

El Bell i el Bé

L'home viu de tres maneres: pensant, contemplant, i actuant; i, en la mesura que pensa que alguna cosa a l'univers respon a aquestes tres maneres, té les idees del ver, del bell i del bé. Si considerem particularment el bell i el bé, podrem pensar que, ja que l'home és u, el bell i el bé no poden estar absolutament separats. Però aquesta opinió és fàcil de desfer; car ¿quines relacions pot haver-hi entre un temple i una acció moral? L'obra d'art pot ser-hi conforme, a la moral; sovint no ho és; però per a certes obres, com ara els monuments, els termes de conforme o contrari a la moral no tenen cap sentit. D'altra banda, la virtut té quelcom de rígid i sever que sembla contrari al bell; i sabem que els jansenistes eren hostils a l'art profà. Tot i això, el sentit comú confon sovint el bell i el bé; Plató, igualment; i, fora del respecte pel sentit comú i els grans autors, no pot haver-hi pensament. Examinem doncs la qüestió; i comencem per intentar de tenir quatre nocions sobre la natura del bell i del bé considerats en si mateixos.

Camino mirant entorn meu, i veig un temple: el primer efecte que em fa és fer-me aturar. Amb el munt de pedres que havia vist abans no m'havia pas aturat. Havia continuat el camí sense pensar-hi més; o, si hi havia pensat, era per demanar-me qui l'havia deixat allà, o per a què servia; o per recordar-me altres munts de pedres; si l'havia contemplat un instant, era recordant-me un munt de pedres en un quadre; en fi, m'havia fet pensar en qualsevol altra cosa que no en ell. Però davant el temple no penso en altra cosa que en el temple: el temple m'atura cos i esperit. Puc voltar entorn seu; però és sempre allà, imposant-se'm al cos, que és obligat a imitar-lo. ¿Com l'hauria pogut imitar, el munt de pedres? Un munt de pedres no té cap forma que puguem imitar. Igual passa amb el pensament: tot pensament retorna al temple; a tota qüestió hi respon només per si mateix. No em serviria de res conèixer el nom del déu i el de l'arquitecte; però és que ni ho desitjo, de conèixe'ls. Davant aquesta presència, tot pensament s'hi estavella; igual que, si estiro la mà per canviar una pedra de lloc, sembla que un déu me n'aparti. Cap déu m'impedia de canviar de lloc pedres del munt. El munt de pedres, en conjunt, l'havien deixat allà sens dubte amb alguna finalitat; però el lloc de cada pedra només l'havia decidit el joc de les forces mecàniques. Puc fer servir les forces mecàniques per a transportar pedres d'un lloc a un altre: no tenen preferències. Les pedres del temple també hi són disposades, segons les lleis mecàniques: altrament, el temple s'esfondraria; puc fer servir també aquestes lleis per a canviar-les de lloc; però, si ho faig, deixo de tenir al davant un temple, ans un munt de pedres: mentre que el munt de pedres hauria restat, en canvi, munt de pedres. El temple és doncs un ordre de pedres; i aquest ordre no és pas l'ordre mecànic. Una pedra, en el temple, no és pas només el que és com a matèria, el conjunt d'accions mecàniques que l'univers existent exerceix damunt el lloc que ocupa: separada del temple, té un ésser propi. Si volia desplaçar-la, em sembla que s'hi resistiria; no pas s'hi resistiria, ans jo aniria contra una tendència del seu ésser; si la'n treia, em demanaria de retornar-la a lloc; i la resta del temple m'ho demanaria de forma semblant. Aquest llenguatge és mitològic; no és possible, encara, parlar altrament. Sempre és, doncs, que, com que hi ha tendència, aquest ordre del temple, que no té el munt de pedres, és finalitat. Hauríem pogut arribar a la mateixa conclusió mercès a la unitat que veiem en el temple; però és que, a més, aquesta unitat i la diguem-ne voluntat de les pedres de restar al lloc que ocupen no són més que una sola i mateixa cosa. El temple en tant que temple és doncs finalitat. ¿Quina finalitat, però? Un martell i una figura geomètrica són també determinats per una finalitat. Però, en veure un martell, tot el cos se'm disposa a picar, i

ahora l'esperit em forma la idea de l'ús propi del martell. Si veig el martell com a u, és que el comparo amb aquest ús. Si el canvio de forma sense que deixi de poder servir, la unitat no n'és pas alterada; per a qui no en conegués l'ús, el martell no fóra més que matèria dins la matèria. Igual per al cercle; només que el seu fi no és, com el del martell, del domini de l'existència; el que dóna unitat al cercle és la llei o el concepte de cercle; és a aquesta llei que la visió del cercle em duu l'esperit. El martell i el cercle em duen doncs tots dos a una altra cosa que no ells, amb què els comparo per percebre'n la finalitat. El temple, al contrari, només em duu a si mateix. El temple no és determinat per cap fi existent o abstracte que estigui fora d'ell; només és determinat per si mateix; només es pot comparar amb si mateix. Ni tan sols es pot dir que una part faci de fi o de model del conjunt; totes les parts són igualment belles respecte al temple i preses com a símbols del temple sencer, i igualment desproveïdes de bellesa si les considero fora seu; el temple, tot ell, és fi i model del temple sencer: El temple no demana res. No demana fins, com acabem de dir; ni fins demana causes. L'univers existent, per la necessitat mecànica, prou n'és causa, de l'existència del temple; però si el temple fos destruït, la seva bellesa no en fóra alterada. Les causes del temple en permeten l'existència en el temps; però el temple és etern, és a dir, no pas sense fi, ans fora del temps i per damunt de l'existència. El coneixement de res existent no em pot ajudar a comprendre el temple, ni el coneixement de res abstracte, idea o llei. El temple no té necessitat de res, a l'univers; l'exclou, l'univers, cosa que encara entendria més si entrés al temple. És perfecte en si, un absolut dins l'existència; res, de cap manera, el pot atènyer. És aquí: és tot el que en puc dir. És l'objecte.

Aquest caràcter d'objecte diguem-ne irreductible apareix sobretot en l'arquitectura; mentre que la música sembla la substància mateixa de la nostra ànima. Tanmateix, si hi pensem, una simfonia se'ns presenta com un objecte tan dur i impenetrable com un temple. Així com el temple existeix aquí, davant nostre, a l'espai, de manera que podem acostà'ns-hi i apartà'ns-en a voluntat, la música sempre fuig; i, com que per a copsar-la l'hem d'imitar sens parar i moure'ns amb ella, creiem que és ella que ens expressa quan som nosaltres que la imitem. Però la seva perfecció apareix tan clarament com en el temple en el fet que cada nota i cada silenci, per bé que imprevisibles, són necessaris i no es podrien canviar sense que tota bellesa desaparegués. L'ordre de la música és tan inflexible com el de l'arquitectura; totes les notes d'una simfonia són recíprocament mitjans i fins, com les pedres del temple; i la simfonia, com el temple, és perfecta en si i no demana res. Fins, pel rigor matemàtic, la música és l'art més acostat a l'arquitectura. Però en totes les arts s'hi troba la mateixa perfecció; ens en convencerem fàcilment. No entrem doncs en el detall, però considerem només l'arquitectura vivent i movent que és la dansa. Aquí, els elements ja no són pedres, sinó homes; i els qui en formen part, de la dansa, són sostrets per ella de la vida animal per a ser enduts a la vida de societat, és a dir, a la vida pròpiament humana. Car la dansa se'ns presenta clarament com sortint de la cerimònia; i la cerimònia no és més que la manifestació de la societat. Els qui dansen, doncs, fan dansant la seva vocació d'homes. Ara, totes les arts, i l'arquitectura en particular, són símbols de la dansa, o més aviat de la cerimònia. Si doncs hem dit fa poc que les pedres del temple volen ser on són, cosa inintel·ligible, és perquè l'arquitectura és el fet de dur a les pedres les relacions humanes. Però l'univers, que no proposa a l'home cap model d'aquestes relacions, les sosté quan l'home les hi imposa, i sembla així realitzar la seva naturalesa. Així, un cop el temple arrasat, l'home pot veure fàcilment en cada pedra quelcom que és en si i per a si; i fins només la veu com a objecte, és a dir, la hi percep, en la mesura que li reconeix una perfecció pròpia; i igualment per a tota la

matèria. La matèria, que abans no era per a l'home més que sentiments i afeccions del cos, esdevé per a ell un objecte percebut, un cop l'art li ha ensenyat de veure-la bella; i així com un fragment de temple és encara bell perquè hi veiem el símbol del temple sencer, així tot a l'univers és bell com a símbol de l'univers. L'obra d'art és símbol de l'univers d'una altra manera, en tant que la seva perfecció representa la d'aquest altre objecte immens; però, en l'art i en la natura, el bell és sempre el mateix: matèria humana, diguem-ne, o sigui, que és el seu propi model i que en ell forma i matèria no són més que u; i, amb tot, impenetrable a l'esperit i responent a tot amb la seva sola presència misteriosa: símbol del Déu-objecte, com l'Esfinx.

El bé és tot altre, i més difícil de copsar, sempre com fugint. Es podria trobar aquí el punt de partida d'un paral·lelisme amb el bell: però no cal que anem tan de pressa. Considerem un acte moral; i demanem-nos en què és moral. Suposem ara que un passavolant deixa caure diners al carrer, i que un home, que hi és a prop, els cull i els hi torna: aquest acte sembla moral. L'acte de quedar-se els diners, al contrari, fóra immoral. ¿En què difereixen els dos actes? ¿En les causes? Dos actes existents tenen necessàriament causes suficients de la seva existència. Si considerem la relació d'efecte a causa, de l'efecte no en podem dir res sinó que és necessari: per la necessitat mecànica, no hi ha ni mal ni bé. ¿Què és, doncs, la moralitat? Sembla ser una relació, com totes les nocions abstractes; o, més ben dit, un ordre dels moviments altre que l'ordre de les causes. N'hi ha prou de veure l'home refrenant el primer gest d'agafar els diners, i imposant-se els moviments necessaris per a tornar-los, per a comprendre que no és pas mogut per la sola necessitat mecànica, ans determina els seus moviments en relació amb un fi: car no tenen ni la naturalitat dels moviments instintius ni el desordre dels moviments fets a l'atzar. La moralitat és, doncs, finalitat. Però els moviments de qui es queda els diners, per bé que ordinàriament més violents i desordenats, no semblen pas, tampoc, mancar de finalitat. No n'hi ha pas prou, doncs, de dir que la moralitat és finalitat; cal demanar-se quin és aquest fi amb què es determina l'acte moral. ¿És, la moralitat, una relació de mitjà a fi dins l'existència? Considerem l'exemple que acabem d'exposar. L'home que torna els diners potser és ric i el qui passa pobre; però també el primer pot ser pobre, o tenir necessitat de diners per a repartir-los als pobres; i el qui passa pot ser ric i a més viciós: sembla llavors que no sols per interès propi, sinó a més per interès general, l'home en qüestió s'hauria de quedar els diners; i, tanmateix, si demanem quin és l'acte moral per a l'home que troba els diners, si tornar-los o quedar-se'ls, tothom respondrà que cal tornar-los, sense informar-se de la riquesa de qui els ha perduts o de qui els torna. La moralitat no és pas doncs una relació d'acte a conseqüència, una relació dins l'existència i, per consegüent, contingent; va lligada necessàriament a la forma mateixa de l'acció moral. El qui torna els diners actua moralment pel fet mateix de tornar-los, sense que calgui considerar res més. Amb tot, suposem que l'home que torna els diners ho fa amb l'esperança d'obtenir recompenses vinculades a la virtut; o que s'hagi adonat que els diners són moneda falsa; ¿diré encara que l'acció és moral?; sens dubte que no. Però si la moralitat és una relació formal i, tot i això, el judici de moralitat que aplico a una acció depèn de certs coneixements que no es perceben immediatament en l'acció, hi ha contradicció: car aquest judici és contingent. Així, jo, mirant un home actuar, dic que el concepte de moralitat no té cap sentit: car conté una contradicció. Suposem, però, una altra situació: suposem que sigui jo qui aplegui els diners i els torni. No hi ha pas, llavors, d'una banda moviments percebuts i de l'altra intencions suposades: el meu acte és percebut en tant que acte, és a dir, en tant que intencions realitzades en moviments; les intencions ja no són separables de l'acte, i la contradicció desapareix. És així que podem

arribar a aquesta bella i forta veritat, posada ja per Plató, que la moral només és per a un mateix. El bé és, doncs, en el subjecte; primera oposició amb el bell, car el bell és l'objecte per excel·lència.

Així, jo torno els diners al passavolant. Si, abans que els hi torni, algú em ve a demostrar que aquests diners foren molt més útils a la societat en les meves mans que en les seves, els tornaré igualment, si sóc honest; i si em demanen per què, respondré: per principi. La moralitat, que, com hem vist, no és pas conformitat de l'acció amb un fi existent, fóra doncs conformitat de l'acció amb una regla. Aquesta regla és a l'acció moral el que el concepte de cercle és a un cercle particular. Així com comparo un cercle mal traçat amb la definició de cercle per tal de provar que és mal traçat, igualment puc provar que un acte és moral o immoral comparant-lo amb la llei moral. És així que, si veig algú agafant diners que no li pertanyen, compararé aquesta acció amb el precepte que diu: No agafis el bé d'altri, i, judicant que l'acció no hi és conforme, diré que és immoral. Però hi ha diferències. La llei del cercle, en tant que definició, es basta a si mateixa; la llei moral, en canvi, no és pas cap definició; és una obligació, i té necessitat de quelcom que la fonamenti. A més a més, no són pas els moviments allò que es compara amb la llei, sinó la intenció en tant que es manifesta en els moviments; si robo dormint, no n'és cap, de robatori. Tot i això, la conformitat formal dels actes i de la llei bé sembla que és el bé. A més, les opinions d'hipocresia són opinions massa febles; car no n'hi ha pas, d'hipocresia; només hi ha ignorància del qui mira. Els gestos del qui fa una acció en interès propi no tenen pas la severitat i el rigor dels gestos de l'home just. Així, quan torno els diners al seu propietari, la moralitat no és pas diguem-ne en l'acte brut, en el simple fet que els diners són tornats, sinó en els meus gestos. ¿Quina llei abstracta, però, pot determinar els gestos? Ja no puc jutjar la moralitat d'un acte comparant-lo amb la llei; només puc jutjar-lo si el copso en la seva realitat particular. Però, ¿segons què el jutgem, l'acte, sinó segons una llei? Algú parlarà aquí d'intuïció i de subconscient. Aquests mots ens avisen de no continuar examinant la qüestió, i de transportar-nos dins la consciència del qui actua. I, certament, és ben clar que només jutjo les seves accions en la mesura que em penso actuant dins seu. Heus-me ací, doncs, retornat a mi mateix, sempre guiat pel fort pensament que la moral només és per a un mateix. En mi, hi trobo altre cop els preceptes morals i la llei moral que els fonamenta tots: fes per manera que la màxima del teu acte es pugui erigir en llei universal. Això és Kant. ¿Però, la llei moral, diran, qui la fonamenta? Car jo prou la sento en mi; però també hi sento amb evidència els principis de la geometria, i amb tot tinc el dret i fins el deure d'home, diria Descartes, de dubtar-ne, d'ells. Dubtaré doncs de la llei moral. Però, si puc dubtar de la geometria, que és fora meu, ¿com dubtaré de la llei moral, que és el meu mateix ésser? Car dubtem de l'objecte, però no pas d'un mateix; el dubte d'un mateix, per a no deshonorar un bell mot, s'ha d'anomenar incertesa. He dit certament que era un deure d'home dubtar de la geometria, però ¿direm que és un deure dubtar del deure? La llei moral ha estat doncs mal entesa, i Kant sens dubte mal interpretat. No en dubtarem més, però, quan haurem considerat això: que un home sense passions violentes, en qui els pares, a la infantesa, hagin imprès fortament el respecte de la llei moral, podrà passar la vida de conformitat amb aquesta llei. Aquesta moral és a l'abast dels gossos. D'una acció vista de l'exterior, en diem que la seva moralitat no rau pas en la simple conformitat amb la llei, ans en la intenció, car hi suposem la possibilitat d'un fi amagat; però cal parlar igualment de les accions que percebo immediatament com a meves. Així com, segons els estoics, la veritat d'un pensament no rau solament en la seva conformitat amb un objecte, sigui existent o abstracte, ans sobretot en la força amb què la mà del pensador diguem que estreny el

pensament, igualment la moralitat no és cap relació entre una acció i una llei, relació que seria sempre en l'objecte i exterior a mi. El verdader bé, que aguanta aquesta relació com el superior aguanta l'inferior, és l'acte de voluntat lliure que posa l'obligació de conformar-se a la llei moral; sense la voluntat que estreny la llei i vol realitzar-la en l'acció, la moralitat no és res. El bé no és pas un estat de no-pecat, ans una acció perpètua. Si un moment l'estreta es relaxa, la moralitat deixa de tenir sentit; la llei moral torna a caure en el son; i siguin quines siguin les accions, el mal és precisament en això.

Aquestes visions del bell i del bé són encara sumàries; i, si sabem que el bé és moviment, no sabem pas per què és un moviment vers la llei moral tal com Kant la formulà. Mentrestant, però, deixem d'examinar la naturalesa del bell i del bé, considerem les seves relacions, i cerquem per a això una realitat susceptible de ser dita bona i bella. Mai diem que un temple sigui moral; mentre que sí diem que una acció és bella. Considerem doncs una bella acció. No n'hi ha de més universalment admirada que la d'Alexandre, que, patint set, fent passar tot l'exèrcit per un desert, vessà a terra el xic d'aigua que un soldat li havia dut en un casc. ¿Què pensem, quan diem que aquesta acció és bella? Car, dirà algú, no veig pas què en té, de bella: Alexandre hauria fet més bé de beure; a un exèrcit, més li val tenir el cap ben portat que no pas mort de set; i si es volia fer el generós, només havia de donar l'aigua a un dels soldats. Un defensor d'Alexandre respondrà que a l'exèrcit l'acció d'escampar l'aigua li era més útil que no l'aigua, perquè era propícia a encoratjar els soldats. Bé, dirà l'altre, Alexandre era un general hàbil; no és pas bell, encara, això. I la utilitat de l'acció d'Alexandre, efectivament, és fora de la qüestió. Podrem demostrar també que Alexandre era coratjós, car tenia set i no va beure. Però el soldat que havia trobat l'aigua tampoc se l'havia beguda, perquè el seu deure de soldat era portar-la al cap; i n'aprovem l'acció, però no l'admirem pas; tothom es diu: jo hauria fet igual. No el contemplem pas, l'acte del soldat. Examinem doncs l'acció d'Alexandre; i suposem-la en present i tenint lloc davant nostre. Un soldat porta aigua a Alexandre. La hi porta, és el seu deure; però ningú li podria retreure de mancar-hi si es delia per ella. Ara, no se'n deleix, ni tan sols pensa que se la podria beure. Alexandre, després d'un primer moviment purament mecànic, resta immòbil mentre el soldat s'acosta. L'exèrcit tampoc s'hi abraona, damunt l'aigua, ni se la mira amb deler; adreça els esguards als signes humans, és a dir, observa el cap. Alexandre, tot el temps que el soldat se li acosta, no hi fa cap gest, envers l'aigua; quan té el soldat ben a prop, agafa finalment el casc i resta un moment immòbil. L'exèrcit resta també immòbil, fixos els ulls en Alexandre; i l'univers s'omple del silenci i l'espera de tots aquests homes. De sobte, al moment just, ni massa aviat ni massa tard, Alexandre vessa l'aigua; i l'espera n'és com alliberada. Ningú, i Alexandre menys que ningú, no hauria gosat preveure aquesta acció sorprenent; però, un cop l'acció acomplerta, no hi ha ningú que no tingui la sensació que havia de ser així. Que l'acte d'Alexandre hagi estat així o no, poc importa: per a nosaltres és un mite. Ara bé, si de l'acte d'Alexandre en considerem aquesta descripció, pensarem invenciblement en la música, en la dansa i en la cerimònia; hi ha la mateixa espera i el mateix deslliurament per un acte lliure i necessari; i això ja ens hi acosta, a l'aclariment del mot de bella acció. Però, per a comprendre on és la bellesa de l'acció, vegem per quins canvis desapareixeria. Si Alexandre no tingués set, o sabés que l'aigua és enverinada, l'acte no en seria pas, de bell, i igualment si intentés d'encoratjar els soldats; també, si una llei, fins sense sanció, prohibís al cap de beure quan l'exèrcit pateix set. Així, el bell, tant en l'acte com en l'obra d'art, només té el fi en si.

Tot això, però, no és pas aclaridor; i algú podrà altre cop demanar: ¿Què en té, de bell, això? Ara, cal remarcar que aquesta pregunta no la fa ningú. Fins si un soldat, al moment

que Alexandre escampa l'aigua, cridés: Dóna'ns-la, l'aigua, si no la vols, l'acte d'Alexandre semblaria ridícul. Encara més, si un soldat hagués comunicat aquest pensament al del costat, o fins si l'hagués tingut sense dir-lo a ningú, l'acte ja no en fóra, de bell; cosa que pot sorprendre; car Alexandre no n'és pas responsable, del pensament dels seus homes; i aquests pensaments no en canvien res, de l'acte d'Alexandre en tant que és acomplert per ell. La bellesa de l'acte, doncs, no és pas en Alexandre sol. I, efectivament, el soldat que porta l'aigua, i tots els soldats, que esguarden, també hi renuncien, a aquesta aigua; hi renuncien per Alexandre; Alexandre hi renuncia per ells; cada home és, com les pedres del temple, alhora fi i mitjà. Que un de sol d'entre ells es delegi per l'aigua, i l'acció de vessar-la ja no serà possible. ¿Què és el que, amb tot, haurà canviat? Res, tret de l'acord entre els homes. La bellesa de l'acció d'Alexandre és doncs la mateixa que la d'una cerimònia; i podem dir que l'acció d'Alexandre és cerimònia.

És cerimònia. Tanmateix, la cerimònia només és cerimònia perquè és fixa i sempre repetida idèntica a si mateixa; mentre que l'acció és invenció. Una acció, doncs, no és mai bella. Mai, quan actuo, no m'hi contemplo, actuant. Però contemplo Alexandre; la seva acció se'm presenta com a immutable i fora del temps; fora de l'existència; perfecta, amb el fi en si, responent a tota qüestió per si mateixa. L'acció ha esdevingut Esfinx. Ara bé, l'acció és precisament el contrari de l'Esfinx, és sempre present, sempre canviant, sempre demanant una altra cosa i interrogant l'objecte. No és pas, doncs, en tant que acció que admiro l'acció d'Alexandre, és en tant que espectacle. I és que, efectivament, no m'hi penso pas, dins Alexandre; el veig al mateix pla que els soldats. Ni el penso com a esperit, sinó com a cos; com a cos humà, és a dir, com a matèria que ha rebut la forma de l'esperit humà; com el temple. La bella acció és doncs cerimònia en tant que contemplada i contada; no pas en tant que acció. La seva existència ens importa ben poc; ¿i què és una acció que no existeix? La bella acció és allò que ens agrada de celebrar i fins representar; el teatre en pot fer d'exemple, car a l'origen celebrava les accions dels déus i dels herois. Però, si una bella acció és espectacle i no pas acció, encara cal saber quines són les relacions que té amb l'acció; i, si és mite, de quina veritat l'és, el mite.

Contemplem doncs de bell nou Alexandre, però sol, al desert, sense exèrcit ni uniforme. Cal observar que, en el mite, Alexandre, després del primer moviment, es controlava, i els soldats semblantment; els soldats, perquè eren davant d'Alexandre; en aquest segon moviment hi entrava una part de por i una part de respecte. En Alexandre, cap por, cap respecte, només allò que el sentit comú en diu tan encertadament el respecte humà; el control que exerceix damunt de si mateix no és gens polític; i és per això que és al centre de l'acció, encara que el paper dels soldats no sigui menys bell. Tot i això, però, Alexandre és sostingut per l'orgull de cap, que es deu a si mateix de ser més virtuós que els seus soldats; i també per aquest esguard dels inferiors, molt més propici a inspirar el terror que el dels superiors; car és el judici nu, sense poder. Ara, no se li escaparà a ningú que aquest moment d'immobilitat, que és cerimònia, és el moment decisiu de l'acció. L'acció verdadera no és pas el gest de vessar, que és mecànic i sense pensament, com ho prova la seva elegància; l'acció és aquest refús de tot moviment animal, aquesta immobilitat escultural, aquesta meditació sense paraules, pel sol govern dels músculs. Ara bé, Alexandre és ara sol, i cap mirada damunt seu no el sosté. És sol i té set; sap que n'hi ha d'altres, d'homes, al desert, que tenen set; però no els veu. Entreveu l'aigua; s'hi precipita i beu: d'aquest moviment no en té gens de consciència; l'ha fet dormint, que és justament allò en què consisteix el pecat. El pecat és son; el pecador només en pren consciència al moment que es corregeix; que és el que expressa la doctrina catòlica, que el penediment salva. Però, en la realitat, Alexandre no beu pas; car no fóra Alexandre.

Alexandre la veu, l'aigua; hi fa un moviment d'acostament; després s'aguanta i delibera. Aquesta deliberació no és pas incertesa, sinó dubte; dubte sobre el valor del primer moviment. Quan era davant de l'exèrcit, el seu benestar, si hagués begut, l'hauria separat dels soldats; i els soldats, de la seva banda, haguessin envejat Alexandre; la unió s'hauria romput, i no hi hauria hagut bellesa; de manera que l'acte d'escampar l'aigua se'ns presenta com una libació a la societat. Però ara Alexandre està sol; l'exèrcit només és mite; és el mite de la humanitat en ell; i ha de triar entre ser animal o ser home. Tenir set no és res; però refusar-se de satisfer la set per no separar-se dels homes és molt. "Poderós és el sofriment, diu Violaine, quan és tan voluntari com el pecat". Havíem remarcat, abans, que n'hi ha prou que un soldat es deleixi per l'aigua perquè l'acció d'Alexandre ja no sigui bella; i havia semblat sorprenent, car la bona voluntat d'Alexandre no n'és pas canviada; però també això és mite. Car tot passa dins l'ànima d'Alexandre; i només es tracta, per a ell, d'afirmar-se home. Els altres homes, per a ell, són objecte; i l'objecte només ens retorna el que li donem. Déu és innocent, diu Plató. N'hi hauria prou, doncs, de ser just i pur per a salvar el món; és el que expressa el mite de l'Home-Déu, que redimeix els pecats dels homes per la sola justícia, sense acció política. Cal doncs salvar-se a si mateix; salvar en si l'Esperit, de què la humanitat exterior n'és el mite. El sacrifici és l'acceptació del dolor, el refús d'obeir l'animal que duem dins, i la voluntat de redimir els homes sofrents pel sofriment voluntari. Cada sant ha escampat l'aigua; cada sant ha refusat tot aquell benestar que el separaria dels sofriments dels homes. El bé és doncs el moviment pel qual ens alliberem de nosaltres mateixos en tant que individus, és a dir, en tant que animals, per a afirmar-nos homes, és a dir, participants de Déu. El bé, però, només és possible si pensem Déu, que és la humanitat, és a dir, l'esperit humà, present en cadascuna de les nostres victòries i esforçant-se dins nostre. "Entreu-me al cor i a l'ànima, diu Pascal, invocant Jesucrist, per portar-hi els meus sofriments i continuar suportant dins meu el que us quedi per sofrir de la vostra passió..." Per la presència contínua de l'Esperit en nosaltres, cadascun dels nostres moviments és cerimònia; és el que fa que el just sigui bell. En tant doncs que actuem, és a dir, que som lliures i iguals a Déu, el bell i el bé són u. Darrere la caverna, el bell i el bé són u.

Cal tornar-hi, a la caverna, i retrobar el temple i l'acte moral. L'acte moral, hem dit, és afirmació de l'home en si: pel qual retrobem l'imperatiu categòric de Kant, que sens dubte ho ha dit tot sobre la qüestió, encara que sigui fàcil d'ignorar. El bé és determinat per un concepte; però aquest concepte només és el símbol del moviment de l'esperit per separar-se de la cosa, moviment que és el bé. Ara, separar-se de la cosa és també deixar-la estar. Quan dormim, hi estem barrejats, amb la cosa; i cadascun dels nostres desitjos la canvia, la cosa: per un simple moviment del cos, els arbres parlen. Però desvetllar-se és justament refusar de donar vida a la cosa morta. L'home que cregués perfecte en si l'Estat on viu estaria deslliurat de tota acció política i llançat a la sola acció, que és el pensament. Ara bé, la cosa sola, el caos, no és pas mort, sinó no-res. L'objecte, és mort; mort símbol de la vida. Déu, en crear el món, diu la Bíblia, separà terres i aigües: és així com creem el món cada dia, separant l'Objecte i l'Esperit. Ara, l'objecte és bellesa. El bell és allò sempre perfecte, sempre finit; matèria morta que ha rebut l'empremta de l'esperit vivent. Ser esclau de les coses és acceptar de canviar-les, alliberar-se'n és només voler-se canviar un mateix. Ara, ningú vol canviar el temple. El temple és símbol de Déu en tant que Déu s'expressa en l'objecte. El mateix moviment amb què ens deslliurem de l'objecte ens fa reconèixer l'objecte com a bell, és a dir, crear la bellesa. Car el bé és dir no a tota cosa; dir-ne, de tota cosa: jo no sóc això. "Déu no me l'hauria pas presa, diu Jacques Hury dans Claudel, parlant de Violaine, si hagués estat plena de mi tota ella, sense deixar espai buit;

la part de Déu, com en diuen les bones dones¹.” Només reconec que el temple és bell pel pensament: jo no sóc això; car ser u amb l’harmonia que hi veig és ben bé el primer temps del sentiment estètic; però aquest primer temps és son. Dir: jo no sóc això, és posar el temple com a perfecte en si sense mi: és a dir, posar-lo com a bell. D’una banda, doncs, el bell ens convida a ser lliures; i, com que ens refusa, ens convida a refusar-lo. D’una altra, però, només veiem el bell com a bell per l’acció de separar-nos-en. Refusem el temple; i això ens ensenya a refusar-lo tot, l’objecte, a refusar l’objecte en nosaltres, és a dir, les passions, els sentiments i els pensaments. Per aquí, la nostra vida esdevé bella i símbol de Déu; i les passions; i els pecats, com ho ha fortament vist el catolicisme. És per això que, l’home que no sent les seves passions com a belles, dorm. Anem sempre envers Déu, refusant i deixant enrere, en aquest moviment de refús, la matèria afaiçonada per nosaltres, perfecta per haver rebut la forma de l’esperit humà, immòbil i símbol del moviment. Aquest refús és el que, de la matèria, en fa l’objecte; que és el mateix que dir que la fa bella; car veure alguna cosa com a bella és veure-la immutable i eterna en comptes de veure-hi la cosa existent, sempre canviant i flotant; és veure l’essència sota l’existència. Però el bé és refús de la mateixa essència i afirmació que l’essència és sostinguda per una cosa superior, que és la llibertat. Ara, Déu és la unitat de llibertat, essència i existència; en ell el bell i el bé són una sola i mateixa cosa. En el nostre univers, s’oposen com l’objecte al subjecte. Però l’acció és afirmació de Déu; en l’acció el bell i el bé són u; car és pel mateix moviment que ens separem de la cosa i que en fem l’objecte, és a dir, el bell; cosa que és el mateix que percebre. Fora d’aquesta acció que posa la unitat del bell i el bé volent-la, tot és son. “Ser o no ser, un mateix i tota cosa, cal triar².”

.....

Notes:

Sobre el moment de l’autora:

--Simone fa la primària superior i el batxillerat elemental al liceu Fénelon, a París, durant 5 cursos, dels 11 anys als 15.

--com que el professor de filosofia del liceu Fénelon és mediocre, el curs següent s’inscriu al liceu Victor-Duruy per seguir-hi les lliçons de René Le Senne, de qui n’ha sentit a parlar molt bé.

--les classes de filosofia esdevenien sovint un diàleg entre iguals, a dues veus, entre el professor i Simone.

--com a filòsof, Le Senne professa un idealisme absolut, i està molt interessat per la psicologia, mentre que Simone tendeix més a la sociologia.

--del liceu, només l’interessa la filosofia, les altres assignatures les passa tan just com pot.

--a finals de curs, ja fets els 16 anys, és admesa al batxillerat superior de filosofia, i s’inscriu de 1r al liceu Henri IV, d’on Alain és el professor de filosofia, de qui té moltes ganes de ser alumna.

--Alain (Émile Chartier, 1868-1951), nat a Normandia, té un culte per Plató, Descartes i Kant, i per Lagneau, el seu mestre. Nega enèrgicament que hi hagi progrés, en filosofia. Diu que Plató va molt més avançat que no nosaltres. No estima gens els qui canvien de partit o de religió: un cop feta o donada, una fe, cal mantenir-s’hi i esforçar-se a fer-la bona. Veu els grans pensadors més com a herois de voluntat que no com a prínceps d’intel·ligència, i troba que fins en els seus errors podem trobar-hi alguna veritat. Considera que l’enteniment ha de seguir la fe, no pas precedir-la o rompre-la. Arriba a dir: “Només canvien d’opinió els ximplés”, “Només pensa el qui creu”, “L’atenció és religiosa o no és”.

--el primer dia de curs, abans de dir mot, escriu a la pissarra: “Cal cercar la veritat amb tota l’ànima”.

--de més gran, Simone tindrà gran estima, afecte i reconeixement per Le Senne, però no haurà deixat gairebé petja en el seu pensament. Alain, en canvi, haurà estat el seu verdader mestre.

De fora el text:

---assaig corregit per Alain, amb la nota "Molt bell".

---escrit el febrer del 1926.

De dins el text:

1.- Paul Claudel, *L'annonce fait à Marie*, acte IV, escena 3.

2.- Jules Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, 2^a edició, PUF, 1964, p.153 (fragment 90)