

## ¿Mereixen els mals de l'home contemporani un tractament "acrític" basat en la Saviesa Antiga?<sup>1</sup>

Pau Gilabert i Barberà<sup>2</sup>  
Universitat de Barcelona

Per a Antonio González Senmartí

Com és fàcil d'intuir, aquest breu treball vol reflexionar, i fins i tot aixecar en un cert sentit el crit d'alerta, sobre el darrer assaig de Giovanni Reale, intítulat *Saggezza antica. Terapia per i mali dll'uomo d'oggi*<sup>3</sup>, de la traducció castellana del qual podem disposar ara gràcies a l'editorial Herder (*La sabiduría antigua. Tratamiento para los males del hombre contemporáneo*)<sup>4</sup>. Enmig de la vella però sempre renovada polèmica sobre el paper de les Humanitats Clàssiques en el món actual, m'ha semblat oportú escriure un seguit de reflexions que, en definitiva, guanyen sentit a propòsit d'un plantejament –o, com diu el títol, teràpia- defensat per Reale amb dosis notables de sincer entusiasme. Aprofito l'avinentsa, doncs, per assenyalar que, malgrat les meves discrepàncies –nombroses respecte de les seves tesis-, vull i he de declarar-m'hi públicament en deute, car és precisament el seu llibre el que em brinda l'oportunitat de marcar contrastos, suggerir matisos i fer algun recordatori.

Per raons que tots coneixem, els qui persistim no tant en "l'apologia de" com en "l'amor a" l'Antiguitat Clàssica en un context no gaire favorable i sovint hostil, hauríem d'extremar el nostre sentit crític quant a la Saviesa Antiga, objecte d'un *éros* paradoxalment altruista i alhora professional. Només així, al meu entendre, les raons adduïdes per fer front a oposicions diverses –o clars atacs- podran aconseguir l'efecte desitjat, en el ben entès que, ben a contracor nostre, l'esmentat efecte s'haurà de limitar a una reflexió seriosa i desinhibida sobre els perills reals d'una progressiva "pèrdua cultural llargament anunciada", i renunciar tot seguit a cap mena de triomf clamorós –descartat, en opinió meua per la immensa majoria.

Aquest és, doncs, m'interessa subratllar-ho de bell nou, un treball concebut i escrit "gràcies a" i no pas "en contra de" Giovanni Reale, encara que només fos per la cortesia deguda a qui en aquests moments no pot defensar personalment les seves posicions, en el supòsit, és clar, que em considerés digne de la seva rèplica. Disposo, com sol succeir en aquests casos, d'un espai reduït, algunes pàgines, amb les quals no voldria decebre ni avorrir els qui tinguin l'amabilitat de llegir-me, de manera que, sense més prolegòmens, comença ja l'anàlisi crítica de les "evidents" virtuts terapèutiques, segons Reale, de la Saviesa Antiga.

A les portes d'un nou mil·leni, plens de temors i d'incerteses –bé que també d'esperances i anhels-, irremeiablement i lògicament confosos, expectants i un xic desorientats –o molt- pel que en realitat ja és aquí sense necessitat que el 2000 ens consagri com a ciutadans i ciutadanes d'una nova era, G. Reale sent la urgència de recordar que, en els temps en què vivim, s'hi ha entronitzat el nihilisme, arrel indiscutible dels mals de l'home contemporani. Referències constants als *Fragments pòstums* de Friedrich Nietzsche, en els quals profetitzava el buit i la manca de valors del present, versos de T. S. Eliot que parlen de "Deserto e vuoto. Deserto e vuoto. E le tenebre sull'orlo dell'abisso" (1) ("*Desert i buit. Desert i buit. I les tenebres al caire*

---

<sup>1</sup> Aquest article fou publicat en castellà a *Estudios Clásicos* XL (1998), 53-65 i el presento ara amb lleugeres modificacions.

<sup>2</sup> Professor Titular de Filologia Grega de la Universitat de Barcelona. Gran Via de les Corts Catalanes 585, 08007 Barcelona. Telf: 934035996; fax: 934039092; correu electrònic: pgilabert@ub.edu

<sup>3</sup> Milano: Raffaello Cortina Editore, 1995 (totes les citacions corresponen a aquesta edició i la numeració entre parèntesis s'hi refereix).

<sup>4</sup> Barcelona 1996.

de l'abisme"<sup>5</sup>), 1984 de George Orwell i A *Brave New World* d'Aldous Huxley, etc. constitueixen per a ell, a manera de prefaci, el diagnòstic precís del càncer que arriba ja a les zones més recòndites de l'esperit de l'home actual. I si no té dubtes respecte de la malaltia, tampoc no en té sobre la teràpia que cal aplicar, és a dir, escoltar de bell nou "il messaggio, veramente costruttivo, della saggezza antica, vera e propria terapia dei mali dell'uomo d'oggi" (7) ("*el missatge, realment constructiu, de la saviesa antiga, veritable remei contra els mal de l'home d'avui*"). No cal dir que la lògica del "contra la malaltia, tractament" resulta inapel·lable, però, com que l'esquema proposat podria semblar massa simple, s'apressa a afegir: "Ma quello che qui io propongo non è affatto un ritorno acritico a certe idee del passato, ma l'assimilazione e la fruizione di alcuni messaggi della saggezza antica" (8) ("*Però el que proposo aquí no és en absolut un tornar acríticament a certes idees del passat, sinó a la assimilació i fruició d'alguns missatges de la saviesa antiga*").

Després d'aquesta darrera i prudent precisió, qualsevulla temor –genuïnament intel·lectual– davant la hipotètica ingestió forçada d'una sobredosi de saviesa antiga hauria en principi de desaparèixer. "Crisi, criteri i crítica" acaben la major part de les vegades –bé que no sempre, dissortadament– en selecció enraonada entre possibilitats diverses, tot assumint així la responsabilitat, i alhora el risc, de recomanar uns models i desaconsellar-ne d'altres. En qualsevol cas, cal admetre, en darrera instància, que fóra difícil no coincidir amb Reale en la denúncia d'uns mals de la nostra societat avui per avui indiscutibles, bé que la discrepància podria sorgir a l'hora d'avaluar la gravetat i extensió del mal, així com en el fet de detectar-li una escassa voluntat o capacitat de contrarestar el diagnòstic emès amb les virtuts, també indiscutibles, que la mateixa pacient manifesta.

Efectivament, ningú no gosaria negar ja els perills del científisme i del tecnicisme o, el que fóra el mateix, del reduccionisme científista de la raó (cap. I) que duu a "l'idea che risulti vero solamente ciò che sia dimostrabile sulla base di calcoli di tipo matematico e accertabile secondi i canoni "dell'esperienza" ovvero secondo quelli delle scienze sperimentali" (29) ("*a la idea de considerar vertader només allò que és demostrable sobre la base de càlculs de tipus matemàtic, establerts segons els canons de l'experiència, o bé, segons les ciències experimentals*"). Per a ell i per a d'altres entre els qui no oblida Popper com a denunciador abanderat de la fal·libilitat de la ciència, "Il binomio scienza-tecnica si è addirittura imposto come autorità assoluta per principio, con tutta una serie di conseguenze imprevedibili e perverse" (30) ("*El binomi ciència-tècnica s'ha imposat amb una autoritat absoluta per principi amb tot un seguit de conseqüències imprevisibles i perverses*") com "La fede in un progresso ininterrotto" (31) ("*La fe en el progrés ininterromput*"), convertit en "religione" (31) ("*religió*"), i la creença que "La sofferenza, la morte, i conflitti ideologici, i valori antitetici di qualsiasi tipo, sono considerati questioni fuori dai limiti, sulle quali, per rispetto del principio di verificabilità, si può soltanto tacere" (36) ("*El sofriment, la mort, els conflictes ideològics i els valors autèntics de qualsevol mena són considerats qüestions fora dels límits, sobre les quals hem de callar per respecte al principi de verificabilitat*"), etc. En suma, "il positivismo non sarebbe altro che una filosofia che scioglie chiunque, in particolare lo scienziato, dalle sue responsabilità filosofiche!" (pp. 36-7) ("*el positivisme no fóra res més que una filosofia que absol tota persona, en especial el científic, de les seves responsabilitats filosòfiques*").

Conseqüentment, contra grans mals, grans remeis: "penso", afirma, "che, per ritrovare l'autentico senso in positivo della metafisica, occorra rivolgersi proprio a quei pensatori greci la cui ombra si proietta fino a noi, superando l'ostacolo dello "scientismo" moderno" (47) ("*penso que per recuperar l'autèntic sentit en positiu de la metafísica, cal adreçar-se a aquells pensadors grecs, la influència dels quals es projecta fins a nosaltres, superant l'obstacle del científisme modern*"). L'elegit en aquest cas és Aristòtil i la seva *Metafísica* (1003 a, 20-25), on

---

<sup>5</sup> Les traduccions al català són meves.

estableix la diferència entre la metafísica, que “considera l’essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale” (46) (“*considera l’èsser com a ésser i les propietats que li escauen com a tals*”), i les ciències particulars com les Matemàtiques que, “dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte” (46) (“*després d’haver delimitat una part de l’èsser, n’estudien les característiques*”).

Aquestes breus consideracions són suficients per constatar que ens trobem davant la clàssica i legítima reivindicació de la Metafísica i les seves virtuts, necessàries més que mai, al seu entendre, per neutralitzar els atacs despietats dels qui –en realitat, tota una època- pretenen acabar amb el que tal vegada perceben com excessos propis d’una llarga i històrica “levitació” incontrolada. Des d’aquesta visió, caldria, per tant, recuperar els humans per al món real i la matèria quantificable.

L’esquema, un cop més i per raons òbvies, pot semblar massa simple, però ningú no hauria de menysprear tampoc aquesta mena de manifest a favor de la inclusió de dosis majors d’idealisme en el disseny curricular dels homes i les dones d’avui, entre d’altres raons perquè, sense ell, dubto que la nostra civilització, per exemple, hagués avançat vers metes espiritualment tan elevades com ara l’abolició de la pena de mort –sense oblidar, tanmateix, el llarg camí que en aquest camp encara queda per recórrer, ni el paper primordial de l’estricta exercici positivista de la raó en el secular moviment abolicionista<sup>6</sup>. Però, en canvi, sí que trobo a faltar en l’assaig de Reale –i des del primer capítol - el coratge, o simplement el sentit comú, de fer menció explícita i exemplificada dels excessos de la Metafísica -també innegables- en la història intel·lectual, espiritual i cultural d’Occident, cosa que de ben segur hauria garantit l’equanimitat desitjada i exigible en aquests casos<sup>7</sup>. Essent així les coses, no és estrany, d’altra banda, que Plató i el platonisme envaeixin completament l’escena a partir del capítol segon amb l’ànim de guarir els habitants de la nostra malparada civilització.

En efecte:

A (cap. 11): Contra l’ideologisme o imperi de les idees de la classe dominant -o de la que es prepara per ser-ho-, presentades com idees universals, res no és millor per a ell que la pràctica de la filosofia com vertader “art de viure”, en cerca constant i volguda del que és bell, bo i just. Fóra inútil afegir que, davant d’aquest repte i deure, cal rebutjar el llegat de la Sofística Antiga, alhora que Sòcrates i la seva constant pedagogia en benefici de tots, així com el seu coherent sacrifici final, constituïria el paradigma per excel·lència.

Naturalment, la opció és tan legítima que no mereix cap crítica, però resulta sorprenent –i tal vegada decebedor- l’absència d’una mínima al·lusió al fet que, més enllà de les aparences, la nostra civilització -i certament els nostres sistemes educatius- està marcada pel segell de la “saviesa” sofística<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Recordeu, per exemple: A) La incoherència de tornar mal per mal –reproduint-lo, doncs-, en absurda actitud mimètica de l’acte condemnat. Que potser algú gosaria mantenir que és lícit castigar la violació amb la violació del violador? Si només de plantejar-ho ja ens repugna, ¿no caldrà atribuir a la tradició cultural –perversa, sens dubte- l’acceptació d’un fet tan condemnable com l’anterior? Que potser la repetida imatge de tants i tants “ajusticiaments” ens han d’impedir d’adonar-nos que, també en aquest cas, es castiga la mort amb la mort, alhora que l’Estat crea fins i tot un funcionari especialitzat o botxí? B) Que potser hem oblidat totalment la diferència entre càstig i venjança? C) ¿Com es pot negar la possibilitat de l’error judicial? D) ¿No caldria desvetllar les consciències i descobrir tràgicament la corresponsabilitat de tota la societat -en el grau que sigui, és clar- en tota mena d’horror? Etc.

<sup>7</sup> Valgui com a exemple la clàssica escissió de la personalitat, tot impeding així la normal i lògica convivència amb el que és terrenal, material, carnal, etc.; o la fascinació pel “viatge” ideal, convertit tot sovint en obsessió, condemnant a l’ostracisme –o a penes encara més greus- l’anàlisi experimental i objectiva –en la mesura del possible- de la realitat; etc.

<sup>8</sup> Doncs sàvia és sens dubte la convicció de Protàgoras. En efecte (Sèneca, *Lletres a Lucil·li* 88, 43): “Protàgoras diu que qualsevol qüestió es pot discutir des de dos punts de vista i amb la mateixa força, fins i tot sobre aquesta qüestió mateixa de si tot pot ser discutit des de dos punts de vista diferents”

B (cap. III) Contra el pragmatisme i el productivisme tecnològic; contra el risc que les coses i la Natura en el seu conjunt perdin la seva sacralitat, quedant així reduït el seu sentit al de l'ús que se'n pugui treure; contra tot tipus de promesa d'aconseguir el paradís a la terra<sup>9</sup>; contra la carrera incontrolada del desenvolupament i l'oblit conscient que l'home fou expulsat del jardí de l'edèn, etc., el remei eficaç, en opinió de Reale, és la contemplació com a fi suprem de l'home<sup>10</sup>. Per tant, caldria recuperar, en la seva justa mesura, el sentit grec de la dimensió ontològica de la contemplació de la Veritat. *El Teetet*, *La República* o *El Fedre* de Plató, així com *El Protrèptic* d'Aristòtil i la filosofia de Plotí demostrarien fefaentment que “il fare per il fare” (“*el fer pel fet de fer*”) i “il produrre-sempre-di-più” (“*el produir sempre més*”) tenen a veure només amb el que és exterior, però no omplen l'home, sinó que, ben al contrari, el buiden<sup>11</sup>. El problema vertader no és què fer, sinó què ser, etc. (pp. 82-83).

I, tanmateix, encara que com sempre la discrepància radical amb Reale fóra del tot injustificable, sorgeixen d'immediat alguns interrogants: ¿Com podríem silenciar que Plató, per exemple, ideà una república o paradís –amb l'ànim finalment frustrat de fer-lo efectiu a la terra-, on, després de l'esforç contemplatiu d'una sola persona fins a albirar l'Estat perfecte, tots els altres havien de limitar-se primordialment a complir la funció que els havia estat assignada, quedant exclosos, en conseqüència, del disseny del seu hàbitat ideal i condemnats en un cert sentit més a “fer” que a “ser”? ¿Com podríem perdonar –si se'm permet el terme- la nul·la capacitat dels contemplatius grecs, inclosos els més il·lustres, per descobrir la dignitat dels “professionals forçats del fer”, és a dir, els esclaus, orfes del “ser”, humans dissortats per als qui la saviesa antiga no va saber trobar teràpies regeneradores?

Nogensmenys, que ningú interpreti les meves paraules com una condemna o menyspreu envers positures metafísiques. Fóra ridícul i imperdonable per part meva, amb independència que, com ja assenyalava abans, només la ceguesa intel·lectual impedeix de veure els excessos, reals i possibles, de la ciència, la tècnica, el materialisme i la cerca exclusiva del benestar (caps. IV y VII), l'imperi nauseabund de la violència (cap. V), la pèrdua del sentit de la finalitat de les coses (cap. IX), etc. Però sí que sembla francament desaconsellable obviar el contrast, defugir sistemàticament els “clars-obscurs” i amagar opacitats fins a cert punt fàcils de detectar. .

---

(*Protagoras ait de omni re in utrumquam partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit* –la traducció és meva seguint l'edició de L. D. Reynolds, Oxford Classical Texts, 1966). Fins i tot demonitzant-lo com a pare de la relativització de tots els valors que tant de mal causà a la societat atenesa, caldrà admetre finalment –perquè l'evidència no admet discussions- que aquest savi “consell” presideix l'actuació dels nostres jutjats, parlaments, etc. i, a més, hauria de ser la base constant amb la qual modelar una ment oberta i dúctil.

<sup>9</sup> Tot i que, ¿a quanta misèria ha dut la renúncia al paradís en la terra?! Un breu repàs de la història de les revolucions socials de tots els temps fóra altament il·lustrativa.

<sup>10</sup> Però podríem recordar igualment a Reale que la Metafísica es troba també –i paradoxalment- en la base de la desacralització de la Natura, ferida de gravetat per éssers humans que s'autoconsideren “reis de la creació”, cridats a una fita superior i amb llicència, doncs, per dominar tot el que és inferior o queda per sota de la seva exquisida naturalesa. L'Ecologia moderna té encara dificultats notables per corregir aquest greu error.

<sup>11</sup> La vida contemporània dóna sens dubte la raó a Reale: l'estrès causa estralls entre els qui gaudeixen del privilegi d'un lloc de treball més o menys segur i estable; l'activitat diària convertida en droga o addicció, fins al punt de renunciar de vegades al dia de descans, etc. No obstant, caldria precisar, i penseu en l'alta valoració aristotèlica de l'experiència, que els humans “són” també “fent”, bé que Reale trobi a faltar dosis molt més elevades de “poesia” i idealisme. I, ja que ha volgut fer esment del jardí de l'edèn, tot assenyalant-nos en el fons l'estat d'innocència al qual caldria tornar, em permetré una altra referència cultural: aquella magnífica pel·lícula dirigida per Elia Kazan amb guió de Paul Osborn, basada en la novel·la homònima, *East of Eden*, de John Steinbeck, on veiem un pare amorós propens a celebrar els presents “no tangibles” d'un fill tot rebutjant els “materials” de l'altre. I, per acabar, per què no recordar ara el *Caïn* de Lord Byron?

Presentaré, doncs, tres nous exemples molt concrets, abans d'exposar el meu parer per sotmetre'l en estricta justícia a la crítica, benèvola o severa, dels qui hagin volgut llegir aquestes línies:

A) Reale manté en el capítol VIè que la societat occidental ha perdut el sentit de la forma, de manera que caldria recuperar Plató i la dimensió ontològica de la Bellesa. Resulta comprensible, per què no?, el temor a la difusió premeditada, conscientment ideologitzada, del que és in-forme o de-forme, el temor a la pèrdua de la bellesa en la literatura, la música, l'arquitectura, l'escultura, la pintura, etc. Pot entendre's fins i tot l'èmfasi posat, un cop més, en els "inconvenients" de l'art abstracte, i es podria admetre igualment –perquè sempre en trobaríem l'exemple il·lustratiu– que "la crisi espressiva dell'arte rientra in quella più generale della perdita del senso e dello smarrimento dei valori" (125) ("*la crisi espressiva de l'art es relaciona amb aquella més genèrica de la pèrdua de valors*"). I, tot seguit, com era previsible, constatar que Reale magnifica el caràcter metafísic de la forma, justament aquell que permeté que Plató, apart de valorar indubtablement la bellesa tangible, arribés a posseir -Reale reproduïx ara les paraules de Friedländer- "l'occhio plastico dell'Elleno, un occhio di ugual natura di quello con cui Policleto ha visto il canone... e anche della stessa natura di quello che il matematico greco volgeva alle forme geometriche" (133) ("*l'ull plàstic del grec, un ull amb el qual Policleto veié el cànon... i amb el qual el matemàtic grec veié les formes geomètriques*"). La Bellesa intel·ligible resplendeix, consegüentment, en la dimensió sensible a manera de "splendore e... sfavillio luminoso, con cui il Bene si fa vedere e ci attira" (135) ("*resplendor o llambreg lluminós amb el qual el Bé es deixa veure i ens atrau*"), tot evidenciant així la clàssica identificació platònica Bellesa-Bé.

Tot això forma part sens dubte d'un exercici legítim de la llibertat intel·lectual, respectable i respectat. Amb tot, em demano si l'aplicació més elemental del "retorn crític" al passat preconitzat anteriorment no exigeix el recordatori de les servituds generades per l'imperi de la Forma, la Bellesa i el Bé platònics. ¿Per què Occident ha conviscut i conviu encara tan malament, per exemple, amb la lletgesa, la imperfecció física i moral, l'error i els límits inherents a la condició humana? Fins quan durarà la dictadura de tot tipus de cànons físics, artístics, polítics i ètics? ¿Per què predomina tan sovint una concepció tan infantil d'aquest enigma anomenat "el Mal"? Que potser Plató i, sobretot, el platonisme no en són força responsables, d'aquest estat de coses, per descomptat sense menystenir la valuosa herència platònica, sense la qual Occident, és a dir, nosaltres mateixos, fórem literalment intel·ligibles? En suma, un cop feta l'aposta lògica per allò que complau i convenç, caldria no amagar-ne el rostre menys amable.

En el capítol VIIè, Reale lamenta –i molt– la "dimenticanza dell'amore" ("*l'oblit de l'amor*"). No cal dir que, quant a aquesta qüestió, la vida moderna posa a la seva disposició un ampli ventall de possibilitats amb què il·lustrar una visió, la seva, força catastrofista: "contrazione dell'amore alla dimensione dell'eros fisico; mercificazione del sesso; omicidio dell'amore donativo" (138-139) ("*contracció de l'amor a la dimensió de l'éros físic; mercadeig del sexe; persecució incansable i sense impediments del plaer físic; en definitiva, homicidi de "l'éros donatiu"*"). "E chi mai, fra gli antichi pensatori", afegeix, "potrebbe aiutarci a liberare l'eros dall'incatenamento nella dimensione del fisico più di quanto fa Platone nel *Simposio* o nel *Fedro*?" (139) ("*I qui millor que Plató, entre els pensadors antics per ajudar-nos a alliberar éros de l'encant de la seva dimensió física tal com ens ho ensenya en el Simposi i el Fedre?*").

Doncs bé, tampoc no crec que hi pugui haver cap oposició frontal a reconèixer les virtuts menys "problemàtiques" de l'éros platònic. Encara avui caldria tenir present, per descomptat, que tota pedagogia mereixedora d'aquest nom hauria de ser en algun grau eròtica, és a dir, amorosa, llevat que el llast de la pederàstia antiga i la seva irrefutable dimensió sexual desvetlli un pànic tal en les ments contemporànies que les incapaciti definitivament per a un judici equànime. Encara avui multitud d'éssers humans somien trobar aquella altra meitat de la que

parla Aristòfanes al *Simposi*, i que els salva, en darrera instància, de morir presoners de si mateixos i de la seva incompleta i unívoca naturalesa. Encara avui, finalment, l'*éros* platònic pot seguir simbolitzant aquella força interior que empeny molts humans a avançar-ascendir vers el més enllà del qual se senten mancats.

I, tanmateix, encara que només fos per la nostra condició d'éssers "culturals" conscients del lent conreu (*colo*) de nosaltres mateixos, ¿com podríem oblidar els mals indubtables causats per l'*éros* platònic? Lligat a la bellesa física en un primer moment fins a oblidar-la i menysprear-la després<sup>12</sup>, sol o conjuminat amb el cristianisme neoplatònic que l'adoptà de tan bon grat, que potser no li és imputable bona part de la misèria sexual de tants períodes històrics en què homes i dones s'han percebut a si mateixos com éssers irreconciliablement esquinçats, és a dir, partits en ànima i cos, esperit i carn?<sup>13</sup>. O, seguint el model d'abstracció ascendent proposat al *Simposi* i al *Fedre*, que potser no és a ell a qui cal imputar el triomf de l'amor a la Idea, la Humanitat per exemple, per davant de l'amor a la persona concreta?<sup>14</sup> I per què no subratllar igualment la

---

<sup>12</sup> Penseu per exemple en el "desafortunat" encontre d'Alcibiàdes amb Sòcrates al final de la reunió. *Simposi* 218e (Sòcrates a Alcibiàdes): 'En aquest cas, veuries en mi una bellesa indescriptible i molt superior a la teva bella figura' (ἀμήχανόν τοι κάλλος ὀρώης ἄν ἐν ἐμοὶ καὶ τῆς παρὰ σοὶ εὐμορφίας πάμπλου διαφέρον -la traducció és meva seguint l'edició de J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901, rpr. 1991).

<sup>13</sup> Un breu repàs del *De amore* d'Andreu el Capellà, segle XIII –condemnat, tanmateix per l'Església-, ens il·lustra molt bé, per exemple, sobre les inconveniències del contacte carnal, fins i tot en el si del matrimoni: "Mas hay aún otra razón para oponerse al amor: puesto que todos los males proceden del amor, no veo que llegue ningún bien de él a los hombres, pues el placer carnal, que con tanta avidéz buscamos en él, no pertenece al género del bien; por el contrario, sabemos que es un delito vergonzoso que hasta se tolera en el matrimonio como una falta venial sin llegar a ser pecado; así lo atestigua el profeta que dice: 'He aquí que he sido concebido en la iniquidad y mi padre me concibió en el pecado'" - traducció d'Inés Creixell Vidal-Quadras. Barcelona: El Festín de Esopo, 1985 ("Sed et alia ratio insidiari plurimum videtur amori. Quum enim ex amore mala cuncta sequantur, nullum penitus hominibus inde video procedere bonum, quia delectatio carnis, quae inde multa aviditate suscipitur, non est de genere boni, immo constat esse damnabile crimen, quae etiam in coniugatos ipsis vix cum veniali culpa sine crimine toleratur, propheta testante qui ait: 'Ecce enim et in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea'", III, 33 -*Andreae Capellani regii Francorum De Amore libri tres*, publicat segons l'edició de E. Trojel per A. Pagès: Castelló de la Plana, Sociedad Castellonense de Cultura, 1929).

<sup>14</sup> *Fedre* 249-b-c: 'En efecte, cal que l'home compregui segons allò que s'anomena idea, i que va d'una multiplicitat de percepcions físiques a quelcom únic compendiat per la ment' (δεῖ γὰρ ἀνθρώπων συνίεναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὼν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναϊρούμενον -la traducció és meva seguint l'edició de J. Burnet. *Platonis Opera*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901, rpr. 1991). Cf. *Simposi* 210-211: 'Cal (diu Diotima)... enamorar-se primer d'un sol cos i engendrar en ell bells discursos; comprendre després que la bellesa de qualsevol cos és germana de la que hi ha en un altre i que, si calia anar a la cerca de la bellesa de la forma, és molt insensat no considerar que la bellesa que hi ha en tots els cossos és una i idèntica. Un cop assolit aquest concepte, cal enamorar-se de tots els cossos bells i apaivagar la forta inclinació a un de sol... Després, tenir per més valuosa la bellesa de les ànimes que la dels cossos, de manera que, si algú té l'ànima noble, encara que tingui poca esplendor, li basti per estimar-lo, interessar-se per ell, engendrar i cercar paraules que puguin millorar els joves, a fi que es vegi forçat de bell nou a contemplar la bellesa de les normes de conducta i les lleis i a adonar-se que tot això està emparentat amb si mateix, per tal de considerar que la bellesa del cos és insignificant. Després de les normes de conducta, cal que l'iniciador guii vers les ciències a fi que l'iniciat... meni la seva mirada vers aquell mar immens de bellesa i la seva contemplació li faci infantar bells i magnífics discursos i pensaments en l'amor a la filosofia, fins que... albirar una ciència única... Efectivament, qui ha estat educat en qüestions amoroses i ha contemplat en aquest ordre i com és degut les coses belles... obtindrà de sobte la visió de quelcom que, per naturalesa, és bell d'una manera admirable... que, en primer lloc és sempre, ni neix ni mor...' (δεῖ... ἐνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλοῦς, ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὄψεω σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι, καὶ εἰ δεῖ

instrumentalització de la persona estimada, convertida per l'autèntic amant platònic en mer esglaó en l'escala de l'amor excels?<sup>15</sup>.

I, per acabar, en el capítol VIIIè –dels tres que he elegit per a un comentari més ampli– Giovanni Reale desvetlla, al meu entendre, la vertadera *aitía* del seu judici sever del món actual. Es tracta, com probablement ja havíem intuït, de l'individualisme exacerbant, de la “contrazione massiccia dell'uomo a una sola dimensione, la dimensione fisica” (147) (“*contracció massissa de l'home en una única dimensió, la física*”), de manera que totes les seves característiques espirituals no foren altre cosa que els seus epifenòmens. Heus aquí, doncs, l'home reduït a “pedina del gioco politico, mero *homo faber*, anello della catena che si snoda nella dinamica del produrre e del consumare” (147) (“*peó del joc polític, mer homo faber, anell de la cadena que s'articula en la dinàmica de la producció i del consum*”). Aquest ésser, instrument i esclau, representa la mort de l'home en sentit metafísic i religiós. Després del nihilisme nietzscheà o de l'existencialisme de Camus, no hi ha més remei, al seu entendre, que recuperar l'home socraticoplatònic, idealista, avesat a aprofundir en el concepte de l'ànima i, per tant, enamorat de la Bellesa-Bé, treballador incansable i generós en nom d'un món veritablement còsmic o ordenat en què pagui la pena de viure.

I, una vegada més, no hi ha res, absolutament res, a objectar, com no fos el meu desig, potser una mica “impertinent”, de cercar i oferir contrastos, encara que, havent-me pronunciat ja fa ben poc sobre els riscos potencials d'una vida consagrada a la Idea, no m'allargaré amb precisions. Em limitaré, això sí, a destacar quelcom que em sembla vital per comprendre l'essència del discurs *-lógos-* de Reale i que podria condicionar totalment la seva unívoca teràpia. Em refereixo a l'evident malfiança, que gairebé esdevé demonització, de Protàgoras i el seu *homo mensura*. El famós sofista i la cèlebre màxima: “L'home és la mesura de totes les coses” és per a ell la causa absoluta del relativisme occidental<sup>16</sup>. “Protagora insegnava, infatti, che intorno a ogni cosa si

---

διώκειν τὸ ἐπ' εἶδει καλόν, πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἔν τε καὶ ταῦτόν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος· τοῦτο δ' ἐνόησαντα καταστῆναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστήν, ἐνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι... μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι, ὥστε καὶ ἐὰν ἐπιεικῆς ὦν τὴν ψυχὴν τις κἂν σμικρὸν ἄνθος ἔχη, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κήδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους, ἵνα ἀναγκασθῆ αὐθραύσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστιν, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρὸν τι ἡγήσῃται εἶναι· μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, ἵνα... ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτη καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνη, ἕως ἂν... κατίδη τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην... ὅς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά... ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν... πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον –la traducció és meva seguint l'edició de J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901, rpr. 1991). *Smp* 210-11 d; Plutarco, *Eròtic* 765 F-766: ‘Doncs bé, Eros empra el mateix ardit amb les ànimes dotades de talent i amor a la bellesa. Seguint l'exemple de la refracció de la llum, insta la nostra memòria a desviar-se des d'allò que aquí creiem i tenim per bell vers aquella altra bellesa veritablement divina, amable, digna d'admiració i benaurada’ (ταὐτὸ δὴ τὸ ἐρωτικὸν μηχανήμα καὶ σόφισμα περὶ τὰς εὐφρεῖς καὶ φιλοκάλους ψυχάς. ἀνάκλασιν ποιεῖ τῆς μνήμης ἀπὸ τῶν ἐνταῦθα φαινομένων καὶ προσαγορευομένων καλῶν εἰς τὸ θεῖον καὶ ἐράσμιον καὶ μακρόριον ὡς ἀληθῶς ἐκεῖνο καὶ θαυμάσιον καλόν –la traducció és meva seguint l'edició de R. Flacelière. *Plutarque. Dialogue sur L'Amour*. Paris: *Les Belles Lettres*, 1980).

<sup>15</sup> Vegeu, per exemple, Irving Singer. *The Nature of Love. Plato to Luther*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

<sup>16</sup> Aristòtil. *Metafísica* 11, 6, 1062 b 13: “Protàgoras mantenia que ‘l'home és la mesura de totes les coses’, i no deia sinó que allò que sembla a cadascú, allò és sens dubte. Essent així, resulta que la mateixa cosa és i no és, que és bona i dolenta, i així igualment en relació al que diràs amb proposicions contradictòries, ja que quelcom sembla a uns moltes vegades bell, però a d'altres el contrari: mesura és

danno ragionamenti opposti fra loro in conflitto. In altri termini: su ogni cosa è possibile dire e contraddire, adducendo ragioni che reciprocamente si annullano” (168) (“*Protàgoras ensenyava, en efecte, que sobre cada cosa és possible dir i contradir, tot adduint raons que recíprocament s’anul·len*”). Reale reconeix que la “la tesi protagorea ebbe fama” (“*tesi de Protàgoras fou famosa*”), però s’apressa a precisar que “ma no successo. Socrate prima, Platone poi ne scalarono le basi” (168) (“*no tingué èxit*”. *Primer Sòcrates i després Plató en soscavaren les bases*”). *Les Lleis* del filòsof d’Atenes (IV 716 c-d) no deixen marge al dubte: “Per noi è dio la somma misura di tutte la realtà, assai più che non lo sia l’uomo, come qualcuno va sostenendo” 8168) (“*Per a nosaltres, Déu és la summa mesura de totes les coses, molt més que l’home*”). El comentari final de Reale és ja una de fet una condemna: “I greci hanno seguito Platone, gli uomini di oggi seguono invece Protagora, sostituendo sé stessi a Dio come misura di tutte le cose” (169) (“*Els grecs han seguit Plató, els homes d’avui segueixen, per contra, Protàgoras, tot substituint Déu per ells mateixos com a mesura de totes les coses*”).

Aquest cop sí que em permetré discrepar amb força de Giovanni Reale. Tots sabem a aquestes alçades que, malgrat les crítiques presents als diàlegs de Plató, el llegat intel·lectual de la Sofística Antiga no és en absolut menyspreable. El fet que Protàgoras establís en efecte les bases epistemològiques que havien de permetre la negació d’un criteri absolut sobre les coses, no pot fer-nos oblidar que, tanmateix, el criteri finalment arriba, bé que per camins diferents a la fonamentació metafísica d’una Veritat inqüestionable. Encara més: amb el rebuig de la “saviesa protagòrica” ell mateix podria estar-se privant d’un instrument certament perillós però idoni per detectar pros i contres, avantatges i desavantatges. Al capdavant, la construcció lenta i pacient del “cosmos” o ordre que tan anhela i troba a faltar és una tasca feixuga que demana tot tipus d’ajuts. I encara gosaria dir: ¿no deu ser que aquest mateix assaig amb el qual s’ofereix per guarir els nostres mals mostra, d’una manera un xic impúdica, fílies i fòbies, fins al punt de sostraure-les a l’examen crític del que deia partir?

Acabada, doncs, l’anàlisi crítica de l’assaig de G. Reale -en realitat còmode pel fet mateix de comptar amb un text escrit, amb una tesi clara i diàfana-, ha arribat el moment del pronunciament personal, màxim quan coincideixo amb ell -m’imagino que coincidim tots- que la saviesa antiga, vista o no en termes de medicament aplicable als mals d’avui, pot i hauria de continuar parlant-nos, alhora que, per la mateixa raó, nosaltres podríem i hauríem de continuar també una tasca secular d’estudi rigorós, docència i divulgació. Fins aquí les coincidències i la més sincera de les solidaritats. Ara bé, les objeccions que jo posaria a teràpies tan monocordes són diverses.

En primer lloc -i no deu ser tan obvi perquè s’oblida amb freqüència-, cal valorar la Cultura Clàssica com un tot plural. Més encara, com a “professionals” del món clàssic, gaudim dels avantatges inherents -molts- a la visió panoràmica d’un període històric clos, en el qual -sembla ridícul haver-ho de recordar- hi ha de tot o gairebé de tot. La saviesa antiga, per més inalienables que siguin els drets d’elecció i d’identificació personals amb algun o alguns autors, corrents de pensament, etc., no pot ser víctima al meu entendre d’expurgacions interessades. Un capteniment així entorpeix sens dubte la percepció del pacient, lent i de vegades contradictori “conreu” -és cultural- de la saviesa que es pretén transmetre i que, en qualsevol cas, no és uniforme. De l’amplíssima “oferta” clàssica: presocràtica, socràtica, sofística, platònica, aristotèlica, cínica, estoica, epicúrea, escèptica o plotínica -deixant de banda la saviesa de l’èpica, la lírica, la tragèdia, la comèdia, la medicina, etc.-, potser hauríem d’abstenir-nos -repeteixo que com a

---

allò que sembla a cadascú” (καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἔφη πάντων εἶναι χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον, οὐδὲν ἕτερον λέγων ἢ τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως· τούτου δὲ γιγνομένου τὸ αὐτὸ συμβαίνει καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ κακὸν καὶ ἀγαθὸν εἶναι, καὶ τᾶλλα τὰ κατὰ τὰς ἀντικειμένης λεγόμενα φάσεις, διὰ τὸ πολλάκις τοισδὶ μὲν φαίνεσθαι τόδε εἶναι καλὸν τοισδὶ δὲ τοῦναντίον, μέτρον δ’ εἶναι τὸ φαινόμενον ἑκάστῳ -la traducció és meua seguint l’edició de. D. Ross, *Aristotle’s Metaphysics*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924, rpr. 1970).

“professionals” enamorats del món clàssic – d’eleger el metge que segons nosaltres està més capacitat per guarir la vida pròpia o aliena. Reconec que la meua recomanació pot semblar excessivament dràstica, però, en definitiva, pretén garantir que, quant a la saviesa antiga, els qui en el futur encara vulguin escoltar-nos vegin respectat el seu dret a l’adopció d’un criteri personal i intransferible basat en la prèvia recepció no delmada del conjunt de possibilitats i matisos. I si, tanmateix, la identificació amb un determinat tarannà, metafísic o no, és ja impossible d’amagar –el que també constitueix un dret inalienable de tot ésser humà-, ¿no fóra millor servir la equanimitat suficient per saber mostrar també els seus aspectes negatius, tenint en compte que l’explicitació dels positius està garantida?

Crec sincerament que la meua insistència en aquest punt està ben justificada, si es té en compte que, des del meu punt de vista, el tret més remarcable de la saviesa antiga és tal vegada la seva enorme capacitat –valenta, desinhibida, libèrrima fins i tot- de revisió o abandonament d’opinions o sistemes consolidats. La saviesa clàssica demostrà que la “Veritat” –si és que l’ús d’un terme com aquest no representa un inconvenient greu per al progrés del pensament humà- es construeix dia rere dia, amb passes endavant i enrere, amb imaginació i coratge, obrint la ment i preparant-la per a l’exercici constant de la crítica.

Aquest podria ser el millor moment, per tant, per recordar i reconèixer públicament que no han estat pocs els moments històrics en què la saviesa clàssica, presentada o no en tota la seva varietat, però, en qualsevol cas, la major part de les vegades entronitzada com Veritat absoluta o com patrimoni august i indiscutible de la humanitat, ha estat imposada sense contemplacions<sup>17</sup>. Fou així com renuncià sens dubte al seu indubtable poder de seducció, sempre major –com s’ha demostrat al seu torn en d’altres èpoques- com més lliure i espontània ha estat la percepció que era necessària, que mancava, que se la desitjava, o, el que fóra el mateix en aplicació interessada del discurs de Diotima al *Simposi* platònic, com major ha estat l’influx del seu poder “eròtic”<sup>18</sup>. En suma, no sempre la indiscutibilitat del valor i prestigi de la saviesa clàssica ha estat la millor targeta de presentació, i em temo –tot i que, si la “sospita” ofèn, presento ja les meves excuses- que ho oblidem sovint.

I no voldria acabar tampoc sense fer esment d’una altra obvietat que anys ininterromputs de docència de la Tradició Clàssica m’han confirmat, no si sé si fins al sadollament, però certament d’una manera pertinaç. És cert que el llegat, l’herència, la tradició o la saviesa clàssica –l’elecció del substantiu és indiferent- ha estat font inesgotable d’inspiració i guia en la dilatada vida cultural d’Occident. Ha estat base i plataforma per a recreacions totalment desinhibides, o, per contra, origen d’autèntiques creacions –gairebé *ex nihilo*- que, sotmeses tanmateix a un examen més acurat, evidencien una clara dependència del món antic. No és ara el moment d’il·lustrar aquest fenomen, màxim quan tots, en aquest vast món de la Tradició Clàssica, ens decantaríem per exemples diferents i igualment significatius. Però sí que voldria cridar l’atenció sobre l’escassa tendència, com a col·lectiu que som –i de bell nou presento les meves excuses si m’erro-, a assenyalar obertament que fites molt notables i reiterades de la nostra cultura han estat possibles gràcies a l’allunyament conscient, a l’oblit i fins i tot al menyspreu dels models clàssics. No cal dir que per “cultura” entenc la totalitat de les manifestacions de la creativitat del geni humà, però n’hi hauria prou de recordar, puix que Reale ens advertia dels perills del que és “in-forme o de-forme”, que l’intel·ligent i dosificat –i, en conseqüència, savi- allunyament dels models clàssics en el món de l’Art ens ha lliurat, per exemple, d’una sobredosi d’ordre, mesura,

---

<sup>17</sup> En opinió meua, caldria reconèixer en honor a la veritat, per exemple, que l’àmplia revisió de la docència dels Estudis Clàssics en el nostre país i en els darrers anys obeeix també al desig exprés de justificar el conreu de la saviesa clàssica i no pas al desig d’imposar-la.

<sup>18</sup> Plató. *Simposi* 200e: ‘¿no és eros en primer lloc amor –o desig- de quelcom i, en segon, del que li pugui mancar?’, demana Sòcrates a Agató (ἔστιν ὁ Ἔρως πρῶτον μὲν τινῶν, ἔπειτα τούτων ὧν ἂν ἐνδεία παρῆ αὐτῷ; -la traducció és meua seguint l’edició de J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. 2 Oxford: Clarendon Press, 1901, rpr. 1991).

equilibri i també de la “serena grandesa” que Winckelmann tant celebrava<sup>19</sup>. I caldria afegir així mateix, abans que la insistència em converteixi en sospitós d’alta traïció, que embriacs i en ocasions intoxicats de saviesa clàssica, ha mancat –i, per cert, aquesta actitud és del tot aliena a Giovanni Reale- la consciència de la necessitat, certament ineludible, de conèixer, aprendre i, en definitiva, endinsar-nos en d’altres àmbits, clàssics o no, del coneixement i del saber.

En suma, si bé és cert que la ràpida recuperació del pacient depèn sovint del mateix reconeixement de la malaltia, em permeto de suggerir que, el poder de convicció del metge i l’efecte positiu del tractament prescrit milloraran la seva eficàcia si s’adopta una sàvia mesura addicional, ço és, apropar-nos als altres des d’una clara amplitud de mires així com des d’una constant autocrítica gens complaent amb “prestigis consolidats”.

---

<sup>19</sup> Del conjunt de les seves obres, potser la més significativa fóra *Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura* (trad. cast. en Nexos, Ediciones Península, Barcelona 1987).