

FORMES DE L'AMOR IMPLÍCIT DE DÉU

El manament "Estimaràs Déu" implica, per la forma imperativa, que es tracta, no solament del consentiment que l'ànima pot acordar o refusar quan Déu ve en persona a demanar la mà de la seva futura esposa, sinó també d'un amor anterior a aquesta visita. Ja que és una obligació permanent.

Aquest amor anterior no pot pas tenir Déu per objecte, car Déu no és present ni ho ha estat, encara. Té un altre objecte, doncs. Tanmateix, és destinat a esdevenir amor de Déu. Podem dir-ne amor indirecte o implícit de Déu.

Això és veritat fins quan l'objecte d'aquest amor duu el nom de Déu. Ja que aleshores podem dir o que aquest nom és aplicat impròpiament o que l'ús que se'n fa només és legítim pel desenvolupament que ha de tenir.

L'amor implícit de Déu només pot tenir tres objectes immediats, els tres únics objectes d'aquí baix on Déu és realment present, per bé que secretament. Aquests objectes són les cerimònies religioses, la bellesa del món i el proïsme. Això fa tres amors.

A aquest tres amors potser cal afegir-hi l'amistat. En tot rigor, és diferent de la caritat del proïsme.

Aquests amors indirectes tenen una virtut exactament, rigorosament equivalent. Segons les circumstàncies, el temperament i la vocació, l'un o l'altre entra el primer a l'ànima, l'un o l'altre domina en el curs del període de preparació. Potser ni tan sols és necessàriament el mateix, en tot aquest període.

És probable que en la majoria de casos el període de preparació no arribi a fi. L'ànima només està a punt per a rebre la visita personal del seu Senyor si duu tots aquests amors indirectes a un grau elevat.

El conjunt d'aquests amors és l'amor de Déu sota la forma convenient al període preparatori, la forma embolcallada.

Quan sorgeix en l'ànima l'amor de Déu pròpiament dit, aquests amors no desapareixen pas. Es fan infinitament més forts, i tot plegat fa només un sol amor.

Però la forma embolcallada de l'amor precedeix necessàriament l'altra, i sovint durant molt de temps regna sola a l'ànima; en molts, potser fins a la mort. Aquest amor embolcallat pot assolir graus molt elevats de puresa i de força.

Cadascuna de les formes de què aquest amor és susceptible, al moment que toca l'ànima, té la virtut d'un sagrament.

L'amor del proïsme

Crist ha indicat això força clarament pel que fa a l'amor del proïsme. Ha dit que un dia donaria gràcies als seus benefactors tot dient-los "He tingut fam i m'heu dat menjar". ¿Qui, sinó el mateix Crist, pot ser benefactor de Crist? ¿Com pot, un home, donar menjar a Crist si almenys un moment no és elevat a aquest estat de què parla sant Pau en què ja no és ell qui viu en el propi dins sinó que és només Crist qui hi viu?

Al text dels Evangelis, tan sols es tracta de la presència de Crist en el desgraciat. Això no obstant, no sembla pas que la dignitat espiritual del qui rep hi sigui gens en discussió. Cal admetre, doncs, que és el benefactor mateix, com a portador de Crist, qui fa entrar Crist en el desgraciat afamat, amb el pa que li dóna. L'altre hi pot consentir o no, a aquesta presència, exactament com el qui combrega. Si el do és ben donat i ben rebut, el pas del bocí de pa d'home a home és com una verdadera comunió.

Crist, dels seus benefactors, no en diu pas amants ni caritatius. En diu justos. Els Evangelis no hi fan cap distinció, entre l'amor del proïsme i la justícia. Als ulls dels grecs, el respecte de Zeus suplicant era també el primer deure de justícia. Nosaltres hem inventat la distinció entre justícia i caritat. És fàcil d'entendre per què. La nostra noció de la justícia, al qui té, el dispensa de donar. Si tanmateix dóna, creu que pot estar content de si mateix. Pensa haver fet una bona obra. Pel que fa al qui rep, segons com entengui la noció, aquesta o bé el dispensa de tota gratitud o bé l'obliga, rebaixant-se, a l'agraïment.

Només la identificació absoluta de la justícia i l'amor fa possibles, alhora, d'una banda la compassió i la gratitud, i de l'altra el respecte de la dignitat de la desgràcia en el desgraciat per part del mateix desgraciat i dels altres.

Hem de pensar que cap bondat, sota pena de ser una falta amb falsa aparença de bondat, no pot anar més lluny que la justícia. Però al just li ho hem d'agrair, que en sigui, per ser la justícia una cosa tan bella, així com agraïm a Déu la seva gran glòria. Tota altra gratitud és servil i fins animal.

L'única diferència entre aquell qui assisteix a un acte de justícia i aquell qui en rep materialment el profit és que en aquesta circumstància la bellesa de la justícia és per al primer només un espectacle, mentre que per al segon és l'objecte d'un contacte i fins com un nodriment. Així, el sentiment que en el primer és simple admiració en el segon ha de ser portat, pel foc de la gratitud, a un grau molt més elevat.

No sentir gratitud quan hom ha estat tractat amb justícia en circumstàncies en què la injustícia era fàcilment possible és privar-se de la virtut sobrenatural, sacramental, continguda en tot acte de justícia.

No hi ha res que permeti de concebre millor aquesta virtut que la doctrina de la justícia natural tal com és exposada amb una probitat d'esperit incomparable en unes ratlles meravelloses de Tucídides.

Els atenesos, en guerra contra Esparta, volien forçar els habitants de la illa de Melos, aliada d'Esparta de sempre i fins llavors neutral, a ajuntar-se amb ells. Debades el melians, davant l'ultimatum atenès, van invocar la justícia, imploraren la pietat per l'antigor de la ciutat. Com que no

van voler cedir, els atenesos van arrasar la ciutat, en feren morir els homes i vengueren com a esclaus les dones i els infants.

Les ratlles en qüestió són posades per Tucídides en boca d'aquests atenesos. Comencen per dir que no provaran pas de demostrar que l'ultimatum sigui just.

"Tractem més aviat del que es pot fer... Ho sabeu tan bé com nosaltres; tal com és constituït l'esperit humà, solament es té en compte el que és just si la necessitat és igual per les dues bandes. Però si l'un és fort i l'altre és feble, el que es pot fer és imposat pel primer i acceptat pel segon."

Els melians digueren que en cas de batalla tindrien els déus amb ells perquè la seva causa era justa. Els atenesos respongueren que no veien pas cap motiu per a suposar-ho.

"Pel que fa als déus tenim la creença, i pel que fa als homes la certesa, que sempre, per una necessitat de naturalesa, cadascú mana arreu on té el poder de fer-ho. No l'hem pas establerta nosaltres, aquesta llei, ni som els primers d'aplicar-la; l'hem trobada establerta, la conservem com si hagués de durar sempre; és per això que l'apliquem. I bé sabem que també vosaltres, com tots els altres, arribats que seríeu al mateix grau de poder, faríeu igual."

Aquesta lucidesa d'intel·ligència en la concepció de la injustícia és la claror immediatament inferior a la de la caritat. És la claror que dura un temps allà on hi ha hagut caritat i s'ha fos. Dessota hi ha tenebres, on el fort creu sincerament que la seva causa és més justa que la del feble. Era el cas dels romans i el dels hebreus.

Possibilitat, necessitat, són en aquestes ratlles els termes oposats a justícia. Es pot fer tot el que el fort pot imposar al feble. És raonable d'examinar fins on arriba aquesta possibilitat. Si la suposem coneguda, el fort acomplirà la seva voluntat fins al límit extrem d'aquesta possibilitat. És una necessitat mecànica. Altrament, seria com si volgués i dolgués. Aquí tant hi ha necessitat per al fort com per al feble.

Quan dos éssers humans han de fer quelcom conjuntament i cap d'ells no té el poder d'imposar res a l'altre, convé que s'entenguin. Aleshores es té en compte la justícia, ja que només la justícia té el poder de fer coincidir dues voluntats. És la imatge d'aquest Amor que uneix en Déu el Pare i el Fill, que és el pensament comú dels pensants separats. Però quan l'un és fort i l'altre és feble, no n'hi ha cap necessitat, d'unir les dues voluntats. Només n'hi ha una, de voluntat, la del fort. El feble obeeix. Es com quan un home maneja matèria. No hi ha pas dues voluntats a fer coincidir, llavors. L'home vol, la matèria rep. El feble és com una cosa. No hi ha cap diferència, entre tirar una pedra per fer fora un gos molestós o dir a un esclau "Fes fora aquest gos".

A partir d'un cert grau de desigualtat en les desiguals relacions de força entre els homes, l'inferior passa a l'estat de matèria i perd la personalitat. Els antics deien "El dia que un home esdevé esclau, perd la meitat de l'ànima".

La balança en equilibri, imatge de la igual relació de forces, va ser durant tota l'antiguitat, i sobretot a Egipte, el símbol de la justícia. Potser fou solament objecte religiós, abans de ser usada en el comerç. El seu ús comercial és la imatge d'aquest consentiment mutu, essència mateixa de la justícia, que ha de ser la regla dels intercanvis. La definició de la justícia com a consentiment mutu, que es trobava en la legislació d'Esparta, era sens dubte d'origen egeo-cretenc.

La virtut sobrenatural de la justícia, si en la desigual relació de forces s'és el superior, consisteix a conduir-se exactament com si hi hagués igualtat. Exactament en tot, compresos els més mínims detalls d'accent i d'actitud, ja que un detall pot ser prou per a tirar l'inferior a l'estat de matèria, que en aquest cas és el seu, així com el més petit xoc fa que es glaci l'aigua mantinguda líquida a una temperatura per sota dels zero graus.

Per a l'inferior així tractat, aquesta virtut consisteix no pas a creure que verament hi hagi igualtat de forces, sinó a reconèixer que la generositat de l'altre és l'única causa del tracte rebut. És el que anomenem reconeixement. Per a l'inferior tractat d'una altra manera, la virtut sobrenatural de la justícia consisteix a comprendre que el tracte que rep és, d'una banda, diferent de la justícia però que, d'una altra, és conforme a la necessitat i al mecanisme de la natura humana. S'ha de mantenir sense submissió ni revolta.

Aquell qui tracta com a iguals els qui la relació de forces situa molt per dessota seu els fa veritablement donació de la qualitat d'éssers humans, de què la sort els privava. En la mesura en què és possible a una criatura, reproduceix pel que fa a ells la generositat original del Creador.

Aquesta virtut és la virtut cristiana per excel·lència. És també la que expressen en el Llibre dels Morts egipci unes paraules tan sublimes com les pròpies de l'Evangelí: "No he fet plorar ningú. No he aixecat mai la veu a ningú. No he fet mai por a ningú. Mai no m'he fet el sord davant paraules justes i veres".

El reconeixement, en els desgraciats, quan és pur, no és més que una participació en aquesta mateixa virtut, ja que solament la pot reconèixer el qui n'és capaç. Els altres en senten els efectes sense reconèixer-la.

Una virtut com aquesta és idèntica a la fe real, en acte, en el Déu verdader. Els atenesos de Tucídides pensaven que la divinitat, com l'home en estat de natura, mana fins al límit extrem del possible.

El Déu verdader és el Déu concebut totpoderós però no manant pas a tot arreu on té el poder de fer-ho; ja que només és al cel o bé aquí baix en el secret.

Aquells atenesos que van massacrar els melians ja no en tenien ni idea, d'aquest Déu.

El que prova el seu error és primerament que, contra el que afirmen, s'esdevé, per bé que rares vegades, que per pura generositat un home s'abstingui de manar allà on en té el poder. El que és possible a l'home és possible a Déu.

Hom pot contestar-los, aquests exemples. Però és ben cert que si en tal o tal altre exemple es pogués provar que es tracta de pura generositat, aquesta generositat seria generalment admirada. Tot el que l'home és capaç d'admirar és possible a Déu.

L'espectacle d'aquest món n'és encara una prova més segura. El bé pur no s'hi troba enlloc. O bé Déu no és totpoderós, o bé no és absolutament bo, o bé no mana arreu on en té el poder.

Així, l'existència del mal aquí baix, lluny de ser una prova contra la realitat de Déu, és el que ens la revela en la seva veritat.

La Creació és, de part de Déu, un acte no pas de pròpia expansió, sinó de retraïment, de renunciament. Déu i totes les criatures, això és menys que Déu tot sol. Déu ha acceptat aquesta disminució. S'ha buidat d'una part de l'ésser. Se n'ha buidat ja en aquest acte de la seva divinitat; és per això que sant Joan diu que és ja des de la constitució del món que l'Anyell ha estat degollat. Déu ha permès que existeixin coses altres que Ell i de valor infinitament més petit que el d'Ell. Per l'acte creador s'ha negat a si mateix, com Crist ens ha prescrit de negar-nos a nosaltres mateixos. Déu s'ha negat a favor nostre per donar-nos la possibilitat de negar-nos per Ell. Aquesta resposta, aquest eco, que depèn de nosaltres de refusar, és l'única justificació possible a la follia d'amor de l'acte creador.

Les religions que han concebut aquest renunciament, aquesta distància voluntària, aquest esborrament voluntari de Déu, la seva absència aparent i la seva presència secreta aquí baix, aquestes religions són la verdadera religió, la traducció a llenguatges diferents de la gran Revelació. Les

religions que representen la divinitat manant a tot arreu on en té el poder són falses. Fins si són monoteistes, són idòlatres.

Aquell qui, reduït per la desgràcia a l'estat de cosa inerta i passiva, torna almenys un temps a l'estat humà per la generositat d'altri, si sap acollir i sentir l'essència verdadera d'aquesta generositat, rep a l'instant una ànima sortida exclusivament de la caritat. És engendrat des de dalt a partir de l'aigua i de l'esperit. (El mot *anôthen* de l'Evangeli significa més sovint "des de dalt" que no pas "de nou"). Tractar amb amor el proïsme desgraciat és com batejar-lo.

Aquell de qui prové l'acte de generositat només pot fer el que fa si és transportat en l'altre per mitjà del pensament. També ell, en aquest moment, és compost solament d'aigua i d'esperit.

La generositat i la compassió són inseparables i tenen l'una i l'altra el seu model en Déu, que són la creació i la Passió.

Crist ens ha ensenyat que l'amor sobrenatural del proïsme és l'intercanvi de compassió i gratitud que es produeix com un llampec entre dos éssers l'un dels quals és proveït de la persona humana i l'altre n'és privat. Un dels dos és solament un xic de carn nua, inerta i sangonent a la vora d'un fossat, sense nom, i del qual ningú no en sap res. Els qui passen pel costat d'aquesta cosa amb prou feines l'aperceben, i uns minuts més tard fins ni ho saben, que l'han apercebuda. Un de sol s'atura i s'hi fixa. Els actes que segueixen no són més que l'efecte automàtic d'aquest moment d'atenció. Aquesta atenció és creadora. Però al moment que actua és renunciament. Almenys si és pura. L'home accepta una disminució en concentrar-se per a una despesa d'energia que no augmentarà pas el seu poder, que solament farà que un ésser altre que no ell, independent d'ell, existeixi. I encara més, voler l'existència de l'altre és transportar-se en ell per simpatia i tot seguit compartir-ne l'estat de matèria en què es troba.

Aquesta operació és contra natura en el mateix grau en l'home que no ha conegut la desgràcia i ignora el que és que en el que l'ha coneguda o pressentida i l'ha horroritzat.

No és pas estrany que l'home que té pa en doni un tros a l'afamat. El que és estrany és que sigui capaç de fer-ho amb un gest diferent d'aquell amb què es compra un objecte. L'almoina, quan no és sobrenatural, s'assembla a una operació de compra. Compra el desgraciat.

Vulgui el que vulgui, un home, en el crim o en la virtut més alta, en els petits amoïnaments o en els grans determinis, l'essència del seu voler consisteix sempre en això: que, d'entrada, vol voler lliurement. Voler l'existència d'aquesta facultat de lliure consentiment en un altre home que n'ha estat privat per la desgràcia és transportar-se en l'altre, és consentir un mateix a la desgràcia, és a dir, a la destrucció de si mateix. És negar-se. Negant-se un mateix s'esdevé capaç, després de Déu, d'afirmar l'altre amb una afirmació creadora. Hom es dona com a preu del rescat de l'altre. És un acte redemptor.

La simpatia del feble pel fort és natural, car el feble, en transportar-se en l'altre, adquireix una força imaginària. La simpatia del fort pel feble, essent l'operació inversa, és contra natura.

És per això que la simpatia del feble pel fort és pura solament si té com a únic objecte la simpatia de l'altre per ell en cas que l'altre sigui verament generós.

Això és la gratitud sobrenatural, que consisteix a ser feliç de ser l'objecte d'una compassió sobrenatural. Deixa l'orgull absolutament intacte. La conservació del verdader orgull en la desgràcia és també una cosa sobrenatural. La gratitud pura, com la compassió pura, és essencialment consentiment a la desgràcia. El desgraciat i el seu benefactor, entre els quals la diversitat de fortuna posa una distància infinita, són u, en aquest consentiment. Entre ells hi ha amistat en el sentit dels pitagòrics, és a dir, harmonia miraculosa i igualtat.

Alhora, l'un i l'altre reconeixen de tot cor que és millor no manar-hi, a tot arreu on se'n té el poder. Aquest pensament, si ocupa tota l'ànima i governa la imaginació, que és la deu de les accions, aquest pensament és la verdadera fe. Car posa el bé fora d'aquest món, que és on hi ha totes les deus de poder; car reconeix el bé com el model del punt secret que hi ha al centre de la persona humana i que és principi de renunciament.

Fins en l'art i en la ciència, si la producció de segon ordre, brillant o mediocre, és extensió de si mateix, la producció de primer ordre, la creació, és renunciament d'un mateix. Aquesta veritat no la discernim, perquè la glòria barreja i cobreix indistintament amb el seu esclat les produccions de primer ordre i les més brillants de segon ordre, i dona fins i tot avantatge a aquestes darreres.

La caritat del proïsme, constituïda per l'atenció creadora, és anàloga al geni.

L'atenció creadora consisteix a parar realment atenció en el que no existeix. La humanitat no hi és pas, en la carn anònima i inerta de la vora del camí. El samarità que s'atura i mira, però, para atenció en aquesta humanitat absent, i els actes que segueixen testimonien que es tracta d'una atenció real.

La fe, diu sant Pau, és la visió de les coses invisibles. En aquest moment d'atenció, la fe hi és tan present com l'amor.

Igualment, l'home que es troba a la mercè d'altri no existeix. L'esclau no existeix, ni als ulls de l'amo ni als propis. Els esclaus negres d'Amèrica, quan per accident es feien mal al peu o a la mà, deien "No res, és el peu de l'amo, la mà de l'amo". Aquell qui és enterament privat dels béns, els que siguin, en què cristal·litza la consideració social, no existeix. Una cançó popular espanyola diu amb mots d'una meravellosa veritat "si algú es vol tornar invisible, no té mitjà més segur per a arribar-hi que tornar-se pobre". L'amor veu l'invisible.

Déu ha pensat el que no era, i pel fet de pensar-ho ha fet que fos. A cada moment, solament existim perquè Déu consent a pensar la nostra existència, tot i que no existíem. És així almenys com ens representem la creació, humanament i per tant falsament, però aquesta imatge conté veritat. Solament el té Déu, aquest poder de pensar realment el que no existeix. Solament Déu, present en nosaltres, pot realment pensar la qualitat humana en els desgraciats, mirar-se'ls verament amb una mirada altra que la que acordem als objectes, escoltar verament la seva veu com escoltem una paraula. Llavors se n'adonen, que tenen veu; altrament no en tindrien pas ocasió, d'adonar-se'n.

Tan difícil és escoltar verament un desgraciat com li és difícil a ell de saber que és escoltat solament per compassió.

L'amor del proïsme és l'amor que baixa de Déu cap a l'home. És anterior al que puja de l'home cap a Déu. Déu té pressa de baixar devers els desgraciats. Des del moment que una ànima està disposada al consentiment, encara que sigui la darrera, la més miserable, la més deforme, Déu s'hi precipita per poder, a través d'ella, mirar i escoltar els desgraciats. Amb el temps, solament amb el temps, aquesta ànima n'heu esment, d'aquesta presència. Però encara que no trobi nom per a anomenar-la, arreu on els desgraciats són estimats pel que són, Déu hi és present.

Déu, encara que sigui invocat, no hi és pas present, allà on els desgraciats són simplement una ocasió de fer el bé, fins si, a aquest títol, són estimats. Car llavors estan en el seu paper natural, el de matèria, de coses. Són estimats impersonalment. I cal dur-los, en el seu estat inert, anònim, un amor personal.

És per això que estimar el proïsme en Déu, per Déu, són expressions enganyoses i equívocues. A un home, de poder d'atenció, no n'hi sobra pas, per a ésser capaç simplement de mirar aquest xic de carn inerta i sense vestits a la vora del camí. No n'és pas moment, de girar el pensament cap a Déu. Així com hi ha moments que cal pensar en Déu oblidant totes les criatures sense excepció, hi ha

moments en què mirant les criatures cal no pensar-hi explícitament, en Déu. En aquests moments la presència de Déu en nosaltres té per condició un secret tan profund que és un secret fins per a nosaltres. Hi ha moments en què pensar en Déu ens en separa. El pudor és la condició de la unió nupcial.

En l'amor verdader, no som pas nosaltres qui estimem els desgraciats en Déu, és Déu en nosaltres qui els estima. Quan som en la desgràcia, és Déu en nosaltres qui estima els qui ens volen bé. La compassió i la gratitud baixen de Déu i, quan es bescanvien en una mirada, Déu és present al punt on es troben les mirades. El desgraciat i l'altre s'estimen a partir de Déu, a través de Déu, no pas per l'amor de Déu; s'estimen cadascun per l'amor de l'altre. Això té alguna cosa d'impossible. És per això que només s'opera per mitjà de Déu.

Aquell qui dona pa a un desgraciat afamat per amor de Déu no en serà pas regradat, per Crist. Amb aquest sol pensament ja s'ha cobrat el sou. Crist és agraït amb els qui no ho saben, a qui donaven menjar.

D'altra banda, la donació no és més que una de les dues formes possibles de l'amor pels desgraciats. El poder és sempre poder de fer bé i de fer mal. En una relació de forces molt desigual, el superior pot ser just amb l'inferior ja sigui fent-li bé amb justícia, ja sigui fent-li mal amb justícia. En el primer cas hi ha almoïna, en el segon hi ha càstig.

El càstig just, com l'almoïna justa, conté la presència real de Déu i constitueix com un sagrament. Això és també clarament indicat a l'Evangeli. Hi és expressat amb els mots "Qui estigui net de culpa, que tiri la primera pedra". De net de culpa només hi ha Crist.

Crist va salvar la dona adúltera. La funció de castigar no li convenia pas, a l'existència terrestre que havia d'acabar a la creu. Però no va pas prescriure d'abolir la justícia penal. Va permetre que hom continués tirant pedres. Arreu on es fa justament, és doncs ell qui tira la primera. I així com viu en el desgraciat afamat nodrit pel just, viu també en el desgraciat condemnat castigat pel just. No ho va pas dir, això, però prou ho va indicar morint com un condemnat de dret comú. És el model diví de les persones amb antecedents penals. Així com els joves obrers formats a les JOC s'embriaguen amb la idea que Crist va ser un d'ells, aquells qui tenen antecedents penals podrien legítimament sentir la mateixa embriaguesa. Caldria simplement dir-los-ho, com els és dit als obrers. En cert sentit Crist és més a prop seu que no dels màrtirs.

La pedra que mata, el tros de pa que nodreix, tenen exactament la mateixa virtut, si Crist és present al punt de partida i al d'arribada. El do de la vida i el do de la mort són equivalents.

Segons la tradició hindú, el rei Rama, encarnació de la segona persona de la Trinitat, per impedir l'escàndol al seu poble, hagué de fer morir ben a contracor un home de casta baixa que contra la llei es lliurava a exercicis d'ascetisme religiós. Ell mateix l'anà a trobar i el matà d'un cop d'espasa. Tot seguit l'ànima del mort se li aparegué i caigué als seus peus en agraïment pel grau de glòria que li havia conferit el contacte amb aquella espasa feliç. Així, l'execució, encara que en cert sentit totalment injusta, però legal i acomplerta per la mateixa mà de Déu, havia tingut tota la virtut d'un sagrament.

El caràcter legal del càstig no té verdadera significació si no li confereix alguna cosa de religiós, si no en fa l'anàleg d'un sagrament; i en conseqüència totes les funcions penals, de la de jutge a la de botxí i escarceller, haurien de participar d'alguna manera del sacerdoci.

La justícia es defineix en el càstig de la mateixa manera com es defineix en l'almoïna. Consisteix a parar esment en el desgraciat com a ésser i no com a cosa, a desitjar en ell la preservació de la facultat de lliure consentiment.

Els homes creuen despreciar el crim i en realitat el que desprecien és la feblesa de la desgràcia. L'ésser en qui es combinen l'un i l'altra els permet d'abandonar-se al menyspreu de la desgràcia amb el pretext que menyspreen el crim. És així objecte del més gran menyspreu. El menyspreu és el contrari de l'atenció. Solament hi ha excepció, a això, si el crim o bé per alguna raó té prestigi, com és sovint el cas de l'homicidi a causa del poder passatger que implica, o bé no excita vivament la noció de culpabilitat en els qui judiquen. El robatori és el crim més desproveït de prestigi i que causa el màxim d'indignació, perquè la propietat és l'afecció més general i més forta. Això es veu fins en el codi penal.

Res no hi ha més avall que l'ésser humà embolcallat d'una vera o falsa aparença de culpabilitat i enterament a la mercè d'uns pocs homes que en poques paraules decidiran la seva sort. Aquests homes no hi paren pas atenció, en ell. D'altra banda, des del moment que un home cau en mans de l'aparell penal fins al moment que en surt —i aquells qui hom anomena persones amb antecedents penals, com també les prostitutes, no en surten gairebé mai fins que es moren— no és mai objecte d'atenció. Tot està preparat, fins en els més petits detalls, fins en les inflexions de veu, per a fer-ne als ulls de tots i als seus propis una cosa vil, un objecte de rebuig. La brutalitat i la lleugeresa, els termes despreciatius i les bromes, la manera de parlar, la manera d'escoltar i la de no escoltar, tot és igualment eficaç.

No hi ha aquí cap malícia volguda. És l'efecte automàtic d'una vida professional que té per objecte el crim vist sota la forma de desgràcia, és a dir, sota la forma en què l'horror de la màcula és al descobert. Un tal contacte, essent com és ininterromput, contamina necessàriament, i la forma d'aquesta contaminació és el menyspreu. És aquest menyspreu el que recau damunt cada acusat. L'aparell penal és com un aparell de transmissió que fa recaure damunt cada acusat tota la quantitat de màcula corresponent a tots els medis on habita el crim desgraciat. Hi ha, en el contacte mateix de l'aparell penal, una espècie d'horror directament proporcional a la innocència, a la part de l'ànima mantinguda intacta. Els qui estan totalment podrits, en canvi, no en reben cap dany i no en pateixen gens.

No pot pas ser altrament, si entre l'aparell penal i el crim no hi ha alguna cosa que en purifiqui les màcules. Aquesta cosa no pot ser altra que Déu. De no contaminat pel contacte amb el mal tan sols hi ha la puresa infinita. Tota puresa finita, per aquest contacte prolongat, esdevé també màcula. Es reformi com es reformi, el codi penal, el càstig no pot pas ser humà, si no passa per Crist.

El grau de severitat de les penes no és pas el més important. En les condicions actuals, un condemnat, encara que culpable i sotmès a una pena relativament clement en relació a la falta, al més sovint pot ser legítimament vist com a havent estat víctima d'una cruel injustícia. L'important és que la pena sigui legítima, és a dir, que procedeixi directament de la llei; que la llei sigui reconeguda com a tenint un caràcter diví, no pel contingut, sinó en tant que llei; que tota l'organització de la justícia penal tingui per finalitat obtenir dels magistrats i ajudants, per a l'acusat, l'atenció i el respecte que tot home deu a qualsevol qui es trobi a la seva mercè, i de l'acusat el consentiment a la pena infligida, aquest consentiment de què Crist innocent ha donat el model perfecte.

Una condemna a mort per una falta lleugera, infligida d'aquesta manera, seria menys horrible que no avui una condemna a sis mesos de presó. No hi ha res més horrible que l'espectacle tan freqüent de l'acusat que, no tenint en la seva situació cap altre recurs al món que la paraula, incapaç de servir-se'n per l'origen social i la manca de cultura, abatut per la culpabilitat, la desgràcia i la por, només fa que balbucejar davant uns jutges que no escolten i l'interrompen fent ostentació de llenguatge refinat.

Mentre hi haurà desgràcia en la vida social, mentre l'almoïna legal o privada i el càstig siguin inevitables, la separació entre les institucions civils i la vida religiosa serà un crim. La idea laica, en si mateixa, és totalment falsa. Només és legítima com a reacció a una religió totalitària. Per aquest costat s'ha de reconèixer que és legítima en part.

Perquè la religió pugui ser present arreu, com en té el deure, no solament no ha de ser totalitària, sinó que ha de limitar-se rigorosament al pla de l'amor sobrenatural, que és l'única cosa que li escau. Si ho feia així, penetraria pertot. La Bíblia diu "La Saviesa penetra pertot gràcies a la seva puresa perfecta".

Per l'absència de Crist, la mendicitat en el sentit més ampli i el fet penal són potser les coses més horribles que hi ha en aquesta terra, dues coses gairebé infernals. Tenen el mateix color de l'infern. S'hi pot afegir la prostitució, que és, respecte al matrimoni de debò, el que l'almoïna i el càstig sense caritat són respecte a l'almoïna i el càstig justos.

L'home ha rebut el poder de fer bé i de fer mal no solament al cos del seu semblant, sinó també a l'ànima, a tota l'ànima en aquells en qui Déu no és present i, en els altres, a tota la part de l'ànima no habitada per Déu. Si un home habitat per Déu, per la força del mal o simplement pel mecanisme carnal dona o castiga, el que porta en ell entra a l'ànima de l'altre per mitjà del pa o del ferro de l'espasa. La matèria del pa i el ferro són verges, buits de bé i de mal, capaços indiferentment de transmetre l'un o l'altre. Aquell a qui la desgràcia obliga a rebre el pa, a rebre el cop, té l'ànima al descobert i indefensa davant, alhora, el mal i el bé.

Hi ha una única manera de no rebre més que bé, sempre. Consisteix a saber, no pas en abstracte sinó amb tota l'ànima, que els homes no animats per la pura caritat són engranatges de l'ordre del món, com la matèria inert. I aleshores tot ve directament de Déu, sigui per mitjà de l'amor d'un home, sigui per mitjà de la inèrcia de la matèria tangible o de la psíquica; per mitjà de l'esperit o de l'aigua. Tot el que fa créixer en nosaltres l'energia vital és com el pa amb què Crist regracia els justos; tots els cops, les ferides, les mutilacions són com una pedra tirada damunt nostre per la mateixa mà de Crist. Pa i pedra vénen de Crist, i penetrant en el nostre ésser fan entrar Crist en nosaltres. Pa i pedra són amor. Hem de menjar-nos el pa i oferir-nos a la pedra de manera que s'enfonsi en la nostra carn com més millor. Si duem posada una armadura capaç de protegir l'ànima de les pedres tirades per Crist, ens l'hem de treure i llençar-la.

L'amor de l'ordre del món

L'amor de l'ordre del món, de la bellesa del món, és així el complement de l'amor del proïsme. Procedeix del mateix renunciament, imatge del renunciament creador de Déu. Déu fa existir aquest univers consentint a no manar-hi, tot i tenir-ne el poder, consentint a deixar-hi regnar en lloc seu d'una banda la necessitat mecànica pròpia de la matèria, incloent en aquesta la matèria psíquica de l'ànima, i de l'altra l'autonomia essencial a les persones pensants.

Per l'amor del proïsme imitem l'amor diví que ens ha creat a nosaltres així com a tots els nostres semblants. Per l'amor de l'ordre del món imitem l'amor diví que ha creat aquest univers de què formem part.

L'home no hi ha pas de renunciar, a manar la matèria o les ànimes, car no en té pas el poder. Però Déu li n'ha conferit una imatge imaginària, d'aquest poder, una divinitat imaginària, a fi que també ell pugui, tot i ser una criatura, buidar-se de la pròpia divinitat.

Així com Déu, que es troba fora de l'univers, n'és alhora realment el centre, així mateix cada home hi té una situació imaginària, al centre del món. La il·lusió de la perspectiva el situa al centre de l'espai; una il·lusió semblant li deforma el sentit del temps; i encara una altra il·lusió disposa al seu voltant tota la jerarquia dels valors. Aquesta il·lusió s'estén fins i tot al sentiment de l'existència, a causa del lligam íntim, en nosaltres, del sentiment del valor amb el de l'ésser; l'ésser ens sembla tant menys dens com més s'allunya de nosaltres.

La forma espacial d'aquesta il·lusió, la rebaixem al rang que li pertoca, al rang de la imaginació enganyosa. Ens hi trobem obligats; altrament no percebríem ni un sol objecte, fins ni ens dirigiríem prou bé per saber fer un pas de manera conscient. Déu ens procura així un model de l'operació que ens ha de transformar tota l'ànima. Així com ja d'infants aprenem a rebaixar, a reprimir aquesta il·lusió en el sentiment de l'espai, hem de fer el mateix en relació als sentiments del temps, del valor, de l'ésser. Si no, som incapaços, en tots els aspectes fora del de l'espai, de discernir un sol objecte, de dirigir un sol pas.

Som en la irrealitat, en el somni. Renunciar a la nostra situació central imaginària, renunciar-hi no solament per la intel·ligència sinó també en la part imaginativa de l'ànima, és desvetllar-se al real, a l'etern, veure la vera llum, sentir el ver silenci. Llavors s'opera una transformació a l'arrel mateixa de la sensibilitat, en la manera immediata de rebre les impressions sensibles i les psicològiques. Una transformació semblant a la que es produeix quan, de fosc, en una carretera, allà on havíem cregut veure-hi un home ajupit, hi veiem sobtadament un arbre; o quan, havent-nos semblat sentir un xiuxiueig, discernim un amanyogament de fulles. Veiem els mateixos colors, sentim els mateixos sons, però no pas de la mateixa manera.

Buidar-se de la pròpia divinitat, negar-se a si mateix, renunciar a ser en imaginació el centre del món, discernir tots els punts del món com a centres, tant els uns com els altres, i el verdader centre com a essent fora del món, és consentir al regne de la necessitat mecànica en la matèria i al del lliure albir al centre de cada ànima. Aquest consentiment és amor. La cara d'aquest amor, girada cap a les

persones pensants, és caritat del proïme; girada cap a la matèria, és amor de l'ordre del món o, cosa que és el mateix, amor de la bellesa del món.

En l'Antiguitat, l'amor de la bellesa del món tenia un espai molt gran en els pensaments, i embolcallava la vida sencera amb una meravellosa poesia. Va ser així en tots els pobles, a la Xina, a l'Índia, a Grècia. L'estoïcisme grec, que fou una cosa meravellosa, a què el cristianisme primitiu va ser infinitament proper, sobretot el pensament de sant Joan, era gairebé exclusivament amor de la bellesa del món. Quant a Israel, certs punts de l'Antic Testament, en els Salms, en el llibre de Job, a Isaïes, en els llibres sapiencials, en contenen una expressió incomparable, de la bellesa del món.

L'exemple de sant Francesc mostra quin lloc pot tenir la bellesa del món en un pensament cristià. No solament el seu poema és poesia perfecta, sinó que tota la seva vida fou poesia perfecta en acció. Per exemple, les seves tries d'indrets per a recessos solitaris o per a la fundació de convents eren en si la més bella poesia en acte. El vagabundatge, la pobresa, eren poesia, en ell; es va despullar per estar-hi en immediat contacte, amb la bellesa del món.

En sant Joan de la Creu s'hi troben també uns quants bells versos, sobre la bellesa del món. Però en general, fetes les reserves convenients per als tresors desconeguts o poc coneguts de l'Edat Mitjana, potser amagats entre les coses oblidades de l'època, podem dir que la bellesa del món és gairebé absent de la tradició cristiana. És estrany, això. La causa és difícil de comprendre. És una llacuna terrible. ¿Com tindria dret a dir-se catòlic, el cristianisme, si el mateix univers n'és absent?

És cert que no se n'hi parla gaire, de la bellesa del món, a l'Evangelí. Però en aquest text tan curt que, com diu sant Joan, és molt lluny de contenir tots els ensenyaments de Crist, els deixebles sens dubte devien considerar-ho inútil, de fer-hi sortir allò referent a un sentiment tan estès a tot arreu.

Tanmateix, se n'hi parla dues vegades. Un cop, Crist prescriu de contemplar i imitar els lliris i els ocells per la seva indiferència pel que vindrà, per la seva docilitat al destí; un altre cop, prescriu de contemplar i imitar la distribució indiscriminada de la pluja i de la llum del sol.

El Renaixement va creure que reprenia els lligams espirituals amb l'Antiguitat per damunt del cristianisme, però de l'Antiguitat no en va prendre gairebé més que els productes secundaris de la seva inspiració: l'art, la ciència i la curiositat per les coses humanes; amb prou feines en va fregar la inspiració central. El contacte amb la bellesa del món no el va pas retrobar.

Als segles XI i XII va haver-hi un principi de renaixement que hagués estat el verdader, si hagués pogut donar fruit; començava a germinar especialment al Llenguadoc. Certs versos dels trobadors sobre la primavera fan pensar que en aquest cas la inspiració cristiana i l'amor de la bellesa del món potser no hi haurien anat, de separats. D'altra banda, l'esperit occità deixà marca a Itàlia, i potser no va ser estrany a la inspiració franciscana. Però, sigui coincidència, sigui més probablement relació de causa a efecte, aquests gèrmens no van sobreviure enlloc a la guerra dels albigesos sinó en estat de vestigis.

Avui dia, podríem creure que la raça blanca ha gairebé perdut la sensibilitat per la bellesa del món i s'encarrega de fer-la desaparèixer de tots els continents on ha dut les seves armes, el seu comerç, la seva religió. Com deia Crist als fariseus, "Ai de vosaltres! Heu amagat la clau del coneixement; no hi entreu ni hi deixeu entrar els altres".

I, això no obstant, a la nostra època, en els països de raça blanca, la bellesa del món és gairebé l'única via per on es podria deixar penetrar Déu. Car som encara ben lluny de les altres dues. L'amor i el verdader respecte per les pràctiques religioses és rar fins en els qui hi són assidus, i no es troben gairebé mai en els altres. La majoria ni en conceben la possibilitat. Pel que fa a l'ús sobrenatural de la desgràcia, la compassió i la gratitud, no solament són coses rares, sinó que han esdevingut per a

gairebé tothom, avui, inintel·ligibles. Fins gairebé n'ha desaparegut la idea, i el sentit dels mots s'ha rebaixat.

Mentre que, en canvi, el sentiment del bell, per bé que mutilat, deformat i sollat, es manté irreductiblement en el cor de l'home com a mòbil potent. És present en totes les preocupacions de la vida profana. Si s'hagués tornat autèntic i pur, duria en bloc tota la vida profana als peus de Déu, faria possible l'encarnació total de la fe.

A més a més, de manera general, la bellesa del món és la via més comuna, la més planera, la més natural.

Així com Déu es precipita en tota ànima, des del moment que s'entreobre, a estimar i servir per mitjà d'ella els desgraciats, així mateix també s'hi precipita a estimar i admirar per mitjà d'ella la bellesa sensible de la seva pròpia creació.

Però el contrari encara és més veritat. La inclinació natural de l'ànima a estimar la bellesa és el parany més freqüent de què se serveix Déu per obrir-la al buf de dalt.

És el parany en què caigué Corè. El perfum del narcís feia somriure el cel sencer allà dalt i tota la terra i tota la inflor del mar. Amb prou feines la pobra noieta havia parat la mà, que caigué al parany. Havia caigut en mans del Déu vivent. Quan en sortí, havia menjat el gra de magrana que la lligava per sempre. Ja no era verge, era l'esposa de Déu.

La bellesa del món és el forat del laberint. L'imprudent que, havent-hi entrat, fa unes quantes passes, al cap de poc li és impossible de retrobar el forat. Esgotat, sense gens de menjar ni de beure, en les tenebres, separat dels seus afins, de tot el que estima, de tot el que coneix, camina sense saber res, sense esperança, incapaç fins i tot d'adonar-se de si verament avança o no fa més que voltar. Però aquesta desgràcia no és res, al costat del perill que l'amenaça. Ja que si no perd el coratge, si continua caminant, és del tot segur que finalment arribarà al centre del laberint. I allà Déu l'espera per menjar-se'l. Més tard en sortirà, però canviat, esdevingut un altre, havent estat menjat i paït per Déu. Llavors s'estarà a tocar del forat per empènyer-hi suaument els qui s'hi acostin.

La bellesa del món no és pas un atribut de la matèria en si. És una relació del món amb la nostra sensibilitat, aquesta sensibilitat que té a veure amb l'estructura del nostre cos i de la nostra ànima. Els micromegues de Voltaire, infusoris pensants, no hi tindrien cap accés, a la bellesa de què ens nodrim a l'univers. En cas que uns éssers com aquests existissin, cal tenir fe que el món també seria bell, per a ells; però seria una altra bellesa. De tota manera, hem de tenir fe que l'univers és bell a totes les escales; i, més generalment, que té la plenitud de la bellesa respecte a l'estructura corporal i psíquica de cadascun dels éssers pensants de fet existents i de tots els possibles. Fins i tot és aquesta concordança d'una infinitat de bel·leses perfectes el que fa el caràcter transcendent de la bellesa del món. Tanmateix, el que n'experimentem, d'aquesta bellesa, ha estat destinat a la nostra sensibilitat humana.

La bellesa del món és la cooperació de la Saviesa divina amb la creació. "Zeus va fer totes les coses—diu un vers òrfic—i Baccus les va perfer." Fer-ne els acabats, heus ací la creació de la bellesa. Déu ha creat l'univers, i el seu Fill, el nostre germà gran, n'ha creat la bellesa per a nosaltres. La bellesa del món és el somriure de la tendresa de Crist per nosaltres a través de la matèria. Hi és realment present, Ell, en la bellesa universal. L'amor d'aquesta bellesa procedeix de Déu, que ha baixat a la nostra ànima, i s'adreça a Déu, present a l'univers. És també com una mena de sagrament.

Però només és així amb la bellesa universal. I és que, tret de Déu, tan sols l'univers sencer pot ser anomenat, amb tota propietat, bell. Tot allò que hi ha a l'univers i és més petit que l'univers es pot

anomenar bell només si estenem aquest mot, més enllà del seu sentit rigorós, a les coses que participen indirectament de la bellesa de l'univers, que en són imitacions.

Totes aquestes belleses secundàries tenen un preu infinit com a obertures damunt la bellesa universal. Però si ens hi aturem són, contràriament, vels; són corruptores, llavors. Totes contenen més o menys aquesta temptació, però en graus molt diversos.

Hi ha també quantitat de factors de seducció que són totalment estranys a la bellesa, a causa dels quals, però, per manca de discerniment, anomenem belles les coses on rauen. Car atrauen l'amor fraudulentament, i tothom qualifica de bell allò que estima. Tothom, fins els més ignorants, fins els més vils, saben que només la bellesa hi té dret, al nostre amor. Els més autènticament grans també ho saben. No hi ha ningú que s'hi trobi per sota ni per damunt, de la bellesa. A tothom, quan vol lloar allò que estima, li vénen als llavis els mots que expressen la bellesa. La sap, només, discernir més o menys bé.

La bellesa és l'única finalitat, aquí baix. Com molt bé va dir Kant, és una finalitat que no conté cap fi. Una cosa bella no conté cap bé sinó ella mateixa en la seva totalitat, tal com se'ns mostra. Hi anem sense saber què demanar-li. Ens ofereix la seva pròpia existència. No desitgem res més, ho posseïm, i tanmateix encara desitgem. Ignorem del tot el què. Voldríem anar darrera la bellesa, però només és superfície. És com un mirall que ens torna el nostre propi desig de bé. És una esfínx, un enigma, un misteri dolorosament irritant. Voldríem nodrir-nos-en, però només és objecte de l'esguard, només és visible a una certa distància. El gran dolor de la vida humana és que menjar i mirar siguin dues operacions diferents. És tan sols a l'altra banda del cel, al país habitat per Déu, que són una mateixa operació. Ja els infants, quan miren llarga estona un pastís i l'agafen gairebé a contracor per menjar-se'l sense poder-se'n tanmateix estar, experimenten aquest dolor. Potser vicis, depravacions i crims són gairebé sempre o fins i tot sempre, en essència, temptatives de menjar-se la bellesa, de menjar-se allò que només s'ha de mirar. Eva va començar. Si va perdre la humanitat menjant-se un fruit, l'actitud inversa, mirar un fruit sense menjar-se'l, deu ser el que salva. "Dos companys alats—diu un *Upanixad*—, dos ocells, es troben en una branca d'arbre. L'un en menja els fruits, l'altre se'ls mira." Aquests dos ocells són les dues parts de la nostra ànima.

És perquè la bellesa no conté cap fi que és aquí baix l'única finalitat. Car aquí baix, de fi, no n'hi ha absolutament cap. Tot el que nosaltres considerem fi és només mitjà. Això és una veritat evident. El diner és un mitjà per a comprar, el poder és un mitjà per a manar. És així, de manera més o menys visible, per a tot el que anomenem béns.

Tan sols la bellesa no és mitjà per a cap altra cosa. Tan sols ella és bona en si mateixa, però sense que hi trobem cap bé. Sembla com si fos una promesa, més que no pas un bé. Però només es dona ella mateixa, no dona mai res més.

Tanmateix, com que és l'única finalitat, és present en totes les dèries humanes. Per bé que totes persegueixen solament mitjans, ja que tot el que hi ha aquí baix és tan sols mitjà, la bellesa els dona un esclat que les acoloreix de finalitat. Altrament no podria pas haver-hi desig, ni en conseqüència energia, en la dèria.

Per a l'avar del tipus d'Harpagon, tota la bellesa del món es troba en l'or. I realment l'or, matèria pura i lluent, en té quelcom, de bell. La desaparició de l'or com a moneda sembla haver fet desaparèixer també aquesta mena d'avarícia. Avui, els qui atresoren diners sense desprendre-se'n, el que cerquen és el poder. La majoria dels qui van darrera la riquesa hi afegeixen el pensament del luxe. El luxe és la finalitat de la riquesa. I el luxe és la bellesa mateixa, per a tota una espècie d'homes. És l'únic medi en què poden sentir vagament que l'univers és bell; així com sant Francesc, per sentir-

ho, necessitava ser vagabund i mendicant. Tots dos mitjans serien igualment legítims si en els dos casos la bellesa del món fos experimentada d'una manera igualment directa, pura, plena; però afortunadament Déu ha volgut que no fos així. La pobresa hi té privilegi. És una disposició providencial, sense la qual l'amor de la bellesa del món estaria fàcilment en contradicció amb l'amor del proïsme. Tanmateix, però, l'horror de la pobresa—i tota minva de riquesa pot ser sentida com a pobresa, fins i tot el no augment de riquesa—és essencialment l'horror de la lletjor. L'ànima que les circumstàncies impossibiliten, ni que sigui confusament o per la mentida, de sentir-ne res, de la bellesa del món, és envaïda fins al centre per una espècie d'horror.

L'amor del poder és el desig d'establir un ordre entre els homes i les coses del voltant, en un marc gran o petit, i aquest ordre és desitjable per efecte del sentiment del bell. En aquest cas, com en el del luxe, es tracta d'imprimir a un cert medi finit, que sovint es vol fer créixer contínuament, un arranjamet que faci la impressió de la bellesa universal. La insatisfacció, el desig de creixement, té precisament per causa que es vol el contacte amb la bellesa universal quan justament el medi que s'organitza no és l'univers. No és l'univers, i ho amaga. L'univers, tot volt, és com una decoració de teatre.

Valéry, en el poema *Sémiramis*, el fa sentir molt bé, el lligam entre l'exercici de la tirania i l'amor del bell. Lluís XIV, fora de la guerra, instrument d'acreixement del poder, només s'interessava per les festes i l'arquitectura. La guerra mateixa, a més, sobretot tal com era abans, la toca de manera viva i punyent, la sensibilitat pel bell.

L'art és una temptativa de transportament d'una imatge de la bellesa infinita de l'univers sencer en una quantitat finita de matèria modelada per l'home. Si la temptativa reïx, aquesta porció de matèria no ha pas d'amagar l'univers sinó, al contrari, revelar-ne tot volt la realitat.

Les obres d'art que no són reflexos justos i purs de la bellesa del món, obertures directes practicades damunt seu, no són pas de primer ordre; els autors poden tenir molt de talent, però no pas autènticament geni. És el cas de moltes obres d'art d'entre les més cèlebres i més elogiades. Tot verdader artista ha tingut un contacte real, directe, immediat, amb la bellesa del món, aquest contacte que és així com un sagrament. Déu ha inspirat tota obra d'art de primer ordre, encara que el tema sigui mil vegades profà; de les altres, no n'ha inspirada cap. Entre aquestes, en canvi, l'esclat de bellesa de què algunes van cobertes podria molt ben ser un esclat diabòlic.

La ciència té per objecte l'estudi i la reconstrucció teòrica de l'ordre del món. L'ordre del món en relació a l'estructura mental, psíquica i corporal de l'home; contràriament a les il·lusions ingènues de certs savis, ni l'ús dels telescopis i microscopis, ni l'ús de les fórmules algebraïques més singulars, ni fins el menyspreu del principi de no contradicció, no permeten de sortir dels límits d'aquesta estructura. D'altra banda, no és pas desitjable. L'objecte de la ciència és la presència a l'univers de la Saviesa de què som germans, la presència de Crist al bell través de la matèria que constitueix el món.

L'ordre del món el reconstruïm nosaltres mateixos en imatge, a partir de dades limitades, numerables, rigorosament definides. Entre aquests termes abstractes, i per tant manejables per nosaltres, hi nuem lligams concebent-hi relacions. Així, en una imatge, imatge l'existència de la qual depèn de l'acte de la nostra atenció, podem contemplar-hi la necessitat, que és la substància mateixa de l'univers i que com a tal, però, només se'ns manifesta per mitjà de cops.

No contemplem pas, sense mica d'amor. La contemplació d'aquesta imatge de l'ordre del món constitueix un cert contacte amb la bellesa del món. La bellesa del món és l'ordre del món quan l'estimem.

El treball físic constitueix un contacte específic amb la bellesa del món i, fins i tot, en els millors moments, un contacte d'una plenitud tal que enlloc més no se'n troba d'equivalent. L'artista, el savi, el pensador, el contemplatiu, per a admirar realment l'univers, han de travessar aquesta pel·lícula d'irrealitat que l'entela i en fa, per a gairebé tots els homes, en quasi tots els moments de la vida, un somni o una decoració de teatre. Ho han de fer, però al més sovint no poden. Aquell qui té els membres desfets per l'esforç d'una jornada de treball, és a dir, d'una jornada en què ha estat sotmès a la matèria, porta a la carn, com una espina, la realitat de l'univers. La dificultat, per a ell, és mirar i estimar; si hi arriba, estima el real.

És l'immens privilegi que Déu ha reservat als seus pobres. Però no ho saben gairebé mai. No els ho diuen pas. L'excés de fatiga, els maldecaps hostilitzadors dels diners i la manca de verdadera cultura els impedeixen d'adonar-se'n. N'hi hauria prou de canviar ben poca cosa de la seva condició per a obrir-los l'accés a un tresor. Colpeix de veure com els en seria, de fàcil, als homes, en prou de casos, de procurar un tresor als seus consemblants, i com deixen passar els segles sense posar-s'hi.

A l'època en què hi havia una civilització popular, de què avui colleccionem les engrunes com a peces de museu sota el nom de folklore, el poble tenia sens dubte accés a aquest tresor. També la mitologia, parenta molt acostada del folklore, n'és un testimoniatge, si en desxifrem la poesia.

L'amor carnal, sota totes les formes, de la més alta, verdader matrimoni o amor platònic, fins a la més baixa, la disbauxa, té per objecte la bellesa del món. L'amor que s'adreça a l'espectacle del cel, de les planes, de la mar, de les muntanyes, al silenci de la natura —sensible pels mil sorolls lleugers—, a les bufades del vent, a l'escalfor del sol, aquest amor que tot ésser humà pressent almenys vagament un moment, és un amor incomplet, dolorós, perquè s'adreça a coses incapaces de respondre, a matèria. Els homes volen portar aquest mateix amor a un ésser que els sigui semblant, capaç de respondre a l'amor, de dir sí, de lliurar-se. El sentiment de bellesa lligat de vegades a l'aspecte d'un ésser humà fa possible aquesta transferència almenys d'una manera il·lusòria. Però és a la bellesa del món, a la bellesa universal, que s'adreça el desig.

Aquesta espècie de transferència és el que expressa tota la literatura al voltant de l'amor, des de les metàfores i comparacions més antigues, més usades en poesia, a les anàlisis subtils de Proust.

El desig d'estimar en un ésser humà la bellesa del món és essencialment el desig de l'Encarnació. És per error que creu ser una altra cosa. Només l'Encarnació el pot satisfer. Així, és ben equivocadament que de vegades es retregui als místics de fer servir el llenguatge amorós. Són ells que en són els propietaris legítims. Els altres només tenen dret a emmanllevar-lo.

Si l'amor carnal, a tots els nivells, s'adreça més o menys a la bellesa—i les excepcions són potser només aparents—, és que la bellesa en un ésser humà en fa per a la imaginació com una espècie d'equivalent de l'ordre del món.

És per això que, en aquest camp, els pecats són greus. Constitueixen una ofensa a Déu, pel fet que l'ànima, inconscientment, està cercant justament Déu. D'altra banda, es redueixen tots a un de sol, que consisteix a voler-se passar més o menys del consentiment. Voler-se'n passar del tot és, de tots els crims humans, de molt, el més horrible. ¿Què hi ha de més horrible que no respectar el consentiment de l'ésser en qui cerquem, per bé que no sabent-ho, un equivalent de Déu?

I és un crim, encara, tot i que menys greu, d'acontertar-se amb el consentiment sortit d'una regió baixa o superficial de l'ànima. Hi hagi unió carnal o no, l'intercanvi d'amor és il·legítim si d'una part i altra el consentiment no prové d'aquest punt central de l'ànima on el sí només pot ser etern. L'obligació del matrimoni, que avui és vista tan sovint com una simple convenció social, és inscrita en

la mateixa naturalesa del pensament humà per l'afinitat entre l'amor carnal i la bellesa. Tot el que té relació amb la bellesa s'ha de sostreure al curs del temps. La bellesa és l'eternitat, aquí baix.

No és pas estrany que l'home, en la temptació, tingui tan sovint el sentiment d'un absolut que el depassa infinitament, a què no pot resistir. L'absolut, verdaderament, hi és. Però s'equivoca en creure que es troba en el plaer.

L'error és l'efecte d'aquesta transferència d'imaginació que és el mecanisme capital del pensament humà. L'esclau de què parla Job, que mort deixarà de sentir la veu de l'amo, creu que aquesta veu li fa mal. Això és prou, i massa, veritat. La veu li'n fa massa, de mal. Però s'equivoca. La veu, per si sola, no és pas dolorosa. Si no fos esclau no se'n sentiria gens. Però, com que és esclau, el dolor i la brutalitat dels cops de fuet entren amb la veu per l'oïda fins al fons de l'ànima. No hi pot fer res. La desgràcia ha nuat aquest lligam.

Així mateix, l'home que es creu dominat pel plaer en realitat és dominat per l'absolut que ell hi ha posat. Aquest absolut és al plaer com els cops de fuet a la veu de l'amo; però aquí el lligam no és pas efecte de la desgràcia, és efecte d'un crim inicial, d'un crim d'idolatria. Sant Pau l'ha assenyalat, el parentiu entre vici i idolatria.

Aquell qui ha posat l'absolut en el plaer no pot pas deixar de ser dominat per ell. L'home, contra l'absolut, no hi lluita pas. Aquell qui ha sabut posar l'absolut fora del plaer té la perfecció de la temperança.

Les diferents espècies de vicis, l'ús d'estupefaents, en el sentit literal o metafòric del mot, tot això constitueix la recerca d'un estat en què la bellesa del món sigui sensible. L'error consisteix precisament en la recerca d'un estat especial. La falsa mística és també una forma d'aquest error. Si l'error ha entrat prou endins de l'ànima, l'home no pot pas deixar de caure-hi.

De manera general, tots els gustos dels homes, dels més culpables als més innocents, dels més comuns als més singulars, tenen relació amb un conjunt de circumstàncies, amb un medi, on els sembla tenir accés a la bellesa del món. El privilegi de tal o tal conjunt de circumstàncies ve del temperament, de les empremtes de la vida passada, de causes al més sovint impossibles de conèixer.

Només hi ha un cas, d'altra banda freqüent, en què l'atracció del plaer sensible no és el del contacte amb la bellesa; és quan, al contrari, procura un refugi contra ella.

L'ànima cerca només el contacte amb la bellesa del món o, a un nivell encara més elevat, amb Déu; però alhora el defuig. Quan l'ànima defuig alguna cosa, és sempre o bé l'horror de la lletjor o bé el contacte amb el que és verament pur. Ja que tot el que és mediocre defuig la claror; i en totes les ànimes, tret de les que es troben a prop de la perfecció, hi ha una gran part de mediocritat. Aquesta part és dominada pel pànic cada vegada que apareix un poc de bell pur, de bé pur; s'amaga darrera la carn, la pren com a vel. Així com un poble bel·licós té realment necessitat, per a reeixir en les seves empreses de conquesta, de vestir la seva agressió amb un pretext qualsevol, essent d'altra banda totalment indiferent la qualitat del pretext, així mateix la part mediocre de l'ànima té necessitat d'un lleuger pretext per a defugir la claror. L'atracció del plaer, el temor del dolor, li forneixen aquest pretext. Aquí, també, no és pas el plaer sinó l'absolut, el que domina l'ànima, però com a objecte de repulsió i no ja com a objecte d'atracció. Molt sovint, també, en la recerca del plaer carnal els dos moviments es combinen, el de córrer vers la bellesa pura i el de fugir-ne ben lluny, en un encavallament indiscernible.

De tota manera, l'ànsia de la bellesa del món, percebuda en imatges més o menys deformes o sollades, no és mai absent de les ocupacions humanes, siguin les que siguin. Per consegüent, en la

vida humana, no hi ha cap regió que sigui domini de la natura. El sobrenatural hi és present pertot en secret; sota mil formes diverses la gràcia i el pecat mortal són a tot arreu.

Entre Déu i aquestes recerques parcials, inconscients, de vegades criminals, de la bellesa, l'única mediació és la bellesa del món. El cristianisme no s'encarnarà pas mentre no s'hagi adjuntat el pensament estoic, la pietat filial per la ciutat del món, per la pàtria d'aquí baix que és l'univers. El dia que, per efecte d'un malentès avui ben difícil de comprendre, el cristianisme es va separar de l'estoïcisme, es va condemnar a una existència abstracta i separada.

Fins i tot les realitzacions més elevades en la recerca de la bellesa, per exemple en l'art o en la ciència, no són pas realment belles. L'única bellesa real, l'única bellesa que és presència real de Déu, és la bellesa de l'univers. Res del que és més petit que l'univers no n'és, de bell.

L'univers és bell com seria bella una obra d'art perfecta si pogués haver-n'hi cap que mereixés aquest nom. Així, no conté res que pugui constituir un fi o un bé. No conté cap finalitat, fora de la mateixa bellesa universal. És la veritat essencial a conèixer-ne, d'aquest univers: que és absolutament buit de finalitat. No hi és aplicable cap relació de finalitat, si no és per mentida o per error.

En un poema, si hom demana per què tal mot és a tal lloc i té resposta és que o bé el poema no és de primer ordre o bé el lector no hi ha entès res. Si hom pot dir legítimament que el mot és on és per a expressar tal idea, o per relació gramatical, o per la rima, o per una al·literació, o per a omplir el vers, o per una certa coloració, o fins per diversos motius d'aquesta mena alhora, hi ha hagut recerca de l'efecte en la composició del poema, no hi ha pas hagut verdadera inspiració. Per a un poema verament bell, l'única resposta és que el mot és allà perquè convenia que hi fos. La prova d'aquesta conveniència és que hi és i el poema és bell. El poema és bell, és a dir, el lector no desitja que sigui altre.

És així com l'art imita la bellesa del món. La conveniència de les coses, dels éssers, dels esdeveniments, consisteix solament en això, que existeixen i que no hem pas de desitjar que no existeixin o que hagin estat altres. Un tal desig és una impietat respecte a la nostra pàtria universal, un manquement a l'amor estoic de l'univers. Estem constituïts d'una manera tal, que aquest amor és efectivament possible; i és aquesta possibilitat el que té per nom la bellesa de l'univers.

La pregunta de Beaumarchais "¿Per què aquestes coses i no d'altres?" no té mai resposta, perquè l'univers és buit de finalitat. L'absència de finalitat és el regne de la necessitat. Les coses tenen causes, no pas fins. Els qui creuen discernir designis particulars de la Providència s'assemblen a aquells professors que, davant un bell poema, es lliuren al que en diuen l'explicació del text.

L'equivalent en l'art d'aquest regne de la necessitat és la resistència de la matèria i les regles arbitràries. La rima, en la tria dels mots, imposa al poeta una direcció absolutament sense relació amb el seguit de les idees. Té en la poesia una funció potser anàloga a la de la desgràcia en la vida. La desgràcia força a sentir amb tota l'ànima l'absència de finalitat.

Si l'orientació de l'ànima és l'amor, com més hom contempla la necessitat, com més n'estreny contra seu, tant si és carn com duresa o fred metàl·lics, més s'acosta a la bellesa del món. És el que experimenta Job. És perquè va ser tan honest en el sofriment, perquè no va admetre en ell cap pensament susceptible d'alterar-ne la veritat, que Déu la hi va baixar a revelar, la bellesa del món.

Perquè l'essència de la bellesa del món és l'absència de finalitat, l'absència d'intenció, és per això que Crist ens ha prescrit de mirar com la pluja i la llum del sol baixen sense discriminació sobre justos i dolents. Això recorda el crit suprem de Prometeu "Cel pel qual la claror comuna gira per a tots". Crist ens mana d'imitar aquesta bellesa. Plató, en el *Timeu*, ens aconsella també de fer-nos semblants, a força de contemplació, a la bellesa del món, semblants a l'harmonia dels moviments

circulars que fan succeir i retornar els dies i les nits, els mesos, les estacions, els anys. També en aquests moviments circulars, en la seva combinació, l'absència d'intenció i de finalitat és manifesta; i la bellesa pura hi resplendeix.

És perquè pot ser estimat de nosaltres, és perquè és bell que l'univers és una pàtria. És la nostra única pàtria, aquí baix. Aquest pensament és l'essència de la saviesa dels estoics. Tenim una pàtria celestial. Però en cert sentit és massa difícil d'estimar, perquè no la coneixem; sobretot, en cert sentit, és massa fàcil d'estimar, perquè ens la podem imaginar com ens plagui. Hi ha el risc que sota aquest nom estimem una ficció. Si l'amor d'aquesta ficció és prou fort, fa que tota virtut sigui fàcil, però també fa que sigui de poc valor. Estimem-la, la pàtria d'aquí baix. És real; s'hi resisteix, a l'amor. És el que Déu ens ha donat a estimar. Ha volgut que fos difícil, i tanmateix possible, d'estimar-la.

Aquí baix ens sentim estrangers, desarrelats, a l'exili. Així mateix, Ulisses, que uns mariners havien transportat mentre dormia, es desvetllava en un país inconegut i desitjava Ítaca amb un desig que li esqueixava l'ànima. De sobte, Atenea li separà les parpelles i s'adonà que ja hi era, a Ítaca. Així mateix, tothom qui desitja infadigablement la seva pàtria i no es distreu del desig ni per Calipso ni per les sirenes, un dia sobtadament s'adona que ja hi és, a la pàtria.

La imitació de la bellesa del món, la resposta a l'absència de finalitat, d'intenció, de discriminació, és l'absència d'intenció en nosaltres, és la renúncia a la pròpia voluntat. Ser perfectament obedients és ser perfectes com el nostre Pare celestial és perfecte.

Entre els homes, l'esclau no es torna pas semblant a l'amo, obeint-lo. Al contrari, com més és submís, més gran es fa la distància entre ell i el qui el mana.

Entre l'home i Déu passa altrament. Una criatura racional, si és absolutament obedient, esdevé, tant com li pertany, la imatge perfecta del Totpoderós.

Allò que en l'home és la imatge mateixa de Déu és una mena de cosa que en nosaltres va lligada al fet de ser persona però que no és pas pròpiament aquest fet. És la facultat de renunciament a la persona. És l'obediència.

Cada vegada que un home s'eleva a un grau d'excel·lència que en fa per participació un ésser diví, apareix en ell alguna cosa d'impersonal, d'anònim. La seva veu s'embolcalla de silenci. Això és manifest en les grans obres d'art i de pensament, en les grans accions dels sants i en les seves paraules.

En cert sentit és, doncs, veritat que cal concebre Déu com a impersonal, en el sentit que és el model diví de persona que se sobrepassa a si mateixa renunciant-se. Concebre'l com una persona totpoderosa o bé, sota el nom de Crist, com una persona humana, és excloure's del veritable amor de Déu. Es per això que cal estimar la perfecció del Pare celestial en la igual difusió de la claror del sol. El model diví, absolut, d'aquest renunciament en nosaltres que és l'obediència és el principi creador i ordenador de l'univers, la plenitud de l'ésser.

És perquè la renúncia a ser una persona fa de l'home el reflex de Déu, és per això que és tan horrorós de reduir els homes a l'estat de matèria inert precipitant-los en la desgràcia. Amb la qualitat de persona humana se'ls treu la possibilitat de renunciar-hi, fora dels ja prou preparats. Així com Déu ha creat la nostra autonomia perquè tinguem la possibilitat de renunciar-hi per amor, per la mateixa raó hem de voler la conservació de l'autonomia en els nostres semblants. Aquell qui és perfectament obedient la té per infinitament preciosa, la facultat de lliure elecció en els homes.

Igualment, no hi ha contradicció entre l'amor de la bellesa del món i la compassió. Aquest amor no impedeix pas de patir per un mateix, quan s'és desgraciat. Ni impedeix tampoc de patir perquè d'altres en siguin. Es troba en un pla diferent que el sofriment.

L'amor de la bellesa del món, tot essent universal, comporta com a amor secundari i subordinat l'amor per totes les coses verament precioses que la mala fortuna pot destruir. Les coses verament precioses són aquelles que constitueixen esglaons cap a la bellesa del món, obertures damunt seu. Aquell qui ha anat més lluny, fins a la mateixa bellesa del món, no els té pas un amor més petit, ans molt més gran que abans.

En formen part les realitzacions pures i autèntiques de l'art i de la ciència. De manera molt més general, és tot allò que embolcalla de poesia la vida humana a través de tots els estrats socials. Tot ésser humà està arrelat aquí baix gràcies a una certa poesia terrestre, reflex de la claror celestial, que és el seu lligam més o menys vagament sentit amb la pàtria universal. La desgràcia és el desarrelament.

Les ciutats humanes, principalment, cadascuna més o menys segons el seu grau de perfecció, embolcallen de poesia la vida dels seus habitants. Són imatges i reflexos de la ciutat del món. Fora d'això, com més tenen la forma de nació, com més pretenen de ser pàtries, més són imatges deformes i sollades. Però destruir ciutats, sigui materialment o moralment, o excloure éssers humans de la ciutat precipitant-los entre els rebuigs socials, és tallar tot lligam de poesia i d'amor entre unes ànimes humanes i l'univers. És capbussar-los per força en l'horror de la lletjor. Gairebé no hi ha crim més gran. Tots, per complicitat, hi tenim la nostra part, en una quantitat gairebé innombrable de crims d'aquesta mena. Si poguéssim tan sols comprendre, hauriem de plorar-ne llàgrimes de sang.

L'amor de les pràctiques religioses

L'amor per la religió instituïda, però, encara que el nom de Déu hi sigui necessàriament present, no és pas per si mateix un amor explícit de Déu, sinó implícit. Ja que no comporta pas un contacte directe, immediat, amb Déu. Déu és present en les pràctiques religioses, quan són pures, de la mateixa manera que en el proïsme i en la bellesa del món; no pas més.

La forma que pren en l'ànima l'amor per la religió difereix molt segons les circumstàncies de la vida. Certes circumstàncies fins impedeixen que aquest amor arribi a néixer, o bé el maten abans no hagi arribat a prendre gaire força. Hi ha homes que, malgrat ells, en la desgràcia, contrauen l'odi i el menyspreu per la religió, perquè la crueltat, l'orgull o la corrupció d'alguns dels seus ministres els ha fet patir. D'altres han estat educats des de petits en un medi impregnat d'aquest esperit. Hem de pensar que en aquest cas, per la misericòrdia de Déu, l'amor del proïsme i el de la bellesa del món, si són prou forts i purs, són suficients per a dur l'ànima a no importa quina alçada. L'amor per la religió instituïda normalment té per objecte la religió dominant en el país o en l'ambient on s'ha estat educat. És en ella que tothom pensa primer, per efecte d'una habitud entrada a l'ànima amb la vida, cada vegada que pensa en un servei de Déu.

La virtut de les pràctiques religioses pot ser concebuda tota segons la tradició budista referent a la recitació del nom del Senyor. Diuen que Buda va prometre d'eleva fins a ell, en el País de la Puresa, a tothom qui recités el seu nom amb el desig de ser salvat per ell; i que per aquesta promesa la recitació del nom del Senyor té realment la virtut de transformar l'ànima.

La religió no és altra cosa que aquesta promesa de Déu. Tota pràctica religiosa, tot ritu, tota litúrgia, és una forma de recitació del nom del Senyor, i en principi ha de tenir realment una virtut, la virtut de salvar tothom qui s'hi lliuri amb aquest desig.

Totes les religions pronuncien en la seva llengua el nom del Senyor. Al més sovint, és millor per a un home anomenar Déu en la seva llengua nadiua que no pas en una d'estrangera. Fora de les excepcions, l'ànima és incapaç d'abandonar-se completament, si ha d'imposar-se el lleuger esforç de cercar els mots d'una llengua estrangera, encara que sigui ben coneguda.

L'escriptor la llengua nadiua del qual sigui pobra, poc manejable i poc estesa pel món es troba molt fortament temptat d'adoptar-ne una altra. N'hi ha hagut casos de reeiximent esclatant, com Conrad, però molt pocs. Amb excepcions, aquest canvi fa mal, degrada el pensament i l'estil; l'escriptor resta mediocre i a disgust, en la llengua adoptada.

Un canvi de religió és per a l'ànima com un canvi de llengua per a un escriptor. Totes les religions, és veritat, no són pas igualment aptes per a la recitació del nom del Senyor. N'hi ha que són, sens dubte, intermediaris molt imperfectes. La religió d'Israel ha d'haver estat un intermediari molt imperfecte perquè s'hagi pogut crucificar Crist. La religió romana potser no el mereixia a cap nivell, el nom de religió.

Però de manera general la jerarquia de les religions és una cosa molt difícil de discernir, gairebé impossible, potser totalment impossible. Ja que una religió és des de dins que es coneix. Els catòlics

ho diuen del catolicisme, però és veritat per a tota religió. La religió és un nodriment. Amb la vista, són difícils d'apreciar, el gust i el valor alimentari d'un aliment que no s'hagi menjat mai.

La comparança de religions no és possible fins a un cert punt més que per la virtut miraculosa de la simpatia. Fins a cert punt es poden conèixer els homes si alhora que se'ls observa del defora s'hi transporta un temps la pròpia ànima a còpia de simpatia. Així mateix l'estudi de diferents religions no duu a coneixement més que si hom es transporta un temps, per la fe, al mateix centre de la que estudia. Per la fe, en el sentit més fort de la paraula.

És el que gairebé no passa mai. Ja que els uns no tenen cap fe, i els altres tenen fe exclusivament en una religió i només dediquen a les altres l'espècie d'atenció que es dedica a les curculles de forma rara. N'hi ha d'altres, encara, que es creuen capaços d'imparcialitat perquè tenen una vaga religiositat que giren indiferentment allà on sigui. Contràriament, cal haver dedicat tota l'atenció, tota la fe, tot l'amor a una religió particular per a poder pensar en cadascuna de les altres religions amb el grau més alt d'atenció, de fe i d'amor que comporti. Així mateix, són els capaços d'amistat, no pas els altres, els qui poden també interessar-se de tot cor per la sort d'un desconegut.

En tots els camps, l'amor només és real dirigit a un objecte particular; esdevé universal sense deixar de ser real solament per efecte de l'analogia i la transferència.

Diguem-ho de passada: el coneixement del que és l'analogia i la transferència, coneixement per al qual la matemàtica, les diverses ciències i la filosofia són una preparació, té així relació directa amb l'amor.

Avui dia, a Europa, i potser fins i tot al món, el coneixement comparat de les religions és aproximadament nul. Fins ni se'n té noció, de la possibilitat d'un tal coneixement. Fins i tot sense els prejudicis que l'obstaculitzen, el pressentiment d'aquest coneixement ja és una cosa molt difícil. Entre les diferents formes de vida religiosa hi ha, com a compensació parcial de les diferències visibles, certes equivalències amagades que potser només el discerniment més agut pot tan solament entreveure. Cada religió és una combinació original de veritats explícites i de veritats implícites; el que és explícit en una és implícit en una altra. L'adhesió implícita a una veritat pot de vegades tenir tanta de virtut com una adhesió explícita, i de vegades fins molta més. Aquell qui coneix el secret dels cors és l'únic que coneix també el secret de les diferents formes de fe. No ens l'ha pas revelat, aquest secret, per molt que diguin.

Quan hom és nascut en una religió en què no és massa impròpia la pronunciació del nom del Senyor, quan hom s'estima aquesta religió natal amb un amor ben orientat i pur, és difícil de concebre un motiu legítim per a abandonar-la, abans que un contacte directe amb Déu sotmeti l'ànima a la voluntat divina mateixa. Més enllà d'aquest llinar, el canvi només és legítim per obediència. La història mostra que de fet això es produeix rarament. Al més sovint, potser sempre, l'ànima que ha arribat a les més altes regions espirituals és confirmada en l'amor a la tradició que li ha servit d'escala.

Si la imperfecció de la religió nadiua és massa gran, o si apareix en el medi nadiu sota una forma massa corrompuda, o bé si les circumstàncies han impedit de néixer, o l'han matat, l'amor per aquesta religió, l'adopció d'una religió estrangera és legítima. Legítima i necessària, per a alguns —no pas per a tots, sens dubte. Pel que fa als qui han estat educats sense cap pràctica religiosa, el cas és el mateix.

En tots els altres casos, canviar de religió és una decisió extremament greu, i encara és prou més greu empènyer-ne un altre a fer-ho. Infinitament més greu és, encara, exercir una pressió oficial en aquest sentit en països conquerits.

En canvi, malgrat les divergències que hi ha en els territoris d'Europa i Amèrica, es pot dir que per dret, directament o indirecta, de prop o de lluny, la religió catòlica és el medi espiritual natal de tots els homes de raça blanca.

La virtut de les pràctiques religioses consisteix en l'eficàcia, per a la destrucció del mal, del contacte amb el que és perfectament pur. Res aquí baix no és perfectament pur, sinó la bellesa total de l'univers, que no és en el nostre poder d'experimentar directament sense haver avançat molt camí de la perfecció. Aquesta bellesa total no es troba, d'altra banda, en res sensible, tot i que de sensible ho sigui en cert sentit.

Les coses religioses són coses sensibles particulars, existents aquí baix, i això no obstant perfectament pures. No pas per la seva pròpia manera de ser. L'església pot ser lletja, els cants falsos, el sacerdot corromput i els fidels distrets. En cert sentit això no té cap importància. Així, si un geòmetra, per il·lustrar una demostració correcta, traça una figura on les rectes són tortes i els cercles allongats, això no té cap importància. Les coses religioses són pures per dret, teòricament, per hipòtesi, per definició, per convenció. Així, la seva puresa és incondicionada. Cap brutor no la pot atènyer. És per això que és perfecta. Però no pas perfecta a la manera de l'euga de Rotllan, que amb totes les virtuts possibles tenia l'inconvenient de no existir. Les convencions humanes són ineficaces, fora que s'hi afegeixin mòbils que duguin els homes a observar-les. En si mateixes són meres abstraccions; són irrealis i no operen gens. Però la convenció per la qual les coses religioses són pures és ratificada pel mateix Déu. És doncs una convenció eficaç, una convenció que conté una virtut, que per si mateixa opera en alguna mesura. Aquesta puresa és incondicionada i perfecta, i alhora real.

Aquí tenim una veritat de fet, que per consegüent no és susceptible de demostració. Només és susceptible de verificació experimental.

De fet la puresa de les coses religioses es manifesta gairebé pertot sota la forma de bellesa, sempre que la fe i l'amor no manquin. Així, les paraules de la litúrgia són meravellosament belles; i sobretot és perfecta la pregària sortida per a nosaltres dels mateixos llavis de Crist. Així mateix, l'arquitectura romànica, el cant gregorià, són meravellosament bells.

Però al centre mateix hi ha alguna cosa enterament desproveïda de bellesa, en què res no fa que la puresa es manifesti, alguna cosa que és solament convenció. Cal que sigui així. L'arquitectura, els cants, el llenguatge, fins si els mots han estat aplegats per Crist, tot això és una cosa altra que la puresa absoluta. La puresa absoluta present aquí baix als nostres sentits terrestres com a cosa particular només pot ser una convenció que sigui convenció i prou. Aquesta convenció situada al punt central és l'Eucaristia.

L'absurditat del dogma de la presència real n'és la virtut. Tret del simbolisme tan emotiu del nodriment, no hi ha res en un bocí de pa a què el pensament girat de cara a Déu es pugui agafar. Així, el caràcter convencional de la presència divina és evident. Crist no pot ser present en un objecte com aquest més que per convenció. Pot ser-hi, justament per aquest fet, perfectament present. Déu només pot ser present aquí baix en el secret. La seva presència a l'Eucaristia és verament secreta, ja que cap part del nostre pensament no hi és admesa, en el secret. Així, és total.

Ningú no s'imagina estranyant-se que raonaments operats amb rectes i cercles perfectes que no existeixen tinguin aplicacions efectives en la tècnica. I tanmateix és incompreensible. La realitat de la presència divina a l'Eucaristia és més meravellosa, no pas més incompreensible.

En cert sentit podríem dir, per analogia, que Crist és present a l'hòstia consagrada per hipòtesi, de la mateixa manera que el geòmetra diu que, per hipòtesi, a tal triangle hi ha dos angles iguals.

És perquè es tracta d'una convenció que la forma de la consagració és l'únic que importa, i no pas l'estat espiritual d'aquell qui consagra.

Si fos una cosa altra que no una convenció, seria una cosa almenys parcialment humana, no pas totalment divina. Una convenció real és una harmonia sobrenatural, prenent harmonia en el sentit pitagòric.

Tan sols una convenció pot ser aquí baix la perfecció de la puresa, car tota puresa no convencional és més o menys imperfecta. Que una convenció pugui ser real és un miracle de la misericòrdia divina.

La noció budista de la recitació del nom del Senyor té el mateix contingut, ja que un nom és també una convenció. Tanmateix, l'hàbit de confondre en els nostres pensaments les coses amb el nom que tenen fa que fàcilment ho oblidem. L'Eucaristia és convencional a un grau més alt.

Fins la presència humana i carnal de Crist era una cosa altra que la puresa perfecta, ja que renyà aquell qui el tractava de bo dient-li "Us serà bo, que me'n vagi". Versemblantment, doncs, és més completament present en un bocí de pa consagrat. La seva presència hi és més completa en la mesura que és més secreta.

Tanmateix, aquesta presència encara va ser indubtablement més completa, i també encara més secreta, en el seu cos carnal, en el moment que la policia s'apoderà d'aquest cos com del d'una persona amb antecedents penals. També, però, llavors, fou abandonat de tots. Era massa present. Els homes no el podien pas aguantar.

La convenció de l'Eucaristia, o tota altra d'anàloga, a l'home, li és indispensable; li és indispensable la presència sensible de la puresa perfecta. Ja que l'home només pot adreçar la plenitud de la seva atenció a una cosa sensible. I té necessitat d'adreçar-la de vegades a la puresa perfecta. Aquest sol acte pot permetre-li, per una operació de transferència, de destruir una part del mal que hi ha en ell. És per això que l'hòstia és realment l'Anyell de Déu que lleva els pecats.

Tothom sent el mal a dins, se n'horroritza i voldria desfer-se'n. Fora de nosaltres veiem el mal sota dues formes diferents, sofriment i pecat. Però en el sentiment que tenim de nosaltres mateixos aquesta distinció ho hi apareix pas, si no és en abstracte i per reflexió. Sentim a dins nostre alguna cosa que no és sofriment ni pecat, que és l'un i l'altre alhora, l'arrel comuna a tots dos, una barreja indistinta de tots dos, màcula i dolor alhora. És el mal en nosaltres. És la lletjor en nosaltres. Com que la sentim, ens horroritza. L'ànima l'escup com si vomités. La transporta, per una operació de transferència, a les coses que ens envolten. Però les coses, esdevingudes així lletges i sollades als nostres ulls, ens tornen el mal que hi hem posat. Ens el tornen augmentat. Amb aquest intercanvi, el mal que hi ha dins nostre creix. Llavors, ens sembla que els mateixos llocs on som, el mateix medi on vivim, ens tanquen dins el mal, i cada dia més. Aquí hi ha una angoixa terrible. Quan l'ànima esgotada per aquesta angoixa arriba que fins ja ni la sent, hi ha poca esperança de salvació, per a ella.

És així com un malalt acaba odiant i desagradant-li la cambra on s'està i tot allò que el volta, un condemnat la presó, i molt sovint un treballador la fàbrica.

Als qui són així, no els serveix de res de procurar-los coses boniques. Ja que, amb el temps, no hi ha res que no acabi per ser sollat fins a horroritzar, per aquesta operació de transferència.

Tan sols la puresa perfecta no pot ser-ne, de sollada. Si al moment que l'ànima és envaïda pel mal l'atenció se centra en una cosa perfectament pura transferint-hi una part del mal, aquesta cosa no en resulta pas alterada. No el torna pas, el mal. Així, cada minut d'una atenció d'aquesta mena destrueix realment un xic de mal.

El que els hebreus intentaven d'acomplir, per mitjà d'una espècie de màgia, en el seu ritu del boc emissari, aquí baix només es pot operar amb la puresa perfecta. El verdader boc emissari és l'Anyell.

El dia que un ésser perfectament pur es concentra aquí baix sota forma humana, automàticament la més gran quantitat possible de mal difús entorn seu s'hi concentra damunt sota forma de sofriment. En aquella època, a l'Imperi romà, la desgràcia més gran i el crim més gran dels homes era l'esclavatge. Aquesta transferència constitueix misteriosament la Redempció.

Així mateix, quan un ésser humà fixa la mirada i l'atenció en l'Anyell de Déu present en el pa consagrat, una part del mal que porta a dins es posa damunt la puresa perfecta i hi pateix una destrucció.

Més que no una destrucció, és una transmutació. El contacte amb la puresa perfecta dissocia la barreja indissoluble de sofriment i de pecat. La part de mal continguda a l'ànima que s'ha cremat en el foc d'aquest contacte esdevé solament sofriment, i sofriment impregnat d'amor.

De la mateixa manera, tot el mal difús de l'Imperi romà que es concentrà damunt Crist esdevingué en ell tan sols sofriment.

Si no hi hagués puresa perfecta i infinita, aquí baix, si només hi hagués la puresa finita que el contacte amb el mal va esgotant amb el temps, no podríem ser mai salvats.

La justícia penal n'aporta una il·lustració horrorosa, d'aquesta veritat. En principi és una cosa pura, que té per objecte el bé. Però és una puresa imperfecta, finita, humana. Així, el contacte amb el crim i la desgràcia barrejats exhaureix aquesta puresa i al seu lloc hi deixa una màcula gairebé igual a la totalitat del crim, una màcula que sobrepassa de pla lluny la de qualsevol criminal particular.

Els homes negligeixen de beure-hi, a la deu de la puresa. Però la Creació fóra un acte cruel, si aquesta deu no ragés arreu on hi ha crim i desgràcia. Si no hi hagués hagut crim i desgràcia en els segles de fa més de dos mil anys, si no n'hi hagués en els països no tocats per les missions, podríem creure que l'Església té el monopoli de Crist i els sagraments. ¿Com, sense acusar Déu, podem suportar el pensament d'un sol esclau crucificat fa vint-i-dos segles, si pensem que en aquesta època Crist era absent i desconeguda tota mena de sagrament? És veritat que no hi pensem gaire, en els esclaus crucificats de fa vint-i-dos segles.

Quan s'ha après a fixar la mirada en la puresa perfecta, la durada limitada de la vida humana és l'únic que impedeix d'estar segur que, fora d'una traïció, s'arribarà ja aquí baix a la perfecció. Car som éssers finits; també el mal en nosaltres ho és, de finit. La puresa que s'ofereix als nostres ulls és infinita. Per poc mal que a cada mirada destruïssim, de segur que, si no hi hagués límit de temps, repetint prou sovint l'operació, un dia tot el mal seria destruït. Llavors hauríem vençut el mal, segons l'expressió esplèndida del *Bhagavat-Gita*. Hauríem destruït el mal per al Senyor de la Veritat, i li aportaríem la veritat, com diu el *Llibre dels morts* egipci.

Una de les veritats capitals del cristianisme, avui ben menyspreada de tothom, és que allò que salva és la mirada. El serpent d'aram ha estat alçat perquè els homes, jaiant com jeuen mutilats al fons de la degradació, se'l mirin i siguin salvats.

En els moments en què no estem ben predisposats, en què ens sentim incapaços de l'elevació d'ànima convenient a les coses sagrades, és llavors que la mirada posada en la puresa perfecta és més eficaç. Car és llavors que el mal, o més aviat la mediocritat, aflora a la superfície de l'ànima en la millor posició perquè en contacte amb el foc es cremi.

Però l'operació de mirar, llavors, és també gairebé impossible. Tota la part mediocre de l'ànima, tement la mort amb una por més violenta que la causada per la proximitat de la mort carnal, es revolta i suscita mentides per protegir-se.

L'esforç de no escoltar aquestes mentides, encara que hom no pugui estar-se de creure-hi, l'esforç de mirar la puresa és una cosa molt violenta, llavors; tanmateix, és una cosa absolutament altra que tot

allò generalment anomenat esforç, violència sobre un mateix, acte de voluntat. Caldrien altres mots, per a parlar-ne, però la llengua no en té.

L'esforç que fa que l'ànima se salvi s'assembla a aquell amb què mirem, amb què escoltem, a aquell que fa que la xicota ens digui sí. És un acte d'atenció i de consentiment. I, al contrari, allò que el llenguatge anomena voluntat és una cosa anàloga a l'esforç muscular.

La voluntat és al nivell de la part natural de l'ànima. El bon exercici de la voluntat és sens dubte necessari per a la salvació, però llunyà, inferior, molt subordinat, purament negatiu. L'esforç muscular del pagès arrenca les males herbes, però el sol i l'aigua fan pujar tots sols el blat. La voluntat, en l'ànima, no hi opera cap bé.

Els esforços de voluntat només són per a l'acompliment de les obligacions estrictes. Arreu on no hi hagi obligació estricta, cal seguir o bé la inclinació natural o bé la vocació, és a dir, el comandament de Déu. Els actes procedents de la inclinació no són pas evidentment esforços de voluntat. I en els actes d'obediència a Déu hom és passiu; siguin quines siguin les penes que els acompanyin, sigui quin sigui el desplegament aparent d'activitat, en l'ànima no s'hi produeix res que s'assembli a l'esforç muscular; solament hi ha espera, atenció, silenci, immobilitat en el sofriment. La crucifixió de Crist és el model de tots els actes d'obediència.

Aquesta espècie d'activitat passiva, la més alta de totes, és perfectament descrita en el *Bhagavat-Gita* i en Laozi. També aquí hi ha unitat sobrenatural de contraris, harmonia en el sentit pitagòric.

L'esforç de voluntat adreçat al bé és una de les mentides segregades per la part mediocre de nosaltres mateixos, de la por que té de ser destruïda. Aquest esforç no l'amenaça gens, fins ni en disminueix el confort, i això encara que vagi acompanyat de fatiga i sofriment. Car la nostra part mediocre no en té pas por, de la fatiga i el sofriment, del que té por és que hom la mati.

Hi ha gent que intenta d'elevant l'ànima així com un home que saltés contínuament amb els peus junts amb l'esperança que, a còpia de saltar cada dia més enlaire, vindria dia que ja no cauria sinó que pujaria al cel. Així ocupat, no el podria pas mirar, el cel. No hi podem fer ni un sol pas, cap al cel. La direcció vertical ens és prohibida. Però si, el cel, ens el mirem molt de temps, Déu baixa i se'ns enduu. Se'ns enduu fàcilment. Com diu Èsquil, "en el diví no hi ha esforç". En la salvació, per a nosaltres, hi ha una facilitat més difícil que tots els esforços.

En un conte de Grimm hi ha una prova de força entre un gegant i un sastrinyol. El gegant tira una pedra, i va tan enlaire que triga a caure molt de temps. El sastrinyol deixa anar un ocell, i aquest no cau. Allò que no té ales sempre acaba caient.

És perquè la voluntat és impotent a operar la salvació, que la noció de moral laica és un absurd. Ja que el que hom anomena la moral només s'adreça a la voluntat, i encara a allò que té de més—diguem-ne—muscular. La religió, al contrari, correspon al desig, i és el desig, que salva.

La caricatura romana de l'estoïcisme també s'adreça a la voluntat muscular. Però el verdader estoïcisme, l'estoïcisme grec, aquell a què sant Joan, o potser Crist, va manllevar els termes de "logos" i de "pneuma", és únicament desig, pietat i amor. És ple d'humilitat.

El cristianisme d'avui, en aquest punt com en molts d'altres, s'ha deixat contaminat pels adversaris. La metàfora de la recerca de Déu evoca esforços de voluntat muscular. Pascal, és cert, hi ha contribuït, a la fortuna d'aquesta metàfora. Va cometre uns quants errors, especialment el de confondre en certa mesura fe i autosuggestió.

En les grans imatges de la mitologia i el folklore, en les paràboles de l'Evangeli, és Déu qui cerca l'home. "Quaerens me sedisti lassus". Enlloc, a l'Evangeli, no s'hi tracta de cap recerca empresa per l'home. L'home no fa cap pas, fora que hi sigui empès o bé expressament cridat. El paper de la futura

esposa és esperar. L'esclau espera i vetlla mentre l'amo és a la festa. El vianant no s'hi convida pas, a l'àpat de noces, no hi demana pas invitació; hi és dut gairebé per sorpresa; el seu paper és solament portar posat un vestit avinent. L'home que ha trobat una perla en un camp es ven tots els béns per comprar-lo; no en té cap necessitat, de regirar el camp amb la fanga i desenterrar la perla, en té prou de vendre's tots els béns. Desitjar Déu és renunciar a tota la resta, és això el que salva.

L'actitud que opera la salvació no s'assembla a cap activitat. El mot grec que l'expressa és *hypomonè*, que *patientia* tradueix força malament. És l'espera, la immobilitat atenta i fidel que dura indefinidament i que no pot pertorbar cap xoc. L'esclau que, a tocar de la porta, escolta per obrir tan bon punt truqui l'amo, n'és la millor imatge. Cal que estigui disposat a morir de fam i d'esgotament abans que canviar d'actitud. Cal que els companys puguin cridar-lo, parlar-hi, tustar-lo, sense que ni tan sols giri el cap. Fins si li diuen que l'amo és mort, i s'ho creu, ni així no es mourà. Si li diuen que l'amo està enfadat amb ell i que l'apallissarà quan torni, i s'ho creu, tampoc ni així no es mourà.

La recerca activa no solament és perjudicial per a l'amor sinó també per a la intel·ligència, les lleis de la qual imiten les de l'amor. Simplement cal esperar que la solució del problema de geometria, el sentit de la frase llatina o grega, sorgeixi a l'esperit. Amb més raó en el cas d'una veritat científica nova, d'un bell vers. La recerca duu a l'error. És així per a tota mena de bé veritable. L'home no ha de fer altra cosa que esperar el bé i apartar el mal. L'esforç muscular, només l'ha de fer per no ser fet trontollar pel mal. En la mudança que constitueix la condició humana, en tots els camps la virtut autèntica és cosa negativa, almenys aparentment. Però aquesta espera del bé i de la veritat és una mena de cosa més intensa que qualsevol recerca.

La noció de gràcia en oposició a la virtut voluntària, la d'inspiració en oposició al treball intel·lectual o artístic, aquestes dues nocions expressen, si són ben enteses, aquesta eficàcia de l'espera i el desig.

Les pràctiques religioses són enterament constituïdes per atenció animada de desig. És per això que cap moral no les pot reemplaçar. Però la part mediocre de l'ànima té al seu arsenal moltes mentides capaces de protegir-la, fins i tot en la pregària o en la participació en els sagraments. Entre la mirada i la presència de la puresa perfecta hi posa vels que és prou hàbil per a dir-ne Déu. Aquests vels són, per exemple, estats d'ànim, fonts de joies sensibles, d'esperança, de reconfort, de consolació o d'assossegament, o bé un conjunt d'hàbits, o bé un o uns quants éssers humans, o bé un medi social.

Un parany difícil d'evitar és l'esforç d'imaginar-se la perfecció divina que la religió ens ofereix a estimar. En cap cas no podem imaginar res que sigui més perfecte que nosaltres. Aquest esforç fa inútil la meravella de l'Eucaristia.

Fa falta una certa formació de la intel·ligència, per a poder contemplar en l'Eucaristia tan sols el que conté per definició; és a dir, una mena de cosa que ignorem totalment, de què solament sabem, com diu Plató, que és alguna cosa i que mai no se'n desitja d'altra si no és per error.

El parany dels parany, el parany gairebé inevitable, és el parany social. Arreu, sempre, en tot, el sentiment social procura una imitació perfecta de la fe, és a dir, perfectament enganyosa. Aquesta imitació té el gran avantatge d'acontentar totes les parts de l'ànima. La que desitja el bé creu que se'n nodreix. La mediocre no és ferida per la claror. S'hi troba del tot còmoda. Així, tothom està d'acord. L'ànima està en pau. Però Crist ha dit que no era pas la pau el que venia a portar. El glavi, ha portat, el glavi que talla en dos, que diu Èsquil.

És gairebé impossible de distingir la fe de la seva imitació social. Tant més quan pot haver-hi a l'ànima una part de fe autèntica i una part de fe imitada. És gairebé impossible, però no pas impossible.

En les circumstàncies presents, rebutjar la imitació social és, per a la fe, potser una qüestió de vida o mort.

La necessitat d'una presència perfectament pura per a treure les màcules no es limita pas només a les esglésies. La gent porta les seves màcules a les esglésies, i això està molt bé. Però seria molt més conforme a l'esperit del cristianisme que a més d'això Crist dugués la seva presència als llocs més sollats de vergonya, de misèria, de crim i de desgràcia, a les presons, als tribunals, als refugis de míser. Una sessió de tribunal hauria de començar i acabar amb una pregària comuna de magistrats, policia, acusat i públic. Crist no hauria de ser absent dels llocs on es treballa, d'aquells on s'estudia. Tots els éssers humans haurien de poder tenir, fessin el que fessin, fossin on fossin, la mirada fixa tota la jornada en el serpent d'aram.

Però també s'hauria de reconèixer públicament, oficialment, que la religió no consisteix en altra cosa que en una mirada. Mentre pretengui de ser una altra cosa, és inevitable o que estigui tancada en les esglésies o que ho ofegui tot sigui on sigui que es trobi fora d'elles. La religió no ha de pretendre ocupar en la societat altre lloc que el que convé a l'amor sobrenatural dins l'ànima. Però també és veritat que molta gent degraden la caritat en si mateixos perquè volen fer-li ocupar dins l'ànima un lloc massa gran i massa visible. El nostre Pare només es troba en el secret. L'amor va acompanyat del pudor. La verdadera fe implica una gran discreció, fins i tot de cara a un mateix. És un secret entre Déu i nosaltres en què nosaltres gairebé no hi tenim part.

L'amor del proïsme, l'amor de la bellesa del món, l'amor de la religió, són amors en cert sentit totalment impersonals. L'amor de la religió podria fàcilment no ser-ho, perquè la religió està en relació amb un medi social. Cal que la mateixa naturalesa de les pràctiques religioses hi posi remei. Al centre de la religió catòlica hi ha una mica de matèria sense forma, un xic de pa. L'amor adreçat a aquest tros de matèria és necessàriament impersonal. No és pas la persona humana de Crist tal com ens la imaginem, ni la persona divina del Pare sotmesa també en nosaltres a tots els errors de la imaginació, sinó aquest fragment de matèria, allò que es troba al centre de la religió catòlica. És el que té de més escandalós i és en això que rau la seva virtut més meravellosa. En totes les formes autèntiques de vida religiosa hi ha igualment una cosa que en garanteix el caràcter impersonal. L'amor de Déu ha de ser impersonal, mentre encara no hi hagi hagut contacte directe i personal; altrament, és un amor imaginari. Després, ha de ser alhora personal i altre cop impersonal en un sentit més elevat.

L'amistat

Però hi ha un amor personal i humà que és pur i conté un pressentiment i un reflex de l'amor diví. És l'amistat, a condició que fem servir aquest mot en el sentit que li és propi.

La preferència per un ésser humà és necessàriament una cosa diferent de la caritat. La caritat és indiscriminada. Si es posa més particularment en alguna banda, l'atzar de la desgràcia, que és el que suscita l'intercanvi de compassió i gratitud, n'és l'única causa. Està disponible igualment per a tots els humans en la mesura que la desgràcia pot arribar a tots a proposar-los un intercanvi així.

La preferència personal per un ésser humà determinat pot ser de dues menes. O cerquem en l'altre un cert bé, o tenim necessitat de l'altre. De manera general, tots els afectes possibles es reparteixen entre aquestes dues espècies. Ens acostem a una cosa sigui perquè hi cerquem un bé, sigui perquè no ens en podem passar. De vegades els dos mòbils coincideixen. Però sovint no. Per si mateixos són distints i totalment independents. Mengem uns aliments repugnants —si no en tenim d'altres— perquè no podem fer altrament. Un home moderadament gormand cerca les coses bones, però se'n passa fàcilment. Si ens manca aire, ens ofeguem; ens debatem per trobar-ne, no perquè n'esperem cap bé, sinó perquè en tenim necessitat. Anem a respirar els aires de la mar sense ser-hi duts per cap necessitat, perquè ens plau. Sovint el curs del temps fa que automàticament al primer mòbil li succeeixi el segon. És un dels grans dolors humans. Un home fuma opi per arribar a un estat especial que creu superior; sovint, tot seguit, l'opi el deixa en un estat penós, que sent degradant; però ja no se'n pot passar. Arnulf va comprar Agnès a la mare adoptiva perquè li va semblar que li era un bé de tenir a casa una noieta de qui a poc a poc faria una bona esposa. Més tard, només li causa un dolor punyent i envilidor. Però amb el temps l'estimació per ella esdevé un lligam vital que el força a pronunciar el vers terrible:

Sento, però, aquí dins, que hauré d'acabar petant...

Harpagó va començar mirant-se l'or com un bé. Més tard, ja només és l'objecte d'una obsessió hostilitzadora, objecte la privació del qual, però, el faria morir. Com diu Plató, hi ha una gran diferència, entre l'essència del necessari i la del bé.

No hi ha cap contradicció entre cercar un bé prop d'un ésser humà i voler-li bé. Per aquesta raó mateixa, quan el mòbil que duu a un ésser humà és solament la recerca d'un bé, les condicions de l'amistat no hi són pas. L'amistat és una harmonia sobrenatural, una unió de contraris.

Quan un ésser humà és, en alguna mesura, necessari, hom no pot pas voler el seu bé, fora que deixi de voler el propi. Allà on hi ha necessitat, hi ha constrenyiment i dominació. Hom es troba a discreció d'allò de què té necessitat, tret del cas que en sigui propietari. El bé central de tot home és la lliure disposició d'un mateix. O bé hi renuncia, cosa que és un crim d'idolatria perquè només té dret a renunciar-hi a favor de Déu, o bé desitja que l'ésser de què té necessitat en sigui privat.

Hi ha mecanismes de tota mena que poden nuar entre éssers humans lligams d'afecte que tinguin la duresa de ferro de la necessitat. L'amor maternal és sovint d'aquesta naturalesa; de vegades, l'amor paternal, com en *Le Père Goriot* de Balzac; l'amor carnal, sota la forma més intensa, com a *L'École des Femmes* i a *Phèdre*; l'amor conjugal, molt sovint, sobretot per l'efecte del costum; més rarament, l'amor filial o el fraternal.

D'altra banda, hi ha graus, en la necessitat. En alguna mesura és necessari tot allò que, si es perd, causa realment una disminució d'energia vital, en el sentit precís, rigorós, que aquest mot podria tenir si l'estudi dels fenòmens vitals estigués tan avançat com el de la caiguda dels cossos. En el grau extrem de la necessitat, la privació comporta la mort. N'és el cas quan tota l'energia vital d'un ésser està lligada a un altre per l'afecte. En els graus més baixos, la privació comporta una disminució més o menys considerable. És així que la privació total de nodriment comporta la mort, mentre que la seva privació parcial només comporta una disminució. Tanmateix, hom la considera necessària tota, la quantitat de nodriment per sota de la qual l'ésser humà és disminuït.

La causa més freqüent de la necessitat en les relacions afectives és una certa combinació de simpatia i habitud. Com en el cas de l'avarícia o de la intoxicació, allò que de bon començament era recerca d'un bé es transforma, simplement amb el temps, en necessitat. Però la diferència amb l'avarícia, la intoxicació i tots els vicis és que en els vincles afectius els dos mòbils, recerca d'un bé i necessitat, poden pla bé coexistir. També poden anar separats. Quan l'afecte d'un ésser humà per un altre és constituït només per la necessitat, és una cosa atroç. Poques coses al món poden arribar a aquest grau de lletjor i d'horror. Sempre hi ha alguna cosa d'horrible, en totes les circumstàncies en què un ésser humà cerca el bé i solament troba la necessitat. Els contes en què un ésser humà apareix de sobte amb una calavera en són la millor imatge. L'ànima humana té, certament, tot un arsenal de mentides per a protegir-se d'aquesta lletjor i fabricar-se imaginativament falsos béns allà on solament hi ha necessitat. És per això mateix que la lletjor és un mal, perquè força a mentir-se.

De manera completament general, hi ha desgràcia sempre que la necessitat, sota la forma que sigui, es fa sentir tan durament que la duresa sobrepassa la capacitat de mentir-se del qui rep el xoc. És per això que els éssers més purs són els més exposats a la desgràcia. Per a qui és capaç d'impedir la reacció automàtica de protecció que tendeix a augmentar en l'ànima la capacitat de mentir-se, la desgràcia no és pas cap mal, tot i que sempre sigui una ferida i en cert sentit una degradació.

Quan un ésser humà es troba lligat a un altre per un vincle afectiu que conté algun grau de necessitat, és impossible que desitgi la conservació de l'autonomia alhora en si mateix i en l'altre. Impossible en virtut del mecanisme de la natura. Però possible per la intervenció miraculosa del sobrenatural. Aquest miracle és l'amistat.

"L'amistat és una igualtat feta d'harmonia", deien els pitagòrics. Hi ha harmonia perquè hi ha unitat sobrenatural entre dos contraris, que són la necessitat i la llibertat, aquest dos contraris que Déu ha combinat en crear el món i els homes. Hi ha igualtat perquè hom desitja la conservació de la facultat de lliure consentiment en si mateix i en l'altre.

Quan algú desitja de subordinar-se un ésser humà o accepta de subordinar-s'hi, no hi ha pas senyal d'amistat. El Pylade de Racine no n'és pas amic, d'Orestes. No hi ha amistat, en la desigualtat.

Una certa reciprocitat és essencial, en l'amistat. Si en un dels dos costats tota benevolència hi és enterament absent, l'altre ha de suprimir l'afecte en si mateix per respecte al lliure consentiment que no ha de voler perjudicar. Si en un dels dos costats no hi ha respecte per l'autonomia de l'altre, aquest ha de tallar el lligam per respecte a si mateix. Igualment, aquell qui accepta d'esclavitzar-se no en pot pas obtenir, d'amistat. Però la necessitat continguda en el vincle afectiu pot existir només

d'una banda, i en aquest cas només hi ha amistat d'una banda, si prenem el mot en un sentit del tot precís i rigorós.

Una amistat és sollada des del moment que la necessitat, encara que només sigui un instant, preval damunt el desig de conservar en l'un i en l'altre la facultat de lliure consentiment. En totes les coses humanes, la necessitat és el principi de la impuresa. Tota amistat és impura si s'hi troba, encara que només sigui en estat de senyal, el desig de plaure o l'invers. En una amistat perfecta aquests dos desigs són completament absents. Els dos amics accepten completament de ser dos i no pas un, respecten la distància que posa entre ells el fet de ser dues criatures distintes. És només amb Déu que l'home té el dret de voler estar directament unit.

L'amistat és el miracle pel qual un ésser humà accepta de mirar-se a distància, i sense agafar-s'hi, l'ésser mateix que li és necessari com a nodriment. És la fortitud que Eva no va tenir; i això que no en tenia pas necessitat, del fruit. Si al moment de mirar-se'l hagués tingut fam i si, tot i això, hagués restat indefinidament així sense fer cap pas per acostar-s'hi, hauria acomplert un miracle anàleg al de la perfecta amistat.

Per aquesta virtut sobrenatural del respecte de l'autonomia humana, l'amistat s'assembla molt a les formes pures de la compassió i la gratitud suscidades per la desgràcia. En tots dos casos, els contraris en harmonia són la necessitat i la llibertat o, encara millor, la subordinació i la igualtat. Aquests dos parells de contraris són equivalents.

Com que el desig de plaure i l'invers són absents de l'amistat pura, hi ha, alhora que afecte, una cosa com una completa indiferència. Tot i ser un vincle entre dues persones, té alguna cosa d'impersonal. No entela la imparcialitat. No impedeix gens d'imitar la perfecció del Pare celestial, que distribueix pertot la llum del sol i la pluja. Al contrari, l'amistat i aquesta imitació són condició mútua l'una de l'altra, almenys al més sovint. Ja que, com que tot ésser humà, o gairebé, es troba lligat a d'altres per vincles afectius que contenen algun grau de necessitat, només es pot acostar a la perfecció transformant aquest afecte en amistat. L'amistat té alguna cosa d'universal. Consisteix a estimar un ésser humà com hom voldria poder estimar en particular cadascun dels qui componen l'espècie humana. Així com un geòmetra observa una figura particular per deduir-ne les propietats universals del triangle, així mateix aquell qui sap estimar dirigeix sobre un ésser humà particular un amor universal. El consentiment de la conservació de l'autonomia en si mateix i en altri té per essència alguna cosa d'universal. Des del moment que hom desitja aquesta conservació en més d'un sol ésser, la desitja en tots els altres; ja que deixa de disposar l'ordre del món en cercle al voltant d'un centre, que seria aquí baix. Hom transporta el centre a dalt de tot del cel.

Aquesta virtut, l'amistat no la té pas si els dos éssers que s'estimen, per un ús il·legítim de l'afecte, es pensen fer-ne només un. Però tampoc no hi ha amistat, llavors, en el verdader sentit del mot. Per dir-ho d'alguna manera, hi ha aquí una unió adúltera, encara que es doni entre esposos. Només hi ha amistat allà on la distància és conservada i respectada.

El simple fet de sentir plaer a pensar, sobre un punt qualsevol, de la mateixa manera que l'ésser estimat, o en tot cas el fet de desitjar una tal concordança d'opinions, és un dany a la puresa de l'amistat alhora que a la probitat intel·lectual. Això és molt freqüent. També, però, una amistat pura és rara.

Quan els vincles d'afecte i de necessitat entre éssers humans no són sobrenaturalment transformats en amistat, no solament l'afecte és impur i baix, sinó que també s'hi barregen odi i repulsió. Això es veu molt clar a *L'École des Femmes* i a *Phèdre*. En les afeccions altres que l'amor carnal el mecanisme és el mateix. És fàcil de comprendre. Odiem allò de què depenem. Allò que depèn de nosaltres ens fa

fàstic. De vegades l'afecte no tan sols s'hi barreja, sinó que es transforma enterament en odi i fàstic. De vegades, fins i tot, la transformació és gairebé immediata, de manera que quasi cap afecte no ha tingut temps d'aparèixer; n'és el cas quan la necessitat és gairebé de seguida posada al descobert. Quan la necessitat que lliga éssers humans no és de naturalesa afectiva, quan depèn solament de les circumstàncies, l'hostilitat sovint sorgeix ja de bon començament.

Quan Crist deia als deixebles "Estimeu-vos els uns als altres", no era pas l'afecte allò que els prescrivia. Com que efectivament entre ells ja hi havia tot de vincles causats pels pensaments comuns, la vida en comú, el costum, els manava de transformar aquests lligams en amistat per impedir que es convertissin en afectes impurs o en odi.

Havent Crist afegit com a nou manament, poc abans de morir, aquestes paraules als manaments de l'amor del proïsme i de l'amor de Déu, podem pensar que l'amistat pura, com la caritat del proïsme, conté com una mena de sagrament. Crist potser va voler indicar això en relació amb l'amistat cristiana en dir "Quan dos o tres de vosaltres es reuniran en nom meu, jo seré amb ells". L'amistat pura és una imatge de l'amistat original i perfecta, que és la de la Trinitat i és la mateixa essència de Déu. És impossible que dos éssers humans siguin u i tanmateix respectin escrupolosament la distància que els separa, si Déu no és present en cadascun d'ells. El punt de trobada de les paraules és a l'infinit.

Amor implícit i amor explícit

Ni el catòlic més estret gosaria afirmar-ho, que la compassió, la gratitud, l'amor de la bellesa del món, l'amor de les pràctiques religioses, l'amistat, siguin el monopoli dels segles i dels països en què l'Església ha estat present. Aquests amors, en la seva puresa, són rars, però fins i tot difícilment hom afirmaria que hagin estat més freqüents en aquests segles i en aquests països que no en els altres. Creure que poden produir-se allà on Crist és absent és empètitir Crist fins a ultratjar-lo; és una impietat, gairebé un sacrilegi.

Aquests amors són sobrenaturals; i en cert sentit són absurds. Són folls. Mentre l'ànima no ha tingut contacte amb la persona mateixa de Déu, no es poden recolzar en cap coneixement fundat ni en l'experiència ni en el raonament. No poden tenir, doncs, el suport de cap certesa, fora que fem servir aquest mot en sentit metafòric per designar el contrari del dubte. Per consegüent és millor que no vagin acompanyats de cap creença. Això, intel·lectualment, és més honest, i preserva millor la puresa de l'amor. Des de tots els punts de vista, és més convenient. Pel que fa a les coses divines, la creença no convé pas. Tan sols la certesa, convé. Tot el que està per dessota de la certesa és indigne de Déu.

Durant el període preparatori aquests amors indirectes constitueixen un moviment ascendent de l'ànima, una mirada adreçada, amb cert esforç, cap amunt. Després que Déu ha vingut en persona, no solament a visitar l'ànima, com fa primerament durant molt de temps, sinó a emparar-se'n, a transportar-ne el centre a prop seu, llavors és una altra cosa. El pollet ha foradat la clova, és fora de l'ou del món. Aquests amors primers subsisteixen, són més intensos que abans, però són uns altres. Aquell qui ha experimentat aquesta aventura estima més que abans els desgraciats, els qui l'ajuden en la dissort, els seus amics, les pràctiques religioses, la bellesa del món. Però aquests amors han esdevingut un moviment descendent com el del mateix Déu, un raig confós dins la claror de Déu. Almenys podem suposar-ho.

Aquests amors indirectes són solament l'actitud envers els éssers i les coses d'aquí baix de l'ànima orientada cap al bé. No tenen pas per objecte cap bé, però. No n'hi ha pas, de bé, aquí baix. Així, parlant amb propietat, no són pas amors. Són actituds amoroses.

En el període preparatori, l'ànima estima en el buit. No ho sap pas, si hi ha res real que respongui al seu amor. Pot creure-s'ho, que ho sap. Però creure no és pas saber. Una tal creença no ajuda pas. L'ànima només sap amb certesa que té fam. L'important és que es queixi de gana. Un infant no es deixa pas de queixar si li suggereixen que potser no hi ha pa. Tot i això, es queixa.

El perill no és pas que l'ànima dubti de si n'hi ha o no, de pa, sinó que es persuadeixi amb una mentida que no té gana. Només se'n pot persuadir amb una mentida, car la realitat de la fam que té no és pas una creença, ans una certesa.

Tots sabem que no n'hi ha pas, de bé, aquí baix, que tot el que apareix aquí baix com a bé és finit, limitat, s'esgota, i que un cop esgotat deixa aparèixer la nua necessitat. Tot ésser humà, versemblantment, ha passat per moments, a la vida, en què s'ha confessat clarament que no n'hi ha

pas, de bé, aquí baix. Però un cop vista aquesta veritat, la recobreix de mentida. Molts fins i tot es complauen a proclamar-la cercant en la tristesa un gaudi mòrbid, i no han pogut suportar mai de mirar-la de cara més d'un segon. Els homes senten que hi ha perill de mort, a mirar gaire temps de cara aquesta veritat. Això és cert. Aquest coneixement és més mortal que una espasa; infligeix una mort que fa més por que la mort carnal. Amb el temps mata en nosaltres tot allò que anomenem jo. Per aguantar-la cal estimar més la veritat que no la vida. Els qui són així, segons l'expressió de Plató, s'aparten amb tota l'ànima d'allò que passa.

No es giren pas cap a Déu, però. ¿Com podrien fer-ho, en la total tenebra? Déu mateix els imprimeix l'orientació convenient. Tanmateix, no se'ls mostra pas fins després de molt de temps. Els toca de restar immòbils, sense desviar la mirada, sense deixar d'escoltar, esperant no saben pas què, sords a les sol·licitacions i a les amenaces, indoblegables als cops. Si Déu, després d'una llarga espera, deixa vagament pressentir la seva claror o fins i tot es revela personalment, només és un instant. Cal novament restar immòbil, atent, i esperar, sense moure's, tan sols cridant quan el desig és massa fort.

No depèn pas de l'ànima, creure en la realitat de Déu, si Déu no la revela, aquesta realitat. O posa el nom de Déu com a etiqueta en una altra cosa, i és la idolatria; o la creença en Déu resta abstracta i verbal. És així en països i èpoques en què posar en dubte el dogma religiós ni tan sols ve a l'esperit. L'estat de no creença és llavors allò que sant Joan de la Creu anomenava una nit. La creença és verbal i no penetra a l'ànima. En una època com la nostra, la incredulitat pot ser un equivalent de la nit obscura de sant Joan de la Creu si l'incredul estima Déu, si és com l'infant, que, sense saber si n'hi ha, de pa, es queixa de gana.

Quan hom menja pa, i fins i tot quan n'ha menjat, sap que és real, el pa. Tanmateix, hom pot posar-la en dubte, la realitat del pa. Els filòsofs posen en dubte la realitat del món sensible. Però és un dubte purament verbal, que no entela pas la certesa, sinó que a l'esperit ben orientat la torna encara més manifesta. Així mateix, aquell a qui Déu ha revelat la seva realitat pot posar en dubte, sense cap inconvenient, aquesta realitat. És un dubte purament verbal, un exercici útil a la salut de la intel·ligència. El que és un crim de traïció, fins i tot abans d'una tal revelació, i després encara molt més, és posar en dubte que Déu sigui l'única cosa que mereixi de ser estimada. És desviar la mirada. L'amor és la mirada de l'ànima. És, un instant, deixar d'esperar i d'escoltar.

Electra no el cerca pas, Orestes, l'espera. Quan creu que ja no existeix, que enlloc del món no hi ha res que sigui Orestes, no pas per això es reconcilia amb el seu entorn. Se'n separa amb més repulsió. S'estima més l'absència d'Orestes que la presència de res que no ho sigui. Orestes l'havia d'alliberar de l'esclavatge, dels parracs, del treball servil, de la brutícia, de la fam, dels cops i les humiliacions innombrables. Ja no ho espera, això. Però ni un moment pensa en l'altre procediment, el que pot procurar-li una vida luxosa i honorada, el procediment de la reconciliació amb els més forts. L'abundància i la consideració, no les vol, si no és Orestes qui les hi procura. No hi acorda ni un pensament, a aquestes coses. Des que Orestes no existeix, tot el que desitja és no existir.

En aquest moment Orestes no pot més. No es pot estar de descobrir-se. Dóna la prova certa que és Orestes. Electra el veu, el sent, el toca. No s'ho demanarà pas més, si el seu salvador existeix.

Aquell qui hi ha passat, per l'aventura d'Electra, aquell qui ha vist, sentit i tocat, amb la mateixa ànima, reconeix en Déu la realitat d'aquests amors indirectes, que n'eren com reflexos. Déu és la pura bellesa. Heus ací una cosa incomprendible, ja que la bellesa és sensible per essència. Parlar d'una bellesa no sensible sembla un abús de llenguatge a tothom qui tingui a l'esperit alguna exigència de rigor; i amb raó. La bellesa és sempre un miracle. Però hi ha miracle de segon grau quan l'ànima rep una impressió de bellesa no sensible, si es tracta no pas d'una abstracció sinó d'una impressió real i

directa, com la que causa un cant al moment de fer-se sentir. Tot s'esdevé com si, per efecte d'un favor miraculós, hagués esdevingut manifest a la mateixa sensibilitat que el silenci no és pas absència de sons, sinó una cosa infinitament més real que els sons i seu d'una harmonia més perfecta que la més bella de què els sons combinats siguin susceptibles. Hi ha graus, encara, en el silenci. Hi ha un silenci, en la bellesa de l'univers, que és com un soroll, comparat amb el silenci de Déu.

Déu és, també, el verdader proïsme. El terme de persona només s'aplica amb propietat a Déu, i també el terme d'impersonal. Déu és qui s'inclina damunt nostre, desgraciats que som, reduïts a no ser més que un poc de carn inerta i sangonent. Però també és alhora en certa manera aquest desgraciat que se'ns presenta només sota l'aspecte d'un cos inanimat de què sembla que tot pensament sigui absent, aquest desgraciat de qui ningú no sap ni rang ni nom. El cos inanimat és aquest univers creat. L'amor que devem a Déu, i que seria la nostra perfecció suprema si el poguéssim assolir, és el model diví de la gratitud i la compassió alhora.

Déu és també l'amic per excel·lència. Perquè entre Ell i nosaltres hi hagi, a través de la distància infinita, alguna cosa com una igualtat, ha volgut posar en les seves criatures un absolut, l'absoluta llibertat de consentir o no a l'orientació que cap a Ell ens imprimeix. Ha estès també les nostres possibilitats d'error i de mentida fins a deixar-nos la facultat de dominar falsament en la imaginació no tan sols l'univers i els homes sinó també el mateix Déu —mentre no sapiguem fer un just ús d'aquest nom. Ens ha donat aquesta facultat d'il·lusió infinita perquè tinguem el poder de renunciar-hi per amor.

Finalment, el contacte amb Déu és el verdader sagrament.

Però podem estar gairebé segurs que aquells de qui l'amor de Déu ha fet desaparèixer els amors purs d'aquí baix són falsos amics de Déu.

El proïsme, els amics, les cerimònies religioses, la bellesa del món, no cauen pas al rang de les coses irreal, després del contacte directe entre l'ànima i Déu. Al contrari, és solament llavors que aquestes coses esdevenen reals. Abans eren mitjos somnis. Abans no hi havia cap realitat.

Nota del traductor:

1.- Aquest text, Simone Weil l'escrigué, a Marsella, el maig del 1942.