats. Esperaven així aconseguir prou influència per a dirigir la política exterior del país. Comptaven que, en aquest cas, la dirigirien de tal manera que assegurarien la pau.

No s'havien pas demanat quins efectes tindrien els mòbils promoguts, encoratjats, per ells en cas que, aconseguida la influència, tot i ser gran, no ho fos prou per a procurar-los la direcció de la política estrangera.

Només que s'haguessin posat la qüestió, la resposta hagués aparegut tot seguit, i clarament. En aquest cas, els mòbils així promoguts no podien ni impedir ni retardar la guerra, ans solament fer que al camp de batalla hi guanyés el més agressiu, el més bel·licós, i deshonrar així per molt de temps el desig de pau.

Diguem-ho de passada: el joc de les institucions democràtiques, tal com l'entenem, és una invitació perpètua a aquesta espècie de negligència criminal i fatal.

Per evitar de cometre-la, cal, per a cada mòbil, dir-se: aquest mòbil pot produir efectes en aquest, aquest i aquest altre medi; ¿en quin altre, a més a més? Pot produir efectes en aquest, aquest i aquest altre domini; ¿en quin altre, a més a més? Es pot produir aquesta, aquesta i aquesta altra situació; ¿quina altra, a més a més? En cada situació, ¿quins efectes seria susceptible que produís en cada medi, en cada domini, immediatament, més tard, i encara més tard? ¿Ens quins aspectes cadascun d'aquests efectes possibles fóra avantatjós, i en quins nociu? ¿Quin sembla ser el grau de probabilitat de cada possibilitat?

Cal considerar atentament cadascun d'aquests punts i tots alhora; suspendre uns moments tota inclinació per cap tria possible; després, decidir; i córrer el risc d'errar, com en tota decisió humana.

Feta la tria, cal posar-la a la prova de l'aplicació i, és clar, l'aparell enregistrator situat a França s'esforçarà a distingir-ne progressivament els resultats.

Però l'expressió és només un començament. L'acció és una eina de modelatge d'ànimes encara més potent.

Té una doble propietat, pel que fa als mòbils. Primerament, un mòbil només és verament real en una ànima quan hi ha provocat una acció executada pel cos.

No n'hi ha prou d'encoratjar aquests, aquests o aquests altres mòbils, d'entre els presents o embrionaris en el cor dels francesos, tot comptant que els francesos traduiran pel seu compte aquests mòbils en accions.

Cal, a més, des de Londres, en la més gran mesura possible, al més continuadament possible, amb el màxim de detalls possible, i per tots els mitjans possibles—ràdio o altres—, indicar accions.

Un soldat deia un dia, parlant del seu captivament durant una campanya: “Vaig obeir totes les ordres. Sentia però que, posar-me en perill voluntàriament i sense ordres, m'hauria estat impossible, infinitament per sobre de les meves forces”.

Aquesta observació conté una veritat molt profunda. Una ordre és un estimulant d'una eficàcia increïble. Conté, en certes circumstàncies, l'energia indispensable a l'acció que indica.

Diguem-ho de passada: estudiar en què consisteixen aquestes circumstàncies—què les defineix, quines varietats n'hi ha, fer-ne la llista completa—seria aconseguir una clau per a la

solució dels problemes més essencials i més urgents de la guerra i de la política.

La responsabilitat clarament reconeguda, imponent, de les obligacions precises i completament estrictes empeny al perill de la mateixa manera que una ordre. Només es presenta un cop ficats en l'acció i per efecte d'aquestes o aquelles circumstàncies particulars de l'acció. L'aptitud per a reconèixer-la és més gran com més clara és la intel·ligència; depèn, però, encara més de la probitat intel·lectual, virtut infinitament preciosa que impedeix de mentir-se per evitar la incomoditat.

Aquells qui poden exposar-se al perill sense la pressió d'una ordre o d'una responsabilitat precisa són de tres espècies. Hi ha els qui tenen molt de coratge natural, un temperament en gran mesura sense por, una imaginació poc donada al malson; aquests sovint es posen en perill amb lleugeresa, amb esperit d'aventura, sense parar gaire atenció a triar el perill. Hi ha aquells per a qui el coratge és difícil, però que en treuen l'energia de mòbils impurs. El desig d'una condecoració, la venjança, l'odi, són exemples d'aquesta mena de mòbils; n'hi ha un gran nombre, d'aquests mòbils, molt diferents segons el caràcter i les circumstàncies. I hi ha els qui obeeixen una ordre directa i particular vinguda de Déu.

Aquest darrer cas és menys rar del que es creu; car allà on existeix és sovint secret, sovint fins i tot per a l'interessat mateix; car aquells de qui és el cas són de vegades dels qui pensen que no creuen en Déu. Tanmateix, tot i que menys rar del que es creu, desgraciadament no és pas freqüent.

A les altres dues categories els correspon un coratge que, tot i ser sovint molt espectacular i honorat amb el nom d'heroisme, és molt inferior en qualitat humana al del soldat que obeeix les ordres dels caps.

El moviment francès de Londres té precisament el grau convenient de caràcter oficial per tal que les directives enviades per ell continguin l'estimulant propi d'unes ordres sense, però, entelar la mena d'embraguesa lúcida i pura que acompanya el lliure consentiment al sacrifici.

En resulten, per a ell, possibilitats i responsabilitats immenses.

Com més accions acomplertes seguint les seves ordres hi hagi a França, com més gent actuant sota les seves ordres, més possibilitats tindrà França de retrobar una ànima que li permeti una represa triomfal en la guerra—trionfal no sols militarment, ans també espiritualment—i una reconstrucció en la pau.

A més a més de la quantitat, el problema de la tria de les accions és capital.

És capital des de molts punts de vista, d'un tal nivell d'elevació i d'importància uns quants d'ells, que cal veure com a desastrosa la compartimentació que posa aquest domini enterament en mans de tècnics de la conspiració.

De manera completament general, en tota mena de domini, és inevitable que el mal senyoregi arreu on la tècnica sigui sobirana del tot o gairebé del tot.

Els tècnics tendeixen sempre a esdevenir sobirans perquè senten que coneixen el seu tipus d'afer; i de part seva és completament legítim. La responsabilitat del mal que, quan hi arriben, n'és l'efecte inevitable correspon exclusivament a aquells qui els han deixat fer. Quan se'ls deixa fer és sempre únicament a causa de no tenir sempre present a l'esperit la concepció clara i completament precisa dels fins particulars a què s'han de subordinar aquella, aquella i aquella altra tècnica.

La direcció impresa des de Londres a l'acció que es duu a terme a França ha de respondre a diferents fins.

El més evident és el fi militar immediat, en allò concernent a les informacions i els

sabotatges.

A aquest respecte, els francesos de Londres només poden ser intermediaris entre les necessitats d'Anglaterra i la bona voluntat dels francesos de França.

La importància extrema d'aquestes coses és evident, si ens adonem que cada cop és més clar que les comunicacions, prou més que no les batalles, decidiran la guerra. El parell màquina de tren-sabotatge és simètric al parell vaixell-submarí. La destrucció de les màquines de tren equival a la dels submarins. La relació entre aquestes dues espècies de destrucció és la de l'ofensiva amb la defensiva.

La desorganització de la producció no és pas menys essencial.

El volum, la quantitat de la nostra influència en l'acció duta a terme a França depèn principalment dels mitjans materials posats a la nostra disposició pels anglesos. La nostra influència sobre França, la que hi tenim i encara més la que hi podem arribar a tenir, pot ser per als anglesos d'un ús molt preciós. Hi ha doncs necessitat mútua; però la nostra és molt més gran; almenys ara per ara, que massa sovint és l'únic moment que es considera.

En aquesta situació, si entre ells i nosaltres no hi ha pas relacions no solament bones, ans caloroses, verament amicals i d'alguna manera íntimes, és una cosa intolerable i s'ha d'acabar. Arreu on unes relacions humanes no són les que haurien de ser, hi ha generalment mancança per les dues bandes. Però sempre és molt més útil pensar en les pròpies mancances, per posar-hi fi, que no en les de l'altre. A més, la necessitat és molt més gran de la nostra part, almenys la necessitat immediata. I, després, nosaltres som emigrats acollits per ells, i hi tenim un deute de gratitud. Finalment, és palès que els anglesos no tenen pas l'aptitud de sortir de si mateixos i posar-se al lloc de l'altre; les seves millors qualitats, la seva funció pròpia en aquest planeta hi són gairebé incompatibles. Aquesta aptitud, de fet, per desgràcia, és gairebé igual de rara entre nosaltres; però pertany, de natural, a allò que en diem la vocació de França. Per tots aquests motius, és a nosaltres a qui toca de fer l'esforç de dur les relacions al grau de calidesa convenient; cal que, de part nostra, un sincer desig de comprensió, pur—evidentment—de tot matís de servilisme, travessi la seva reserva fins a la real capacitat d'amistat que dissimula.

Els sentiments personals tenen, en els grans esdeveniments del món, un paper que no veiem mai en tota la seva amplitud. Que hi hagi o no hi hagi amistat entre dos homes, entre dos medis humans, pot, en certs casos, ser decisiu per als destins del gènere humà.

És del tot comprensible. Una veritat només apareix en l'esperit d'un ésser humà particular. ¿Com s'ho farà per comunicar-la? Si prova d'exposar-la, no l'escoltaran pas; car els altres, en no conèixer aquesta veritat, no la reconeixeran pas com a tal; no ho sabran pas, que el que diu és veritat; no hi pararan pas prou atenció per a adonar-se'n; car no tindran pas cap motiu per a fer-lo, aquest esforç d'atenció.

Però l'amistat, l'admiració, la simpatia, o qualsevol altre sentiment benèvol, els disposaria naturalment a un cert grau d'atenció. Un home que tingui alguna cosa nova a dir—car per als llocs comuns no en cal pas, d'atenció—només pot ser escoltat dels qui l'estimen.

Així, la circulació de les veritats entre els homes depèn enterament de l'estat dels sentiments; i és així per a totes les menes de veritats.

En exilats que no oblidin el seu país—i els qui l'oblidin estan perduts—el cor està tan irresistiblement girat cap a la pàtria desgraciada que els queden pocs recursos afectius per a l'amistat pel país que habiten. Aquesta amistat no els pot verament germinar i créixer en el cor si no es fan una espècie de violència. Aquesta violència, però, és una obligació.

Els francesos que hi ha a Londres no tenen cap altra obligació més imperiosa envers el poble francès, que viu amb els ulls girats cap a ells, que fer per manera que hi hagi entre ells i l'èlit dels anglesos una amistat real, viva, calorosa, íntima, eficaç.

Fora de la utilitat estratègica, altres consideracions, encara, han de tenir part en la tria de les accions. Tenen prou més importància, però vénen en segon lloc, ja que la utilitat estratègica és una condició perquè l'acció sigui real; on és absent, hi ha agitació, no pas acció, i la virtut indirecta de l'acció, el seu valor principal, doncs, també n'és absent.

Aquesta virtut indirecta, una altra vegada, és doble.

L'acció confereix la plenitud de la realitat als mòbils que la produeixen. L'expressió d'aquests mòbils, sentida des de fora, només els confereix que una mitja realitat. L'acció té una virtut tota altra.

En el cor hi poden coexistir molts de sentiments. La tria dels que, després d'haver-los discernit en el cor dels francesos, calgui portar al grau d'existència que confereix l'expressió oficial, aquesta tria és ja limitada per necessitats materials. Si per exemple cada vespre hom parla als francesos durant un quart d'hora, si hom és obligat de repetir-s'hi sovint perquè les interferències impedeixen tenir la seguretat d'haver estat sentit—i perquè de tota manera la repetició és una necessitat pedagògica—, només es poden dir un nombre limitat de coses.

A la que hom passa al domini de l'acció, els límits són encara més estrets. Cal fer-hi una altra tria, segons els criteris ja esbossats.

La manera com un mòbil es transforma en acte és una cosa a estudiar. Un mateix acte pot ser produït per tal mòbil, o tal altre, o encara tal altre; o per una barreja d'ells; al contrari, tal altre mòbil pot no ser susceptible de produir-lo.

Per emmenar la gent no solament a accomplir tal acció, sinó a més a accomplir-la per l'impuls d'un mòbil, el millor procediment, potser l'únic, sembla consistir en l'associació que s'hi estableix per mitjà de la paraula. És a dir, que, cada vegada que una acció és aconsellada per ràdio, aquest consell ha d'anar acompanyat de l'expressió d'un mòbil o d'uns quants; i que cada vegada que es torna a aconsellar, el mòbil s'ha de tornar a expressar.

És cert que les instruccions precises són comunicades per una via altra que la ràdio. Però totes haurien de ser redoblades per mitjà d'encoratjaments transmesos per ràdio, adreçats al mateix objecte, designat solament en la mesura que ho permeti la prudència, amb les precisions de menys i l'expressió dels mòbils de més.

L'acció té una segona virtut, en el domini dels mòbils. No solament confereix realitat a mòbils que, abans, existien en estat semifantàstic. També fa sorgir en l'ànima mòbils i sentiments que abans no hi eren gens.

Això es produeix cada vegada que el curs de les circumstàncies, o la seva coerció, fa créixer l'acció més enllà de la suma d'energia continguda en el mòbil que ha produït l'acció.

Aquest mecanisme —el coneixement del qual és essencial tant per a dirigir la pròpia vida com per a l'acció sobre els homes—tant és susceptible de suscitar mal com bé.

Per exemple, s'esdevé sovint que un malalt crònic, en una família, tractat tendrament per efecte d'una estimació sincera, acabi fent néixer en els seus una hostilitat sorda, no reconeguda, pel fet d'estar obligats a dedicar-li més energia que no en contenia l'estimació per ell.

En el poble, on aquestes obligacions, afegides a les fatigues habituals, són tan feixugues, en resulta de vegades una mena d'insensibilitat, o fins i tot de crueltat, incompreensible vista des de fora. És per això que, com remarcava un dia caritativament Gringoire, els casos d'infants

màrtirs es troben més en el poble que enlloc.

Els recursos d'aquest mecanisme per a produir el bé són il·lustrats per una meravellosa història budista.

Una tradició budista diu que el Buda va fer vot de fer pujar al cel, al seu costat, tothom qui digués el seu nom amb desig de ser salvat per ell. En aquesta tradició reposa la pràctica anomenada "la recitació del nom del Senyor". Consisteix a repetir un cert nombre de vegades unes quantes síl·labes sànscrites, xineses o japoneses que volen dir "Glòria al Senyor de Claror".

Un jove monjo budista estava inquiet per la salvació eterna del seu pare, vell avar que només pensava en els diners. El prior del convent es féu portar el vell davant seu i li prometé una moneda per cada vegada que practiquéssis la recitació del nom del Senyor; si al vespre els anava a dir quantes monedes li devien, les hi pagarien. El vell, encantat de fer-ho, consagrà a aquesta pràctica tots els seus moments disponibles. Cada vespre anava al convent a fer-se pagar. De sobte, no el van veure més. Passada una setmana, el prior féu anar el jove monjo a saber noves del seu pare. Així fou com s'assabentaren que el vell es trobava llavors absorbit per la recitació del nom del Senyor fins al punt que ja no podia comptar quantes vegades la practicava; era això el que li impedia d'anar a demanar els diners. El prior digué al jove monjo que no fes res i esperés. Al cap d'un temps, el vell arribà al convent amb els ulls radiants, i explicà que havia tingut una il·luminació.

És a fenòmens d'aquesta mena que fa al·lusió el precepte de Crist: "Atresoreu tresors al cel... car allà on hi ha el teu tresor, també allà hi haurà el teu cor".

Això vol dir que hi ha accions que tenen la virtut de transportar de la terra al cel una part de l'amor que hi ha en el cor de l'home.

Un avar no és pas avar quan comença a atresorar diners. Tot primer és estimulat, sens dubte, pel pensament dels gaudis que es poden aconseguir amb diners. Però els esforços i les privacions que cada dia s'imposa esdevenen un costum. Quan el sacrifici supera de lluny l'impuls inicial, el tresor, objecte del sacrifici, esdevé per a ell un fi en si, i hi subordina la pròpia persona. La dèria del col·leccionista reposa en un mecanisme anàleg. Se'n podrien citar quantitat, d'exemples.

Així, quan els sacrificis fets amb cert objecte superen de lluny l'impuls que els ha causats, en resulta, pel que fa a l'objecte, o un moviment de repulsió, o una afecció d'una espècie nova i més intensa, estranya al primer impuls.

En el segon cas, hi ha bé o mal segons la naturalesa de l'objecte.

Si en el cas del malalt crònic hi ha sovint repulsió, és perquè aquest tipus d'esforç és privat d'avenir; res exterior no respon a l'acumulació interior de fatiga. L'avar, en canvi, el veu créixer, el tresor.

D'altra banda, també hi ha situacions, combinacions de caràcters, tals com la del malalt que, contràriament, inspira a la família una estimació fanàtica. Si tot això s'estudiés prou, de segur que se'n podrien discernir les lleis.

Però fins i tot un coneixement sumari d'aquests fenòmens pot procurar-nos unes quantes regles pràctiques.

Per evitar l'efecte de repulsió, cal preveure l'esgotament possible dels mòbils; cal, de període en període, donar l'autoritat de l'expressió oficial a mòbils nous per a les mateixes accions, mòbils que responguin al que hagi pogut germinar espontàniament en el secret dels cors.

Cal sobretot vetllar que el mecanisme de transferència que lliga l'avar al tresor faci per

manera de produir bé i no pas mal; evitar, o en tot cas reduir a l'estricta mínim, tot el mal que així es podria suscitar.

És fàcil de comprendre com.

El mecanisme en qüestió consisteix en això, que una acció, després d'haver estat duta a terme amb esforç per motius exteriors a ella, esdevé per si mateixa objecte d'afecció. En resulta bé o mal segons que l'acció sigui en si bona o dolenta.

Si hom mata soldats alemanys per servir França i al cap d'un cert temps assassinar éssers humans esdevé un gust, és clar que això és un mal.

Si per tal de servir França hom ajuda obrers que fugen de ser enviats a Alemanya, i al cap d'un cert temps ajudar els desgraciats esdevé un gust, és clar que això és un bé.

No tots els casos són tan clars, però tots poden ser examinats d'aquesta manera.

En igualtat de circumstàncies, cal sempre triar els modes d'acció que continguin en si un entrenament per al bé. Molt sovint, fins cal quan no totes les circumstàncies són iguals. I no solament pel bé, que ja fóra prou, ans també, de més a més, per la utilitat.

El mal és, molt més fàcilment que el bé, un mòbil actiu, però un cop hi ha bé pur que esdevé mòbil actiu en una ànima, hi és la deu d'una impulsió inesgotable i invariable, cosa que mai no és el cas del mal.

Hom pot perfectament esdevenir un agent doble per patriotisme, per a servir millor el propi país enganyant l'enemic. Però si els esforços que aconsegueix en aquesta activitat depassen l'energia del mòbil patriòtic, i si per consegüent agafa gust a l'activitat per si mateixa, ve quasi inevitablement un moment en què ja no sap a qui serveix ni a qui enganya, en què està en disposició de servir o enganyar a qui sigui.

Al contrari, si per patriotisme hom és empès a accions que fan germinar i créixer l'amor d'un bé superior a la pàtria, l'ànima adquireix aquest tremp que fa els màrtirs, i la pàtria en treu profit.

La fe és més realista que la política realista. Qui no en tingui la certesa no la té pas, la fe.

Cal doncs examinar i sospesar de ben a prop, mirant-se cada cop el problema de totes bandes, cadascun dels modes d'acció que constitueixen la resistència il·legal a França.

Una observació atenta sobre el terreny, aconseguint únicament des d'aquest punt de vista, és indispensable, a aquest efecte.

Tampoc no és exclòs que pugui haver-hi lloc per a la invenció de formes d'acció noves, tot tenint en compte alhora aquestes consideracions i objectius immediats.

(Per exemple, lligar tot seguit una vasta conspiració per a la destrucció dels documents oficials relatius al control dels individus per l'Estat, destrucció que es pot fer per procediments molt diversos, incendis, etc.; això tindria avantatges immediats i llunyans immensos)

Un grau de realitat encara superior a l'acció és constituït per l'organització que coordini les accions; quan una tal organització no ha estat fabricada artificialment, ans ha pujat com una planta enmig de les necessitats quotidianes i ha estat alhora modelada amb una vigilància pacient per la visió clara d'un bé, heus ací potser el grau de realitat més alt possible.

A França hi ha organitzacions. Però també hi ha, cosa que és d'un interès encara molt més gran, embrions, gèrmens, esbossos d'organitzacions en camí de creixement.

Cal estudiar-los, contemplar-los sobre el terreny, i fer servir l'autoritat de Londres com una eina per a modelar-los discretament i pacientment, com l'escultor que s'afigura la forma continguda en el bloc de marbre per extreure-la'n.

Aquest modelatge ha de ser guiat alhora per consideracions immediates i per altres de no immediates.

Tot allò dit abans sobre la paraula i l'acció també hi té aplicació, aquí.

Una organització que doni cos a les paraules llançades oficialment i les canalitzi, que en tradueixi la inspiració en paraules diferents i ben pròpies, que les realitzi en accions coordinades per a les quals sigui una garantia d'eficàcia sempre creixent, que sigui un mitjà viu, càlid, ple d'intimitat, de fraternitat i tendresa –heus ací la terra vegetal on els malaurats francesos, desarrelats pel desastre, poden viure i trobar la salut per a la guerra i per a la pau.

Això s'ha de fer ara. Després de la victòria, en el desencadenament irresistible dels apetits individuals de benestar o de poder, serà absolutament impossible de començar res.

S'ha de fer immediatament. És indescriptiblement urgent. Mancar al moment fóra incórrer en una responsabilitat potser quasi equivalent a un crim.

L'única deu de salvació i de grandesa, per a França, consisteix a reprendre contacte, al fons de la desgràcia, amb el seu geni. Això s'ha de fer ara, de seguida; ara que la desgràcia encara és aclaparadora; ara que França té davant seu, en l'avenir, la possibilitat de fer real la primera claror de consciència del seu geni retrobat expressant-la per mitjà d'una acció guerrera.

Després de la victòria, aquesta possibilitat hauria passat, i la pau no n'aportaria cap d'equivalent. Car és molt més difícil d'imaginar, de concebre, una acció de pau que no una acció de guerra; per manifestar-se amb una acció de pau, una inspiració ha de tenir ja un grau elevat de consciència, de claror, de realitat. Per a França, això només serà el cas, al moment de la pau, si el darrer període de la guerra ja ha produït aquest efecte. Cal que la guerra sigui la institutriu que desenvolupi i nodreixi la inspiració; per a això, cal que una inspiració profunda, autèntica, una verdadera claror, sorgeixi en plena guerra.

Cal que França sigui altre cop plenament present a la guerra, participi al preu de la seva sang en la victòria; però això no fóra pas prou. Es podria produir en la tenebra, i el verdader profit llavors seria feble.

Cal, a més, que l'aliment de la seva energia guerrera no sigui altre que el seu verdader geni, retrobat en les profunditats de la desgràcia, per bé que amb un grau de consciència, tot primer, inevitablement feble, després d'una nit així.

La guerra, llavors, en pot fer una flama.

La verdadera missió del moviment francès de Londres és, per raó de les circumstàncies polítiques i militars, una missió espiritual, abans que una missió política i militar.

Podria ser definida com la direcció espiritual a l'escala del país.

El mode d'acció política esbossat ací exigeix que cada tria sigui precedida de la contemplació simultània d'unes quantes consideracions d'espècie molt diferent. Això implica un grau d'atenció elevat, aproximadament del mateix ordre que el que el treball creador exigeix en art i en ciència.

¿I per què la política, que decideix el destí dels pobles i té per objecte la justícia, hauria d'exigir una atenció més petita que l'art i la ciència, que tenen per objecte el bell i el ver?

La política té una afinitat molt estreta amb l'art, amb arts com ara la poesia, la música, l'arquitectura.

La composició simultània en diferents plans és la llei de la creació artística, i la seva dificultat.

Un poeta, en la combinació dels mots i la tria de cadascun, ha de tenir en compte simultàniament cinc o sis plans de composició, almenys. Les regles de la versificació—nombre

de síl.labes i rimes—en la forma de poema que hagi escollit; la coordinació gramatical dels mots; la seva coordinació lògica de cara al desenvolupament del pensament; la línia purament musical dels sons continguts en les síl.labes; el ritme diguem-ne material constituït pels talls, les aturades, la durada de cada síl.laba i de cada grup de síl.labes; l'atmosfera que creen entorn de cada mot les possibilitats de suggestió que conté, i el pas d'atmosfera a atmosfera a mesura que els mots se succeeixen; el ritme psicològic constituït per la durada dels mots corresponents a tal atmosfera o a tal moviment del pensament; els efectes de la repetició i de la novetat; sens dubte, encara, altres coses; i una intuïció única de bellesa donant una unitat a tot plegat.

La inspiració és una tensió de les facultats de l'ànima que fa possible el grau d'atenció indispensable a la composició en múltiples plans.

Aquell qui no sigui capaç d'una tal atenció en rebrà un dia la capacitat si s'hi obstina amb humilitat, perseverança i paciència i si hi és empès per un desig inalterable i violent.

Si no n'és pas encativat, d'un tal desig, no és pas indispensable que faci versos.

La política, també, és un art governat per la composició en múltiples plans. Qui sigui que es trobi tenint responsabilitats polítiques, si porta a dins la fam i la set de justícia, ho ha de desitjar, de rebre aquesta facultat de composició en múltiples plans, i per consegüent, amb el temps, l'ha de rebre infal.liblement.

Només que, avui, el temps ens crida la pressa. Les necessitats són urgents.

El mètode d'acció política esbossat ací depassa les possibilitats de la intel.ligència humana, almenys en la mesura que aquestes possibilitats les coneguem. Però és precisament això el que el fa valuós. Hom no s'ho ha pas de demanar, si és capaç d'aplicar-lo. La resposta sempre seria que no. Cal concebre'l d'una manera perfectament clara; contemplar-lo llargament i sovint; enfonsar-lo per sempre al lloc de l'ànima on arrenen els pensaments; i que sigui present en totes les decisions. Així, hi ha potser una probabilitat que les accions, tot i que imperfectes, siguin bones.

Aquell qui compongui versos amb el desig de fer-ne de tan bells com els de Racine no en farà mai cap de bell. I molt menys encara si no té aquesta esperança.

Per produir versos on hi hagi alguna bellesa, cal haver desitjat d'igualar, amb la combinació dels mots, la bellesa pura i divina de què Plató diu que habita a l'altra banda del cel.

Una de les veritats fonamentals del cristianisme és que un progrés cap a menys imperfecció no es produeix pas pel desig de menys imperfecció. Solament la té el desig de la perfecció, la virtut de destruir dins l'ànima una part del mal que la solla. D'ací el manament de Crist: "Sigueu perfectes com el vostre Pare celestial és perfecte".

En la mesura que el llenguatge humà és lluny de la bellesa divina, en la mateixa mesura les facultats sensibles i intel.lectuals dels homes són lluny de la veritat i, les necessitats de la vida social, lluny de la justícia. Per consegüent, no és pas possible que la política no tingui tanta necessitat d'esforços d'invenió creativa com l'art i la ciència.

És per això que la gairebé totalitat de les opinions polítiques i de les discussions en què s'oposen és tan estranya a la política com el xoc de les opinions estètiques a les cerveseries de Montparnasse és estrany a l'art. L'home polític en el primer cas, com l'artista en l'altre, només poden trobar-hi un cert estimulant, que cal que prengui en molt petita dosi.

Gairebé mai no es mira la política com un art d'espècie talment elevada. Però això és perquè estem acostumats de fa segles a mirar-la solament, o en tot cas principalment, com la tècnica de l'adquisició i la conservació del poder.

Ara, el poder no és pas un fi. Per naturalesa, per essència, per definició, constitueix exclusivament un mitjà. És a la política allò que un piano és a la composició musical. Un compositor que tingui necessitat d'un piano per a la invenció de melodies es trobarà a disgust si s'està en un poble on no n'hi ha. Si n'hi procuren un, però, llavors, es tracta que compongui.

Nosaltres, desgraciats que som, hem confós la fabricació d'un piano amb la composició d'una sonata.

Un mètode d'educació no és pas gran cosa si no té per inspiració la concepció d'una certa perfecció humana. Quan es tracta de l'educació d'un poble, aquesta concepció ha de ser la d'una civilització. No s'ha pas de cercar en el passat, que només conté imperfecció. Prou menys encara en els nostres somnis d'avenir, que són necessàriament tan mediocres com nosaltres i, per consegüent, de ben lluny, inferiors al passat. Cal cercar la inspiració d'una tal educació, així com el mètode corresponent, entre les veritats eternament inscrites en la naturalesa de les coses.

Heus ací, pel que fa a això, unes quantes indicacions.

Quatre obstacles sobretot ens separen d'una forma de civilització susceptible de valdre alguna cosa. La nostra concepció falsa de la grandesa; la degradació del sentiment de la justícia; la nostra idolatria dels diners; i l'absència en nosaltres d'inspiració religiosa. Podem expressar-nos en la primera persona del plural sense pensar-nos-hi gens, car és dubtós que a l'instant present hi hagi cap ésser humà sobre la superfície terrestre que s'escapi d'aquesta quàdruple tara, i encara és més dubtós que n'hi hagi cap de raça blanca. Però si n'hi ha uns quants, com malgrat tot cal esperar, són amagats.

La nostra concepció de la grandesa és la tara més greu, i aquella de què tenim menys consciència que sigui tara. Almenys tara nostra; ens xoca en els nostres enemics però, malgrat l'avis contingut en la paràbola de Crist sobre la palla i la volva de pols, ni hi somniem, a reconèixer-la com a nostra.

La nostra concepció de la grandesa és la mateixa que ha inspirat la vida sencera de Hitler. Quan denunciem la de Hitler sense el més mínim senyal de consideració crítica de la nostra, els àngels deuen plorar o riure, si és que hi ha àngels que s'interessin per la nostra propaganda.

Sembla ser que, tan bon punt la Tripolitània ha estat ocupada, s'hi ha aturat l'ensenyament feixista de la història. Està força bé. Però fóra interessant de saber en què, pel que fa a l'antiguitat, l'ensenyament feixista de la història diferia del de la república francesa. La diferència devia ser feble, car la gran autoritat de la França republicana en matèria d'història antiga, M. Carcopino, pronunciava a Roma conferències sobre la Roma antiga i la Gàlia completament avinents a ser pronunciades en aquell lloc i molt ben acollides.

Avui, els francesos de Londres tenen uns quants retrets a fer a M. Carcopino, però no pas sobre les seves concepcions històriques. Un altre historiador de la Sorbona deia el gener de 1940 a algú que havia dit alguna cosa força dura sobre els romans: "Si Itàlia es gira en contra nostre, haureu tingut raó". Com a criteri de judici històric, és insuficient.

Els vençuts es beneficien sovint d'una sentimentalitat de vegades injusta, però solament els vençuts provisionals. La desgràcia és un immens prestigi quan s'hi ajunta el de la força. La desgràcia dels febles no és pas objecte d'atenció, si no és que és objecte de repulsió. Quan els cristians van tenir la convicció sòlida que Crist, tot i haver estat crucificat, havia ressuscitat tot seguit i havia de tornar aviat en glòria per recompensar els seus i castigar tots els altres,

cap més suplicí no els va esglaiar. Abans, però, quan Crist era solament un ésser absolutament pur, a la que la desgràcia el tocà el van abandonar. Els qui més l'estimaven no van poder trobar al cor la força de córrer riscos per ell. Els suplicis sobrepassen el coratge quan, per afrontar-los, no hi ha l'estimulant de la revenja. La revenja no té pas necessitat de ser personal; un jesuïta martiritzat a la Xina és sostingut per la grandesa temporal de l'Església, encara que no en pugui esperar cap socors. Aquí baix no hi ha altra força que la força. Això podria servir d'axioma. Pel que fa a la força que no és d'aquí baix, el contacte amb ella no es pot comprar a cap preu inferior al pas per una mena de mort.

Aquí baix no hi ha altra força que la força, i és ella el que comunica força als sentiments, entre ells la compassió. Podríem citar-ne cent exemples. ¿Per què els pacifistes de després de 1918 s'han estovat talment més amb Alemanya que amb Àustria? ¿Per què la necessitat de les vacances pagades ha semblat a tanta gent un axioma d'una evidència geomètrica el 1936 i no pas el 1935? ¿Per què hi ha talment més gent a interessar-se pels obrers de fàbrica que pels obrers agrícoles? I així successivament.

I igualment a la història. Admirem la resistència heroica dels vençuts quan la successió dels temps els aporta una certa revenja, no pas altrament. No en tenim pas compassió, de les coses destruïdes del tot. ¿Qui n'hi acorda, a Jericó, a Gaza, a Tir, a Sidó, a Cartago, a Numància, a la Sicília grega, al Perú precolombi?

Però—m'objectaran—¿com fer-s'ho per plorar la desaparició de coses de què no sabem diguem-ne que res? No en sabem res perquè han desaparegut. Els qui les van destruir no van pas creure tenir el deure de fer-se conservadors de les seves cultures.

De manera general, els errors més greus, els que falsegen tot el pensament, fan perdre l'ànima i la posen fora del ver i del bé, són indiscernibles. Car tenen per causa que, certes coses, l'atenció les defuig. Si l'atenció les defuig, ¿com podríem parar-hi atenció, féssim l'esforç que féssim? És per això, per essència, que la veritat és un bé sobrenatural.

Amb la història és així. Els vençuts, l'atenció els defuig. És l'àmbit d'un procés darwinia encara més desprietat que el que governa la vida animal i vegetal. Els vençuts desapareixen. Són no-res.

Els romans van civilitzar—diuen—la Gàl.lia. No tenia art, abans de l'art gal.lo-romà, no tenia pensament, abans que els gals tinguessin el privilegi de llegir els escrits filosòfics de Ciceró, no tenia... i així successivament.

No en sabem diguem que res, de la Gàl.lia, però les indicacions gairebé nul·les que en posseïm demostren prou que és mentida, tot això.

L'art gal no és pas probable que sigui objecte de memòries de part dels nostres arqueòlegs, perquè el material de què era fet era la fusta. Però la ciutat de Bourges era una tan pura meravella de bellesa que els gals van perdre la darrera campanya per no haver tingut el coratge de destruir-la ells mateixos. Això sí, Cèsar la va destruir, i massacrà alhora la totalitat dels quaranta mil éssers humans que s'hi trobaven.

Sabem per Cèsar que els estudis dels druides duraven vint anys i consistien a aprendre de memòria poemes concernint la divinitat i l'univers. La poesia gal.la tenia doncs, en tot cas, una tal quantitat de poemes religiosos i metafísics que constituïa la matèria de vint anys d'estudis. Al costat de la increïble riquesa suggerida per aquesta sola indicació, la poesia llatina, malgrat Lucreci, és una mena de cosa miserable.

Diògenes Laerci diu que una tradició atribuïa a la saviesa grega diversos orígens estrangers, entre els quals els druides de la Gàl.lia. Altres textos indiquen que el pensament dels druides

s'emparentava amb el dels pitagòrics.

Així, hi havia en aquest poble una mar de poesia sagrada de què només les obres de Plató poden permetre'ns de representar-nos-en la inspiració.

Tot això desaparegué quan els romans exterminaren, per crim de patriotisme, la totalitat dels druides.

És cert que els romans van acabar amb els sacrificis humans practicats—deien—a la Gàl.lia. No en sabem res, del que eren, de la forma i de l'esperit amb què eren practicats, si era una manera d'executar criminals o una mort d'innocents i, en aquest cas, si era amb consentiment o no. El testimoniatge dels romans és molt vague i no es pot admetre sense malfiar-se'n. Però el que sabem amb certesa és que els romans van instituir a la Gàl.lia i a tot arreu la mort de milers d'innocents, no pas per honorar els déus, sinó per distreure les multituds. Era la institució romana per excel.lència, la que transportaven pertot, ells que nosaltres gosem mirar com a civilitzadors.

I, tanmateix, si algú deia públicament que la Gàl.lia d'abans de la conquesta era molt més civilitzada que Roma, això sonaria com una absurditat.

Això n'és simplement un exemple característic. Per bé que, a la Gàl.lia, l'hagi succeïda sobre el mateix sòl una nació que és la nostra, per bé que el patriotisme tingui en nosaltres com arreu una forta tendència a estendre's al passat, per bé que el poc de documents conservats constitueixi un testimoniatge irrecusable, la desfeta de les armes gal.les és un obstacle insuperable perquè reconeguem l'alta qualitat espiritual d'aquella civilització destruïda.

A favor seu, però, encara hi ha hagut temptatives com la de Camille Jullian. Però el territori de Troia no havent estat mai més seu d'una nació, ¿qui ha fet l'esforç de discernir la veritat que esclata de la manera més evident a la Ilíada, en Heròdot, a l'Agamèmnon d'Èsquil—és a dir, que Troia era d'un nivell de civilització, de cultura, d'espiritualitat, molt més alt que el d'aquells qui l'atacaren injustament i destruïren, i que la seva desaparició fou un desastre en la història de la humanitat?

Abans de juny de 1940, a la premsa francesa hi podíem llegir, a tall d'encoratjament patriòtic, articles comparant el conflicte francoalemany amb la guerra de Troia. Hi explicaven que aquesta guerra era ja una lluita de la civilització contra la barbàrie, essent els bàrbars els troians. Doncs bé, en aquest error no hi ha cap ombra de motiu que no sigui la desfeta de Troia.

Si no podem impedir-nos de caure en aquest error amb els grecs, que s'obsediren en el remordiment pel crim comès i testimoniaren ells mateixos a favor de les seves víctimes, ¿com no hi caurem encara més amb les altres nacions, la pràctica invariable de les quals és calumniar els qui elles han mort?

La història es fonamenta en documents. Un historiador es prohibeix per professió les hipòtesis que no reposin sobre res. Aparentment és molt raonable. Se'n falta molt, però, en realitat. Car, com que hi ha buits, en els documents, l'equilibri del pensament exigeix que a l'esperit hi siguin presents tot d'hipòtesis sense fonament, a condició que siguin considerades com a tals i que per a cada punt n'hi hagi unes quantes.

Encara amb més raó, en els documents cal llegir-hi entre ratlles, transportar-se tot sencer, amb un oblit total d'un mateix, dins els esdeveniments evocats, fixar molt de temps l'atenció en petites coses significatives i discernir-ne tota la significació.

Però el respecte del document i l'esperit professional de l'historiador no disposen pas el

pensament a aquesta mena d'exercici. L'esperit que en diem històric no travessa pas el paper per trobar-hi carn i sang; consisteix en una subordinació del pensament al document.

Així, per la naturalesa de les coses, dels documents en surten tot de poderosos, de vencedors. I, doncs, la història no és res més que una compilació de les deposicions fetes pels assassins relatives a les seves víctimes i a si mateixos.

Allò que en diem el tribunal de la història, informat d'aquesta manera, no podria pas jutjar de manera diferent a com ho fa el dels *Animaux malades de la peste*.

Sobre els romans, no tenim absolutament altra cosa que els escrits dels propis romans i dels seus esclaus grecs. Aquests, desgraciats que eren, entremig de les seves reticències servils en van dir prou, si ens preniem la molèstia de llegir-los amb verdadera atenció. Però ¿per què hauriem de fer-ho? No hi ha mòbil, per a aquest esforç. No són pas els cartaginesos els qui disposen dels premis de l'Acadèmia ni de les càtedres de la Sorbona.

¿Per què, igualment, ens prendriem la molèstia de dubtar de les informacions dels hebreus sobre les poblacions de Canaan que van exterminar o esclavitzar? No són pas els habitants de Jericó els qui fan nomenaments a l'Institut catòlic.

Sabem, per una de les biografies de Hitler, que un dels llibres que van exercir més profunda influència en la seva joventut era una obra de desè ordre sobre Sul.la. ¿Què més té que l'obra fos de desè ordre? Reflectia l'actitud d'aquells qui anomenem l'èlit. ¿Qui, sobre Sul.la, escriuria amb menyspreu? Si Hitler ha desitjat l'espècie de grandesa que veia glorificada en aquest llibre i pertot, no hi ha pas hagut error, de part seva. És certament aquesta grandesa la que ha atès, aquella davant la qual tots ens inclinem baixament a la que girem els ulls al passat.

Nosaltres, davant aquesta grandesa, ens conformem amb la baixa submissió d'esperit, no hem pas intentat, com Hitler, d'agafar-la amb les mans. En això val més ell que nosaltres. Si hom reconeix una cosa com un bé, cal voler-la agafar. Abstenir-se'n és una covardia.

Imagineu-vos aquell adolescent miserable, desarrelat, errant pels carrers de Viena, afamat de grandesa. Certament sortia d'ell, d'estar-ne afamat, de grandesa. ¿De qui és culpa, però, que no discerniis altra mena de grandesa que el crim? Des que el poble sap llegir i ja no té tradicions orals, són la gent capaç de fer anar la ploma els qui forneixen al públic concepcions de la grandesa i exemples susceptibles d'il·lustrar-les.

L'autor d'aquest llibre mediocre sobre Sul.la, tots aquells qui escrivint sobre Sul.la o Roma havien fet possible l'atmosfera en què aquest llibre va ser escrit i, més en general, tots aquells qui, tenint autoritat per a fer anar la paraula o la ploma, van contribuir a l'atmosfera de pensament en què el Hitler adolescent va créixer, tots ells en són potser més culpables que Hitler, dels crims que comet. La major part són morts; però els d'avui són semblants als traspassats, i no en poden pas ser considerats més innocents per l'atzar d'una data de naixement.

Hom parla de castigar Hitler. No se'l pot pas castigar, però. Desitjava una sola cosa, i la té: sortir a la història. Matem-lo, torturem-lo, tanquem-lo, humiliem-lo, que la història hi serà sempre per a protegir-li l'ànima de les ferides del sofriment i de la mort. Allò que li infligirem serà inevitablement mort històrica, sofriment històric, història. Així com, per a aquell qui ha arribat a l'amor perfecte de Déu, tot esdeveniment és un bé perquè prové de Déu, així, per a aquest idòlatra de la història, tot el que és història és bé. I encara hi surt guanyant, ell, i de lluny, car l'amor pur de Déu habita el centre de l'ànima, deixa la sensibilitat exposada als cops, no és cap armadura. La idolatria és una armadura, impedeix al dolor d'entrar a l'ànima.

Sigui el que sigui el que infligim a Hitler, no li impedirà gens de sentir-se un ésser grandiós. Sobretot, sobretot, no impedirà, d'aquí a vint, cinquanta, cent o dos cents anys, a un jove somniador i solitari, alemany o no, de pensar que Hitler va ser un ésser grandiós, que va tenir d'un cap a l'altre un destí grandiós, i de desitjar amb tota l'ànima un destí semblant. En aquest cas, ¡pobres dels seus contemporanis!

L'únic càstig capaç de punir Hitler i de desviar del seu exemple els joves assedegats de grandesa dels segles a venir és una transformació tan completa del sentit de la grandesa que en quedi exclòs.

És una quimera, deguda a l'encegament dels odis nacionals, creure que es pugui excloure Hitler de la grandesa sense una transformació total, entre els homes d'avui, de la concepció i del sentit de la grandesa. I per contribuir a aquesta transformació cal haver-la acomplerta en un mateix. Cadascú pot ara mateix començar el càstig de Hitler en l'interior de la seva pròpia ànima modificant-hi la distribució del sentiment de grandesa. És lluny de ser fàcil, car una pressió social feixuga i envoltant com la de l'atmosfera s'hi oposa. Cal, per a arribar-hi, excloure's espiritualment de la societat. És per això que Plató deia que la capacitat de discernir el bé només existeix en les ànimes predestinades que han rebut una educació directa de la part de Déu.

No té cap sentit cercar fins on arriben les semblances i les diferències entre Hitler i Napoleó. L'únic problema que té interès és saber si podem legítimament excloure l'un de la grandesa sense excloure'n l'altre, si els seus títols a l'admiració són anàlegs o essencialment diferents. I si, després d'haver posat la qüestió clarament i haver-la llargament mirat de cara, hom es deixa rossolar mentida endins, està perdut.

Marc Aureli deia, si fa o no fa, d'Alexandre i Cèsar: si no van ser justos, res no m'obliga a imitar-los. Igualment, res no ens obliga a admirar-los.

Res no ens hi obliga, tret de la influència sobirana de la força.

¿Es pot admirar, sense estimar? I si l'admiració és amor, ¿com gosem estimar altra cosa que el bé?

Seria senzill de fer amb un mateix el pacte de només admirar, de la història, les accions i els camins a través dels quals irradia l'esperit de veritat, de justícia i d'amor i, lluny per sota d'ells, aquells a l'interior dels quals s'hi pot discernir en acció un pressentiment real d'aquest esperit.

Això exclou, per exemple, sant Lluís, a causa del mal consell donat als seus amics d'enfonsar l'espasa al ventre de tothom qui mantingués davant seu intencions entacades d'heretgia o d'incredulitat.

Direm, és veritat, per excusar-lo, que era l'esperit del seu temps, el qual, situat set segles abans del nostre, estava obnubilat proporcionalment a set segles. És mentida. Poc abans de sant Lluís, els catòlics de Besiers, lluny d'enfonsar l'espasa en el cos dels heretges de la seva ciutat, moriren tots abans que consentir de lliurar-los. L'Església ha oblidat de donar-los el rang de màrtirs, rang que acorda a inquisidors punits de mort per les seves víctimes. Els amants de la tolerància, de les llums i de la laïcitat, aquests tres darrers segles, tampoc no l'han commemorat gaire, aquest record. Una forma tan heroica de la virtut que fadament en diuen tolerància hauria estat molesta, per a ells.

Però, encara que fos veritat, encara que la crueltat del fanatisme hagués dominat totes les ànimes de l'edat mitjana, l'única conclusió que se'n podria treure seria que no hi hauria res d'admirable, en aquella època. Això no situaria pas sant Lluís cap mil·límetre més a prop del

bé. L'esperit de veritat, de justícia i d'amor no té absolutament res a veure amb una mil·lèsima; és etern; el mal és la distància que separa d'ell les accions i els pensaments; una crueltat del segle X és exactament tan cruel, ni més ni menys, que una crueltat del XIX.

Per discernir una crueltat cal tenir-ne en compte les circumstàncies, les significacions variables atribuïdes als actes i a les paraules, el llenguatge simbòlic propi de cada medi social; però un cop una acció ha estat indubtablement reconeguda com a crueltat, siguin quins siguin el lloc i la data, és horrible.

Ho sentiríem irresistiblement si, tal com ens estimem a nosaltres mateixos, estiméssim tots els desgraciats que, ara fa dos o tres mil anys, van sofrir crueltats dels seus semblants.

Llavors no ho podríem pas escriure, com M. Carcopino, això que l'esclavatge havia esdevingut dolç, a Roma, sota l'Imperi, perquè comportava rarament càstigs més rigorosos que les vergassades.

La superstició moderna del progrés és un subproducte de la mentida per la qual es va fer del cristianisme la religió romana oficial; va lligada a la destrucció dels tresors espirituals dels països conquerits per Roma, a la dissimulació de la perfecta continuïtat entre aquests tresors i el cristianisme, a una concepció històrica de la Redempció, que en fa una operació temporal i no pas eterna. El pensament del progrés ha estat més tard laïcitzat; ara és el verí de la nostra època. En considerar que la inhumanitat era al segle XIV una gran cosa i bona però un horror al XIX, ¿podíem impedir que un xicotet del segle XX, aficionat a les lectures històriques, es digués: "Sento dins meu que l'època en què la humanitat era una virtut s'ha acabat i que ara torna l'època de la inhumanitat"? ¿Qui prohibeix d'imaginar una successió cíclica en comptes d'una línia contínua? El dogma del progrés deshonora el bé en fer-ne una qüestió de moda.

D'altra banda, és només perquè l'esperit històric consisteix a creure's els assassins al peu de la lletra que aquest dogma sembla respondre tan bé als fets. Quan en certs moments l'horror arriba a travessar la gruixuda insensibilitat del lector de Titus Livi, es diu: "Eren els costums de l'època". Ara, en els historiadors grecs, ho sentim fins a l'evidència, que la brutalitat dels romans aterri i paralitzi els seus contemporanis exactament com fa avui la dels alemanys.

Fora d'error, entre tots els fets relatius als romans que es troben a la història antiga, només n'hi ha un, d'exemple de bé perfectament pur. Sota el triumvirat, durant les proscripcions, els personatges consulars, els còsols, els pretors que tenien el nom a la llista abraçaven els genolls dels seus esclaus i els imploraven socors anomenant-los amos seus i salvadors; ja que l'orgull romà no resistia la desgràcia. Els esclaus, amb raó, se'ls treien de sobre. N'hi va haver molt poques excepcions. Però un romà, sense haver-se hagut de rebaixar, va ser amagat pels esclaus a casa seva mateix. Uns soldats, que l'hi havien vist entrar, feren torturar els esclaus per forçar-los a lliurar l'amo. Els esclaus ho sofriren tot sense doblegar-se. Però l'amo, des de l'amagatall, veia la tortura. No en va poder suportar l'espectacle, es lliurà als soldats i fou immediatament mort.

Qui sigui que tingui el cor ben posat, si hagués de triar entre diferents destins, triaria de ser indiferentment aquest amo o un d'aquests esclaus més que no pas un dels Escipions, o Cèsar, o Ciceró, o August, o Virgili, o fins i tot un dels Gracs.

Heus ací un exemple d'allò que és legítim d'admirar. A la història, n'hi ha poques, de coses perfectament pures. La major part concerneixen éssers el nom dels quals ha desaparegut, com aquest romà, com els habitants de Besiers a començament del segle XIII. Si hi cerquem noms que evoquin puresa, n'hi trobarem pocs. En la història grega, potser només podríem

anomenar Aristides, Dió—l'amic de Plató—i Agis, el petit rei socialista d'Esparta, que van matar a vint anys. En la història de França, ¿hi trobaríem cap més nom fora del de Joana d'Arc? No és pas segur.

Poc importa, això, però. ¿Qui ens hi obliga, a admirar-ne moltes, de coses? L'essencial és admirar només allò que puguem admirar amb tota l'ànima. ¿Qui pot admirar Alexandre amb tota l'ànima, si no té l'ànima baixa?

Hi ha gent que proposen de suprimir l'ensenyament de la història. És veritat que caldria suprimir el costum absurd d'aprendre lliçons d'història, fora d'un esquelet al màxim de reduït de dades i punts de referència, i aplicar a la història la mateixa espècie d'atenció que a la literatura. Però, pel que fa a suprimir l'estudi de la història, fóra desastrós. No hi ha pàtria, sense història. Massa bé ho veiem als Estats Units, el que és un poble privat de la dimensió del temps.

N'hi ha d'altres que proposen d'ensenyar la història posant les guerres en darrer lloc. Fóra mentir. Massa ho sentim avui—i és igualment evident per al passat—, que no hi ha res més important per als pobles que la guerra. Cal parlar-ne, de la guerra, tant o més del que fem. Però altrament.

No hi ha altre procediment per al coneixement del cor humà que l'estudi de la història juntament amb l'experiència de la vida, de manera que s'aclareixin mútuament. Tenim l'obligació d'aportar aquest aliment als esperits dels adolescents i dels homes. Però cal que sigui un aliment de debò. No solament cal que els fets siguin tan exactes com es pugui, sinó que siguin mostrats en la seva verdadera perspectiva en relació al bé i al mal.

La història és un teixit de baixeses i crueltats on algunes gotes de puresa lluen de tard en tard. Si és així, és tot primer perquè hi ha poca puresa, entre els homes; després, perquè la major part d'aquest poc de puresa es manté amagat. Cal cercar-ne, si es pot, testimonis indirectes. Les esglésies romàniques, el cant gregorià, només podien sorgir entre poblacions on hi havia molta més puresa que no en els segles següents.

Per tal d'estimar França, cal sentir-ho, que té un passat, però no és pas l'enbolcall històric d'aquest passat, que cal estimar. Cal estimar-ne la part muda, anònima, desapareguda.

És absolutament fals que un mecanisme providencial transmeti a la memòria de la posteritat el que una època posseeix de millor. Per la naturalesa de les coses, és la falsa grandesa el que es transmet. Hi ha certament un mecanisme providencial, però opera solament de manera a barrejar un xic de grandesa autèntica amb molt de falsa grandesa; és feina nostra, distingir-les. Sense ell estariem perduts.

La transmissió de la falsa grandesa a través dels segles no és pas particular de la història. És una llei general. També governa, per exemple, les arts i les lletres. Hi ha una certa dominació del talent literari sobre els segles responent a la dominació del talent polític damunt l'espai. Són dominacions de la mateixa naturalesa, igualment temporals, pertanyents igualment al domini de la matèria i de la força, igualment baixes. I també poden ser objecte de mercadeig i d'intercanvi.

L'Ariost no va pas envermellar en dir al seu amo, el duc d'Este, dins el seu poema, una cosa que ve a ser això: "Estic en poder vostre durant la meva vida, i depèn de vós que jo sigui pobre o ric. Però el vostre nom és en poder meu en l'avenir, i depèn de mi que d'ací a tres-cents anys se'n digui bé, mal o no res. Tenim interès a entendre'ns. Doneu-me favor i riquesa, i faré el vostre elogi".

Virgili el tenia prou i massa, el sentit de les conveniències, per a exposar públicament un

mercadeig d'aquesta naturalesa. Però en realitat és mercadeig, exactament, el que hi va haver entre August i ell. Els seus versos sovint són deliciosos de llegir però, tot i això, a ell i als qui són com ell, caldria trobar-los un nom altre que el de poeta. La poesia no es ven pas. Déu fóra injust si l'*Eneida*, havent estat composta en aquestes condicions, valgués tant com la *Iliada*. Déu, però, és just, i l'*Eneida* se'n troba infinitament lluny, d'aquesta igualtat.

No és pas solament en l'estudi de la història, és en tots els estudis proposats als infants que el bé hi és menyspreat. I, un cop homes, en els aliments oferts al seu esperit només hi troben que motius per a endurir-s'hi, en aquest menyspreu.

És evident, és una veritat convertida en lloc comú entre els infants i els homes, que el talent no hi té res a veure, amb la moralitat. Ara bé, a l'admiració dels infants i dels homes, en tots els dominis, només hi proposem el talent. I en totes les manifestacions del talent, siguin quines siguin, veuen com s'hi exposa amb impudor l'absència de les virtuts que els recomanem de practicar. ¿Què poden concloure'n, sinó que la virtut és allò propi de la mediocritat? Aquesta persuasió ha penetrat tan endins que el mot mateix de virtut és ara ridícul, un mot que en altre temps era tan ple de sentit, així com també els d'honestedat i de bondat. Els anglesos són més a prop del passat que els altres països; així, no hi ha avui dia cap mot en llengua francesa per a traduir "good" i "wicked".

L'infant que veu glorificar en les lliçons d'història la crueltat i l'ambició; en les de literatura l'egoisme, l'orgull, la vanitat, les ganes de fer soroll; en les de ciències tots els descobriments que han trasbalsat la vida dels homes sense que s'hi hagin considerat ni el mètode de descoberta ni els efectes del trasbals, ¿com pot aprendre a admirar el bé? Tot el que intenta d'anar contra aquest corrent tan general, per exemple els elogis de Pasteur, sona fals. En l'atmosfera de la falsa grandesa, és debades de voler trobar la verdadera. S'ha de menysprear, la falsa grandesa.

És veritat que el talent no hi té relació, amb la moralitat; però és que no hi ha grandesa, en el talent. És fals, en canvi, que no hi hagi relació entre la perfecta bellesa, la perfecta veritat, la perfecta justícia; hi ha més que relació, hi ha una unitat misteriosa, car el bé és u.

Hi ha un punt de grandesa en què el geni creador de bellesa, el geni revelador de veritat, l'heroisme i la santedat són indiscernibles. A l'entorn d'aquest punt veiem com ja les grandeses tendeixen a confondre's. En Giotto no hi podem pas distingir el geni del pintor de l'esperit franciscà; ni en els llenços i poemes de la secta Zen a la Xina el geni del pintor o del poeta de l'estat d'il·luminació mística; ni, quan Velàzquez posa a la tela reis i mendicants, el geni del pintor de l'amor ardent i imparcial que travessa el fons de les ànimes. La *Iliada*, les tragèdies d'Èsquil i les de Sòfocles porten la marca evident que els poetes que les van fer es trobaven en estat de santedat. Des del punt de vista purament poètic, sense tenir en compte res més, és infinitament preferible haver compost el *Càntic* de sant Francesc d'Assís, aquest joiell de bellesa perfecta, que no tota l'obra de Victor Hugo. L'única obra de tota la literatura francesa que es podria gairebé posar al costat de les grans obres mestres gregues, Racine la va escriure en el moment en què la seva ànima era treballada per la conversió. N'era lluny, de la santedat, en escriure les altres peces, però tampoc no s'hi troba aquesta bellesa punyent. Una tragèdia com *El rei Lear* és el fruit directe del pur esperit d'amor. La santedat irradia dins les esglésies romàniques i en el cant gregorià. Monteverdi, Bach, Mozart foren éssers purs, tant en la vida com en l'obra.

Si hi ha genis en qui el geni és pur fins al punt de ser manifestament tan a prop de la

grandesa pròpia dels més perfectes dels sants, ¿per què perdre el temps a admirar-ne d'altres? Els podem fer servir, els altres, treure'n coneixements i fruïcions; però, ¿estimar-los? ¿Per què acordar el cor amb altra cosa que no el bé?

Hi ha en la literatura francesa un corrent discernible de puresa. En la poesia, cal començar per Villon, el primer, el més gran. No en sabem res, dels seus defectes, ni si va faltar en res; però la puresa d'ànima hi és manifesta a través de l'expressió trasbalsadora de la desgràcia. El darrer, o gairebé, és Racine, a causa de *Phèdre* i dels *Cantiques spirituels*; entremig podem anomenar Maurice Scève, d'Aubigné, Théophile de Viau, que foren grans poetes i éssers d'una rara elevació. Al segle XIX, tots els poetes foren més o menys gent de lletres, cosa que solla vergonyosament la poesia; si més no Lamartine i Vigny van realment aspirar a alguna cosa de pur i d'autèntic. Hi ha un xic de vera poesia en Gérard de Nerval. A la fi de segle, Mallarmé va ser admirat tant com una espècie de sant com com a poeta, i eren en ell dues grandeses indiscernibles l'una de l'altra. Mallarmé és un verdader poeta.

En la prosa, hi ha potser una puresa misteriosa en Rabelais, en el qual, d'altra banda, tot és misteriós. N'hi ha certament en Montaigne, malgrat les seves nombroses carències, perquè era sempre habitat per la presència de La Boétie, ésser pur sense el qual s'hauria sens dubte mantingut en la mediocritat. Al segle XVII, podem pensar en Descartes, en Retz, en Port-Royal, sobretot en Molière. Al segle XVIII, hi ha Montesquieu i Rousseau. Potser és tot.

Suposant que en aquesta enumeració hi hagués alguna exactitud, això no significaria pas que no calgués llegir els altres, caldria llegir-los, però sense pensar a trobar-hi el geni de França. El geni de França només resideix en allò que és pur.

Tenim absolutament raó de dir que és un geni cristià i hel·lènic. És per això que, en l'educació i la cultura dels francesos, fóra legítim de dedicar-hi una part molt més petita a les coses específicament franceses que a l'art romànic, al cant gregorià, a la poesia litúrgica i a l'art, a la poesia, a la prosa dels grecs de la bona època. Aquí n'hi podem beure a dolls, de bellesa absolutament pura des de tots els punts de vista.

És una desgràcia que el grec sigui vist com una matèria d'erudició per a especialistes. Si deixàvem de subordinar l'estudi del grec al del llatí, si cercàvem solament d'aconseguir que els infants fossin capaços de llegir fàcilment i amb plaer un text grec fàcil amb una traducció al costat, podríem difondre un lleuger coneixement del grec molt amplament, fins i tot fora de la secundària. Tot infant un poc dotat podria entrar-hi en contacte directe, amb la civilització de què hem extret les nocions de bellesa, veritat i justícia.

Mai l'amor del bé no s'encendrà en els cors de tota la població, com cal a la salvació del país, mentre creguem que en tal o tal altre domini la grandesa pugui ser l'efecte de res que no sigui el bé.

És per això que Crist va dir: "Un bon arbre dóna fruits bons, un mal arbre dóna fruits dolents." O una obra d'art perfectament bella és un fruit dolent, o la inspiració que la produeix és propra a la santedat.

Si el bé pur no fos mai capaç de produir aquí baix grandesa real en l'art, en la ciència, en l'especulació teòrica, en l'acció pública, si en tots aquests dominis només hi hagués falsa grandesa, si en tots aquests dominis tot fos menyspreable i, per consegüent, condemnable, no hi hauria cap esperança, per a la vida profana. No fóra pas possible, la il·luminació d'aquest món per l'altre.

No és pas així, però, i és per això que cal distingir la grandesa real de la falsa, i proposar a l'amor solament la primera. La grandesa real és el bon fruit que puja en el bon arbre, i el bon

arbre és una disposició de l'ànima propera a la santedat. Les altres preteses grandeses han de ser examinades fredament, com examinem curiositats naturals. Si, a l'hora dels fets, la repartició entre aquestes dues rúbriques pot comportar errors, no per això deixa de ser essencial de fer entrar fins al fons del fons del cor el principi de la repartició.

La concepció moderna de la ciència és responsable, com la de la història i la de l'art, de les monstruositats actuals, i ha de ser també ella transformada, si volem esperar de veure apuntar una civilització millor.

I amb més motiu—per bé que la ciència sigui rigorosament cosa d'especialistes—tenint en compte que el prestigi de la ciència i dels científics és immens en tots els esperits, i en els països no totalitaris de lluny ho supera tot. A França, en esclatar la guerra, era potser l'únic que hi subsistia; res més no hi era ja objecte de respecte. En l'atmosfera del Palais de la Découverte, el 1937, hi havia alguna cosa alhora de publicitari i de gairebé religiós, pres aquest mot en el seu sentit més groller. La ciència, amb la tècnica, que només n'és l'aplicació, és el nostre únic títol a estar orgullosos de ser occidentals, gent de raça blanca, moderns.

Un missioner que persuadeixi un polinesi d'abandonar les seves tradicions ancestrals sobre la creació del món, tan poètiques i tan belles, per les del Gènesi, impregnades d'una poesia molt semblant, aquest missioner treu la seva força persuasiva de la consciència que té de la seva superioritat d'home blanc, consciència fonamentada en la ciència. Tanmateix, és tan foraster a la ciència com el polinesi, car tothom qui no n'és un especialista hi és completament foraster. I prou més foraster hi és encara el Gènesi. Un mestre d'escola de poble que se'n rigui del capellà, l'actitud del qual dissuadeixi els infants d'anar a missa, treu la seva força persuasiva de la consciència que té de la seva superioritat d'home modern sobre dogmes medievalitzants, consciència fonamentada en la ciència. Tanmateix, pel que fa a les seves possibilitats de confirmació, la teoria d'Einstein és com a mínim tan poc fonamentada i tan contrària al bon sentit com la tradició cristiana sobre la concepció i el naixement de Crist.

A França es dubta de tot, no s'hi respecta res; hi ha gent que desprecien la religió, la pàtria, l'Estat, els tribunals, la propietat, l'art, en fi, tot; el seu menyspreu, però, s'atura davant la ciència. El científisme més grosser no té adeptes més fervents que els anarquistes. Le Dantec és el seu gran home. Els "bandits tràgics" de Bonot en treien la inspiració, i d'entre ells el que era més heroi que els altres als ulls dels camarades era batejat amb el motiu de "Raymond la Science". A l'altre extrem, hi trobem sacerdots o religiosos enduts per la vida religiosa fins al punt de menysprear tots els valors profans, però el seu menyspreu s'atura davant la ciència. En totes les polèmiques en què la religió i la ciència semblen estar en conflicte hi ha del costat de l'Església una inferioritat intel·lectual gairebé còmica, car és deguda, no pas a la força dels arguments adversos, generalment molt mediocres, ans únicament a un complex d'inferioritat.

Pel que fa al prestigi de la ciència, avui dia no té descreguts. Als científics, i també als filòsofs i escriptors en la mesura que escriguin sobre ciència, això els confereix una responsabilitat igual a la que tenien els sacerdots del segle XIII. Uns i altres són éssers humans que la societat alimenta perquè tinguin el lleure de cercar, trobar i comunicar el que és la veritat. Al segle XX, com al XIII, el pa despès a aquest efecte és probablement, per desgràcia, un pa malaguanyat, o potser pitjor.

L'Església del segle XIII tenia el Crist; però tenia la Inquisició. La ciència del segle XX no té pas la Inquisició; però tampoc no té el Crist, ni res equivalent.

La càrrega que suporten avui els científics i tots aquells qui escriuen sobre la ciència és d'un pes tal, que també ells, com els historiadors i fins i tot més, són potser més culpables dels crims de Hitler que no pas ell.

És el que apareix en un passatge del *Mein Kampf*: “L'home no ha de caure mai en l'error de creure's amo i senyor de la natura... Des d'aquest moment sentirà que en un món on els planetes i els sols segueixen trajectòries circulars, on les llunes giren al voltant dels planetes, on la força regna pertot ella sola com a mestressa de la feblesa, que obliga a servir o bé romp, l'home no pot pas establir-hi lleis especials.”

Aquestes ratlles expressen d'una manera irreprotxable l'única conclusió que es pot raonablement extreure de la concepció del món continguda en la nostra ciència. La vida entera de Hitler només és la posada en obra d'aquesta conclusió. ¿Qui li pot retreure d'haver posat en obra el que ha cregut reconèixer com a ver? Aquells qui, duent dins seu els fonaments de la mateixa creença, no n'han pres consciència ni l'han traduïda en actes només han deixat de caure en el crim per manca d'una certa espècie de coratge que hi ha en ell.

I, una altra volta encara, no és pas l'adolescent abandonat, vagabund miserable, amb l'ànima afamada, que és just d'acusar, sinó aquells qui li van donar a menjar mentides. I aquells qui li van donar a menjar mentides són els nostres ascendents, als quals ens assemblem.

En la catàstrofe del nostre temps, botxins i víctimes són, uns i altres, abans que res, portadors involuntaris d'un testimoni sobre l'atroç misèria al fons de la qual jaïem.

Per tenir-hi dret, a punir els culpables, caldria tot primer purificar-nos del seu crim, que duem amb tota mena de disfresses dins la pròpia ànima. Però si hi reeixíem, en aquesta operació, un cop acomplerta ja no en tindriem ganes, de punir, i si ens creguéssim obligats a fer-ho ho fariem tan poc com podríem i amb un extrem dolor.

Hitler l'ha vista molt bé, l'absurditat de la concepció del segle XVIII encara en favor avui, que d'altra banda ja té l'arrel en Descartes. Des de fa dos o tres segles creiem alhora que la força és mestressa única de tots els fenòmens de la natura i que els homes poden i han de fonamentar en la justícia, reconeguda per mitjà de la raó, les seves relacions mútues. És una absurditat escandalosa. No es pot pas concebre, que tot, a l'univers, estigui absolutament sotmès a l'imperi de la força i que l'home en pugui ser sostret, tenint en compte que és fet de carn i de sang i que el seu pensament passa d'una cosa a l'altra al grat de les impressions sensibles.

Només hi ha una tria a fer. O cal percebre en acció a l'univers, al costat de la força, un principi altre que ella, o cal reconèixer la força com a mestressa única i sobirana també de les relacions humanes.

En el primer cas, ens posem en oposició radical a la ciència moderna tal com va ser fundada per Galileu, Decartes i molts altres, i continuada al segle XVIII, especialment per Newton, i als segles XIX i XX. En el segon cas, ens posem en oposició radical a l'humanisme sorgit del Renaixement, que va triomfar el 1789 i que, sota una forma considerablement degradada, va servir d'inspiració a tota la III República.

La filosofia que ha inspirat l'esperit laic i la política radical es fonamenta alhora en aquesta ciència i en aquest humanisme, que són, ja ho veiem, manifestament incompatibles. No es pot pas dir, doncs, que la victòria de Hitler sobre la França de 1940 hagi estat la victòria d'una mentida sobre una veritat. Una mentida incoherent ha estat vençuda per una mentida coherent. És per això que, alhora que les armes, han cedit els esperits.

Al curs dels darrers segles, la contradicció entre ciència i humanisme s'ha sentit confusament, per bé que mai s'hagi tingut el coratge d'encarar-la. I, sense haver-la tot primer exposada clarament, s'ha intentat de resoldre. Aquesta manca de probitat de la intel·ligència és sempre castigada amb l'error.

L'utilitarisme ha estat el fruit d'una d'aquestes temptatives. És la suposició d'un meravellós petit mecanisme per mitjà del qual la força, en entrar en l'esfera de les relacions humanes, esdevé productora automàtica de justícia.

El liberalisme econòmic dels burgesos del segle XIX reposa enterament en la creença en aquest mecanisme. L'única restricció era que, perquè tingués la propietat de ser productora automàtica de justícia, la força havia de tenir la forma del diner, exclouent-ne tot ús tant de les armes com del poder polític.

El marxisme no és altra cosa que la creença en un mecanisme d'aquesta mena. Aquí, la força és batejada amb el nom d'història; té per forma la lluita de classes; la justícia és projectada en un avenir precedit per una espècie de catàstrofe apocalíptica.

I també Hitler, després del seu moment de coratge intel·lectual i de clarividència, ha caigut en la creença en aquest petit mecanisme. Però li calia un model de màquina inèdit. Només que no té pas el gust ni la capacitat de la invenció intel·lectual, tret d'alguns esclats d'intuïció genial. Així, ha manllevat el seu model de màquina a la gent que l'obsedia contínuament per la repulsió que li inspirava. Simplement, ha triat com a màquina la noció de raça escollida, la raça destinada a doblegar-ho tot i a establir després entre els esclaus l'espècie de justícia convenient a l'esclavatge.

En totes aquestes concepcions aparentment diverses i en el fons tan semblants, només hi ha un sol inconvenient, el mateix en totes. Que són mentides.

La força no és pas cap màquina que creï automàticament justícia. És un mecanisme cec de què surten a l'atzar, indiferentment, efectes justos i efectes injustos però, pel joc de les probabilitats, gairebé sempre injustos. El pas del temps no hi fa res; no la hi augmenta pas, en el funcionament d'aquest mecanisme, la proporció ínfima d'efectes aleatoris conformes a la justícia.

Si la força és absolutament sobirana, la justícia és absolutament irreal. Però no ho és pas, d'irreal. Ho sabem experimentalment. És real al fons del cor dels homes. I l'estructura d'un cor humà és una realitat, entre les realitats d'aquest univers, al mateix títol que la trajectòria d'un astre.

No és en poder de cap home, d'excloure absolutament tota mena de justícia dels fins que assigni a les seves accions. Els propis nazis no ho han pogut pas fer. Si als homes els fos possible, de segur que els nazis haguessin pogut.

(Sigui dit de passada, la seva concepció de l'ordre just que a fi de comptes ha de resultar de les seves victòries reposa sobre el pensament que, per a tots els qui són esclaus per naturalesa, l'esclavatge és la condició alhora més justa i més feliç. Heus ací el mateix pensament d'Aristòtil, el seu gran argument en l'apologia de l'esclavatge. Sant Tomàs, tot i que no aprovava pas l'esclavatge, es mirava Aristòtil com la més gran autoritat en tots els temes d'estudi accessibles a la raó humana, entre ells la justícia. Per consegüent, l'existència en el cristianisme contemporani d'un corrent tomista constitueix un lligam de complicitat—amb molts altres, desgraciadament—entre el camp nazi i el camp advers. Car, encara que rebutgem aquest pensament d'Aristòtil, estem forçosament portats en la nostra ignorància a acceptar-ne d'altres que es troben a l'arrel d'ell. Un home que es pren la molèstia d'elaborar una apologia

de l'esclavatge no estima pas la justícia. No hi fa res, el segle en què va viure. Acceptar com a autoritat el pensament d'un home que no estima la justícia és una ofensa a la justícia, inevitablement punida amb una minva de discerniment. Si sant Tomàs va cometre aquesta ofensa, res no ens obliga a repetir-la.)

Si la justícia és inesborrable del cor de l'home, hi té realitat, en aquest món. És la ciència, llavors, l'equivocada.

No pas la ciència, però, si hem de parlar amb exactitud, sinó la ciència moderna. Els grecs tenien una ciència que és el fonament de la nostra. Comprenia l'aritmètica, la geometria, l'àlgebra sota una forma pròpia, l'astronomia, la mecànica, la física, la biologia. La quantitat de coneixements acumulats era naturalment molt més petit. Però, pel que fa a qualitat científica, en el sentit que aquest mot té per a nosaltres, segons els criteris vàlids als nostres ulls, aquesta ciència igualava i superava la nostra. Era més exacta, més precisa, més rigorosa. L'ús de la demostració i el del mètode experimental hi eren concebuts tots dos amb una perfecta claredat.

Si això no és generalment reconegut és únicament perquè és un tema poc conegut. Poca gent, si no hi són empesos per una vocació particular, tindran la idea de capbussar-se en l'atmosfera de la ciència grega com en una cosa actual i viva. Els qui ho han fet, no els ha pas costat, de reconèixer la veritat.

La generació de matemàtics que avui voreja la quarantena ha reconegut que, després d'un llarg aflujament de l'esperit científic en el desenvolupament de la matemàtica, el retorn al rigor indispensable als científics s'hi està operant per mitjà de l'ús de mètodes gairebé idèntics als dels geòmetres grecs.

Quant a les aplicacions tècniques, si la ciència grega no n'ha produït gaires, no és pas perquè no en fos susceptible, sinó perquè els savis grecs no volien. Aquesta gent, visiblement ben endarrerits en relació a nosaltres, com és del cas en homes de fa vint-i-cinc segles, en tenien por, dels efectes de les invencions tècniques, susceptibles de ser usades pels tirans i els conqueridors. Així, en comptes de lliurar al públic el més gran nombre possible de descobertes tècniques i vendre-les a qui oferís més, conservaven rigorosament secretes les que els arribava de fer per distreure's i, versemblantment, continuaven pobres. Una vegada, però, Arquímedes posà en pràctica el seu saber tècnic per defensar la pàtria. El posà en pràctica tot sol, sense revelar-ne cap secret a ningú. La relació de les meravelles que va saber accomplir encara avui ens és incomprendible. Hi reeixí tan bé, que els romans només pogueren entrar a Siracusa per mitjà d'una mitja traïció.

Així, doncs, aquesta ciència, tan científica com la nostra o més, no era absolutament gens materialista. És més, no era cap estudi profà. Els grecs la veien com un estudi religiós.

Els romans mataren Arquímedes. Poc després mataren Grècia, així com els alemanys, sense Anglaterra, haguessin mort França. La ciència grega desaparegué completament. Dintre la civilització romana no en quedà res. Si en fou transmès el record a l'edat Mitjana, fou amb el pensament anomenat gnòstic, en medis iniciàtics. Fins i tot en aquest cas, sembla que només n'hi hagué conservació, no pas continuació creativa; excepte, potser, en l'alquímia, de què tan poques coses sabem.

Sigui com sigui, en el domini públic, la ciència grega no hi ressuscità fins a començaments del segle XVI (si no hi ha error de data) a Itàlia i França. Prengué molt aviat una embranzida prodigiosa i envai la vida entera d'Europa. Avui, la gairebé totalitat dels pensaments, dels costums, de les reaccions, del comportament de tots nosaltres duu una marca impresa o bé

pel seu esperit o bé per les seves aplicacions.

Això és veritat més particularment si és dit dels intel·lectuals, encara que no siguin això que se'n diu "científics", i prou més encara si és dit dels obrers, que passen tota la seva vida en un univers artificial constituït per les aplicacions de la ciència.

Però, com en certs contes, aquesta ciència, desvetllada després de gairebé dos mil·lennis de letargia, ja no era la mateixa. L'havien canviada. N'era una altra, absolutament incompatible amb tot esperit religiós.

És per això que avui la religió és una cosa de diumenge al matí. La resta de la setmana és dominada per l'esperit de la ciència.

Els no creients, que hi sotmeten tota la setmana, tenen un sentiment triomfant d'unitat interior. Però s'equivoquen, car la seva moral no està pas menys en contradicció amb la ciència que la religió dels altres. Hitler ho ha vist clarament. I, a més, ho fa veure a molta gent, arreu on és sensible la presència o l'amenaça de les S.S., i fins més lluny. Avui, gairebé només l'adhesió sense reserves a un sistema totalitari bru, roig o altre pot donar, diguem-ho així, una il·lusió sòlida d'unitat interior. És per això que constitueix una temptació tan forta per a tantes ànimes desarrelades.

En els cristians, la incompatibilitat absoluta entre l'esperit de la religió i l'esperit de la ciència, que tenen l'un i l'altre la seva adhesió, els fa viure dins l'ànima permanentment un malestar sord i inconfessat. Pot ser gairebé insensible; segons els casos, és més o menys sensible; gairebé sempre, és clar, és inconfessat. Impedeix la cohesió interior. S'oposa a que la claror cristiana impregni tots els pensaments. Per un efecte indirecte de la seva presència contínua, els cristians més fervents es predisposen, cada hora de la seva vida, a judicis, a opinions on es troben aplicats, sense que ho sàpiguen, criteris contraris a l'esperit del cristianisme. Però la conseqüència més funesta d'aquest malestar és fer impossible l'exercici en plenitud de la virtut de probitat intel·lectual.

El fenomen modern de la irreligiositat del poble s'explica gairebé enterament per la incompatibilitat entre la ciència i la religió. S'ha desenvolupat en començar-se a instal·lar el poble de les ciutats en un univers artificial, cristallització de la ciència. A Rússia, la transformació s'ha fet avançar per mitjà d'una propaganda que, per desarrelar la fe, es recolza gairebé enterament en l'esperit de la ciència i de la tècnica. A tot arreu, després que el poble de les ciutats es tornés irreligiós, el poble del camp, esdevingut influenciable pel seu complex d'inferioritat respecte a les ciutats, ha seguit, tot i que en grau inferior.

Per aquest fet de la deserció de les esglésies pel poble, la religió ha quedat automàticament situada a dreta, ha esdevingut una cosa burgesa, una cosa de benpensants. Car efectivament una religió instituïda es veu obligada a recolzar-se en els qui van a l'església. No es pot pas recolzar en els qui en resten a fora. És cert que, des d'abans d'aquesta deserció, el servilisme del clergat amb els poders temporals li va fer fer greus faltes. Però haurien estat reparables, sense aquesta deserció. Si aquestes faltes han provocat aquesta deserció en alguna mesura, ha estat en una mesura molt petita. És gairebé únicament la ciència el que ha buidat les esglésies.

Si una part de la burgesia s'ha sentit menys engavanyada per la ciència en la seva pietat que no la classe obrera, és primerament perquè tenia un contacte menys permanent i menys carnal amb les aplicacions de la ciència. Però és sobretot perquè no tenia la fe. Qui no té la fe no la pot pas perdre. Fora d'algunes excepcions, la pràctica de la religió era per a ella una conveniència. La concepció científica del món no ho impedeix pas, d'observar les

conveniències.

Així, el cristianisme és de fet, a excepció d'alguns focus de claror, una conveniència relativa als interessos d'aquells qui exploten el poble.

No és pas estrany, doncs, que el cristianisme hi tingui una part al capdavant tan mediocre, en aquests moments, en la lluita contra la forma actual del mal.

I, més que més, en la mesura que, fins i tot en els medis, en els cors, on la vida religiosa és sincera i intensa, té massa sovint al seu centre un principi d'impuresa per insuficiència de l'esperit de veritat. L'existència de la ciència els crea mala consciència, als cristians. Pocs d'entre ells gosen estar segurs que, si partien de zero i consideraven tots els problemes amb abolició de tota preferència, amb un esperit d'examen absolutament imparcial, el dogma cristià els apareixeria com a essent manifestament i totalment la veritat.

Aquesta incertesa hauria de relaxar els seus lligams amb la religió; no és pas així, però, i allò que impedeix que ho sigui és que la vida religiosa els aporta alguna cosa de què tenen necessitat. Senten més o menys confusament que estan lligats a la religió per una necessitat. Ara, la necessitat no és pas un lligam legítim de l'home amb Déu. Com diu Plató, hi ha una gran distància entre la naturalesa de la necessitat i la del bé. Déu es dona a l'home gratuïtament i amb escreix, però l'home no ha pas de desitjar-ho, de rebre. Ha de donar-se totalment, incondicionalment, i per l'únic motiu—després d'haver errat d'il·lusió en il·lusió a la recerca ininterrompuda del bé—d'estar segur d'haver discernit la veritat girant-se cap a Déu.

Dostoievski ha comès la blasfèmia més horrible en dir: "Si el Crist no és la veritat, m'estimo més ser fora de la veritat amb el Crist". Crist ha dit: "Jo sóc la veritat". Ha dit també que és pa, que és beure; però ha dit: "Jo sóc el pa verdader, el beure verdader", és a dir, el pa que és solament veritat, el beure que és solament veritat. Cal desitjar-lo primerament com a veritat, només després com a aliment.

Cal que s'hagin ben oblidat aquestes coses, perquè s'hagi pogut prendre Bergson per cristià; ell, que creia veure en l'energia dels místics la forma acabada d'aquest impuls vital de què s'ha fet un ídol. Quan la meravella, en el cas dels místics i dels sants, no és pas que tinguin més vida, una vida més intensa que els altres, sinó que en ells la veritat esdevingui vida. En aquest nostre món, la vida, l'impuls vital tan estimat de Bergson, no és més que mentida, sols la mort és veritat. Car la vida obliga a creure el que es té necessitat de creure per a viure; aquesta servitud ha estat erigida en doctrina sota el nom de pragmatisme; i la filosofia de Bergson és una forma de pragmatisme. Però els éssers que malgrat la carn i la sang han travessat interiorment un límit equivalent a la mort reben de l'altra banda una altra vida, que no és pas, en primer lloc, vida, ans és, en primer lloc, veritat. Veritat esdevinguda vivent. Vera com la mort i vivent com la vida. Una vida, com diuen els contes de Grimm, blanca com la neu i vermella com la sang. És ella, el buf de veritat, l'Esperit diví.

Pascal ja l'havia comès, el crim de manca de probitat en la recerca de Déu. Tenint la intel·ligència formada per la pràctica de la ciència, no va gosar esperar que, deixant aquesta intel·ligència al seu lliure joc, reconegués en el dogma cristià una certesa. I tampoc no va gosar córrer el risc d'haver-se de passar del cristianisme. Va emprendre una recerca intel·lectual havent decidit per endavant on havia de dur. Per evitar tot risc d'anar a parar en cap altre lloc, es va sotmetre a una suggestió conscient i volguda. Després, va cercar proves. En el domini de les probabilitats, de les indicacions, va percebre coses molt fortes. Però, pel que fa a les proves pròpiament dites, només en va aportar de miserables, l'argument de la juguesca, les profecies, els miracles. El més greu per a ell és que mai no va atènyer la certesa.

No va rebre mai la fe, i això perquè havia cercat de procurar-se-la.

La major part dels qui entren al cristianisme o que, essent-hi nascuts i no havent-lo abandonat mai, s'hi lliguen amb un moviment verament sincer i fervent hi són empesos i després mantinguts per una necessitat del cor. No se'n podrien passar, de la religió. Almenys no se'n podrien passar sense que en resultés en ells una mena de degradació. Ara bé, perquè el sentiment religiós procedeixi de l'esperit de veritat, cal estar totalment preparat a abandonar la pròpia religió, mal que així es perdés tota raó de viure, en cas que fos altra cosa que la veritat. És solament amb aquesta disposició d'esperit que es pot discernir si n'hi ha o no, de veritat, en ella. Altrament, no es gosa ni tan sols posar el problema amb tot el rigor.

Per al cor humà, Déu no ha pas de ser una raó de viure com ho és el tresor per a l'avar. Harpagó i Grandet s'estimaven el seu tresor; s'haurien deixat matar, per ell; per ell haurien mort de pena; haurien acomplert meravelles de coratge i energia, per ell. Es pot estimar Déu així. No s'ha pas de fer, però. O més aviat és únicament a una certa part de l'ànima que aquesta espècie d'amor és permesa, per no ser susceptible de cap altra, però cal que resti sotmesa i abandonada a la part més valuosa de l'ànima.

Es pot afirmar sense por d'exagerar que avui l'esperit de veritat és gairebé absent de la vida religiosa.

Això es constata, entre d'altres, en la naturalesa dels arguments aportats a favor del cristianisme. Molts són del tipus publicitat de píndoles Pink. És el cas de Bergson i de tot el que s'hi inspira. En Bergson la fe hi apareix com una píndola Pink de tipus superior, que aporta un grau prodigiós de vitalitat. El mateix s'esdevé amb l'argumentació històrica. Consisteix a dir: "Vegeu com n'eren, de mediocres, els homes, abans de Crist. El Crist és vingut i vegeu com els homes, malgrat les defallences, han estat, tot seguit, en conjunt, una cosa bona!" Això és absolutament contrari a la veritat. Però fins si era veritat, és dur l'apologètica al nivell de reclams d'especialitats farmacèutiques, que descriuen el malalt abans i després. És mesurar l'eficàcia de la Passió de Crist, que si no és fictícia és necessàriament infinita, mitjançant un efecte històric, temporal, humà, que, encara que fos real, que no ho és, fóra necessàriament finit.

El pragmatisme ha envaït i sollat la concepció mateixa de la fe.

Si l'esperit de veritat és gairebé absent de la vida religiosa, seria ben singular que fos present en la vida profana. Seria el capgirament d'una jerarquia eterna. No és pas així, però.

Els savis exigeixen del públic que acordi a la ciència aquest respecte religiós degut a la veritat, i el públic els fa cas. Però l'enganyen. La ciència no ho és pas, un fruit de l'Esperit de veritat, i això es fa evident només que hi parem atenció.

Car l'esforç de la recerca científica, tal com es comprèn des del segle XVI fins avui, no pot pas tenir com a mòbil l'amor de la veritat.

Hi ha ací un criteri d'aplicació universal i segura; consisteix, per a apreciar una cosa qualsevol, a provar de discernir la proporció de bé continguda, no pas en la pròpia cosa, sinó en els mòbils de l'esforç que l'ha produïda. Car hi ha tant de bé en la cosa com en el mòbil, no pas més. La paràbola de Crist sobre els arbres i els fruits ho garanteix.

Sols Déu, és cert, discerneix els mòbils en el secret dels cors. Però la concepció que domina una activitat, concepció que generalment no és pas secreta, és compatible amb certs mòbils però no pas amb d'altres; n'hi ha que en són exclosos necessàriament, per la naturalesa de les coses.

Es tracta doncs d'una anàlisi que duu a apreciar el producte d'una activitat humana

particular mitjançant l'examen dels mòbils compatibles amb la concepció que la presideix.

D'aquesta anàlisi se'n desprèn un mètode de millorament dels homes—pobles i individus, i un mateix per començar—consistent a modificar les concepcions per tal de fer-hi jugar els mòbils més purs.

La certesa que tota concepció incompatible amb mòbils verament purs és tacada d'error és el primer dels articles de fe. La fe és abans que res la certesa que el bé és u. Creure que hi hagi diversos béns distints i mútuament independents, com ara veritat, bellesa, moralitat, és això el pecat de politeisme, no pas deixar jugar la imaginació amb Apol·ló i Diana.

Aplicant aquest mètode a l'anàlisi de la ciència dels tres o quatre darrers segles, s'ha de reconèixer que el bell nom de veritat es troba infinitament per damunt seu. Els savis, en l'esforç que aporten dia rere dia tot al llarg de la vida, no hi poden pas ser empesos pel desig de posseir veritat. Car el que adquireixen són simplement coneixements, i els coneixements no són pas per si mateixos un objecte de desig.

Un infant aprèn una lliçó de geografia per tenir una bona nota, o per obediència a les ordres rebudes, o per plaure als pares, o perquè hi sent una poesia, en els països llunyans i els seus noms. Si cap d'aquests mòbils no hi és, no l'aprèn pas, la lliçó.

Si en un cert moment ignora quina és la capital del Brasil i al moment següent l'aprèn, té un coneixement més. Però no es troba gens més a prop de la veritat que abans. L'adquisició d'un coneixement fa en certs casos acostar-se a la veritat, però en d'altres no hi fa acostar pas. ¿Com distingirem els casos?

Si un home sorprèn la dona que estima, i en qui té tota la confiança, en flagrant delictes d'infidelitat, entra en contacte brutal amb la veritat. Si s'assabenta que una dona que no coneix, de la qual sent a dir per primer cop el nom, en una ciutat que no coneix pas més, ha enganyat el marit, això no la canvia gens, la seva relació amb la veritat.

Aquest exemple ens en dóna la clau. L'adquisició de coneixements acostar a la veritat quan es tracta del coneixement del que s'estima, i no en cap altre cas.

Amor de la veritat és una expressió impròpia. La veritat no és pas objecte d'amor. No és cap objecte. Allò que s'estima és quelcom que existeix, que es pensa i que per això pot ser ocasió de veritat o d'error. Una veritat és sempre la veritat d'alguna cosa. La veritat és l'esclat de la realitat. L'objecte de l'amor no és pas la veritat, sinó la realitat. Desitjar la veritat és desitjar un contacte directe amb la realitat. Desitjar un contacte amb una realitat és estimar-la. Es desitja la veritat només per estimar en la veritat. Es desitja conèixer la veritat del que s'estima. En comptes de parlar d'amor de la veritat val més parlar d'esperit de veritat en l'amor.

L'amor real i pur desitja sempre abans que res romandre tot sencer en la veritat, sigui la que sigui, incondicionalment. Tota altra espècie d'amor desitja abans que res satisfaccions, i per aquest fet és principi d'error i de mentida. L'amor real i pur és en si esperit de veritat. És l'Esperit Sant. El mot grec que traduïm per esperit significa literalment buf igni, buf barrejat amb foc, i designava, a l'Antiguitat, la noció que la ciència designa avui amb el mot d'energia. El que nosaltres traduïm per “esperit de veritat” significa l'energia de la veritat, la veritat com a força activa. L'amor pur és aquesta força activa, l'amor que no vol, a cap preu, en cap cas, ni mentida ni error.

Per tal que aquest amor fos el mòbil del savi en el seu esforç esgotador de recerca caldria que tingués alguna cosa a estimar. Caldria que la concepció que es fes de l'objecte d'estudi contingüés un bé. Doncs el que s'esdevé és el contrari. Des del Renaixement—més exactament, des de la segona meitat del Renaixement—la concepció de la ciència és la d'un

estudi l'objecte del qual es troba fora del bé i del mal, sobretot fora del bé, considerat sense cap relació ni amb el bé ni amb el mal, més particularment sense cap relació amb el bé. La ciència només estudia els fets com a tals, i els matemàtics es miren les relacions matemàtiques com a fets de l'esperit. Els fets, la força, la matèria, aïllats, considerats en si mateixos, sense relació amb res més, aquí no hi ha res que un pensament humà pugui estimar.

Des d'aleshores, l'adquisició de nous coneixements no és cap estimulant suficient, per a l'esforç dels savis. En calen d'altres.

Tot primer tenen l'estimulant contingut en la cacera, en l'esport, en el joc. Sovint sentim matemàtics comparar la seva especialitat amb el joc d'escacs. Alguns la comparen amb les activitats en què cal tenir nas, intuïció psicològica, ja que diuen que cal saber-hi veure per endavant quines concepcions matemàtiques seran, si s'hi llancen, estèrils o fecundes. Encara és joc, i gairebé joc d'atzar. Molt pocs savis penetren prou profundament en la ciència perquè tinguin el cor encativat per bellesa. Hi ha un matemàtic que compara gustosament la matemàtica amb una escultura de pedra particularment dura. Gent que es presenten al públic com a sacerdots de la veritat degraden singularment el paper que assumeixen comparant-se a jugadors d'escacs; la comparança amb un escultor és més honorable. Però si es té la vocació de ser escultor, val més ser escultor que no pas matemàtic. Examinant-la de més a prop, dins la concepció actual de la ciència, aquesta comparació no té sentit. És un pressentiment molt confús d'una altra concepció.

La tècnica hi té una part tan gran, en el prestigi de la ciència, que ens inclinariem a suposar que el pensament de les aplicacions, als savis, els és un estimulant potent. De fet, el que és un estimulant no és pas el pensament de les aplicacions, és el prestigi que les aplicacions donen a la ciència. Com els polítics, que s'embriaguen de fer història, els savis s'embriaguen de sentir-se en una gran cosa. Gran en el sentit de la falsa grandesa, una grandesa independent de tota consideració del bé.

Alhora, uns quants d'entre ells, aquells les recerques dels quals són sobretot teòriques, se senten orgullosos, tot paladejant aquesta embriaguesa, de considerar-se indiferents a les aplicacions tècniques. Gaudeixen així de dos avantatges en realitat incompatibles, però compatibles dins la il·lusió, cosa que és sempre una situació extremament agradable. Es troben entre els qui decideixen el destí dels homes, i llavors la seva indiferència per aquest destí redueix la humanitat a les proporcions d'una raça de formigues; és una situació de déus. No s'adonen que, dins la concepció actual de la ciència, si se'n treuen les aplicacions tècniques, ja no hi queda res que sigui susceptible de ser mirat com un bé. L'habilitat en un joc anàleg als escacs és una cosa de valor nul. Sense la tècnica, avui ningú del públic no s'interessaria per la ciència; i si el públic no s'interessés per la ciència, aquells qui segueixen una carrera científica n'haurien triat una altra. No hi tenen dret, a l'actitud d'indiferència que assumeixen. Però, encara que no sigui legítima, és un estimulant.

Per a d'altres, el pensament de les aplicacions, al contrari, els serveix d'estimulant. Però només són sensibles a la seva importància, no pas al bé i al mal. Un savi que se sent a punt de fer un descobriment susceptible de capgirar la vida humana tesa totes les seves forces per arribar-hi. No s'esdevé gaire, o mai, sembla, que s'aturi per suputar els efectes probables en bé i en mal del capgirament i renunciï a la recerca en cas que el mal sembli més probable. Un tal heroisme sembla fins impossible; i, això no obstant, hauria d'anar sol. Però aquí, com en altres llocs, hi domina la falsa grandesa, la que es defineix per la quantitat, no pas pel bé.

En resum, els savis són perpètuament fibllats per mòbils socials gairebé inconfessables de

tan mesquins, que no fan aparentment cap gran paper però són extremament forts. Qui hagi vist els francesos, el juny del 1940, deixar abandonada tan fàcilment la pàtria i, uns mesos més tard, abans d'anar realment afamats, fer prodigis d'endurança, afrontar la fatiga i el fred durant hores, per procurar-se un ou, qui hagi vist això no pot pas ignorar-la, la increïble energia dels mòbils mesquins.

El primer mòbil social dels savis és purament i simplement el deure professional. Els savis són gent pagada per fabricar ciència; se n'espera que en fabriquin; se senten obligats a fabricar-ne. Però és insuficient com a excitant. L'ascens, les càtedres, les recompenses de tota mena, honors i diners, les recepcions a l'estranger, l'estima o l'admiració dels col·legues, la reputació, la celebritat, els títols, tot això compta molt.

Els costums dels savis en són la millor prova. Als segles XV i XVII, els savis es llançaven desafiaments. Quan publicaven els seus descobriments, expressament hi ometien anelles en l'encadenament de les proves, o bé en capgiraven l'ordre, per impedir als col·legues de comprendre'ls completament; es defensaven així del perill que un rival pogués pretendre d'haver fet el mateix descobriment abans que ells. Descartes mateix confessa haver-ho fet en la seva *Géométrie*. Això demostra que no n'era pas, de filòsof, en el sentit que tenia aquest mot per a Pitàgores i Plató, el d'amant de la Saviesa divina; des de la desaparició de Grècia, no n'hi ha hagut, de filòsofs.

Avui, a la que un savi ha trobat alguna cosa, abans fins i tot d'haver-ne madurat i comprovat el valor, es precipita a enviar-ne el que s'anomena un esbós de ressenya a fi d'assegurar-se'n la prioritat. Un cas com el de Gauss és potser únic en la nostra ciència; deixava oblidats al fons d'uns calaixos tot de manuscrits contenint els descobriments més meravellosos i, després, quan algú donava a llum alguna cosa sensacional, remarcava negligentment: "Tot això és exacte, fa quinze anys que ho vaig trobar; però es pot anar molt més lluny en aquest sentit i posar-se encara aquest, aquest i aquest altre teorema." Era, però, també, un geni de primer ordre. Potser n'hi ha hagut uns quants, com ell, un petitíssim grapat, en el curs dels tres o quatre darrers segles; el que la ciència hagi significat per a ells ha restat secret. En l'esforç quotidià de tots els altres, els estimulants inferiors hi fan un gran paper.

Avui, la facilitat de comunicacions a través del món en temps de pau i una especialització duta a l'extrem tenen com a efecte que els savis de cada especialitat, que són els uns per als altres l'únic públic que tenen, conformin l'equivalent d'un llogarret. Les xafarderies hi circulen contínuament; cadascun es coneix amb cadascun dels altres i sent per ell simpatia o antipatia. Generacions i nacionalitats hi topen; la vida privada, la política, les rivalitats de carrera hi fan un gran paper. D'ací que l'opinió col·lectiva d'aquest poble sigui viciada per necessitat; ara bé, constitueix l'únic control del savi, car ni els profans, ni els savis de les altres especialitats en tenen cap coneixement, dels seus treballs. La força dels estimulants socials sotmet el pensament del savi a aquesta opinió col·lectiva; cerca de plaure-li. Allò que aquesta opinió col·lectiva consent a admetre és admès dins la ciència; allò que no, n'és exclòs. No hi ha jutge desinteressat, ja que cada especialista, pel mateix fet de ser-ne, hi és jutge interessat.

Diran que la fecunditat d'una teoria és un criteri objectiu. Però aquest criteri juga solament en les que són admeses. Una teoria refusada per l'opinió col·lectiva del llogarret dels savis és forçosament estèril, ja que no s'intenta pas de desenvolupar-la. És sobretot el cas de la física, en què els mitjans de recerca i de control són un monopoli en mans d'un medi social molt tancat. Si la gent no s'hagués encaterinat de la teoria dels quanta quan Planck la llançà per

primera vegada, i això tot i ser absurda—o potser per ser-ho, car hom n'estava fadigat, de la raó—, no s'hagués sabut mai, que era fecunda. Al moment en què hom es va encaterinar d'ella, no es posseïa cap dada que permetés de preveure que ho seria. Així, hi ha un procés darwinià, en la ciència. Les teories creixen com a l'atzar, i hi ha supervivència de les més aptes. Una ciència com aquesta pot ser una forma de l'impuls vital, però no pas una forma de recerca de la veritat.

El gran públic no pot pas ignorar, i no ho ignora, que la ciència, com tot producte d'una opinió col·lectiva, està sotmesa a la moda. Els savis li'n parlen prou sovint, de teories passades de moda. Això fóra un escàndol, si no fos que estem massa embrutits per a ser sensibles a cap escàndol. ¿Com es pot tenir un respecte religiós per una cosa sotmesa a la moda? Els negres fetixistes ens són ben superiors; són infinitament menys idòlatres que nosaltres. Tenen un respecte religiós per un tros de fusta esculpida que és bell, a què la bellesa confereix un caràcter d'eternitat.

En patim realment, de la malaltia d'idolatria; és tan profunda, que lleva als cristians la facultat de testimoniar la veritat. No hi ha diàleg de sords que s'acosti en força còmica al debat entre l'esperit modern i l'Església. Els incrèduls trien, com a arguments contra la fe cristiana, en nom de l'esperit científic, veritats que constitueixen indirectament o fins directament proves manifestes de la fe. Els cristians no se n'adonen, i s'esforcen feblement, amb mala consciència, amb una manca aflictiva de probitat intel·lectual, a negar aquestes veritats. El seu engegament és el càstig pel crim d'idolatria.

No pas menys còmic és l'engavanyament dels adoradors de l'idol quan volen expressar el seu entusiasme. Cerquen de lloar-ne quelcom, i no troben. És fàcil de lloar-ne les aplicacions; només les aplicacions, però, és la tècnica, no pas la ciència. ¿Què se'n pot lloar, de la ciència, en si mateixa? I, més precisament, essent que la ciència resideix en homes, ¿què se'n pot lloar, dels savis? No és pas fàcil de discernir. Quan es vol proposar un savi a l'admiració del públic, es tria sempre Pasteur, almenys a França. Serveix de cobertora a la idolatria de la ciència així com Joana d'Arc a la idolatria nacionalista.

Se'l tria perquè ha fet molt per alleujar els mals físics dels homes. Si la intenció d'aconseguir això no hagués estat, però, el mòbil dominant dels seus esforços, caldria considerar que hi ha arribat per simple coincidència. I si hagués estat aquest el mòbil dominant, l'admiració que se li deuria no tindria pas relació amb la grandesa de la ciència; es tractaria d'una virtut pràctica; Pasteur s'hauria de col·locar en aquest cas en la mateixa categoria que la infermera lliurada fins a l'heroisme, i només en diferiria per l'extensió dels resultats.

L'esperit de veritat, essent absent dels mòbils de la ciència, no s'hi pot pas trobar, en la ciència. Si, en contrapartida, comptàvem de trobar-lo en un grau elevat en la filosofia i en les lletres, en restàriem decebuts.

¿Hi ha gaires llibres o articles que facin la impressió que l'autor, tot primer, abans de començar a escriure, i després, abans de lliurar la còpia a la impressió, s'hagi demanat amb una real ansietat: “¿Sóc a la veritat?” ¿Hi ha gaires lectors que, abans d'obrir un llibre, es demanin amb una real ansietat: “¿Hi trobaré veritat?” Si proposàvem, a tots els qui tenen per professió de pensar, sacerdots, pastors, filòsofs, escriptors, savis, professors de tota mena, de triar ara mateix entre dos destins: o bé enfonsar-se immediatament i definitivament en la idiotesa, en sentit literal, amb totes les humiliacions que aquest enfonsament comporta, mantenint solament prou lucidesa per a sentir-ne tota l'amargor, o bé experimentar un

desenvolupament sobtat i prodigiós de les facultats intel·lectuals que els assegurés una celebritat mundial immediata i la glòria després de la mort durant mil·lennis, però amb l'inconvenient que el seu pensament demorés sempre un xic fora de la veritat, ¿podem creure que gaires d'ells experimentarien, en triar, ni que fos una lleugera vacil·lació?

L'esperit de veritat és avui gairebé absent de la religió i de la ciència i de tot el pensament. Els mals atroços en què ens debatem, sense que n'arribem ni a sentir tot el que tenen de tràgic, provenen enterament d'aquí. "Aquest esperit de mentida i d'error, / de la caiguda dels reis funest precursor", de què parlava Racine, ja no és avui monopoli dels sobirans. S'estén a totes les classes de la població; s'empara de nacions senceres i les duu al frenesí.

El remei és tornar a fer davallar l'esperit de veritat entre nosaltres; i primerament dins la religió i la ciència; cosa que implica que es reconciliïn.

L'esperit de veritat pot residir en la ciència a condició que el mòbil del savi sigui l'amor per l'objecte matèria del seu estudi. Aquest objecte és l'univers en què vivim. ¿Què en podem estimar, sinó la bellesa? La vera definició de la ciència és que és l'estudi de la bellesa del món.

A la que hi pensem, és evident. La matèria, la força cega, no el són pas, l'objecte de la ciència. El pensament no les pot pas atènyer; el defugen. El pensament del savi mai no ateny altra cosa que relacions lligant matèria i força en una xarxa invisible, impalpable i inalterable d'ordre i d'harmonia. "El filat del cel és vast—diu Laozi—; les seves malles són amples; però no hi ha res que el travessi."

¿Com, el pensament, podria tenir per objecte altra cosa que pensament? Hi ha aquí una dificultat tan coneguda dins la teoria del coneixement que es renuncia a considerar-la, se l'arracona com si fos un lloc comú. Però hi ha una resposta. És que l'objecte del pensament humà és, també ell, pensament. El savi té per fi la unió del seu propi esperit amb la saviesa misteriosa eternament inscrita a l'univers. I aleshores ¿com hi hauria oposició o fins separació entre l'esperit de la ciència i el de la religió? La investigació científica només és una forma de la contemplació religiosa.

Certament, era aquest el cas, a Grècia. ¿Què va passar, després? ¿Com pot ser que aquella ciència, que, en fer-la defallir l'espasa romana, tenia l'esperit religiós com a essència, es desvetllés materialista en sortir de la seva llarga letargia? ¿Què es va esdevenir en l'endemig?

S'havia produït una transformació en la religió. I no és pas l'adveniment del cristianisme. El cristianisme original, tal com es troba encara present per a nosaltres en el Nou Testament, i sobretot en els Evangelis, era, com la religió antiga dels Misteris, perfectament apte per a ser la inspiració central d'una ciència perfectament rigorosa. Però el cristianisme va patir una transformació, probablement lligada al seu pas al rang de religió romana oficial.

Després d'aquesta transformació, el pensament cristià, fora d'uns quants rars místics sempre exposats al perill de ser condemnats, ja no admet altra noció de la Providència divina que la d'una Providència personal.

Aquesta noció es troba a l'Evangelí, car Déu hi és anomenat el Pare. Però la noció d'una Providència impersonal, i en cert sentit gairebé anàloga a un mecanisme, també s'hi troba. "Feu-vos fills del vostre Pare, el dels cels; car ell fa alçar-se el sol sobre els dolents i els bons, i fa caure la pluja sobre els justos i els injustos... Sigueu doncs perfectes com el vostre Pare celest és perfecte." (Mateu, 5, 45.)

Així, és la imparcialitat cega de la matèria inert, és aquesta regularitat implacable de l'ordre del món, absolutament indiferent a la qualitat dels homes i per això tan sovint acusada d'injustícia—és això el que és proposat com a model de perfecció a l'ànima humana. És un

pensament d'una tal profunditat que avui ni som capaços de copsar-lo; el cristianisme contemporani l'ha completament perdut.

Totes les paràboles sobre la llavor responen a la noció d'una providència impersonal. La gràcia davalla, de Déu, damunt de tots els éssers; el que esdevé en ells depèn del que són; allà on penetra realment, els fruits que hi porta són l'efecte d'un procés anàleg a un mecanisme, que, com un mecanisme, té una durada. La virtut de paciència, o, per traduir-ne més exactament el mot grec, d'espera immòbil, és relativa a aquesta necessitat de la durada.

La no intervenció de Déu en l'operació de la gràcia no s'hi pot expressar més clarament: "El regne de Déu és com l'home que sembla gra, després dorm i vetlla nit i dia, i el gra germina i puja sense que sàpiga com. Automàticament la terra porta el fruit; tot primer la tija, després l'espiga, després la plenitud del gra en l'espiga." (Marc, 4,26.)

Tot allò concernent a la demanda evoca també alguna cosa anàloga a un mecanisme. Tot desig real d'un bé pur, a partir d'un cert grau d'intensitat, fa davallar el bé corresponent. Si l'efecte no es produeix, el desig no és pas real, o és massa feble, o el bé desitjat és imperfecte, o és barrejat amb mal. Quan les condicions es compleixen, Déu no refusa mai. Com la germinació de la gràcia, és un procés que s'acompleix amb temps. És per això que Crist ens prescriu de ser importuns. Les comparances que fa tocant a aquest punt evoquen, també elles, un mecanisme. És un mecanisme psicològic que obliga el jutge a satisfer la vídua: "Faré justícia a aquesta vídua perquè només fa que fadigar-me" (Lluc, 18,5), i l'home adormit a obrir al seu amic: "Si no s'alça per amistat per ell, s'alçarà a causa de la seva impudència." (Lluc, 11,8.) Si exercim una mena de constrenyiment damunt Déu, només es pot tractar d'un mecanisme instituït per Déu. Els mecanismes sobrenaturals són almenys tan rigorosos com la llei de la caiguda dels cossos; però els mecanismes naturals són les condicions de la producció dels esdeveniments com a tals, sense consideració de valor i, els sobrenaturals, les condicions de la producció del bé pur com a tal.

És el que es confirma amb l'experiència pràctica dels sants. Han constatat, diuen, que de vegades podien, a còpia de desig, fer davallar damunt d'una ànima més bé que no desitjava ella. Això confirma que el bé davalla del cel a la terra solament en la proporció en què certes condicions es realitzen efectivament a la terra.

L'obra sencera de sant Joan de la Creu no és més que un estudi rigorosament científic dels mecanismes sobrenaturals. La filosofia de Plató tampoc no és altra cosa.

Fins i tot el judici, a l'Evangeli, hi apareix com una cosa impersonal: "Qui creu en ell no és pas jutjat; qui no hi creu ja és jutjat. Aquest és el judici: ...aquell qui fa coses mediocres odia la claror; ...aquell qui fa la veritat ve a la claror." (Joan, 3,18.) "Tal com entenc, judico, i el meu judici és just." (Joan, 5,30.) "Si algú sent les meves paraules i no les guarda, jo no el judico, car no he pas vingut a judicar el món, sinó a salvar-lo. Aquell qui em refusa i no rep les meves paraules, té un jutge; la paraula que he dit, és ella qui el jutjarà el darrer dia."

En la història dels obrers de l'onzena hora, sembla haver-hi caprici de la part de l'amo de la vinya. Però si hi parem un xic d'atenció, és el contrari. Només paga un salari perquè només en té un, de salari. No en té, de moneda. Sant Pau defineix el salari: "Coneixeré com sóc conegut." Això no comporta pas graus. Igualment, no hi ha pas graus, en l'acte que fa merèixer el salari. Hom és cridat; acudeix o no acudeix. Avançar-se a la crida no és en poder de ningú, ni que sigui un segon. El moment no compta; tampoc no s'hi té en compte la quantitat ni la qualitat del treball a la vinya. Hom passa temps a l'eternitat, o no, segons que hagi consentit o refusat.

“Qui sigui que s’elevi a si mateix serà abaixat, qui sigui que s’abaixi a si mateix serà elevat”; això evoca una balança, com si la part terrestre de l’ànima fos en un plat i la part divina en l’altre. Un himne del divendres sant compara també la Creu amb una balança. “...Aquests han rebut la seva recompensa.” Déu només té el poder de recompensar els esforços sense recompensa aquí baix, els esforços acomplerts en el buit; el buit atrau la gràcia. Els esforços en el buit constitueixen l’operació que Crist anomena “amuntegar tresors al cel.”

Podríem trobar en els Evangelis, encara que només ens hagin transmès una feble part dels ensenyaments de Crist, el que en podríem dir una física sobrenatural de l’ànima humana. Com tota doctrina científica, només conté coses clarament intel·ligibles i experimentalment verificables. Només que, la verificació, la constitueix el camí de la perfecció, i per consegüent cal creure’s la paraula dels qui l’han acomplert. Però nosaltres, sense control, ens creiem la paraula dels savis quan parlen del que passa en els seus laboratoris, tot i que ignorem si estimen la veritat. Fóra més just de creure la paraula dels sants, almenys els que són autèntics, car és cert que l’estimen perfectament, la veritat.

El problema dels miracles només és una dificultat entre religió i ciència perquè és mal plantejat. Caldria, per plantejar-lo bé, definir el miracle. Dient que és un fet contrari a les lleis de la natura es diu una cosa absolutament nova de significació. No les coneixem pas, les lleis de la natura. Només podem fer-ne que suposicions. Si les que suposem són contradites per fets, és que la nostra suposició és almenys parcialment errònia. Dir que un miracle és l’efecte d’un voler particular de Déu no és pas menys absurd. Entre els esdeveniments que es produeixen, no tenim cap raó per a afirmar que n’hi ha que procedeixen més del voler de Déu que d’altres. Només sabem, de manera general, que tot el que es produeix, sense excepció, és conforme a la voluntat de Déu en tant que Creador; i que tot el que conté almenys una parcel·la de bé pur procedeix de la inspiració sobrenatural de Déu en tant que bé absolut. Però, quan un sant fa un miracle, el bé és la santedat, no pas el miracle.

Un miracle és un fenomen físic entre les condicions prèvies del qual s’hi troba un abandó total de l’ànima al bé o al mal.

Cal dir al bé o al mal, car hi ha miracles diabòlics. “Sorgiran pseudocristes i pseudoprofetes que faran signes i prodigis capaços de dur a l’error, si era possible, fins el elegits.” (Marc, 13,22.) “Molts em diran aquest dia: ‘Senyor, Senyor, ¿que potser en nom teu no hem profetitzat, expulsat dimonis i fet molts miracles?’ I llavors els declararé: ‘No us conec de res; aneu-vos-en lluny de mi, vosaltres que heu fet coses il·legítimes.’” (Mateu, 3,22.)

No és gens contrari a les lleis de la natura que a un abandonament total de l’ànima al bé o al mal hi corresponguin fenòmens físics que només es produeixin en aquest cas. Seria contrari a les lleis de la natura que fos altrament. Car a cada manera de ser de l’ànima humana hi correspon alguna cosa de físic. A la tristesa hi correspon aigua salada als ulls; ¿i per què no, en certs estats d’èxtasi místic, com es diu, una certa levitació del cos per damunt del sòl? Poc importa, que el fet sigui exacte o no. El que és cert és que si l’èxtasi místic és alguna cosa real en l’ànima, hi han de correspondre en el cos fenòmens que no hi apareguin quan l’ànima es trobi en un altre estat. El lligam entre l’èxtasi místic i aquests fenòmens és constituït per un mecanisme anàleg al que lliga la tristesa i les llàgrimes. No en sabem res, del primer mecanisme. Del segon, però, no en sabem pas més.

L’únic fet sobrenatural, aquí baix, és la santedat i el que s’hi acosta; és el fet que els manaments divins esdevinguin, en aquells qui estimen Déu, un mòbil, una força activa, una energia motriu, en sentit literal, com la benzina de l’automòbil. Si es fan tres passes sense cap

altre mòbil que el desig d'obeir Déu, aquestes tres passes són miraculoses; ho són igualment tant si són executades en terra com damunt l'aigua. Només que, si són executades en terra, no apareix res extraordinari.

Diuen que les històries d'anades damunt les aigües i de resurrecció de morts són freqüents a l'Índia, fins al punt que ningú, si no els badocs, es molestaria a anar a veure un fet d'aquesta mena. En tot cas, és cert que els relats sobre aquests temes hi són molt freqüents. També eren molt freqüents a la Grècia de la baixa època, com es pot veure en Llucià. Això, per al cristianisme, fa baixar singularment el valor apologetic dels miracles.

Una anècdota hindú conta que un asceta, després de catorze anys de solitud, se'n torna a veure la seva família. El germà li demana què ha aconseguit. S'emporta el germà a la vora d'un riu i el travessa a peu davant seu. El germà crida el barquer, travessa el riu en barca, paga una moneda i diu a l'asceta: "¿Val la pena haver fet catorze anys d'esforços per aconseguir el que jo em puc procurar amb una moneda?" És l'actitud del seny.

Sobre l'exactitud dels fets extraordinaris explicats a l'Evangelí, només es pot afirmar o negar a l'atzar, i el problema no té interès. És cert que Crist tenia certs poders particulars; ¿com en podríem dubtar, nosaltres, si podem verificar que hi ha sants hindús i tibetans que en tenen? Saber quin és el grau d'exactitud de cada anècdota particular no ens seria pas útil.

Els poders exercits per Crist constituïen, no pas una prova, ans una anella en l'encadenament d'una demostració. Eren el signe cert que Crist se situava fora de la humanitat ordinària, entre aquells qui s'han donat o al mal o al bé. No indicaven pas a quin dels dos. Però la discriminació era fàcil de fer per la perfecció manifesta de Crist, la puresa de la seva vida, la perfecta bellesa de les seves paraules i el fet que exercia el seus poders solament per a actes de compassió. En resultava, solament, que era un sant. Però aquells qui estaven segurs que era un sant, quan li sentien afirmar que era el fill de Déu, podien dubtar sobre el sentit d'aquestes paraules, però estaven obligats a creure que contenien una veritat. Car un sant, quan diu aquestes coses, no pot mentir ni errar. Nosaltres, igualment, estem obligats a creure tot el que Crist ha dit, tret d'allà on puguem suposar-hi una mala transcripció; i el que fa la força de la prova és la bellesa. Quan allò que és en qüestió és el bé, la bellesa és una prova rigorosa i certa; i fins no n'hi pot haver d'altra. És absolutament impossible que n'hi hagi d'altra.

Crist ha dit: "Si jo no hagués fet actes entre ells que ningú més no ha fet, no tindrien culpa", però també ha dit: "Si jo no hagués vingut a parlar-los, no tindrien culpa." En una altra banda parla de les seves "belles accions". Els actes i les paraules són posats junts. El caràcter excepcional dels actes només tenia per fi atraure l'atenció. Un cop atreta, no pot haver-hi altra prova que la bellesa, la puresa, la perfecció.

La paraula adreçada a Tomàs: "Feliços els qui creuen sense haver vist" no pot pas concernir aquells qui es creuen la resurrecció sense haver-la vista. Seria un elogi de la credulitat, no pas de la fe. Pertot hi ha dones velles que només desitgen de creure's indiferentment totes les històries de morts ressuscitats. De segur que els anomenats feliços són els qui no tenen necessitat de la resurrecció, per a creure, i per als quals la perfecció i la Creu són proves.

Així, des del punt de vista religiós, els miracles són cosa secundària i, des del punt de vista científic, entren naturalment dins la concepció científica del món. Pel que fa a la idea de provar Déu per la violació de les lleis de la natura, sens dubte als primers cristians els hagués semblat monstruosa. Només podia sorgir en els nostres esperits malalts, que creuen que la fixesa de l'ordre del món pot fornir arguments legítims als ateus.

La successió dels esdeveniments del món apareix, també ella, a l'Evangeli, com regulada per una Providència—almenys en un sentit—impersonal i anàloga a un mecanisme. Crist diu als seus deixebles: “Guaiteu els ocells del cel, que no sembren ni cullen ni apleguen en graners, i el vostre Pare celestial els alimenta... Guaiteu els liris dels camps, com creixen; no treballen ni filen, i jo us dic que Salomó en tot el seu esclat no va anar vestit com cap d'ells... ¿Que no es venen per un as, dos moixons? I no en cau cap a terra sense el consentiment del vostre Pare.” Això significa que la sol.licitud de què els sants són objecte de la part de Déu és de la mateixa espècie que la que embolcalla els ocells i els liris. Les lleis de la natura regulen la manera com la saba puja plantes amunt i s'esbadella en flors, d'on els ocells treuen l'aliment; i són talment disposades que es produeix bellesa. Les lleis de la natura són també disposades providencialment de tal manera que, entre les criatures humanes, la resolució de cercar primerament el regne i la justícia del Pare celestial no comporti automàticament la mort.

També es pot dir, si es vol, que Déu vetlla per cada ocell, cada flor i cada sant; ve a ser el mateix. La relació del tot amb les parts és pròpia de la intel.ligència humana. En el pla dels esdeveniments com a tals, podem considerar l'univers com un tot; o una qualsevol de les seves parts, delimitada com vulguem a l'espai, en el temps, en no importa quina classificació; o una altra part, o una altra, o una col.lecció de parts; en resum, hi usem com vulguem les nocions de tot i de part, la conformitat a la voluntat de Déu resta invariable. Hi ha tanta conformitat a la voluntat de Déu en una fulla que cau sense ser vista que en el diluvi. En el pla dels esdeveniments, la noció de conformitat a la voluntat de Déu és idèntica a la noció de realitat.

En el pla del bé i del mal, hi pot haver conformitat o no conformitat a la voluntat de Déu segons la relació amb el bé i amb el mal. La fe en la Providència consisteix a tenir la certesa que l'univers en la seva totalitat és conforme a la voluntat de Déu no solament en el primer sentit, sinó també en el segon; és a dir, que en aquest univers el bé preval sobre el mal. Aquí només es pot tractar de l'univers en la seva totalitat, car en les coses particulars no podem desgraciadament dubtar que hi hagi mal. Així, l'objecte d'aquesta certesa és una disposició eterna i universal constituint el fonament de l'ordre invariable del món. La Providència divina no apareix mai altrament, fora d'error, ni en els textos sagrats de la Xina, de l'Índia i de Grècia, ni en els Evangelis.

Però quan la religió cristiana fou oficialment adoptada per l'Imperi romà, s'amagà l'aspecte impersonal de Déu i de la Providència divina. Es féu de Déu un doble de l'Emperador. L'operació fou esdevinguda fàcil pel corrent judaic de què el cristianisme, per origen històric, no s'havia pogut purificar. Jehovà, en els textos anteriors a l'exili, té amb els hebreus la relació jurídica de l'amo amb els esclaus. Eren esclaus del faraó; Jehovà, havent-los tret de les mans del faraó, el succeí en els drets. Són propietat seva, i els domina com qualsevol domina els seus esclaus, fora que disposa d'una tria més ampla de recompenses i de càstigs. Els mana indiferentment el bé o el mal, molt més sovint el mal, però, i en els dos casos només han d'obeir. Poc importa que siguin mantinguts en l'obediència per mitjà dels mòbils més vils, mentre les ordres s'executin.

Una tal concepció era precisament a l'alçada del cor i de la intel.ligència dels romans. En ells l'esclavatge havia penetrat i degradat totes les relacions humanes. Van envilir les coses més belles. Van deshonorar els suplicants forçant-los a mentir. Van deshonorar la gratitud mirant-se-la com un esclavatge atenuat; en la seva concepció, en rebre un benifet, hom alienava a canvi una part de la seva llibertat. Si el benifet era important, els costums corrents

obligaven a dir al benefactor que s'era esclau seu. Van deshonorar l'amor; estar enamorat, per a ells, era o bé adquirir la persona estimada com a propietat o bé, si no es podia, sotmetre's servilment a ella per a obtenir-ne plaers carnals, mal s'hagués d'acceptar de compartir-la amb uns altres deu. Van deshonorar la pàtria concebant el patriotisme com la voluntat de reduir a l'esclavatge tots els homes que no els eren compatriotes. Fóra més curt, però, enumerar el que no van deshonorar. No trobariem probablement res.

Entre altres coses, van deshonorar la sobirania. La noció antiga de sobirania legítima, pel que en podem endevinar, sembla haver estat extremament bella. Només podem endevinar-la, car entre els grecs no existia pas. Però és probablement la que va sobreviure a Espanya fins al segle XVII i, fins avui, en un grau molt més feble, a Anglaterra.

El Cid, després d'un exili brutal i injust, després d'haver conquerit tot sol terres més extenses que el reialme d'on era nascut, obté el favor d'una entrevista amb el rei; i tot seguit que el veu de lluny, baixa del cavall, s'ajup mans i genolls en terra, i besa la terra. A *L'estel de Sevilla*, de Lope de Vega, el rei vol impedir la condemna a mort d'un assassí perquè l'homicidi havia estat manat en secret per ell; convoca separadament cadascun dels tres jutges per significar-los les seves ordres; cadascun, agenollat, protesta submissió total. Després, reunits tot seguit en tribunal, condemnen a mort per unanimitat. Al rei, en exigir-los-en explicacions, li responen: "Com a súbdits us estem sotmesos en tot, però com a jutges només obeïm la nostra consciència."

Aquesta concepció és la d'una submissió incondicionada, total, però acordada únicament a la legitimitat, sense cap consideració ni al poder ni a les possibilitats de prosperitat o de desgràcia, de recompensa o de càstig. És exactament la mateixa concepció que la de l'obediència al superior en els ordes monàstics. Un rei obeït així era realment una imatge de Déu per als seus súbdits, com un prior de convent per als seus religiosos, no pas per una il·lusió que el fes semblar diví, sinó únicament per l'efecte d'una convenció que hom creia divinament ratificada. Era un respecte religiós absolutament pur d'idolatria. Aquesta mateixa concepció de senyoria legítima era aplicada, dessota el rei, de dalt a baix de l'escala social. La vida pública sencera es trobava així impregnada de la virtut religiosa d'obediència, com la d'un convent benedictí de la bona època.

En les èpoques que coneixem, es troba aquesta concepció entre el àrabs, on T. E. Lawrence encara la va observar; a Espanya, fins al moment en què aquest país desgraciat va haver de patir el nèt de Lluís XIV i així va perdre l'ànima; en els països del sud del Lèire, fins a la seva conquesta per França i fins i tot després, car aquesta inspiració encara és sensible en Téophile de Viau. La reialesa francesa va dubtar molt de temps entre aquesta concepció i la concepció romana, però va triar la concepció romana, i és per això que no pot ser qüestió de restaurar-la, a França. Que en seriem, de feliços, si hi hagués per a nosaltres una possibilitat qualsevol de reialesa verament legítima.

Un cert nombre d'indicacions duen a concloure que la concepció espanyola de la reialesa legítima era la de les monarquies orientals de l'antiguitat. Massa sovint fou ferida, però. Els assiris li feren molt de mal. També Alexandre—aquest producte de la pedagogia d'Aristòtil mai no blasmat pel mestre. Els hebreus, aquests esclaus fugitius, la van ignorar sempre. Els romans, sens dubte que també, grapat d'aventurers units per la necessitat.

El que hi havia a Roma era la relació d'amo a esclau. Ciceró ja reconeixia avergonyit que es considerava mig esclau de Cèsar. A partir d'August, l'emperador fou vist com l'amo de tots els habitants de l'imperi, en el sentit de propietari d'esclaus.

Els homes no s'ho imaginem, que hom pugui infligir-los les desgràcies que troben tan natural d'infligir a altri. Però quan, per a horror propi, s'esdevé realment, ho troben natural; no troben, al fons del cor, cap recurs per a la indignació i la resistència davant un tracte que al seu cor no li havia mai repugnat d'infligir. És així almenys quan les circumstàncies són tals que, fins per a la imaginació, res no podria fer de sosteniment exterior, quan només es podria trobar suport en el secret del cor. Si els crims passats han destruït aquest suport, la feblesa és total i hom accepta el grau que sigui de vergonya. És en aquest mecanisme del cor humà que reposa la llei de reciprocitat expressada a l'Apocalipsi per la fórmula: "Si algú esclavitzat, serà esclavitzat."

És per això que molts francesos, havent trobat natural parlar de col·laboració als indígenes oprimits de les colònies franceses, han continuat pronunciant aquest mot sense recança en parlar als seus amos alemanys.

Igualment, en mirar-se els romans l'esclavatge com la institució bàsica de la societat, no es trobaven res al cor que pogués dir no a l'home que afirmava tenir sobre ells el dret de propietat i havia sostingut victoriosament amb les armes aquesta afirmació. Res que pogués dir no als seus hereus, dels quals eren propietat per dret d'herència. D'ací totes les covardies, l'enumeració de les quals feia fàstic a Tàcit, més que més quan ell hi havia tingut part. Se suïcidaven a la que en rebien l'ordre, no pas altrament.; un esclau no se suïcida, seria robar a l'amo. Cal·lígula tenia rere seu, en menjar, senadors drets amb túnica, cosa que a Roma era per als esclaus la marca característica de la degradació. En els banquets, s'absentava un quart d'hora per endur-se una dona noble al seu gabinet particular, i després la tornava vermella i despenjada entre els convidats, entre els quals hi havia el marit. Aquesta gent, però, sempre havien trobat natural de tractar així no solament els esclaus, sinó les poblacions colonitzades de les províncies.

Així, en el culte a l'emperador, el que es divinitzava era la institució de l'esclavatge. Milions d'esclaus retien un culte idòlatra al seu propietari.

És això el que va determinar l'actitud dels romans en matèria religiosa. S'ha dit que eren tolerants. Efectivament, toleraven totes les pràctiques religioses buides de contingut espiritual.

És probable que Hitler, si en tingués la fantasia, pogués tolerar la teosofia sense perill. Els romans podien fàcilment tolerar el culte a Mitra, orientalisme trucat per a esnobs i dones desvagades.

Hi havia dues excepcions, a la seva tolerància. Primerament, no podien naturalment suportar que ningú pretengués un dret de propietat sobre els seus esclaus. D'ací la seva hostilitat amb Jehovà. Els jueus eren propietat d'ells i no podien tenir cap més propietari, humà o diví. Es tractava simplement d'una pugna entre esclavistes. Finalment, els romans, per afany de prestigi i per demostrar experimentalment que n'eren els amos, mataven gairebé en la seva totalitat aquest bestiar humà de propietat discutida.

L'altra excepció era relativa a la vida espiritual. Els romans no podien tolerar res que fos ric en contingut espiritual. L'amor de Déu és un foc perillós el contacte amb el qual podia ser funest per a la seva miserable divinització de l'esclavatge. Així, van destruir despietadament la vida espiritual sota totes les seves formes. Van perseguir molt cruelment els pitagòrics i tots els filòsofs afiliats a tradicions autèntiques. Diguem-ho, de passada: és extremament misteriós que una bretxa permetés una vegada a un estoic veritable, d'inspiració grega, no pas romana, de pujar al tron; i el misteri és doble pel fet que va maltractar els cristians. Van

exterminar tots els druides de la Gàl·lia, van anorrear els cultes egipcis, van negar en sang i deshonorar amb enginyoses calúmnies l'adoració de Dionisos. Ja sabem què van fer amb els cristians, al començament.

Tanmateix, s'hi trobaven incòmodes, en la seva idolatria, massa grossera. Com Hitler, en coneixien el preu, d'un embolcall il·lusori d'espiritualitat. Per aplicar-la sobre el seu ateisme, massa visible, haurien volgut prendre l'escorça exterior d'una tradició religiosa autèntica.

August provà amb el clergat d'Eleusis. La institució dels misteris d'Eleusis es trobava ja degradada gairebé fins al no res, ignorem de resultes de què, al temps dels successors d'Alexandre. Les massacres de Sul·la, que feren pujar la sang en els carrers d'Atenes com l'aigua en una inundació, no devien fer-li pas cap bé. És molt dubtós que en temps de l'Imperi hi subsistís cap traça de la tradició autèntica. Amb tot, però, la gent d'Eleusis es negaren a l'operació.

Els cristians hi consentiren quan no pogueren aguantar més l'esgotament de ser massacrats, la desgràcia de no veure arribar la fi triomfal del món. És així com el Pare de Crist, acomodat a la moda romana, esdevingué amo i propietari d'esclaus. Jehovà hi aportava la transició. Ja no hi havia cap inconvenient, a acollir-lo. Ja no hi havia pugna per la propietat, entre l'emperador romà i ell, des de la destrucció de Jerusalem.

L'Evangeli, és cert, és ple de comparances tretes de l'esclavatge. Però en la boca de Crist aquest mot és un ardit de l'amor. Els esclaus són els homes que han volgut de tot cor donar-se a Déu com a esclaus. I, encara que hi hagi en això una donació acomplerta en un instant i una vegada per totes, després aquests esclaus no paren ni un segon de suplicar a Déu que consenti a mantenir-los en l'esclavatge.

Això és incompatible amb la concepció romana. Si fóssim propietat de Déu, ¿com podríem donar-nos a ell com a esclaus? Ens ha afranquit pel fet d'haver-nos creat. En som fora, del seu reialme. Només el nostre consentiment pot, amb el temps, acomplir l'operació inversa i fer de nosaltres una mena de cosa inert, anàloga al no res, on Déu sigui l'amo absolut.

La inspiració verament cristiana ha estat feliçment conservada per la mística. Però, fora de la mística pura, la idolatria romana ho ha sollat tot. Idolatria, car és el mode de l'adoració, no pas el nom atribuït a l'objecte, el que separa la idolatria de la religió. Si un cristià adora Déu amb el cor disposat com el d'un pagà de Roma en retre homenatge a l'emperador, aquest cristià també és idòlatra.

La concepció romana de Déu subsisteix encara avui, fins en esperits com el de Maritain.

Ha escrit: "La noció de dret és fins més profunda que la d'obligació moral, car Déu té un dret sobirà damunt les criatures i no té cap obligació moral envers elles (tot i que es degui a si mateix de donar-los el que requereix la seva naturalesa)."

Ni la noció d'obligació ni la de dret no semblen pas convenir a Déu, però la de dret infinitament menys. Car la noció de dret n'és infinitament més lluny, del bé pur. És barrejada de bé i de mal; car la possessió d'un dret implica la possibilitat de fer-ne tant un bon ús com un mal ús. Al contrari, l'acompliment d'una obligació és sempre, incondicionalment, un bé des de tots els punts de vista. És per això que la gent de 1789 van cometre un error tan desastrós en triar com a principi de la seva inspiració la noció de dret.

Un dret sobirà és el dret de propietat segons la concepció romana, o tot altre dret que li sigui essencialment idèntic. Atribuir a Déu un dret sobirà sense obligació és fer-ne l'equivalent infinit d'un propietari d'esclaus de Roma. Això només permet una abnegació servil. L'abnegació de l'esclau per l'home que se'l mira com a propietat seva és cosa baixa.

L'amor que empeny l'home lliure a abandonar cos i ànima propis en servitud a allò que constitueix el bé perfecte és el contrari de l'amor servil.

En la tradició mística de l'Església catòlica, un dels objectes principals de les purificacions per què ha de passar l'ànima és l'abolició total de la concepció romana de Déu. Mentre en resti res, la unió d'amor és impossible.

Però la irradiació dels místics va ser impotent per a anorrear aquesta concepció dins l'Església, tal com ja havien fet en la seva ànima, perquè l'Església en tenia necessitat tal com l'Imperi n'havia tingut necessitat. En tenia necessitat per a la seva dominació temporal. De manera que la divisió del poder en poder espiritual i temporal de què es parla tan sovint pel que fa a l'edat mitjana és una cosa més complexa que no sembla. L'obediència al rei segons la concepció espanyola clàssica és una cosa infinitament més religiosa i pura que l'obediència a una Església armada amb la Inquisició i proposant una concepció esclavista de Déu, com fou el cas en gran mesura al segle XIII. Podria molt ben ser que, per exemple al segle XIII a Aragó, el rei hagués estat detentor d'una autoritat realment espiritual i l'Església d'una autoritat realment temporal. Sigui com sigui, l'esperit romà d'imperialisme i dominació mai no ha abandonat prou l'Església perquè aboleixi la concepció romana de Déu.

De retruc, la concepció de la Providència s'ha tornat difícil de reconèixer. És d'una absurditat escandalosa, fins al punt d'atordir el pensament. Els misteris autèntics de la fe són, també ells, absurds, però d'una absurditat que il·lumina el pensament i li fa produir abundantment veritats evidents a la intel·ligència. Les altres absurditats són potser misteris diabòlics. Els uns i els altres es troben barrejats en el pensament cristià corrent com el blat i la cugula.

La concepció de la Providència corresponent al Déu de tipus romà és una intervenció personal de Déu a l'univers per tal d'ajustar certs mitjans amb vista a fins particulars. S'hi admet que l'ordre del món, deixat a si mateix i sense intervenció particular de Déu en tal lloc, a tal instant, per a tal fi, podria produir efectes no conformes al voler de Déu. S'hi admet que Déu practica intervencions particulars. Però s'hi admet que aquestes intervencions, destinades a corregir el joc de la causalitat, són també sotmeses a la causalitat. Déu viola l'ordre del món per fer-hi sorgir, no pas el que vol produir-hi, sinó causes que tindran com a efecte allò que vol produir-hi.

Si hi pensem, aquestes suposicions corresponen exactament a la situació de l'home davant la matèria. L'home té fins particulars que l'obliguen a intervencions particulars, sotmeses a la llei de la causalitat. Imaginem un gran propietari romà que tingui extenses heretats i nombrosos esclaus; després, eixemplem-ne la propietat fins a les dimensions de l'univers. Aquesta és la concepció de Déu que domina de fet una part del cristianisme, la màcula de la qual contamina potser fins, poc o molt, el cristianisme sencer, tret dels místics.

Si suposem un propietari com aquest, vivint tot sol, sense trobar mai iguals a ell, sense cap relació fora dels seus esclaus, ens demanem com pot sorgir-hi cap fi particular, en el seu pensament. No en té pas, de necessitats insatisfetes. ¿Cercarà el bé dels seus esclaus? En aquest cas, hi té ben poca traça, car en realitat els esclaus són presa del crim i la desgràcia. Si pensa a inspirar-los bons sentiment enumerant tot el que hi ha de felicitat en la seva sort—com feien sens dubte antany els predicadors esclavistes a Amèrica—només fa més manifest com n'és de limitada aquesta part de bé, com de gran és la desproporció entre el poder atribuït a l'amo i la part respectiva de bé i de mal. Com que no es pot dissimular, hom dirà als esclaus que si són desgraciats és per culpa d'ells mateixos. Però aquesta afirmació, si s'accepta, no

aporta cap aclariment al problema de saber quines poden ser les voluntats del propietari. És impossible representar-se aquestes voluntats altrament que com a capricis, uns quants d'ells benèvols. De fet, és així que ens les representem.

Totes les temptatives per a descobrir en l'estructura de l'univers les marques de la benevolència del propietari són sense excepció del mateix nivell que la frase de Bernardin de Saint-Pierre sobre els melons i els àpats en família. Hi ha en aquestes temptatives la mateixa absurditat central que en les consideracions històriques sobre els efectes de l'Encarnació. El bé que és donat a l'home d'observar en l'univers és finit, limitat. Provar de trobar-hi una marca de l'acció divina és fer de Déu un bé finit, limitat. És una blasfèmia.

Les temptatives del mateix gènere en l'anàlisi de la història poden ser il·lustrades mitjançant un pensament enginyós expressat en una revista catòlica de Nova York, arran del darrer aniversari del descobriment d'Amèrica. Deia que Déu havia enviat Cristòfol Colom a Amèrica a fi que uns quants segles més tard hi hagués un país capaç de vèncer Hitler. Això és encara prou ben per sota de Bernardin de Saint-Pierre; és atroç. Déu aparentment desprecia, també ell, les races de color; l'extermini de les poblacions d'Amèrica al segle XVI li semblava poca cosa a canvi de la salvació dels europeus del segle XX; i no podia dur-los la salvació per mitjans menys sagnants. Pensariem que en comptes d'enviar Cristòfol Colom a Amèrica més de quatre segles abans, hauria estat molt més simple d'enviar algú a assassinar Hitler pels volts de 1923.

Errariem si pensàvem que aquí hi tenim un grau excepcional d'estupidesa. Tota interpretació providencial de la història és per necessitat situada exactament a aquest nivell. És el cas de la concepció històrica de Bossuet. És alhora atroç i estúpida, igual de revoltant per a la intel·ligència que per al cor. Cal ser ben sensible a la sonoritat dels mots per a mirar-se aquest prelat cortesà com un gran esperit.

Quan la noció de Providència és introduïda en la vida privada, el resultat no és pas menys còmic. Quan el llamp cau a un centímetre d'algú sense tocar-lo, sovint creu haver estat preservat per la Providència. Aquells qui es troben a un quilòmetre d'allà no ho pensen pas, de deure la vida a una intervenció de Déu. Aparentment, quan el mecanisme de l'univers és a punt de matar un ésser humà, Déu es demana si li plau o no de salvar-li la vida, i si decideix de fer-ho aplica un copet de polze gairebé imperceptible al mecanisme. Bé pot desplaçar el llamp un centímetre per salvar una vida, però no pas un quilòmetre, i encara menys impedir-li purament i simplement de caure. Cal creure que és així que es pensa. Si no, diríem que la Providència intervé per impedir-nos de ser morts pel llamp en tots els instants de la nostra vida, al mateix grau que a l'instant en què el llamp cau a un centímetre de nosaltres. L'únic instant en què no intervé per impedir que tal ésser humà sigui mort pel llamp és l'instant en què el llamp el mata, si és que això es produeix. Tot el que no s'esdevé és impedit per Déu al mateix grau. Tot el que s'esdevé és permès per Déu al mateix grau.

La concepció absurda de la Providència com a intervenció personal i particular de Déu amb fins particulars és incompatible amb la verdadera fe. Però no és pas una incompatibilitat evident. És incompatible amb la concepció científica del món; i aquí la incompatibilitat és evident. Els cristians que, sota la influència de l'educació i del medi, duen dins seu aquesta concepció de la Providència hi duen també la concepció científica del món, i això separa el seu esperit en dos compartiments entre els quals hi ha un envà estanc; l'un per a la concepció científica del món, l'altre per a la concepció del món com a domini on actua la Providència personal de Déu. D'aquest fet se'n deriva que no poden pensar ni l'una ni l'altra. La segona,

d'altra banda, no és pas pensable. Els descreguts, no essent deturats per cap respecte, discerneixen fàcilment que aquesta Providència personal i particular és ridícula, i la fe és, per això, als seus ulls, ferida de ridiculesa.

Els designis particulars que s'atribueixen a Déu són retalls fets per nosaltres de la complexitat més que infinita de les connexions de causalitat. Els fem ajuntant, a través del temps, certs esdeveniments amb certs efectes seus triats d'entre milers d'altres. En dir que aquests retalls són conformes al voler de Déu tenim raó. Però això és veritat en el mateix grau i sense excepció de tots els retalls que, de la complexitat de l'univers, a través de l'espai i del temps, en podria fer tota mena d'esperit humà o no humà, a no importa quina escala de grandària.

De la continuïtat de l'espai i del temps no se'n pot pas retallar un esdeveniment, que seria com un àtom; però la imperfecció del llenguatge humà obliga a parlar-ne com si es pogués.

Tots els esdeveniments que componen l'univers en la totalitat del curs dels temps, cadascun d'aquests esdeveniments, cada agrupament possible de diversos esdeveniments, cada relació entre dos esdeveniments o més, entre dos agrupaments d'esdeveniments o més, entre un esdeveniment i un agrupament d'esdeveniments—tot això, al mateix grau, ha estat permès pel voler de Déu. Tot això són les intencions particulars de Déu. La suma de les intencions particulars de Déu és l'univers. Solament n'és exceptuat allò que és mal, i fins n'ha de ser exceptuat no pas tot sencer, des de tots els punts de vista, sinó únicament en tant que mal. Des de tots els altres punts de vista, és conforme al voler de Déu.

Un soldat amb una ferida molt dolorosa, impedit per ella de prendre part en una batalla on tot el seu regiment és massacrada, podrà creure que Déu ha volgut, no pas causar-li el dolor, ans salvar-li la vida. Aquí tenim una extrema ingenuïtat i un parany de l'amor propi. Déu ha volgut causar-li el dolor, i salvar-li la vida, i produir tots els efectes que de fet s'han produït, i no pas cap d'ells més que cap altre.

Només hi ha un cas en què és legítim parlar del voler particular de Déu; és quan sorgeix dins una ànima un impuls particular amb la marca reconeixible dels comandaments de Déu. Llavors, però, es tracta de Déu com a font d'inspiració.

La concepció actual de la Providència s'assembla a l'exercici escolar que en diem explicació francesa quan és executat per un mal professor sobre un text poètic perfectament bell. El professor dirà: "El poeta hi ha posat tal mot per a aconseguir tal efecte." Això només pot ser veritat per a la poesia de segon, desè o cinquantes ordre. En un fragment poètic perfectament bell, tots els efectes, totes les ressonàncies, totes les evocacions susceptibles de produir-se per la presència de tal mot en tal lloc, responen al mateix grau, és a dir, perfectament, a la inspiració del poeta. En totes les arts s'esdevé el mateix. Així, el poeta imita Déu. La inspiració poètica en el seu punt de suprema perfecció és una de les coses humanes que poden per analogia donar una noció del voler de Déu. El poeta és una persona; tanmateix, quan toca la perfecció poètica, és travessat per una inspiració impersonal. És en els moments mediocres que la seva inspiració és personal; i no és pas verament inspiració, llavors. En servir-nos de la inspiració poètica com d'una imatge per a concebre per analogia el voler de Déu, cal no prendre'n pas la forma mediocre, ans la forma perfecta.

La Providència divina no és cap alteració, cap anomalia, en l'ordre del món. És el mateix ordre del món. O més aviat és el principi ordenador d'aquest univers. És la Saviesa eterna, única, estesa a través de tot l'univers en una xarxa sobirana de relacions.

És així com l'ha concebuda tota l'antiguitat pre-romana. Totes les parts de l'Antic

Testament on ha penetrat la inspiració universal del món antic ens n'aporten la concepció, embolcallada d'un esplendor verbal incomparable. Som cecs, però, nosaltres. Llegim sense comprendre.

La força bruta no hi és pas sobirana, aquí baix. És, per natura, cega i indeterminada. El que és sobirà, aquí baix, és la determinació, el límit. La Saviesa eterna empresona aquest univers en una xarxa, en un filat de determinacions. L'univers no s'hi debat pas. La força bruta de la matèria, que ens sembla sobirania, no és altra cosa en realitat que perfecta obediència.

És aquí la garantia acordada a l'home, l'arca de l'aliança, el pacte, la promesa visible i palpable aquí baix, el suport cert de l'esperança. És aquí la veritat que ens mossega el cor cada cop que som sensibles a la bellesa del món. És la veritat que esclata amb accents incomparables de joia en les parts belles i pures de l'Antic Testament, a Grècia en els pitagòrics i tots els savis, a la Xina en Laozi, en les escriptures sagrades hindús, en els fragments egipcis. Es troba potser amagada en innumbrables mites i contes. Apareixerà davant nostre, sota els nostres ulls, en la nostra ciència, si un dia, com a Agar, Déu ens obre els ulls.

La discernim a través de les paraules amb què Hitler afirma l'error contrari: "...en un món en què els planetes i els sols segueixen trajectòries circulars, on tot de llunes giren al voltant dels planetes, on la força regna sola pertot com a mestressa de la feblesa, que obliga a servir dòcilment o que fa miques..." ¿Com podria, la força cega, suscitar cercles? No és pas la feblesa qui serveix dòcilment la força. És la força qui és dòcil a la Saviesa eterna.

Hitler i el seu jovent fanàtic no ho han sentit mai, això, en mirar els astres a la nit. Però, ¿qui ha intentat mai d'ensenyar-los-ho? La civilització de què estem tan orgullosos ha fet tot el que ha pogut per dissimular-ho; i mentre alguna cosa en la nostra ànima sigui capaç d'enorgullir-se'n, no som innocents de cap dels crims de Hitler.

A l'Índia, un mot amb el sentit originari d'"equilibri" significa alhora l'ordre del món i la justícia. Heus aquí un text sagrat sobre aquest punt que, sota forma simbòlica, tracta alhora de la creació del món i de la societat humana:

"Déu, en veritat, existia a l'origen, absolutament sol. Estant sol, no es manifestava. Va produir una forma superior, la sobirania... És per això que no hi ha res per sobre de la sobirania. És per això que en les cerimònies el sacerdot seu per sobre del sobirà..."

"Déu no es manifestava pas, encara. Va produir la classe dels pagesos, artesans i comerciants.

"Encara no es manifestava. Va produir la classe dels servents.

"Encara no es manifestava. Va produir una forma superior, la justícia. La justícia és la sobirania de la sobirania. És per això que no hi ha res per sobre de la justícia. Aquell qui no té poder pot igualar el qui en té molt per mitjà de la justícia com per mitjà d'una autoritat reial.

"El que és justícia és veritat. És per això que, quan algú diu la veritat, diem: "És just." I quan algú diu la justícia, diem: "És veritat." És que la justícia i la veritat són la mateixa cosa."

Una estança hindú molt antiga diu:

Allò d'on el sol es lleva,
allò on el sol s'ajeu,
allò, els déus ho han fet justícia,
la d'avui, la de demà.

Anaximandre va escriure:

“És a partir de l’indeterminat que té lloc el naixement, per a les coses; i la destrucció és una tornada a l’indeterminat, que s’acompleix en virtut de la necessitat. Car les coses pateixen un càstig i una expiació les unes de part de les altres, a causa de la seva injustícia, segons l’ordre del temps.”

És això, la veritat, no pas la concepció monstruosa extreta per Hitler de la vulgarització de la ciència moderna. Tota força visible i palpable és subjecta a un límit invisible que no travessarà mai. En el mar, una onada puja i puja i puja; però un punt, on tanmateix només hi ha que buir, l’atura i la fa baixar. De la mateixa manera, l’onada alemanya s’ha aturat, sense que ningú sàpiga per què, a la vora de la Mànega.

Els pitagòrics deien que l’univers és constituït a partir de l’indeterminat i del principi que determina, que limita, que atura. És sempre ell qui domina.

La tradició relativa a l’arc de sant Martí, de segur que presa per Moisès dels egipcis, expressa de la manera més commovedora l’esperança que l’ordre del món ha de donar als homes:

“Déu diu: ...D’ara endavant, quan jo amuntegaré núvols sobre la terra i l’arc hi apareixerà, em recordaré de la meva aliança amb vosaltres i amb tots els éssers animats, i les aigües no esdevindran mai més un diluvi.”

El bell semicercle de l’arc de sant Martí és el testimoni que els fenòmens d’aquí baix, per aterridors que siguin, estan tots sotmesos a un límit. L’esplèndida poesia d’aquest text vol que recordi a Déu d’exercir la seva funció de principi que limita.

“Has fixat a les aigües barreres infranquejables per impedir-los de submergir altre cop la terra.” (Salm 104).

I, com les oscil·lacions de les onades, totes les successions d’esdeveniments d’aquí baix, essent totes elles ruptures d’equilibri mútuament compensades, naixences i destruccions, creixements i minves, fan totes sensible la presència invisible d’una xarxa de límits sense substància i més dures que cap diamant. És per això que les vicissituds de les coses són belles, encara que deixin percebre una necessitat despietada. Despietada, però que no és pas la força, ans la mestressa sobirana de tota força.

Però el pensament que va verdaderament embriagar els antics és que el que fa obeir la força cega de la matèria no és pas cap altra força més forta. És l’amor. Pensaven que la matèria és dòcil a la Saviesa eterna per la virtut de l’amor, que la fa consentir a l’obediència.

Plató diu en el *Timeu* que la Providència divina domina la necessitat exercint sobre ella una sàvia persuasió. Un poema estoic del segle III d’abans de l’era cristiana, del qual està demostrat que la inspiració és molt més antiga, diu a Déu:

Tot aquest món que volta entorn de la terra t’obeeix,
sigui on sigui que el duguis, i consent a ta dominació.
És aquesta, la virtut del servidor que tens en tes invencibles mans,
el servidor de doble tall, de foc, eternament viu, el llamp.

El llamp, el tret de foc vertical que baixa del cel a la terra, és l’intercanvi d’amor entre Déu i la seva creació, i és per això que “llançador del llamp” és per excel·lència l’epítet de Zeus.

És d’aquí que ve la concepció estoica de l’amor *fati*, l’amor de l’ordre del món, posat per ells al centre de tota virtut. L’ordre del món ha de ser estimat perquè és pura obediència a Déu.

Sigui el que sigui el que aquest univers ens acordi o ens infligeixi, ho fa exclusivament per obediència. Quan un amic absent de fa molt i ansiosament esperat ens xoca la mà, no importa pas que la pressió en si sigui agradable o no; si estreny fort i fa mal, ni ens n'adonem. Quan parla, no ens demanem pas si el so de la veu és agradable. La pressió de la mà, la veu, tot és per a nosaltres només signe d'una presència i, a aquest títol, infinitament estimat. Així mateix, tot el que ens arriba en el curs de la vida, essent-nos aportat per l'obediència total d'aquest univers a Déu, ens posa en contacte amb el bé absolut que constitueix la voluntat divina; en aquest sentit, tot sense excepció, joies i dolors indistintament, ha de ser acollit amb la mateixa actitud interior d'amor i de gratitud.

Els homes que ignoren el verdader bé desobeeixen Déu en el sentit que no l'obeeixen com convé a una criatura pensant—amb consentiment del pensament. Però els seus cossos i les seves ànimes estan absolutament sotmesos a les lleis dels mecanismes que regeixen sobiranament la matèria física i psíquica. La matèria física i psíquica en ells obeeix perfectament; són perfectament obedients com a matèria, i no són altra cosa si no posseeixen ni desitgen la claror sobrenatural, que és l'única que eleva l'home per damunt de la matèria. És per això que el mal que ens fan ha de ser acollit com el mal que ens fa la matèria inert. Ultra la compassió que convé d'acordar a un pensament humà esgarriat i sofrent, han de ser estimats com ha de ser-ho la matèria inert, en tant que parts de l'ordre perfectament bell de l'univers.

És clar, quan els romans cregueren haver de deshonorar l'estoïcisme adoptant-lo, reemplaçaren l'amor per una insensibilitat a base d'orgull. D'aquí el prejudici, corrent encara avui, d'una oposició entre l'estoïcisme i el cristianisme, quan són dos pensaments bessons. Els noms mateixos de dues de les persones de la Trinitat, Logos i Pneuma, són emmanllevats al vocabulari estoic. El coneixement de certes teories estoiques aclareix vivament diversos passatges enigmàtics del Nou Testament. Hi havia intercanvi, entre els dos pensaments, a causa de les seves afinitats. Al centre de l'un i de l'altre hi ha la humilitat, l'obediència i l'amor.

Però uns quants textos indiquen que el pensament estoic fou també el del món antic sencer, fins a l'Extrem Orient. Tota la humanitat, antany, va viure en l'enlluernament del pensament que l'univers en què ens trobem no és altra cosa que perfecta obediència.

Els grecs s'embriagaren de trobar-ne en la ciència una confirmació esclatant, i aquest fou el mòbil del seu entusiasme per ella.

L'operació de la intel·ligència en l'estudi científic fa aparèixer al pensament la necessitat sobirana sobre la matèria com una xarxa de relacions immaterials i sense força. La necessitat només és perfectament concebuda en el moment en què les relacions apareixen com a perfectament immaterials. Llavors només són presents al pensament per l'efecte d'una atenció elevada i pura, que parteix d'un punt de l'ànima no sotmès a la força. Allò que dins l'ànima humana és sotmès a la força és el que es troba sota l'imperi de les necessitats. Cal oblidar tota necessitat, per a concebre les relacions en la seva puresa immaterial. Si hi arribem, veiem llavors el joc de forces pel qual la satisfacció és acordada o refusada a les necessitats.

Les forces d'aquí baix són sobiranament determinades per la necessitat; la necessitat és constituïda per relacions, que són pensaments; per consegüent, la força, que és sobirana aquí baix, és sobiranament dominada pel pensament. L'home és una creació pensant; està del costat del qui mana la força. Certament, no és pas amo i senyor de la natura, i Hitler tenia

raó de dir que creient ser-ho s'equivoca; però és el fill de l'amo, l'infant de la casa. La ciència n'és la prova. Un infantó en una casa rica és en moltes de coses sotmès als criats; però, quan està damunt els genolls del pare i s'identifica amb ell per l'amor, té part en l'autoritat.

Mentre l'home tolera de tenir l'ànima plena dels seus propis pensaments, dels seus pensaments personals, està enterament sotmès, fins al més íntim d'ells, al constrenyiment de les necessitats i al joc mecànic de la força. Si creu que no és així, està en l'error. Tot canvia, però, quan, per la virtut d'una verdadera atenció, buida l'ànima per deixar-hi entrar els pensaments de la saviesa eterna. Porta llavors dins seu els pensaments a què la força és sotmesa.

La naturalesa de la relació, i de l'atenció indispensable per a concebre-la, era als ulls dels grecs una prova que la necessitat és realment obediència a Déu. En tenien una altra. Eren els símbols inscrits en les relacions, com la signatura del pintor escrita en el quadre.

La simbologia grega explica el fet que Pitàgores hagués ofert un sacrifici en la seva joia per haver trobat la inscripció del triangle rectangle en el semicercle.

El cercle, als ulls dels grecs, era la imatge de Déu. Car un cercle que gira sobre si mateix és un moviment en què res no canvia i perfectament tancat sobre ell mateix. El símbol del moviment circular expressava entre ells la mateixa veritat que s'expressa en el dogma cristià amb la concepció de l'acte etern de què procedeixen les relacions entre les persones de la Trinitat.

La mitjana proporcional era als seus ulls la imatge de la mediació divina entre Déu i les criatures. Els treballs matemàtics dels pitagòrics tenien per objecte la recerca de mitjanes proporcionals entre nombres que no formessin part d'una mateixa progressió geomètrica, per exemple entre la unitat i un nombre no quadrat. El triangle rectangle els aportà la solució. El triangle rectangle és el dipòsit de totes les mitjanes proporcionals. Però des que fou inscriptible en el semicercle, el cercle el substituï en aquesta funció. Així el cercle, imatge geomètrica de Déu, és la deu de la imatge geomètrica de la mediació divina. Una troballa tan meravellosa mereixia un sacrifici.

La geometria és així un doble llenguatge, que ahora informa de les forces en acció dins la matèria i parla de les relacions sobrenaturals entre Déu i les criatures. És com aquestes cartes xifrades que semblen igual de coherents abans del desxiframent i després.

L'interès pel símbol ha desaparegut completament de la nostra ciència. Tanmateix, n'hi hauria prou de prendre-se'n la molèstia per a llegir fàcilment, en certes parts almenys de la matemàtica moderna, com ara la teoria de conjunts o el càlcul integral, tot de símbols tan clars, tan bells, tan plens de significació espiritual com el del cercle i la mediació.

Del pensament modern a la saviesa antiga el camí seria curt i directe, si el volíem prendre.

En la filosofia moderna, hi han aparegut un xic pertot, sota diferents formes, tot d'anàlisis susceptibles de preparar una teoria completa de la percepció sensible. La veritat fonamental que revelaria una tal teoria és que la realitat dels objectes percebuts pels sentits no resideix pas en les impressions sensibles, ans únicament en les necessitats de què les impressions són signes.

Aquest univers sensible on som no té altra realitat que la necessitat; i la necessitat és una combinació de relacions que, a la que no són sostingudes per una atenció elevada i pura, s'esvaeixen. Aquest univers entorn nostre és pensament materialment present a la nostra carn.

La ciència, en les seves diferents branques, en tots els fenòmens hi copsa relacions

matemàtiques o anàlogues a les relacions matemàtiques. La matemàtica eterna, aquest llenguatge amb dues finalitats, és el teixit de què és fet l'ordre del món.

Tot fenomen és una modificació en la distribució de l'energia, i per consegüent és determinat per les lleis de l'energia. Però n'hi ha moltes espècies, d'energia, i estan disposades en un ordre jeràrquic. La força mecànica, pesantor, o gravitació en el sentit de Newton, que ens fa sentir contínuament el seu constrenyiment, no n'és pas l'espècie més elevada. La claror impalpable i sense pes és una energia que fa pujar, malgrat la pesantor, els arbres i les tiges de blat. Ens la mengem en el blat i en els fruits, i la seva presència en nosaltres ens dóna la força de mantenir-nos drets i treballar.

Un infinitament petit, en certes condicions, opera d'una manera decisiva. No hi ha massa prou pesant que un punt no li sigui igual; car una massa no cau si en sostenim un sol punt, a condició que aquest punt en sigui el centre de gravetat. Certes transformacions químiques tenen per condició l'operació de bactèries gairebé invisibles. Els catalitzadors són imperceptibles fragments de matèria de presència indispensable en altres transformacions químiques. Altres fragments minúsculs, de composició gairebé idèntica, tenen per la seva presència una virtut no menys decisiva d'inhibició; en aquest mecanisme es fonamenta la més potent de les medicacions recentment descobertes.

Així, no és pas solament la matemàtica, és la ciència sencera que, sense que pensem a remarcar-ho, és un mirall simbòlic de les veritats sobrenaturals.

La psicologia moderna voldria, de l'estudi de l'ànima, fer-ne una ciència. Caldria un xic més de precisió, per a arribar-hi. Caldria basar-se en la noció de matèria psíquica, lligada a l'axioma de Lavoisier, vàlid per a tota matèria, "res no es perd, res no es crea"; és a dir, els canvis són o bé modificacions de forma, sota les quals alguna cosa persisteix, o bé desplaçaments, però mai simplement aparicions i desaparicions. Caldria introduir-hi la noció de límit, i posar el principi que, en la part terrestre de l'ànima, tot és finit, limitat, susceptible d'esgotament. Finalment, caldria introduir-hi la noció d'energia, posant-hi que els fenòmens psíquics, com els físics, són modificacions en la repartició i la qualitat de l'energia i vénen determinats per les lleis de l'energètica.

Les temptatives contemporànies de fundar una ciència social reeixirien, també elles, a canvi d'un xic més de precisió. Caldria basar-se en la noció platònica del bast animal o en la noció apocalíptica de la Bèstia. La ciència social és l'estudi del bast animal i n'ha de descriure minuciosament l'anatomia, la fisiologia, els reflexos naturals i condicionats, les facilitats d'ensinistrament.

La ciència de l'ànima i la ciència social són l'una i l'altra completament impossibles si la noció de sobrenatural no és rigorosament definida i introduïda en la ciència, a títol de noció científica, per tal de ser-hi manejada amb una extrema precisió.

Si les ciències de l'home fossin així fonamentades en mètodes de rigor matemàtic, i mantingudes alhora en relació amb la fe, si en les ciències de la natura i la matemàtica la interpretació simbòlica reprenia el lloc que antany hi tenia, la unitat de l'ordre establert en aquest univers apareixeria en la seva sobirana claror.

L'ordre del món és la bellesa del món. Només difereixen en el règim de l'atenció, segons que intentem de concebre les relacions de necessitat que el componen o contemplar-ne l'esclat.

És una sola i única cosa, que relativament a Déu és Saviesa eterna, relativament a l'univers perfecta obediència, relativament al nostre amor bellesa, relativament a la nostra

intel·ligència equilibri de relacions necessàries, relativament a la nostra carn força brutal.

Avui, la ciència, la història, la política, l'organització del treball, fins la religió en la mesura que és marcada amb la màcula romana, només ofereixen al pensament dels homes la força bruta. Així és la nostra civilització. Aquest arbre carrega els fruits que mereix.

El retorn a la veritat faria aparèixer entre altres coses la veritat del treball físic.

II

El treball físic consentit és, després de la mort consentida, la forma més perfecta de la virtut d'obediència.

El caràcter penal del treball, indicat pel Gènesi, ha estat mal comprès per manca d'una noció justa del càstig. Hi llegim equivocadament un matis de desdeny pel treball, en aquest text. És més probable, però, que hagi estat transmès per una civilització molt antiga en què el treball físic fos honorat per damunt de tota altra activitat.

Força signes indiquen que una tal civilització va existir, que fa molt de temps el treball físic era per excel·lència una activitat religiosa i, per consegüent, una cosa sagrada. Els misteris, religió de tota l'antiguitat pre-romana, eren enterament fonamentats en expressions simbòliques de la salvació de l'ànima tretes de l'agricultura. El mateix simbolisme es retroba en les paràboles de l'Evangeli. El rol d'Hefest en el *Prometeu* d'Èsquil sembla evocar una religió de fargaires. Prometeu és exactament la projecció intemporal de Crist, un déu crucificat i redemptor que ha vingut a tirar un foc damunt la terra; en aquest simbolisme grec, com a l'Evangeli, el foc és la imatge de l'Esperit Sant. Èsquil, que mai no diu res a l'atzar, diu que el foc donat per Prometeu als homes era propietat personal d'Hefest, cosa que sembla indicar que Hefest n'és la personificació. Hefest és un déu fargaire. Ens imaginem una religió de fargaires veient en el foc, que fa dòcil el ferro, la imatge de l'operació de l'Esperit Sant damunt la naturalesa humana.

Potser va haver-hi un temps en què una veritat idèntica era traduïda a diferents sistemes de símbols i cada sistema era adaptat a un cert treball físic de manera a fer-ne l'expressió directa de la fe.

En tot cas, totes les tradicions religioses de l'antiguitat, entre elles l'Antic Testament, fan remuntar els oficis a un ensenyament directe de Déu. La majoria afirmen que, per a aquesta missió pedagògica, Déu es va encarnar. Els egipcis, per exemple, pensaven que l'encarnació d'Osiris havia tingut per objecte alhora aquest ensenyament pràctic i la redempció per la Passió.

Sigui quina sigui la veritat continguda en aquests relats extremament misteriosos, la creença en un ensenyament directe dels oficis per Déu implica el record d'un temps en què l'exercici dels oficis era per excel·lència una activitat sagrada.

No en resta cap empremta en Homer, ni en Hesíode, ni en la Grècia clàssica, ni en el poc que sabem de les altres civilitzacions de l'antiguitat. A Grècia, el treball era una cosa servil. No podem pas saber si ja l'hi era abans de la invasió dels hel·lens, en temps dels pelasgs, ni si els misteris conservaven explícitament en el seu ensenyament secret el record dels temps en què era honorat. Al bell començament de la Grècia clàssica, veiem acabar-s'hi una forma de civilització en què, fora del treball físic, totes les activitats humanes eren sagrades; en què

l'art, la poesia, la filosofia, la ciència i la política no es distingien, diguem-ho així, de la religió. Un segle o dos més tard, per un mecanisme que no acabem de discernir, però en què en tot cas els diners devien haver-hi fet un gran paper, totes aquestes activitats havien esdevingut exclusivament profanes i separades de tota inspiració espiritual. El poc de religió que quedava era relegat als llocs dedicats al culte. Plató, a la seva època, era una supervivència d'un passat ja lluny. Els estoics grecs foren una flama sorgida d'una guspira encara viva d'aquest passat.

Els romans, nació atea i materialista, anorrearen les restes de vida espiritual en els territoris ocupats per ells per mitjà de l'extermini; només van adoptar el cristianisme un cop buidat del seu contingut espiritual. Sota la seva dominació tota activitat humana, sense distinció, fou cosa servil; acabaren llevant tota realitat a la institució de l'esclavatge—cosa que en preparà la desaparició—, en rebaixar a l'estat d'esclavatge tots els éssers humans.

Els pretesos bàrbars, molts d'ells sens dubte originaris de Tràcia i, per consegüent, nodrits de l'espiritualitat dels misteris, es prengueren el cristianisme seriosament. El resultat fou que estigué a punt d'haver-hi una civilització cristiana. En veiem aparèixer les promeses als segles XI i XII. Els països del sud del Lèire, que n'eren el principal focus d'irradiació, estaven impregnats alhora d'espiritualitat cristiana i d'espiritualitat antiga—si és que és veritat, almenys, que els albigesos són maniqueus i, per consegüent, procedeixen no solament del pensament persa sinó també del pensament gnòstic, estoic, pitagòric, egipci. La civilització llavors en germen hauria estat pura de tota màcula d'esclavatge. Els oficis n'haurien estat al centre.

El retaule que Maquiavel fa de la Florència del segle XII és un model del que la jerga moderna en diria una democràcia sindical. A Tolosa, els cavallers i els obrers lluitaven de costat contra Simó de Montfort per defensar el mateix tresor espiritual, que els era comú. Les corporacions, instituïdes durant aquest període de gestació, eren institucions religioses. N'hi ha prou de mirar una església romànica, d'escoltar una melodia gregoriana, de llegir un dels poemes perfectes que queden dels trobadors o, encara millor, els textos litúrgics, per a reconèixer que l'art era indiscernible de la fe, tant com a Grècia en el seu millor moment.

Però una civilització cristiana, en què la llum cristiana il·luminaria la vida sencera, només hauria estat possible si la concepció romana de l'asserviment dels esperits per l'Església hagués estat eliminada. La lluita acarnissada i victoriosa de sant Bernat contra Abelard mostra que se'n faltava molt. A començaments del segle XIII la civilització a venir fou destruïda per l'anorreament del seu focus principal, és a dir, els països del sud del Lèire, per l'establiment de la Inquisició i per l'esclafament del pensament religiós sota la noció d'ortodòxia.

La noció d'ortodòxia, en separar rigorosament el domini relatiu al bé de les ànimes—que passa a ser el d'una submissió incondicional del pensament a una autoritat exterior—del domini relatiu a les coses dites profanes—en el qual la intel·ligència resta lliure—, fa impossible aquesta penetració mútua del religiós i el profà que fóra l'essència d'una civilització cristiana. És debades que cada dia, a la missa, un poc d'aigua es barregi amb el vi.

El segle XIII, el XIV, el començament del XV són el període de decadència de l'edat mitjana. Degradació progressiva i mort d'una civilització que no havia tingut temps de néixer, assecament progressiu d'un simple germen.

Pels volts del segle XV tingué lloc el primer Renaixement, que fou com un feble pressentiment de resurrecció de la civilització pre-romana i de l'esperit del segle XII. La

Grècia autèntica, Pitàgores, Plató foren llavors objecte d'un respecte religiós que s'unia en perfecta harmonia amb la fe cristiana. Però aquesta actitud d'esperit fou molt breu.

Aviat vingué el segon Renaixement, l'orientació del qual era l'oposada. És aquest el que ha produït el que en diem la nostra civilització moderna.

N'estem molt orgullosos, nosaltres, però poc ho ignorem, que està malalta. I tothom hi està d'acord, en el diagnòstic de la malaltia. Està malalta de no saber justament quin lloc acordar al treball físic i als qui l'executen.

Moltes intel·ligències s'escarrassen amb aquest problema debatent-s'hi a les palpentes. No sabem pas per on començar, d'on partir, amb què guiar-nos; així, els esforços són estèrils.

El millor és meditar el vell relat del Gènesi situant-lo en el medi que li correspon, el del pensament antic.

Quan un ésser humà s'ha posat fora del bé a causa d'un crim, el verdader càstig consisteix en la seva reintegració a la plenitud del bé per mitjà del dolor. Res no hi ha més meravellós que un càstig.

L'home s'ha posat fora de l'obediència. Déu hi ha triat com a càstigs el treball i la mort. Per consegüent, el treball i la mort, si l'home els pateix consentint de patir-los, constitueixen un transport al bé suprem de l'obediència a Déu.

Això és d'una evidència lluminosa si, com l'antiguitat, ens mirem la passivitat de la matèria inert com la perfecció de l'obediència a Déu i, la bellesa del món, com l'esclat de la perfecta obediència.

Sigui quin sigui al cel el sentit misteriós de la mort, aquí baix és la transformació d'un ésser fet de carn tremolosa i de pensament, d'un ésser que desitja i odia, espera i tem, vol i no vol, en un petit munt de matèria inert.

El consentiment a aquesta transformació és per a l'home l'acte suprem de total obediència. És per això que sant Pau diu de Crist, parlant de la Passió, "el que ha sofert li ha ensenyat l'obediència i l'ha fet perfecte".

Però el consentiment a la mort només pot ser plenament real quan es té davant. Només pot acostar-se a la plenitud quan la mort és a prop. Quan la possibilitat de la mort és abstracta i llunya, és abstracte.

El treball físic és una mort quotidiana.

Treballar és ficar el propi ésser, ànima i carn, en el circuit de la matèria inert, fer-ne un intermediari entre un estat d'un tros de matèria i un altre estat d'aquest tros, fer-ne un instrument. De cos i ànima, el treballador en fa un apèndix de l'eina que maneja. Els moviments del cos i l'atenció de l'esperit són funció de les exigències de l'eina, que al seu torn s'adapta a la matèria del treball.

La mort i el treball són de necessitat, no les podem pas triar. L'univers només es dona a l'home en l'aliment i l'escalfor si l'home es dona a l'univers en el treball. Però la mort i el treball poden ser rebuts amb revolta o amb consentiment. Poden ser rebuts en la seva nua veritat o disfressats de mentida.

El treball hi fa violència, a la naturalesa humana. Adés hi ha sobreabundor de forces juvenils que s'hi volen despendre i no troben sortida; adés hi ha esgotament, i la voluntat ha de suplir, a costa d'una tensió molt dolorosa, la insuficiència d'energia física; hi ha milers de preocupacions, maldecaps, angoixes, milers de desigs, milers de curiositats que se n'enduen el pensament ben lluny; la monotonia produeix desgana; i el temps pesa amb un pes quasi intolerable.

El pensament humà domina el temps i recorre sens parar, ràpidament, el passat i l'avenir saltant-se'n qualsevol interval; però aquell qui treballa està sotmès al temps a la manera de la matèria inert, que recorre els instants l'un rere l'altre. És sobretot per això que el treball fa violència a la naturalesa humana. És per això que els treballadors expressen el sofriment del treball amb expressions com “se m'ha fet llarg, el matí”.

El consentiment a la mort, quan la mort és present i vista en la seva nuesa, és un arrencar-se suprem, instantani, d'allò que cadascú anomena jo. El consentiment al treball és menys violent. Però, allà on és complet, es renova cada matí al llarg de tota una existència humana, dia rere dia, i cada dia dura fins al vespre, recomença l'endemà i es prolonga sovint fins a la mort. Cada matí el treballador consent al treball del dia i al de tota la vida. Hi consent, tant si està trist com alegre, capficat com àvid de diversió, fatigat com desbordant d'energia.

Immediatament després del consentiment a la mort, el consentiment a la llei que fa que el treball sigui indispensable a la conservació de la vida és l'acte més perfecte d'obediència que sigui donat a l'home d'acomplir.

En conseqüència, les altres activitats humanes—el comandament dels homes, l'elaboració de plans tècnics, l'art, la ciència, la filosofia, i així successivament—són, en significació espiritual, totes inferiors al treball físic.

És fàcil de definir el lloc que ha d'ocupar el treball físic en una vida social ben ordenada. N'ha de ser el centre espiritual.

Notes:

[1]

Des de Nova York, on el maig de 1942 s'havia traslladat acompanyant els pares, Simone Weil aconsegueix de ser acceptada a Londres a treballar per la France libre.

El 10 de novembre surt de Nova York en un vaixell de càrrega suec, i arriba a Liverpool el 25.

És retinguda divuit dies pels serveis de seguretat anglesos, vuit dies més del normal.

Maurice Schumann, antic company seu de batxillerat de filosofia, ara portaveu de la France libre, se n'assabenta i aconsegueix de treure-la'n.

El 14 de desembre arriba a Londres, on és admesa com a redactora als serveis civils, al Commissariat à l'action sur la France. Li assignen un despatxet en un hotel particular, on treballarà sola.

A França, els comitès de resistents elaboren projectes per a la reorganització de França després de la guerra, i els envien a Londres. Li encarreguen d'examinar-ne una part.

En examinar-los, se sent obligada a exposar les seves idees sobre les qüestions tractades en aquests projectes.

Escriu, en aquesta etapa, de quatre mesos, una increïble quantitat de textos, entre ells *L'arrelament*. Escriu de nits i de dia, amb ben poques hores de son. Més d'una vegada passa la nit al despatx, on s'ha deixat tancar voluntàriament.

Durant tot aquest temps, intenta que l'enviïn en missió a França, on creu que seria molt més útil que no escalfant cadires. Consideren, però, que seria involuntàriament perillosa per als resistents, i li ho deneguen repetidament.

El 15 d'abril, extenuada, afectada de malnutrició, profundament desesperada, malalta de tuberculosi, és trobada inconscient a casa seva, i l'ingressen a l'hospital Middlesex.

A l'hospital hi té prohibit d'escriure res que no siguin cartes a la família, però no és segur que no aconsegueixi de continuar treballant.

El 26 de juliol, des de l'hospital, escriu una carta de dimissió al seu superior del Commissariat, en desacord amb certes orientacions de la France libre.

En dies següents, té violentes discussions amb el seu antic company de batxillerat Maurice Schumann, a qui retreu les pretensions hegemòniques del moviment gaullista.

El 17 d'agost és transferida al sanatori d'Ashford, al comtat de Kent.

Hi mor d'una aturada cardíaca, provocada pel seu estat general, el 24 d'agost.

El dia 30 és enterrada al cementiri d'Ashford, a la part reservada als catòlics.