

Filó d'Alexandria i el seu *De opificio mundi* (LIII-LXI): tot copsant les claus de la misogínia grega i occidental en un text jueu platonitzant¹

Pau Gilabert Barberà
Universitat de Barcelona²

En un altre moment no gaire llunyà³ vaig elegir també el *De opificio mundi* de Filó d'Alexandria com a exemple de text important i veritablement significatiu respecte de l'ús de l'al·legorisme clàssic per a la confecció d'un discurs teològic i didàctic. Aquesta circumstància em permet d'obviar ara les referències obligades a la importància de Filó en l'àmbit del judaisme alexandrí o, mes concretament, en la destra acomodació de la saviesa bíblica als dictats del pensament grec. Era així precisament com la majestuositat del que per a Filó era el *Gènesi* de Moisès aconseguia de fer-se entenedora per a tots els hel·lens o hel·lenitzats. Tanmateix, no abandono encara ni el personatge ni l'obra, per tal com em proposo de presentar ara l'anàlisi minuciosa d'uns capítols cabdals per a atènyer, al meu entendre, el significat pregon de la misogínia occidental. Més endavant tindrè l'oportunitat d'assenyalar la influència, no pas menyspreable, que les tesis de Filó hagin pogut exercir en èpoques posteriors; ara per ara, potser és millor que no m'abstingui de fer una precisió en principi innecessària: l'odi i el recel sentits vers la dona, vers el comerç sexual amb ella, vers la sensualitat i un llarg etcètera, en tenen prou, certament, amb la idiosincràsia jueva per a esdevenir un "corpus doctrinal" de dimensions més que considerables, però es podria dir el mateix de la misogínia a la Grècia Clàssica, present en notables obres de la seva filosofia i pensament en general. Naturalment, amb això no pretenc disculpar o rebaixar la gravetat del que llegim a Filó. Lamento més aviat que aquest original pensador contemporani de Jesucrist no albirés la possibilitat –si és que això era possible en el seu context– d'allunyar-se del pensament grec i, en especial, del platònic, per defensar amb fermesa allò que per a ell aviat veurem que no és defensable: la dona. Defensar-la? El discurs misogin representa per a Filó una oportunitat més de demostrar fins a quin punt les mentalitats hel·lènica i jueva poden i han de conjuminar-se. Nogensmenys, les sospites cal acompanyar-les de proves concloents, de manera que dono per enllestida aquesta breu introducció en cerca, paradoxalment a Filó, dels fonaments grecs de la misogínia occidental.

“Atès que cap cosa sotmesa a gènesi (ἐν γενέσει) no és estable (βέβαιον) i que els éssers mortals (τὰ θνητὰ) admeten necessàriament variacions i canvis (τροπὰς δὲ καὶ μεταβολὰς), calia que el primer home tastés alguna dissort (κακοπραγίας). La dona (γυνή) fou per a ell el principi de la vida culpable (τῆς ὑπαίτιου ζωῆς)”⁴.

¹ Aquest article fou publicat a l'*Anuari de Filologia*, vol. XIII, 1990, Secció D, número 1, pp., 55-84, amb un títol diferent: “ ‘... Però la dona ho esguerrà tot’. El *De opificio mundi* de Filó d'Alexandria (LIII-LXI), o els fonaments grecs d'una fita en la història de la misogínia occidental”.

² Professor Titular del Departament de Filologia Grega de la Universitat de Barcelona. Gran Via de Les Corts Catalanes 585, 08007 Barcelona. Telèfon: 934035996; fax: 934039092; correu electrònic: pgilabert@ub.edu; pàgina web personal: www.paugilabertbarbera.com

³ P. Gilabert, "El *De opificio mundi* de Filó D'alexandria o les lleis de l'al·legorime clàssic al servei de la teologia pedagògica". *Universitas Tarraconensis* XI (1987) 107-122.

⁴ Filó d'Alexandria, *De opificio mundi* LIII (151). Vull presentar una traducció intencionadament molt literal del text, per tel com m'interessa remarcar la semàntica inequívoca dels termes -en la mesura del possible, és clar-, però sàpiga el lector que disposa d'una traducció excel·lent (*Filó d'Alexandria. La Creació del món i altres escrits*. Traducció i edició a cura de Josep Montserrat i Torrents. Barcelona: Editorial Laia, Textos filosòfics, 23, 1983). Pel que fa al text grec, seguiré en tots els casos l'edició de F. H. Colson i G. H. Whitaker. *Philo. De Opificio Mundi*. Loeb Classical Library. London: William Heinemann Ltd.; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.

Res no hi ha en aquestes consideracions inicials dels capítols, l'anàlisi dels quals acabo d'encetar, que pugui xocar massa en un personatge tan fermament platònic com Filó. No és que l'autor d'aquest article hagi perdut la sensibilitat suficient per a sentir-se colpit per la brutalitat de la postil·la que, quasi a tall de maledicció, hem llegit suara. Caldrà reconèixer, no obstant, que, per raó de dogmes rebuts en la infantesa, aquesta mena de sil·logismes podrien semblar malauradament correctes i acceptables. Ara bé, com deia abans, no és la lectura tradicional del *Gènesi* bíblic allò que voldria valorar en aquest moment, sinó les bases gregues damunt les quals, "gràcies" també a Filó i a textos com el *De opificio mundi*, s'ha preservat tot al llarg dels segles.

En efecte, fóra impossible de no advertir la proposta d'un món i d'una existència entesos ambdós com a desventurada conjunció d'allò que és sempre, que sempre roman igual a si mateix, que és copsat mitjançant la ment o la raó, i allò altre, inestable per definició, sotmès a gènesi, canvi i transformació, copsat pels sentits i aliè a la raó, tal com sentència per exemple el *Timeu* de Plató⁵. Per al savi alexandrí i per al filòsof atenès, res millor que la consciència d'un *status* inferior, l'humà, terrenal, material i mortal, oposat a aquell altre superior, diví, celestial, immaterial i etern. Plató pensa en el món de les Idees i en la Idea suprema, el Bé; Filó en Déu totpoderós i etern, artífex únic de la creació històrica del món, pare provident que pren cura de l'univers i dels homes. Ambdós, però, es mostren abocats a l'allunyament de la Natura no pas concebuda ja com a unitat existencial, que tot i tots abasta, com a ens que s'autogenera i regula en el seu constant esdevenir i transformar-se. No, l'home, de mica en mica, ha "après" a no confondre's amb la Natura, a separar-se'n progressivament, a dominar-la, a emmotllar-la als seus interessos. Vantant-se de superar tota mena d'entrebancs, de reptar el curs natural de les coses, creuant el mar, guarint les malalties, vençant feres salvatges i enemics humans -caldrà fer esment del famós cor de *l'Antígona de Sòfocles*⁶- albira l'oportunitat de defugir finalment la feixuga càrrega de l'esdevenir (*gígnesthai*) per a ubicar-se en l'àmbit del no-canvi, de la no-transformació, de l'Ésser immutable i etern. L'home platònic, cansat de la inacabable successió dia-nit, salut-malaltia, etc., "fenòmens" incontestables, prefereix escapolar-se de la cadena dels esdeveniments per assolir el repòs incorpori i atemporal del Bé.

No ha estat pas un camí curt el recorregut pel pensament fins a assolir aquesta "fita". Aristòtil ens en dona la seva particular visió en el llibre primer de la *Metafísica* A3. 983b 6-18:

"La major part dels que filosofaren per primer cop cregueren que els únics principis de totes les coses eren d'índole material. Allò de què estan fetes totes les coses, de què neixen primerament i en què moren a la fi, restant la substància però canviant en les afeccions, això diuen que és l'element i principi de les coses existents, i per això creuen que ni neix ni mor, en la mesura que una naturalesa tal sobreviu sempre... cal, doncs, que hi hagi una naturalesa, una o més d'una, de la qual neixin les altres, preservant-se aquella" (τῶν δὲ πρῶτον φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας

⁵ 27d-28, 3: 'Així, doncs, en opinió meua, en primer lloc cal establir la diferència següent: què és el que és sempre i no esdevé, i que és el que esdevé sempre i mai no és? L'un el podem copsar amb la intel·ligència mitjançant el raonament en la mesura que és sempre segons ell mateix –és immutable-, de l'altre en podem opinar mitjançant l'opinió que deriva de la percepció sensible aliena a la raó, en la mesura que neix i mor i mai no és –és mutable-' (Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιετέον τάδε: τί τὸ ὄν αἰεὶ γένησιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὄν, τὸ δ' αὖ δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν –la traducció es meua seguint l'edició de J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. 2 Oxford: Clarendon Press, 1972).

⁶ Vv. 332-383

ώθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τουτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐθὲν οἶονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως αἰὲ σωζομένης... δεῖ γὰρ εἶναί τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μιᾶς ἐξ ὧν γίγνεται τᾶλλα σωζομένης ἐκείνης –la traducció és meva seguint l’edició de W. Jaeger. Aristotelis Metaphysica. Oxford: Clarendon Press, 1957, rpr. 1969).

Restem ben amatents, en conseqüència, que, en el decurs de l’aventura filosòfica hel·lènica, el panorama ha canviat i força. Del manteniment etern d’un primer principi físic, malgrat totes les seves transformacions qualitatives -de fet la Natura tota-, de la identificació amb la *phýsis*, de la qual els homes formen part transformant-se amb ella i perpetuant-se en ella, es passa al rebuig metòdic del cos i les seves “servituds”, escindint les personalitats i lliurant-se aquells al conreu excoent de l’esperit.

Això no obstant, el més terrible d’aquesta positura existencial no fóra la creixent incapacitat de l’home per a autoacceptar-se en el seu esdevenir: naixement i mort. Al capdavall, fins i tot en el més materialista s’hi pot endevinar sempre més d’un rampell metafísic i, d’altra banda, es podrien trobar igualment grans metafísics no gens desencantats de la matèria i ben disposats a conviure-hi amb delectança. El més terrible fóra l’aventura intel·lectual que el porta a renegar d’altri, a associar mort i patiment amb la meitat del gènere humà, a condemnar-lo per estrany, per diferent al noble i delicat ésser que “s’enlaira per damunt de” -tot sembla indicar que l’home-, oblidant, perdent el companyonatge del seu igual: la dona. “Ella fou per a l’home el principi de la vida culpable”. No cal ser cap gran endeví per a preveure el que s’acosta, però, com que la tasca d’un filòleg és examinar textos i cenyir-se a les conclusions, és millor avançar en la lectura del *De opificio*.

“Efectivament, quan era un de sol (εἷς), restava igualat (ὡμοιοῦτο), per raó de la seva unitat (κατὰ τὴν μόνωσιν), al món i a Déu, i en l’ànima duia impresos els trets característics de la naturalesa de l’un i de l’altre, no pas tots, sinó els que pot abastar la constitució mortal. Però, quan la dona fou afaïçonada, en veure una figura germana (ἀδελφὸν εἶδος) i una forma de parentiu comú (συγγενῆ μορφῆν), l’acollí amb alegria fascinat per una tal visió (ἠσμένισε τῇ θέᾳ) i, acostant-s’hi, l’abraçà (ἠσπάζετο). Per la seva banda, ella, veient que cap altre ésser vivent no se li assemblava més que aquell, s’alegrà al seu torn i li respongué amb pudor (μετ’ αἰδοῦς). En sobrevenir, tanmateix, l’amor (ἔρως), el qual reuneix i acorda en la unitat (συναγαγὼν εἰς ταὐτὸν ἀρμόττεται) les parts separades d’allò que podríem considerar un únic ésser vivent, i en establir en cadascun d’ells el desig de la mútua unió per a la gènesi d’un d’igual (πόθον... κοινωνίας εἰς τὴν τοῦ ὁμοίου γένεσιν), aquest desig desvetllà el plaer dels cossos (τὴν τῶν σωμάτων ἡδονήν), principi de faltes i transgressions (ἀδικημάτων καὶ παρανομημάτων), pel qual es bescanvia una vida immortal i feliç per una de mortal i dissortada”⁷.

Cal agrair certament a Filó la manera diàfana amb què ha descrit el conflicte insuperable que cert tipus de personatge “masculinament religiós” es crea, tot projectant-lo i imposant-lo al conjunt de la societat. Sens dubte, els homes, enorgullint-se d’aquelles possibilitats enormes que abans esmentàvem, es lamenten del fet inevitable de la mort, l’envelliment, el dolor, etc., tot acarant la idea d’un paradís futur i raonant l’existència necessària d’un altre de perdut, encara

⁷ LIII (151-152).

que només sigui per no haver d'admetre l'índole natural de llurs eternes limitacions. I, tanmateix, algunes passes històriques de la humanitat tindrien, pel que sembla, un demble especial, puix que el veritable paradís perdut no és aquell en què home i dona gaudiren d'una benaurança absoluta anterior a la caiguda, sinó certa època daurada en què Déu i home, ambdós descrits com a mascles, es tractaven de tu a tu, i en la qual el segon estava protegit dels perills de qualsevol "distracció femenina". Un sol Déu, un sol món, un sol home; aquest seria el somni. Més enllà de la unitat Déu-home, només hi ha la fi de la veritable harmonia. Versemblantment, atès el caire del quadre escènic representat, Filó és conscient de l'amor homoeròtic -per bé que asexual- que, en el si d'aquesta unitat, hauria forçosament de desvetllar-se, però, si més no, ell sembla garantir aquella mena de capteniment familiar que es dona entre engendrant i engendrat, entre Pare i fill, entre creador i criatura⁸. O dit altrament, el veritable home religiós només tindria un punt de referència, només un *télos*, només una raó d'existir, Déu-Pare. Qualsevol afegit a aquest nucli originari pot esdevenir pertorbador i fatídic. En aparèixer la dona, el paradís, l'únic i vertader paradís, s'esvaeix. Tot d'una, l'home té davant seu una "figura germana" i una "forma de parentiu comú" que el distreuen. Tal com són presentats els fets, hom pressent que, a partir d'ara, se sotmetrà -o no solament se sotmetrà- a un poder superior, sinó també a un "poder igual" que pot apartar-lo definitivament del bon camí

Doncs bé, heus aquí que l'amor esdevé l'autèntic Satan triomfador d'una guerra abans inexistent i provocada pel simple fet de la seva presència. Llevat d'uns breus instants de pudor, aviat entre home i dona neix un desig emmetzinador de llurs esperits. Ambdós es veuen impel·lits amb força a crear una nova unió i una nova harmonia, fruit ara de la conjunció de dos éssers creats -criatures, per tant- i interessats potser no tant en l'adoració constant del Totpoderós com en la gènesi d'un semblant a si mateixos. Semblant, només semblant, puix que la collita de l'acostament de llurs cossos és resultat de la sensualitat, del plaer, que desgavella aquell primer acte creador a partir del no-res, on els sentits i la matèria no tingueren cap paper a complir -Déu no crea per plaer i la matèria es limita a donar forma tangible al seu enginy afaïçonador. Ara, en canvi, compareix la gènesi mortal, tot iniciant una cadena inacabable de canvi i transformació de la qual tant de bo algun dia sigui factible sortir-se'n. I tot per culpa de *hedoné*, del maleït plaer, origen de faltes i transgressions que l'home mai no hagués assaborit si la dona, en irrompre, no s'hagués convertit en un altre focus d'atracció irresistible capaç d'escindir-lo i de trencar la *mónosis Theós-anér*. D'aleshores ençà, tothom ho sap -Filó *dicit*-, els mascles han bescanviat una vida immortal i feliç per una de mortal i dissortada, alhora que Déu-Pare ha perdut un fill amorós i ha rebut a canvi un ésser sensual -no espiritual, seduïble i propens a distreure's en lloc de remuntar el camí celestial; un home, al capdavant, més *philogýnes* que *philótheos*.

Per un moment, podríem pensar que una tesi així no és la més adient per a establir ponts d'unió i de diàleg amb els grecs o hel·lenitzats. Filó sap perfectament, però, a qui s'adreça i, pel que fa a la dona, el geni grec no ha infantat ni menys disbarats ni de signe diferent. Ell sap, en resum, que també el pensament i la sensibilitat hel·lènics corroboren les seves asseveracions, molt i molt entenedores i perfectament assumibles. Sense ànim, és clar, d'endinsar-me en simplificacions perilloses i absurdes, car seria arribat el moment d'introduir un seguit de consideracions d'ordre antropològic que ens expliqués com la societat -només l'antiga?- ha acabat configurant-se al voltant d'uns valors masculins excloents -anàlisi que no em pertoca de fer-, el cert es que les dèries gregues i jueves són del tot coincidents. També els grecs imaginaren una època daurada en què els homes vivien sobre la terra lluny de mals, de defallences i de malalties⁹. El panorama que Hesíode ens presenta a *Treballs i dies* no pot ser

⁸ Cf. I (9-10).

⁹ Hes. *Op.* 90-92 : "Abans, en fecte, vivien sobre la terra les nissagues d'homes, sense patir cap mal, sense el dur esforç i sense les penoses malalties que due la mort als homes" (Ποῖν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ

més “idíl·lic”: vivien els homes com a déus; no coneixien pas l’aflicció; la vellesa no els amenaçava, conservant sempre la mateixa força als peus i a les mans, etc. La terra, al seu torn, era extremament generosa i, sense necessitat de treballar-la, oferia espontàniament tot tipus de fruits abundants¹⁰. Per desgràcia, la situació es capgirà totalment, i el nom d’aquesta catàstrofe sense precedents és ben conegut: Pandora. Símbol perfecte d’una terra perduda que “tot ens ho donava” i, a l’ensem, de la dona que significà l’origen de les calamitats humanes, per tal com havia estat “guarnida unànimement” per les divinitats olímpiques, esdevingué l’ham que Epimeteu picaria malgrat els advertiments del seu germà Prometeu¹¹. Pandora representa la fi d’una època¹² que també Plató delineà amb trets força significatius en el mite de l’època feliç de Cronos del *Politic*. Aleshores, a) els homes naixien de la terra; b) la reproducció no es duia a terme com ara, ans com correspon a un temps en el qual no hi havia ni nens ni dones i c) tots vivien de la terra, obtenint dels arbres tota mena de fruits abundants, sense haver de recórrer a la agricultura¹³. Dit altrament, temps gloriosos lliures de gènesi humana, en el decurs dels quals les coses semblaven restar immutables, sempre perfectes, no contaminades pel naixement i la mort humanes, tan traumàtics!, temps d’homes no degradats en tant que no nascuts de dona¹⁴. Si a tot això li afegim que el mite de l’androgin del *Banquet* de Plató constitueix ja la imatge per excel·lència del desig d’unió irrefrenable per a l’assoliment d’un ésser únic, aquell *póthos* que Filó atribuïa a la primera parella queda revestit, davant de qualsevol ment grega culta, de trets culturals propis no gens menyspreables¹⁵.

En realitat, pràcticament tot el *De opificio mundi* és ple d’estimacions anàlogues referents a la dualitat esperit / matèria, a la degradació progressiva dels éssers humans, a la urgència de conrear l’esperit, etc., etc. I no tot és fàcil per a Filó, car, al capdavant, ell parla del *Gènesi*. La terra, per tant, tot just ha estat separada de l’aigua per les mans divines i, *stricto sensu*, hauria de gaudir, també ella, d’una salut i perfecció absolutes. Això no obstant, el fet d’escriure condicionat per segles de trànsit metafísic el mena a fixar jerarquies en el món de la *hýle*. Abans, era més pura, genuïna, sense mescla i, a més, Déu escollí la millor per a l’afaiçament de l’home. Tampoc no s’oblidà de polir-la a fi que presentés un aspecte agradable, ni d’aplicar les

χθονὶ φῦλ’ ἀνθρώπων / νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο / νούσων τ’ ἀργαλέων, αἶ τ’ ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν –la traducció és meua seguint l’edició de R. Merkelbach i M. L. West. *Hesiodi Opera et Dies*. Oxford: Oxford Classical Texts, Clarendon Press, 1990).

¹⁰ 116-118: “... tenien tota mena de bens i la terra fèrtil els proporcionava espontàniament fruits abundosos i inexhauribles...” (... ἐσθλὰ δὲ πάντα / τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ’ ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα / αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἀφθονον... -*idem*).

¹¹ Hes. *Op.* 81-82. Vegeu Carles Miralles. “Hesíodo sobre los orígenes del hombre y el sentido de *Trabajos y días*”. *BIEH IX* (1975) 3-36.

¹² Hes. *Op.* 57-58: “a canvi del foc els donaré un mal; se’n podran alegrar en el seu cor, tot i acariciar la seva pròpia desgràcia” (τοῖς δ’ ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες / τέρονται κατὰ θυμὸν ἐόν κακὸν ἀμφαγαπῶντες –*idem*).

¹³ 271e-272a: ‘... no hi havia ni dones ni nens, car la vida de tots tenia el seu origen en la terra i, d’abans, no en recordaven pas res... dels arbres i de tota mena de plantes collien fruits inexhauribles, que brollaven no com a resultat de l’agricultura, sinó com a ofrena espontània de la terra’ (... οὐκ ἦσαν οὐδὲ κτήσεις γυναικῶν καὶ παιδῶν· ἐκ γῆς γὰρ ἀνεβιώσκοντο πάντες, οὐδὲν μεμνημένοι τῶν πρόσθεν... καρποὺς δὲ ἀφθόλους εἶχον ἀπὸ τε δένδρων καὶ πολλῆς ὕλης ἄλλης, οὐχ ὑπὸ γεωργίας φυομένους, ἀλλ’ αὐτομάτης ἀναδιδούσης τῆς γῆς –la traducció és meua seguint l’edició de J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900, rpr. 1977).

¹⁴ Pel que fa al significat del mite de les edats entre els grecs, vegeu també l’article de Carles Miralles esmentat abans.

¹⁵ Ho dic, naturalment, amb totes les reserves que calgui, car, en el *Banquet*, es parla de desig d’una unió perduda per un delictes d’orgull, mentre que, en el *De opificio mundi*, és l’inici de la conjuminació home-dona la que fa preveure la fi de la unitat Déu-home.

raons numèriques que procurassin cohesió i harmonia al conjunt. Tot plegat, cauteles destinades a dignificar un xic allò que de fet hom menysté:

“Aquell primer home, el nat de la terra¹⁶, el cap del nostre llinatge, fou creat, al meu entendre, excel·lent tant pel que fa tant a l'ànima com al cos, i, atesa la seva superioritat en ambdós aspectes, molt diferent dels que vingueren després car era realment bell i perfecte, hom podria conjecturar la bellesa del seu cos per tres indicis. El primer és el següent: com que la terra acabava d'aparèixer en separar-se de la gran massa d'aigua que rebé el nom de mar, la matèria (τὴν ὕλην) dels éssers generats no tenia cap mena de barreja (ἀμιγῆ) ni d'adulteraciô (ἄδολον), ans era pura (καθαρὰν) i encara mal·leable i de bon treballar. Tot allò acabat amb aquest tipus de matèria era versemblantment irreprotxable. En segon lloc, no sembla probable que Déu, amb la seva suprema diligència, volgués crear aquella estàtua amb forma d'home prenent fang de qualsevol tros de la terra, sinó que escollí la part millor, la part més pura (τὸ καθαρώτατον) d'una matèria pura (ἐκ καθαρᾶς) i de constitució perfecta, la més adient per a l'obra que preparava. En efecte, construïa una mena de casa o temple sagrat d'un ànima racional que havia de contenir la més divina de les imatges. I en tercer lloc, allò que no és comparable amb el que s'ha dit fins aquí. El creador era excel·lent en tota la resta, i també en la ciència d'atorgar a cadascuna de les parts del cos les raons numèriques que li convenien en particular i d'acord amb l'harmonia del conjunt. A més a més, d'aquesta simetria, el creador polí la carn humana donant-li un bon aspecte i, amb un gran delit que el primer home fos el més bell, el pintà amb força colors, com si es tractés d'una tela”¹⁷.

Massa vegades podem llegir, al meu parer, l'adjectiu “pur” per a no vaticinar èpoques futures estigmatitzades per l'envelliment, l'erosió i la pèrdua de tot el que l'home tingué una vegada:

“...el primer home diferia dels d'ara i de tots els que existiren abans. Nosaltres nasquérem d'altres homes; ell fou creat per Déu. D'altra banda, com millor és l'artífex, millor és la creació... així doncs, tot sembla indicar que l'home modelat en primer lloc fou la flor de la nostra raça. En canvi, els que vingueren després no varen atènyer ja aquell punt àlgid... les còpies són inferiors als models... sembla, consegüentment, que el gènere humà experimenta el mateix procés, transmetent de generació en generació forces i qualitats tant del cos com de l'ànima cada cop més febles”¹⁸.

Originals i còpies. Sens dubte un llenguatge platònic¹⁹ amb l'ajut del qual Filó ha vist amb summa claredat com explicar el *Gènesi* de Moisès als grecs o hel·lenitzats, i el cert és que tot el *De opificio mundi* és ple de raonaments i sil·logismes construïts a base d'originals i còpies, de miralls i reflexos²⁰.

¹⁶ Fa referència a *Gènesi* 2, 7 amb variant; ço és, d'acord amb XLVI (134): "Déu plasmà l'home prenent fang de la terra i li insuflà en el rostre un alè de vida"

¹⁷ XLVII (136-138).

¹⁸ XLIX (140-141).

¹⁹ En podeu trobar un recull ampli en el meu article ja citat esmentat abans, 114-115.

²⁰ Tal com llegim al llibre X de *La República* (595a), a propòsit de la idea “llit”, obra de la divinitat, el llit del *demiourgós* o artesà, imitació de la idea, i el llit que apareix en un quadre, imitació d'imitació: ‘... No són, doncs, tres els llits? Un, el que existeix a la Natura, el que diríem, segons crec, que féu la divinitat. O, qui més podria haver-lo fet?... Un altre, el que fa el fuster... el tercer, el que fa el pintor... la divinitat féu només aquell que de debò és un llit... I què pel que fa al fuster? Que potser no direm que és artesà

Totes aquestes consideracions fan al·lusió al que és evident; en la base del discurs filonià, tanmateix, s’hi pot entreveure la remissió mai explícita però presumiblement implícita al mite de les edats tal com és presentat per Hesíode a *Treballs i dies*²¹. Certament, el mite és un terreny on Filó prefereix de no entrar, puix que Moisès ja el condemnà per “mentider”²². Això no obstant, és innegable que el mite creà en el seu públic grec un subconscient que es fa difícil de no aprofitar. És a dir, si no fos perquè aquesta sí que és una qüestió de principis, el podríem imaginar pràcticament reconciliat amb el mite i els poetes que, com Hesíode, es lliuren a l’explicació de la condició humana i al manteniment de la memòria poètica d’un passat perdut.

Nogensmenys, abans de deixar els paràgrafs que ens han permès de repassar el sentit de l’oposició esperit / matèria, espiritualitat / sensualitat, paga la pena de llegir-ne la tesi final, revelació pura i simple de nous secrets:

“Si diem que aquell cap de la raça humana no només era el primer home, sinó també l’únic ciutadà del món (μόνον κοσμοπολίτην), direm la veritat més absoluta. En efecte, el món li era casa i ciutat, per tal com no hi havia cap edificació feta per mà d’home servint-se de pedres o fusta. En ell vivia com en la seva pàtria (ἐν πατρίδι) amb tota seguretat (μετὰ πάσης ἀσφαλείας), lliure de qualsevol temor (φόβου), car fou considerat digne d’exercir l’hegemonia sobre tots els éssers terrestres, i, a més, totes les criatures mortals, tremolant davant seu, havien estat ensenyades o forçades a obeir-lo com a amo (ὑπακούειν ὡς δεσπότη). Vivia, consegüentment, enmig de les comoditats (ἐν εὐπαθείαις) pròpies d’una pau aliena a la guerra (ἐν εἰρήνῃ ἀπολέμῳ)”²³.

Certament, en aquesta ocasió no es pot parlar d’evidències, sinó només d’inferències. Cap esment de la dona, cap catàleg de les dissorts introduïdes per la seva compareixença. Això no obstant, tothom sap que l’escena ens situa en l’àmbit d’aquella idíl·lica unitat Déu-home, just abans que la dona l’esguerrés. Fixem-nos-hi: “Primer home”, “únic ciutadà del món”, vivia en ell “com en la seva pàtria amb tota seguretat”, “lliure de qualsevol temor” -tot se sotmetia a les seves ordres-, “vivia enmig de les comoditats pròpies d’una pau aliena a la guerra”. Doncs bé, potser caldria dialogar amb el text: Quina mena d’enuig pot suposar deixar de ser el primer home? Caure en l’abisme de la degeneració progressiva? No és pas necessari contestar; al capdavall, ja ho ha fet abans Filó amb tot luxe de detalls. Quina mena d’inconvenient pot suposar deixar de ser l’únic ciutadà del món? Haver de “conviure, compartir, comptar amb”? Sens dubte, i, pel que sembla, dues voluntats són sempre més difícils de conciliar que una de sola. Si les coses no surten com hom voldria, fins i tot hi ha la possibilitat de sentir-se exiliat. Exiliat, sí, car aquell món segur d’abans, segura pàtria, pot esdevenir seu de tensions, de temors, pot convertir-se en l’escenari fatídic on l’home perdi l’hegemonia, passant d’amo a esclau, de

d’un llit?”. ‘Sí’. ‘I direm també que el pintor és artesà i creador d’un llit?’. ‘De cap manera’... ‘A mi al menys em sembla que la millor manera de referir-nos-hi és com a “imitador” del que aquell és artesà’. ‘D’acord’, vaig dir, ‘l’anomenes, doncs, imitador del que esdevé en tercer lloc a partir de la Natura?... (Οὐκοῦν τριτταί τινες κλῖναι αὐταὶ γίνονται· μία μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὖσα, ἣν φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῶμαι, θεὸν ἐργάσασθαι. ἢ τίν’ ἄλλον; ... Μία δέ γε ἦν ὁ τέκτων... Μία δὲ ἦν ὁ ζωγράφος... Ὁ μὲν δὴ θεός... οὕτως ἐποίησεν μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστιν κλίνη... Τί δὲ τὸν τέκτονα; ἄρ’ οὐ δημιουργὸν κλίνης; Ναί. Ἡ καὶ τὸν ζωγράφον δημιουργὸν καὶ ποιητὴν τοῦ τοιούτου; Οὐδαμῶς... ἔμοιγε δοκεῖ μετριώτατ’ ἄν προσαγορεύεσθαι, μιμητὴς οὐδ’ ἐκεῖνοι δημιουργοί. Εἶεν, ἦν δ’ ἐγώ· τὸν τοῦ τρίτου ἄρα γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως μιμητὴν καλεῖς; -la traducció és meua seguint l’edició de J. Burnet. *Platonis Opera*, vol. 4, Oxford Clarendon Press, 1901, repr. 1968).

²¹ Vv. 106-201.

²² *De opificio mundi* I (1 i 2).

²³ XLIX (142).

rector a ésser seduït i sotmès. Seduït? Sotmès? Per qui? Per una mena d'ésser captivador, origen de l'amor i del plaer i, per tant, del bescanvi d'una vida immortal per una altra de mortal i malaurada. Qui gosaria no qualificar aquest nou estat de tràgic? Probablement ningú, però Filó encara diu més: és la fi de la pau i l'inici de la guerra, guerra no pas capida com a benèfica tensió nascuda entre pols oposats -dos com a mínim; un postulat versemblantment massa heracliteu per a un platònic-, sinó com a impediment real per a assolir una vida perfecta, harmònica, tranquil·la i exempta de perills; ço és, una vida sense dones, sense enemics²⁴.

En fi, clos el parèntesi -potser massa llarg-, cal reprendre el fil dels arguments anteriors:

“Quan l'home tenia encara una vida solitària (μονήρη βίον), abans de la creació de la dona, diu el text que Déu plantà un paradís (παράδεισον) en absolut semblant als que nosaltres coneixem (Gen. II.8 ss.). En ells, certament, la matèria és inanimada (ἄψυχος), i són plens de tot tipus d'arbres, els uns sempre florits i grats a la nostra vista, els altres florint i rebrotant només a la primavera. N'hi ha que donen als homes fruits cultivats, tant per a les necessitats de l'alimentació com per al gaudi sofisticat d'una vida luxosa; i n'hi ha, finalment, que donen una altra mena de fruit, necessàriament assignat als animals. Per contra, en el paradís diví (κατὰ δὲ τὸν θεῖον παράδεισον), totes les plantes eren animades i racionals (ἔμψυχα καὶ λογικὰ), donant com a fruit les virtuts (τὰς ἀρετὰς) i, a més d'un poder d'intel·lecció incorruptible (σύνεσιν) i una sagacitat (ἀγχίνοιαν) amb què discernir el bé i el mal (ἢ γνορίζεται τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχροῦ), una vida sense malalties (ζωήν... ἄνοσον), incorruptibilitat (ἀφθαρσίαν) i tot el semblant a aquestes coses. Al meu entendre, aquestes consideracions suposen una filosofia més simbòlica que no pas literal (συμβολικῶς μᾶλλον ἢ κυρίως). No és creïble, en efecte, que sobre la terra hi hagi hagut o hagi d'haver-hi arbre de la vida i de la intel·ligència. Ans al contrari, presumiblement, mitjançant la imatge del paradís, Moisès feia al·lusió al poder rector de l'ànima (τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικόν), reblert d'innombrables plantes, ço és, de pensaments (δοξῶν); amb l'arbre de la vida, feia referència a la pietat (θεοσέβειαν), la major de les virtuts, gràcies a la qual l'ànima esdevé immortal, i amb l'arbre del coneixement del bé i del mal, a la prudència (φρόνησιν), virtut intermèdia amb què discernir allò contrari per natura”²⁵.

Caldrà reconèixer un altre cop que l'arquetip d'home ideal del paradís presenta uns trets tan específics com reveladors. Filó subratlla que el *Gènesi* de Moisès palesa una filosofia més simbòlica que no pas literal, però el missatge és diàfan: el poder rector de l'ànima²⁶, l'ànima, l'home-ànima, és quelcom d'inequívoc i pur que mai no hauria de veure's contaminat per afegitons aliens. En el paradís diví, en l'ànima d'un home volgudament impol·lut, només hi ha lloc per a l'exercici de la raó, l'intel·lecte, la virtut, el discerniment del bé i del mal, la pietat,

²⁴ Voldria aprofitar l'avinentesa per fer un aclariment bàsic i ineludible: en cap moment no he pretès afirmar, ni ho pretenc ara, que l'adopció d'un credo metafísic d'índole religiosa impliqui necessàriament un desenllaç misogin com l'analitzat fins ara. Sí que afirmo, en canvi, que el *De opificio mundi* manté el que manté, i que, dissortadament, recull un sentiment metafísic pervertit, base de tants i tants textos anteriors i posteriors. Ho hàgim volgut o no, tenim la tradició cultural que tenim, i allò irrefutable és que, al llarg dels segles, el deler de perfecció espiritual dels homes ha aparegut lligat massa vegades a un menysteniment absolut de la dona. És en aquest sentit que jo declararia obertament i franca que el fet de perdre el companyonatge de la dona per a passar a capir-la només com a temptació és una perversió intel·lectual *stricto sensu*.

²⁵ LIV (153-4).

²⁶ Tingui's present tot el que *tò hegemonikón* implica en la filosofia estoica, de la qual Filó s'aprofita sovint. Vegeu *SVF IV*, 65.

etc. Un home inqüestionablement religiós i, tanmateix, pregonament filòsof. La vessant hel·lènica del pensament filonià brolla aquí amb tota puixança. No es tracta ja d'alliçonar fent ús de tots els préstecs grecs necessaris, sinó més aviat de recomanar un estil de vida molt filosòfic, molt grec, sortosament conjuminable amb un esperit religiós que li acabi d'atorgar dignitat. Pretendre d'atribuir aquest *modus vivendi* a un filòsof o corrent filosòfic concrets fóra temerari, per bé que caldrà mencionar Plató i el tarannà de bona part de les filosofies hel·lenístiques, en especial -malgrat les diferències- la cínica i l'estoica, ambdues cobejoses d'homes integres, assenyats i veritablement rectors. Homes, al capdavant, intransigents amb el plaer desmesurat i viciós, homes lliurats al conreu de l'esperit i de l'intel·lecte. Homes sense cos? Filó sembla suggerir simplement que, atès que el tenen, el millor que poden fer és oblidar-lo. Ell glateix per homes pietosos i lliurats completament a Déu i, atès que aquest abandonament implica un exercici fred de la raó, tota distracció és, si més no, temible. Doncs bé, la dona és, precisament, qui desgavella aquest estat de coses intel·lectual-espiritual amb un cos, focus de temptació i d'incitació al plaer, i amb una absoluta i total manca de ment, raó, seny, intel·ligència i un llarguíssim etcètera. Simple exageració? Caldrà restar amatents i continuar llegint²⁷:

“Després d'establir aquests límits en l'ànima, Déu, com un jutge, observava vers quin s'inclinaria. Quan va veure, tanmateix, que es decantava vers la malícia (πανουργίαν), menystenint la pietat (εὐσεβείας) i la santedat (ὁσιότητος), de les quals en deriva la vida immortal (ἀθάνατος ζωή), l'expulsà, com és lògic, i la foragità del paradís, negant a l'ànima immersa en l'error, caiguda i inguarible (δυσίατα καὶ ἀθεράπευτα), l'esperança de poder enlairar-se (ἐλπίδα τῆς εἰσαυθις ἐπανόδου), per tal com el motiu de l'engany, que cal no silenciar, era en extrem blasmable. Hom diu que, antigament, la serp verinosa nascuda de la terra (τὸ ἰοβόλον καὶ γηγενὲς ἔρπετον ὄφις) emetia veus humanes i que, apropant-se en certa ocasió a la dona (γυναικί) del primer home (ἄνδρως), li reprotxà la seva lentitud i els seus escrúpols, puix que ajornava i postergava l'avinentesa de collir el fruit més bell de veure i més gustós de provar, i àdhuc el més útil, car amb ell podria discernir el bé i el mal. Ella, consentint de manera irreflexiva per raó del seu judici inestable i malsegur (ἀπὸ γνώμης ἀβεβαίου καὶ ἀνιδρύτου συναινέσασαν), menjà el fruit i en donà a l'home -passant ambdós, sobtadament, de la manca de maldat (ἀκακίας) i de la senzillesa de caràcter (ἀπλότητος) a la malícia (πανουργίαν). Irritat el Pare per aquest fet -puix que l'acció mereixia certament la seva còlera (ὄργῆς) en haver menyspreat l'arbre de la vida immortal (τὸ ζωῆς ἀθανάτου φυτόν) i una virtut plena (τὴν ἀρετῆς παντέλειαν), gràcies a les quals podien gaudir d'una vida llarga i feliç (μακροαίωνα καὶ εὐδαίμονα βίον), i haver escollit a canvi, no ja una vida, sinó un temps efímer i mortal (τὸν ἐφήμερον καὶ θνητόν... βίον) -fixà els càstigs (κολάσεις) que es mereixien”²⁸.

Sembla evident que la interpretació al·legòrica lliure de prejudicis és una tasca difícil d'assumir. De primer, tot palesava una exquisidesa molt notable. Servint-se de l'ajut valuós de l'al·legoria, Filó s'abstenia d'inculpar la dona d'aquesta gran caiguda en el món que és la vida per a tot platònic coherent. Pèrdua del paradís, caiguda, necessitat de remuntar, de reprendre el camí ascendent vers las regions celestials (*epánodos*), pèrdua de la pietat, de la santedat, etc.; tot atribuït curosament a l'ànima humana, ens asexuat que, en caure, sojornà per un igual en cossos

²⁷ Per a tot el relacionat amb la visió de Moisès com a gran filòsof -al·legorista i del *Gènesi* com a text pregon, majestuós, l'anàlisi del qual exigeix una interpretació al·legòrica tan o més desenvolupada que la que els grecs practicaren amb llurs textos poètics, vegeu també el meu article esmentat abans.

²⁸ LV (155-156).

masculins i femenins. Però, de sobte, l'al·legoria es desentén d'allò que per a Filó podríem suposar que ha estat des de sempre ben interpretat. La serp, sens dubte l'animal menys urànic que hom pugui imaginar i, en conseqüència, sorgida de la terra, lligada a aquest element fins a l'extrem d'arrossegar-s'hi, s'acostà antigament a la dona -igual coneix igual?- i ella, incapaç de discernir, es deixa seduir i involucra l'home. Fou llavors que aquest va perdre inexorablement la paradisiaca unitat amb Déu i, donat el nou i fatídic companyonatge, s'instal·la entre ells, Déu i home, la irritació i el càstig. L'home guanyà una dona, però va perdre un Pare amorós i el tipus de complicitat que es crea entre éssers units per lligams privilegiats. El pas de la manca de maldat i de la senzillesa de caràcter a la malícia, i de la immortalitat a la vida efímera són el resultat lògic d'aquest nou home casat amb dona, però en realitat orfe de pare i exiliat.

Possibles referències gregues? Indubtablement moltes, però en triaré algunes de prou significatives. Emfasitzaré de bell antuvi la manera -gosaria dir que espontània- amb què Filó comenta el drama del pecat original, de la caiguda, amb tota una imatgeria platònica que hom percep ja com a necessària. No crec errar si mantinc que tota la palinòdia del *Fedre* de Plató²⁹ ha fet en poques línies acte de presència, marcant així les fites de l'atrafegada existència humana: passat idíl·lic en el món de les Idees, naturalesa alada de les nostres ànimes, pèrdua de les ales, caiguda en un cos material, ascens penós vers el paradís perdut reblert de noves caigudes intermitents, etc., etc. I, tanmateix, advertim que tot està al servei -es confessi o no- d'una proposta en principi lògica i coherent: la urgència d'abandonar, de defugir la dona, incapaç, feble i erràtica, si l'home vol enlairar-se de nou fins a fer el cim de dignitat que li correspon. I no només això, sinó que caldrà recordar igualment que, tant en *El Fedre* com en *El Banquet*, aquest enlairament s'associa a la filosofia i l'amor pederàstic. Només les imatges belles dels bells adolescents generen i provoquen el trànsit metafísic desitjat³⁰. No pretenc afirmar, és clar, que Filó proposi el mateix, però sí que voldria avançar que, més endavant, tindrem un altre cop l'avinentsa de comprovar com determinades valoracions intel·lectuals de la dona -ço és, la negació pura i simple d'enteniment en ella- s'acosten, i molt, als plantejaments teòrics dels pederastes grecs del *Banquet*, casats amb llurs esposes per imperatiu de la llei, però no per inclinació natural. Si de vegades hom es prengués la molèstia de constatar coincidències, ben segur que els resultats podrien ser molt xocants.

Respecte del "judici inestable i malsegur", dissortadament n'hi ha moltes, de possibles referències gregues. Potser per això m'ha semblat útil d'acudir a gèneres i autors diferents, tot cercant una unanimitat delatora. De primer, m'agradaria de treure a col·lació una curta frase pronunciada per la Lisístrata d'Aristòfanes. A l'ambaixador atenès -recordem-ho- li urgeix de parlamentar amb la líder del "moviment d'abstinència sexual", i ella compareix amb aquestes curioses paraules de presentació: "Sóc una dona, però en mi hi ha intel·ligència" (ἐγὼ γυνή μὲν εἰμι, νοῦς δ'ἔνεστί μοι -la traducció és meva seguint l'edició de F. W. Hall i W. M. Geldart. Oxford: Clarendon Press, 1901, rpr. 1967)³¹. Sospito que no cal aclarir que quelcom de greu deu passar quan la incitadora de fets tan agosarats com els descrits en aquesta memorable comèdia aristofànica necessita afegir una adversativa com aquesta a la proclamació de la seva identitat femenina. De la comèdia podem traslladar-nos a l'àmbit de la tragèdia on el panorama no és més afalagador. Aturem-nos en l'*Hipòlit* d'Eurípides. L'heroi es troba immers en ple èxtasi misogin i, decidit a no establir cap mena de distinció entre la seva madrastra, amb qui manté una guerra particular, i el conjunt del gènere femení, sentència:

²⁹ 244a-257b.

³⁰ A més de la palinòdia del *Fedre*, vegeu el discurs de Diotima del *Banquet* (201d-212c), on la vessant pedagògica de l'*eros* platònic neix d'una provocació masculina, la dels jovenets, i es configura finalment en una didàctica de la virtut que només els té a ells com a destinataris. Mascles els alumnes, mascles els professors, és evident que l'exercici de l'intel·lecte pertany al regne del gènere.

³¹ *Lisístrata* 1124.

‘...Hi surt guanyant qui té una dona que no val res, però que, essent com és inútil i simple, li roman a casa. Les sàvies, les odio. Que mai a casa meva no se’n pugui trobar una que pensi més del que a una dona li escau. Cipris infon sobretot en elles la malícia. Per contra, la que no té recursos es veu lliure de cometre ximpleries pel fet de ser curta d’enteniment’ (... ῥᾶστον δ’ ὅτω τὸ μηδέν, ἀλλ’ ἀνωφελῆς / εὐηθία κατ’ οἶκον ἴδρται γυνή. / σοφὴν δὲ μισῶ· μὴ γὰρ ἔν γ’ γυναικα χρή. Τὸ γὰρ κακοῦργον μᾶλλον ἐντίκτει Κύπρις / ἐν ταῖς σοφαῖσιν· ἢ δ’ ἀμήχανος γυνή / γνώμη βραχεία μωρίαν ἀφηρέθη –la traducció és meva seguint l’edició és de G. Murray. *Euripides Fabulae*. Oxford: Clarendon Press, 1906, rpr. 1966)³².

Cal no oblidar, certament, que Hipòlit és castigat, però les seves paraules reproduïen, si més no, una valoració de la qual Eurípides es fa ressò -per bé que radicalitzant el discurs. Heus aquí, doncs, la tesi: si les dones són beneïtes i es queden a casa, com a mínim no causen danys. Si són sàvies, la catàstrofe no triga a arribar. Sembla evident que el millor que podrien fer és desaparèixer o, dit amb les mateixes paraules d’aquest caçador idòlatra d’Àrtemis: ‘Tant de bo moriu (ὄλοισθε). Mai no en tindrè prou, d’odiar les dones (μισῶν γυναικας > misoginia)’³³. I, en l’àmbit de la filosofia, trobem tot el reguitzell de despropòsits de sempre, curiosament compendiats en *El Banquet de Plató*³⁴. Segons Pausànias, *Simposi* 181b-c: ‘... l’eros de l’Afrodita Pandemos és veritablement vulgar i duu a terme el que li escau; aquest és l’amor que volen els homes vulgars. Els d’aquesta mena estimen, en primer lloc, les dones no menys que els nens; en segon, els seus cossos més que no pas les seves ànimes; en darrer lloc, en la mesura que sigui possible, estimen els més insensats, tot procurant només de complir el seu propòsit i despreocupant-se de si ho fan amb noblesa o no. D’aquí s’esdevé que facin el que se’ls presenta atzarosament, tant si és quelcom de bo com el contrari. En efecte, aquest amor prové de la deessa que és molt més jove que l’altra i en la gènesi de la qual hi hagué participació de femella i de mascle. L’altre, per contra, prové de l’Afrodita Urània, que en primer lloc no participa de femella sinó només de mascle i, en segon, és més vella i exempta de *hýbris*. És per això que els inspirats per aquest amor es decanten pel que és masculí, ja que estimen el que per naturalesa és més fort i té més enteniment’ (τὸ ἐρρωμονέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον) -la traducció és meva seguint l’edició de J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. 2 Oxford: Clarendon Press, 1901, rpr. 1991. Certament, el comparatiu de superioritat deixa, en principi, alguna porta oberta a la concepció de la dona com a ésser també dotat de *noûs*, però la resta del diàleg, que continuaré analitzant més endavant, ens parla de bell nou de la inutilitat femenina -serveix, això sí, per a fer feliços als qui volen perpetuar-se deixant rere seu una nissaga biològica, no pas intel·lectual.

Però Filó vol dir-nos encara moltes més coses; escoltem-lo:

³² Vv. 638-644.

³³ Vv. 664-665.

³⁴ Potser paga la pena d’assenyalar la poca fortuna amb què, de vegades, en presentar la universalitat, geogràfica i cronològica, del fenomen homosexual, hom es retrotrau a l’exemple dels grecs i -com no?- a l’amor platònic, tot presentant així una societat que accepta sense problemes... . Amb independència de tots els matisos que cal sempre introduir a aquesta darrera afirmació, fóra bo de destriar sempre molt bé la idiosincràsia de l’amor pederàstic entre els grecs i les reivindicacions dels moviments d’alliberament homosexual moderns. Els darrers, per a mi admirables per la seva lluita contra dificultats de tota mena, reivindiquen el dret de tota persona, home o dona, que se sent homosexual a estimar i a viure d’acord amb els seus sentiments, mentre que l’amor platònic, l’amor pederàstic grec -sexuat o asexuat- implica una deliberada infravaloració de les dones com a éssers humans, tot negant la seva intel·ligència, vàlua, capacitat de donar amor (*éros*), amistat (*philía*) i un llarguíssim etcètera.

“Tot això no són ficcions pròpies del mite (οὐ μύθου πλάσματα), amb les quals es complauen el gènere poètic i sofístic, sinó manifestació de figures que ens exhorta a la interpretació al·legòrica (ἐπ’ ἀλληγορίαν) per tal de donar raó dels significats amagats (ὑπονοιῶν). Direm, doncs, amb tota escaïença pel fet de seguir una conjectura versemblant (εἰκοτι στοχασμῶ) que la dita serp simbolitza el plaer (ὄφιν ἡδονῆς εἶναι σύμβολον); en primer lloc, perquè és un animal sense potes que s’inclina sobre el ventre (πεπτωκὸς ἐπὶ γαστέρα); en segon lloc, perquè es nodreix de grumolls de terra (γῆς βῶλοις); i, en tercer, perquè llença el seu verí per les dents, arma natural amb què mata els qui mossega. Aquell que cobeja el plaer (ὁ φιλήδονος) no deixa de participar de cap dels trets esmentats. Atès que es troba pesat i s’arrossega (βαρυνόμενος καὶ καθελκόμενος), gairebé no aixeca el cap (μόλις... τὴν κεφαλὴν ἐπαίρει), puix que la seva manca d’autodomini (ἀκρασίας) el fa ensopegar i capgirellar. No prova el menjar celestial (οὐράνιον τροφήν) que la saviesa (σοφία) atorga als amants de la contemplació (τοῖς φιλοθεάμοσι) mitjançant paraules i doctrines (διὰ λόγων καὶ δογμάτων), sinó que tasta la que la terra ens dóna a cada estació (ἐκ γῆς κατὰ τὰς ἐτησίους ὥρας). D’aquesta en deriven la borrarxera (οἰνοφλυγία), la voracitat (ὄψοφαγία) i la golafreria (λαίμαργία), les quals, provocant i inflamant els desigs del ventre (τὰς γαστρὸς ἐπιθυμίας), fan créixer i esclatar l’agulló del baix ventre (τοὺς ὑπογαστρικούς οἰστρους). Gaudeix llavors del treball de flequers i cuiners i, tombant el cap, intenta de captar l’olor dels menjars. En el cas que vegi una taula plena, s’hi aboca amb ànsia d’empassar-s’ho tot, una cosa rere l’altra, tenint com a objectiu no ja sadollar-se, sinó fer net; és per això que porta, no menys que la serp, el verí en les dents. Elles són, efectivament, les servidores i criades de la golafreria, puix que ho trossegan i esmicolen tot per poder-ho menjar. D’antuvi, passen els menjars a la llengua a fi i efecte d’assaborir-los i, després, a la gola. D’altra banda, la manca de mesura en el menjar és mortífera i verinosa per naturalesa, car la digestió no es pot dur a terme si s’introdueixen d’altres aliments abans d’evacuar els primers. Es diu també que la serp emetia veus humanes, precisament perquè el plaer (ἡδονή) s’aprofita d’innombrables defensors per a la seva custòdia i protecció, els quals gosen afirmar que el seu poder s’estén a tots, petits i grans, sense excepció. I, certament, els primers encontres entre home i dona tenen per guia el plaer (αἶ τε πρῶται τοῦ ἄρρενος πρὸς τὸ θῆλυ σύνοδοι ξεναγὸν ἔχουσιν ἡδονήν)³⁵.

Advertits que el tema introduït no és pas una ficció poètica sinó una superba al·legoria que invita el lector a escatir els significats més pregons, hom dóna via lliure a tot tipus de pors i recels respecte d’un component essencial de la naturalesa humana. La serp és símbol del plaer; el fet d’inclinar-se sobre el ventre així ho demostra. Animal sense potes o, dit altrament, sense possibilitat d’aixecar-se, viu contínuament aferrat a la terra com ho fa qui cobeja el plaer. Si d’aquí ens traslladem a la postil·la final, és a dir, “els primers encontres entre home i dona tenen per guia el plaer”, s’albira l’avinentesa de desemmascarar les angoixes de l’home filonià: esclau de testa caiguda, animal sense potes incapaç d’enlairar-se, puix que cerca tota mena de delectances físiques i terrenals, esdevé ell mateix una serp. Pesat com una serp, arrossegant-se com una serp, gairebé no aixeca el cap. Tot en ell revela manca d’autodomini i abdicació de l’uranisme anterior. Ésser degradat que ha perdut contacte amb el món de la contemplació, de la saviesa, de la prudència, de la pietat, del pensament, del veritable poder, només sap ja afartar-se i agullonar els desigs sexuals, etc. “On ha anat a raure la puresa?”, sembla preguntar-se Filó. “On ha anat a raure” -se li podria preguntar al seu torn- “l’equilibri dels homes orgullosos de llur

³⁵ LVI (157-161).

constitució, feta d'espiritualitat i alhora d'amor a la pròpia materialitat, a la sensualitat, al plaer?"

Cap home negaria les incomoditats de la borratxera, de l'empatx, etc., però, per què no confessar igualment els perills de la "meula i golafreria espirituals"? Filó en negaria la possibilitat, naturalment, i, tanmateix, aplicant-hi una mica de rigor aristotèlic, els seus raonaments, podrien esdevenir veritablement brutals: la serp és símbol del plaer; l'amant del plaer és com una serp; l'home acompanyat de dona tasta el plaer; *ergo* l'home casat amb dona és una serp. Segona versió –encara més misògina: la serp és símbol del plaer; l'amant del plaer és com una serp; las primeres relacions home-dona tenen per guia el plaer; *ergo*, l'home casat amb dona estima una serp. Gosaria dir, i sense moure'ns de l'àmbit religiós, que entre aquestes relacions mascle-femella, segons Filó tan hipogàstriques, i aquelles altres Déu-home tan celestials, hi deu haver la mateixa distància -segurament abismal- que entre el celibat entès com a simple "estratègia" no exempta de sacrifici per a la consecució d'uns fins -no gens obsés, per tant- i aquell altre celibat propi dels qui sempre han caput la dona com a gran temptació, i el matrimoni com a institució de la classe vulgar, totalment aliena a la puresa dels rectors.

Aquesta atziaga identificació dona-serp mereix, al meu parer, un petit *excursus* al marge dels fonaments grecs de la tesi filoniana. En realitat, tal com assenyala J. A. Phillips³⁶, hi ha una constant associació entre Eva i la serp i entre la serp i Satan. Encara més, *Javvah* -Eva- sembla derivar dels mots àrabs o arameus que signifiquen serp (*hiwja* en arameu). Encara que no tot és negatiu en el si d'aquesta associació, car es pensava que les serps governaven la saviesa i la immortalitat -àdhuc prenien cura, de vegades, de jardins terrenals o celestials³⁷-, el cert és que la funesta creació d'Eva acaba per aclarir -ço és, justificar- la seva missió i naturalesa. A tall d'exemple, farem esment d'una llegenda jueva segons la qual Eva no sortí d'una costella d'Adam, sinó de la cua, cosa que explicaria per què l'home té des de llavors un còccix inútil³⁸. Val a dir, a més, que la nostra tradició cultural ha insistit sempre que la història de la caiguda estigué morbosament envoltada d'una atmosfera de transgressió sexual. Phillips recull una cita d'Anatole France que no em ser estar de reproduir: "Sabíem que hi havia un infern, però la seva geografia ens fou desconeguda fins que aquell violent Pare de l'Església africà -Tertul·lià- descobrí la seva porta en cert lloc entre les cuixes de les dones"³⁹. Doncs bé, si bé és cert que els Pares de l'Església són força responsables de la sexualització de la història de la caiguda, amb Eva actuant de temptadora i temptada⁴⁰, no ho és menys que els textos jueus anteriors a la redacció del *Nou Testament* marcaren un camí pel qual després molts transitaren amb total i sospitosa tranquil·litat. Phillips en dóna la llista⁴¹ -que jo m'estalviaré de repetir-, però sí que hauríem de parar esment que Filó i el seu *De opificio mundi*, dient el que diu i com ho diu, seguit més tard probablement per bona part dels Pares de l'Església i perpetuant-se en ells, podria estar, entre d'altres, en l'origen d'una tradició misògina secular

Nogensmenys, a fi i efecte de no oblidar el vessant hel·lènic, possible o real, de la tesi del savi alexandrí, diré sobretot que, si la serp no té potes i, en conseqüència, li és pràcticament impossible d'aixecar la testa, tots aquests entrebancs desapareixerien si es procurés no ja potes, sinó ales. En efecte, 'el poder natural de l'ala és dur el que pesa cap amunt, tot enlairant-lo fins on viu el llinatge dels déus, i, en un cert sentit, d'allò relacionat amb el cos, l'ala és el que més té en comú amb la divinitat, mentre que per la seva banda la divinitat és allò noble, savi, bo i tot el

³⁶ *Eva. La historia de una idea*, México 1984, cap. IV.

³⁷ Vegeu R. Graves/ R. Patai; *Hebrew Myths: the Book of Genesis*, Nueva York 1964, 69, i Theodor H. Gaster, *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Génesis*, Barcelona 1973, 51-53.

³⁸ Vegeu Graves (n. 37), cap. X.

³⁹ Phillips (n. 36), 79.

⁴⁰ Vegeu Reik, *Myth and Guilt*, 113-114.

⁴¹ Phillips (n. 36), 82-87.

de la mateixa índole’ (Πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθεὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ, κεκοινώνηκε δέ πη μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θεοῦ ψυχὴ, τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον —la traducció és meva seguint l’edició de J. Burnet. *Platonis Opera*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901, rpr. 1991)⁴². No crec inflar-ho massa si proposo sospitar un altre cop que la palinòdia del *Fedre* de Plató torna a ser la base subjacent sobre la qual -i com bescara de la serp- s’erigeix una abrandada apologia de la contemplació, l’estudi, l’adoració divina, etc. Els homes haurien d’esbrinar llur destí, haurien de lliurar-se de les cadenes de la carn, haurien d’evitar les temptacions -o la gran temptació, *gyné-* i els creixerien de bell nou les ales. I, en relació a les fòbies que els grecs sentiren davant la sexualitat femenina, paga la pena de recordar que determinades imatges com la de l’esfinx, la sirena o la serp esdevingueren la il·lustració perfecta d’un gran perill. Mares serp, monstres seductores meitat dona meitat serp, dones serp que atreuen, posseeixen i exterminen devorant les seves víctimes configuren tot un reguitzell de possibilitats del qual es fa ressò C. Miralles en el seu article “La invenció de la dona”⁴³. Para esment, sobretot, en la figura mítica d’Hel·lena, personatge destacat en l’art de la seducció i l’atracció sexual. En cap moment la identificació Hel·lena-serp és explícita, però Nicandre⁴⁴ ens informa que els dos pilots que la portaren a Egipte foren captivats i morts pel mossec fatal d’una serp.

D’ara en endavant, fins arribar al darrer dels capítols objecte de la meva anàlisi, els arguments s’aniran repetint en gran part; això no obstant, els matisos a introduir són encara molt i molt significatius i ens proporcionen, a més, la confirmació de quasi tots els pressentiments anteriors:

“Els primers encontres entre home i dona tenen per guia el plaer, mitjançant el qual fan acte de presència les fecundacions i les generacions (σποραὶ καὶ γενέσεις). Precisament per això, els éssers generats (τὰ γεννώμενα) s’habituen abans que cap altra cosa al plaer (ἡδονῇ), amb ell es complauen i refusen el seu contrari, el dolor. També per això plora el nadó en el moment de néixer, car el fred que sent (τῆ περιψύξει) li causa, com és natural, dolor. En efecte, en sortir de l’interior calent i ardent de la mare, on hi ha sojornat força temps, i en trobar-se tot d’una amb l’aire (εἰς ἀέρα), fred (ψυχρὸν) i desconegut per a ell, el dolor el colpeix, convertint-se els seus plors en la prova més fefaent del refús del patiment que experimenta. Tot animal s’afanya, diuen, per al plaer (ἡδονήν) com si es tractés del seu objectiu més necessari i connatural (ἀναγκαιότατον καὶ συνεκτικώτατον τέλος) i, de manera especial, l’home. Els animals, certament, s’hi aboquen tan sols a través del sentit del gust i de llurs genitals, mentre que l’home fa servir tots els altres sentits (διὰ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων), empaitant amb l’oïda i la vista tot allò que pugui proporcionar-li un delit (τέρψιν) visual o acústic -per bé que es diuen encara moltes altres coses en lloança de la passió (πάθος) com si aquest fos el tret més característic i afí (οἰκειότατον καὶ συγγενέστατον) als animals. Per la seva part, el que hem dit fins ara és suficient per a donar raó de per què la serp semblava emetre veus humanes. Crec, a més, que Moisès, quan dóna prescripcions concretes referents als animals que cal menjar o bé el contrari, aconsella sobre tot l’anomenada llagosta ofiòmaca (ὀφιομάχην) (Lev. XI.221) per aquests motius: És un animal que, més enllà de les potes, té cames amb les quals saltar de manera natural per damunt de la terra i enlairar-se com totes les llagostes. Doncs bé, al meu entendre, la llagosta ofiòmaca no és altra cosa que un símbol de l’autodomini (ἐγκράτεια o temperància), que manté una guerra sense treva (πόλεμον

⁴² Pl. *Phdr.* 246d-e.

⁴³ *La dona en l’antiguitat*, Barcelona 1985, 61-83.

⁴⁴ *Theo.* 305-315.

ἄσπονδον) i una lluita innegociable (μάχην ἀκαθαίρετον) contra la manca d'autodomini i el plaer (ἄκρασίαν καὶ ἡδονήν). El primer abraça amb preferència la senzillesa i la frugalitat (εὐτέλειαν καὶ ὀλιγοδείαν) i tot el necessari per a una vida austera i digna (φιλαυστήρω); els segons, en canvi opten per l'excés i el luxe (περιεργίαν καὶ πολυτέλειαν), causa de blanor i de mol·lície (χλιδῆς καὶ θρύψεως) tant per a l'ànima com per al cos, tot donant origen, si ens atenem al testimoni de ments assenyades (τοῖς εὖ φρονοῦσι), a una vida culpable i mes àrdua que la mateixa mort (τὴν ὑπαίτιον καὶ θανάτου χαλεπωτέραν)⁴⁵.

A banda de la condemna del plaer, l'accent es posa de bell nou en el fet de l'aparició de les fecundacions i les generacions, ço és, de la manera humana de crear, de la naturalesa mortal dels éssers humans, del néixer de dona. Que tot el sotmès a gènesi es distancia del regne de l'immutable i de la perfecció, sembla, cenyint-nos a la tesi platonicofiloniana, molt clar; sorprèn, tanmateix, que la irrupció del dolor i de tota mena de dissorts vagi unida a l'addicció pregona al plaer. L'arribada de la dona i dels homes nascuts d'ella inaugurava una època fosca; els textos ho corroboraven, però mai no se'ns deia que tot allò de negatiu que l'home tastaria era l'apòdosi o el preu a pagar per una excessiva i il·lícita fruïció anterior⁴⁶. Ho diré, certament, amb molta prevenció, però sembla, més aviat, que la hipervaloració del paper del plaer en l'origen d'una degradació progressiva dels humans sigui conseqüència de la sexualització creixent de la història de la caiguda en els textos jueus intertestamentaris, en els quals, per cert, recolza el *De opificio mundi*⁴⁷. En qualsevol cas, el text de Filó és en aquest punt d'una incoherència notable, car el contrari del plaer, el dolor, no és presentat com la malaltia que un dia no tinguérem, sinó com a prova irrefutable d'una virilitat-insensibilitat que s'assoleix finalment si els homes són capaços de suportar-lo sense plors.

De tota manera, fins i tot quan les incoherències són evidents, el desig d'emprar la referència grega més adient continua essent una constant. Per més foll que trobem Filó explicant-nos que el fetus, addicte al plaer pel simple fet d'haver sojornat en el ventre calent i agradable de la mare, és malauradament incapaç de suportar com un home madur el dolor del fred exterior, la veritat és que el prestigi d'Aristòtil li deu semblar suficient per a plantejar una hipòtesi així. Aquest parlà llargament de les propietats refrescants de l'aire inhalat, tot conformant una teoria total de la respiració⁴⁸. En realitat, la creença en aquestes propietats foren compartides pel físic contemporani d'Aristòtil, Diocles de Carist⁴⁹, i per Plató⁵⁰. Això no obstant, jo preferiria citar unes línies de Plutarc amb abundant informació sobre les concepcions físiques dels Estoics alhora basades sovint en el filòsof d'Estagira⁵¹. Es tracta del *De Stoicorum repugnantis*⁵² i té a veure amb l'*enodatio nominis* del terme *psyché*, ànima, proposada pel Pòrtic:

“(Crisip) jutja que el fetus en la matriu és alimentat per la naturalesa com una planta; però quan és donat a llum, el pneuma, en refredar-se i temperar-se per obra de l'aire, es transforma i adquireix naturalesa animal, per la qual cosa i no sense raó l'ànima s'anomena així pel seu refredament” (Τὸ βρέφος ἐν τῇ γαστρὶ φύσει τρέφεσθαι νομίζει

⁴⁵ LVII-LVIII (161-164).

⁴⁶ *Theor.* 305-315.

⁴⁷ Vegeu Phillips.

⁴⁸ P.e. *Juv.* 14-27. 474a 25 - 480b 20; *PA* 1. 1. 642a 31 b4; *Juv.* 27. 480a 28b 6; cf. 22.478b 15-19.

⁴⁹ Fr. 15 Wellman.

⁵⁰ 70 c-d.

⁵¹ Vegeu D. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio 1977, 100-101.

⁵² 1052 J. *SVF* II, 806.

καθάπερ φυτόν· ὅταν δὲ τεχθῆ, ψυχόμενον ὑπὸ τοῦ ἀέρος καὶ στομούμενον τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γίνεσθαι ζῶν· ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τὴν ψυχὴν ὠνομάσθαι παρὰ τὴν ψῦξιν)⁵³.

Comptat i debatut, doncs, l'home nascut de dona és un ésser immers en un procés de gènesi i degradació, mutable per tant, que ha d'acabar una nova situació de dolor i plaer intensos, tot assumint una nova identitat com a *aisthetikòs kai pathetikòs anér*. Les prescripcions de Moisès sobre el que cal o no menjar revelen que el comportament humà hauria de ser una constant *ophiomachía* o lluita contra la serp, contra el plaer. La virtut no pot sinó tenir trets masculins, de representació efectiva del poder i la força. L'autodomini o temperança (*egkráteia*) no pacta amb el plaer, ans el combat amb una guerra (*pólemos*) sense treva i una lluita (*máche*) sempre pura de febleses (*akatháiretos*). Doncs bé, si hom apliquéssim altre cop una mica de rigor aristotèlic, la moralitat final torna a ser molt crua i fins i tot forassenyada: cal combatre la serp, cal combatre el plaer; els primers encontres entre home i dona tenen per guia el plaer, *ergo* l'home casat amb dona estima una serp, *ergo* l'home casat amb dona, de fet, ha de combatre-la, ha de lluitar-hi en contra, ha de restablir el poder, ha de recuperar la puresa. I si no ho fa, que pari esment en el que l'espera: l'abandonament de la senzillesa (*eutéleia*), de la frugalitat (*oligodeïa*) i d'una vida austera i digna (*philaústeros kai sémnos bíos*), bescanviant-les per l'excés (*periergía*), el luxe (*polytéleia*), la blanor (*chlidê*, ésser delicat), la mol·lície (*thrypsis*, trencar-se, no ser d'una peça), obrint el pas, a més, a una vida culpable i més àrdua que la mateixa mort (*thanátou*).

Ja ho suggeria abans: per a l'anàlisi dels postulats de determinades ètiques palesament misògines, res millor que acudir -per raons òbvies- als textos cabdals de la pederàstia grega. Serà útil, en conseqüència –i sorprenent- llegir alguns paràgrafs de l'*Eròtic* de Plutarc (II d. C). Filó és contemporani de Jesucrist, però sempre s'ha reconegut que *L'Eròtic* representa un atac contra els pressupòsits de la pederàstia en general i de la platònica en particular. Parla Protògenes, defensor de l'amor masculí:

‘Res del que es relaciona amb el gineceu (τῆ γυναικωνίτιδι) participa de l'Eros vertader... En efecte, així com la Natura ens mena moderadament vers el desig de pa i de carn, però l'excés (ὑπερβολή) esdevenint passió (πάθος) hom l'anomena voracitat o golafreteria, així també la necessitat que home i dona senten de donar-se mútuament plaer (ἡδονῆς) forma part d'allò natural; ara bé, quan, per raó de la seva força i vehemència (σφοδρότητι καὶ ῥώμῃ), l'impuls (ὀρμὴν) que els mou esdevé excessiu i irrefrenable (πολλὴν καὶ δυσκάθεκτον), convé no dir-lo Eros. Aquest, tant bon punt es fa amo i senyor d'una ànima jove i capaç (εὐφυοῦς καὶ νέας), té com a objectiu l'assoliment de la virtut (ἀρετὴν) mitjançant l'amistat (διὰ φιλίας), mentre que el saldo del desig (ἐπιθυμίαις) sentit envers la dona és, si per cas, el gaudi de la seva joventut i del seu cos (ἀπόλαυσιν ὥρας καὶ σώματος)... Tot plegat, doncs, direm que la meta del desig és el plaer i el gaudi (ἡδονὴ καὶ ἀπόλαυσις). Eros, per contra, quan perd l'esperança d'inspirar amistat, declina tenir cura de quelcom que, àdhuc en la saó i la maduresa, nega el fruit: amistat i virtut (φιλίαν καὶ ἀρετὴν)... Ara bé, si aquesta passió (πάθος) hem d'anomenar-la també Eros, qualifiquem-lo aleshores d'efeminat i bastard (θηλιν καὶ νόθον), aquell que hom practica en el gineceu com en el Cinosarges... hi ha un únic i autèntic Eros. Es tracta, efectivament, de l'inspirat pels adolescents (παιδικός)... el

⁵³ Tot això ho analitzo jo mateix en el meu article “Eros i el seu paper en la Física de l'Estoïcisme antic” *Itaca 1* (1985) 104-105, en abordar l'al·legoria amb què Crisip explica l'infantament del món.

veuràs sobri i sencer (λιτόν... καὶ ἄθροπτον) a les escoles de filosofia (ἐν σχολαῖς φιλοσόφοις), o potser en els gimnasos i les palestres (γυμνάσια καὶ παλαίστρας), lliurat sempre a la caça de joves (θήραν νέων) i exhortant amb gosadia i noblesa a la virtut (πρὸς ἀρετήν) als qui són dignes de la seva atenció. En canvi, aquest altre Eros bla i casolà (ὕγρον... καὶ οἰκουρόν) que sojorna en els pits i en els llits de les dones (ἐν κόλποις... καὶ κλινιδίοις) i que constantment va a l'encalç d'una vida molla (τὰ μαλθακὰ) malmesa (θρυπτόμενον) per plaers aliens a la virilitat, l'amistat i la inspiració (ἡδοναῖς ἀνάνδροις καὶ ἀφίλοις καὶ ἀνευθουσιάστοις), aquest paga la pena de proscriure'l... L'amistat (φιλία) és, per tant, un sentiment noble i propi de ciutadans (καλὸν καὶ ἀστεῖον), mentre que el plaer (ἡδονή) és comú a tots i indigne d'un home lliure (κοινὸν καὶ ἀνελεύθερον), per la qual cosa no li correspon tampoc d'estimar els esclaus joves, ja que aquest éros, com el rebut de les dones (ὁ τῶν γυναικῶν) és simple comerç sexual (συνουσία)' -la traducció és meva seguint l'edició de R. Flacelière. *Plutarque. Dialogue sur L'Amour*. Paris: Les Belles Lettres, 1980⁵⁴.

Són tants els paral·lelismes amb Filó que no és fàcil decidir per on començar: a) l'amor a les dones és ja una passió pròpia d'homes sensuals, regits pels sentits -Filó subratllava la naturalesa passional dels éssers abocats al plaer, plaer conegut per l'home en comparèixer la dona-; b) l'amor a les dones és efeminat i bastard -Filó afirmava que en el veritable paradís, Déu i home, mascles els dos, configuraven una harmonia i unitat que semblen trencar-se per causa de la dona-; c) l'amor inspirat pels adolescents, en canvi, està exempt de desig i d'ungüents superflus -Filó constata que, un cop creada la dona, fa acte de presència el desig (*póthos*) i aquest mena l'home vers el plaer, etc., mentre que l'autodomini connatural als qui refusen *hedoné* tendeix a la senzillesa i la frugalitat, virtuts estranyes en éssers propensos a despendre en perfums, ungüents, etc.-; d) l'amor masculí és sobri, d'una peça, practicat en les escoles de filosofia i gimnasos, lliurat a la cacera de joves per tal d'adreçar-los a la virtut; és un amor pur, sense sexe -al menys en teoria- on només intervé l'amistat i no pas el desig; un amor, en suma, d'homes forts i caçadors, com Hipòlit, fidel a Àrtemis per damunt de tot -Filó ens advertia dels perills que corren els esclaus del plaer -proporcionat per les dones-, condemnats a assumir la sofisticació i les despeses excessives de les esposes, afeblint-se i trencant-se ells mateixos-; e) l'amor masculí no té a veure amb aquell altre amor tou i casolà, idòlatra del cos femení, incapaç d'advertir la manca de virilitat en què se situa, i que mereix l'apel·latiu de simple comerç sexual (*synousía*), no pas amor o amistat (*éros kai philía*); en suma, els homes veritablement lliures no són ni vulgars ni esclaus. Filó ha repetit el mateix fins al sadollament.

Allò més sorprenent, tanmateix, és comprovar com una "moral o ètica", en teoria positiva, s'ha construït a partir del refús de tot el que és femení, de l'abominació pura i simple dels trets característics del "sexe dèbil": blanor, suavitat, etc., tot demostrant així com l'Ètica s'ha sexualitzat i, encara pitjor, s'ha masculinitzat, car els trets definidors de l'anatomia masculina, fortlesa, rudesia, etc. són els que acaben definint-la. Caldria, doncs, una reflexió serena sobre el significat pregon dels codis ètics reblerts d'inacabables referències a la virilitat, la fermesa, el vigor i un llarguíssim etcètera. Aquest tipus d'anàlisi no pertoca de fer-lo a un filòleg sinó als professionals de l'Antropologia i la Psicologia, però gosaria suggerir que la hipermasculinitat revela sovint fortes dosis d'homoerotisme, i que certs allunyaments -un xic o molt neuròtics- de tot el que és -o és diu que és- estrictament femení poden ser igualment reveladors d'un conflicte intern en alguns homes.

⁵⁴ 750C-751B.

Fóra inútil recordar que, per tal de defugir aquell infern d'horrors sense fi que el text ens dibuixava, el millor seria abandonar la terra saltant-hi per damunt com les llagostes, les quals, a més de potes, tenen cames, però res no van poder els homes contra un obstacle infranquejable:

“El plaer, però, no gosa presentar a l’home (τῷ ἀνδρὶ) els seus encanteris i enganys, sinó a la dona (τῇ γυναικὶ) i, mitjançant ella, a l’home d’una manera molt natural i tirant al blanc (προσφυῶς καὶ εὐθυβόλως). Entre nosaltres, efectivament, l’intel·lecte (νοῦς) correspon a l’home i la sensualitat (αἰσθησις) a la dona. El plaer (ἡδονή) es topa primer i manté un tracte familiar amb els sentits (προτέραις ἐντυγχάνει καὶ ἐνομιλεῖ ταῖς αἰσθήσεσι) i, a través seu, entabana l’intel·lecte rector (τὸν ἡγεμόνα νοῦν). Quan cadascun dels sentits queda sotmès (ὑπαχθῆ) als encantaments del plaer, complaent-se en allò que té davant, la vista en la varietat de colors i de formes, l’oïda en les melodies, el gust en la sensació agradable dels sabors i l’olfacte en les fragàncies, aleshores, en rebre aquests dons, els presenta com si d’una serventa es tractés, al senyor pensament (τῷ λογισμῷ), valent-se de la persuasió a fi que no refusi res en absolut. Ell, essent al seu torn seduït, passa de rector a subordinat (ὑπήκοος ἀνθ’ ἡγεμόνος), de senyor a esclau (δούλος ἀντὶ δεσπότης), de ciutadà a pròfug (ἀντὶ πολίτου φυγὰς) i d’immortal a mortal (θνητὸς ἀντ’ ἀθανάτου). Resumint, cal no ignorar que el plaer, essent com és una hetera (ἑταιρὶς), glateix per aconseguir un amant (ἐραστοῦ) i cerca alcavotes (μαστροπούς) amb les quals pescar-lo. Els sentits fan d’alcavotes portant-li l’amant (el plaer) i ells, seduint-lo fàcilment, sotmeten l’intel·lecte (τὸν νοῦν). Fent penetrar en el seu interior les aparences exteriors, les hi anuncien i manifesten tot imprimint-hi les seves formes i provocant-hi la passió corresponent (πάθος). Com si fos una tauleta de cera, l’intel·lecte permet que els sentits deixin en ell les seves marques, gràcies a les quals copsa les realitats corporals (τὰ σώματα), car, com he dit ja abans, ell sol no podria fer-ho”⁵⁵.

Arribats en aquest punt, jo preferiria no resseguir ja tant de prop els arguments del text, entre d’altres raons perquè es comenten tots sols. L’abisme existent ara entre home i dona és absolut. Ambdós tenen llurs atributs i, en cas d’intercanviar-los, el preu a pagar és la mort. Cal viure o per afalagar els sentits o l’intel·lecte. Cal decidir si es vol ser rector, amo, ciutadà i immortal, o esclau, servent, pròfug, alcavota, hetera, mortal, etc. Parem esment que no hi ha cap justificació del repartiment de papers. La interpretació al·legòrica ha estat, malgrat les imatges, definitivament arraconada. Les dones són com són, i els homes són d’una altra manera. Sembla com si tan sols hi hagués lloc per a l’arrogància, l’orgull, l’envaniment de ser home. Aquests, els homes, haurien de restar sempre amatents i no pas actuar desperts com si estiguessin adormits, puix que, altrament, els sentits acaben per seduir-los alhora que els seus intel·lectes renuncien a imposar el seu criteri inapel·lable. I, perdut l’imperi, pot aparèixer -apareix de fet- l’esclavatge. Atrapats en la sensualitat monstruosa típica d’éssers inferiors, els homes poden veure’s involucrats en comportaments d’allò més foll. Faré esment altre cop de les dèries de l’Hipòlit d’Eurípides acusant les dones de desgavellar la vida dels mascles?⁵⁶. Segons afirma, el pare que ha tingut una filla ha d’afegir un dot per treure-la de casa; qui accepta una dona dilapidada el seu patrimoni; mai no saben mantenir-se pures, etc. Faré esment també de la llarga llista de despropòsits del famós iambe contra les dones de Semònides?: Les dones són tota una altra cosa⁵⁷; n’hi ha que només saben menjar⁵⁸, que no treballen i despensen molt en unguents⁵⁹, etc.

⁵⁵ LIX (165-166).

⁵⁶ Vv. 616-668.

⁵⁷ V. 1.

Però potser fóra millor tornar al *Banquet* de Plató, per tal com era allí, al capdavant, on quedava clar que certs homes vulgars estimen les dones i s'alliten amb elles. Són homes que estimen més els cossos que les ànimes i, per tant, defugen allò que té més enteniment (*noûs*). Caiguts en l'abisme de la sensualitat, no saben ser forts, dirigits, rectors⁶⁰. Ben al contrari,

‘els qui són tall d’home, per la seva banda, persegueixen el que és masculí i, mentre són adolescents, donat que són tall d’home, estimen els homes i els plau de jeure-hi i enllaçar-s’hi, i aquests són els nens i adolescents millors, puix que són els més mascles per naturalesa. Alguns diuen, bé que s’equivoquen, que aquests són uns desvergonyits, car això no ho fan pas per manca de vergonya, sinó per coratge, valor i masculinitat, ja que abracen el que és igual a ells. I heus aquí una prova fefaent. En efecte, quan han acabat de créixer, només els d’aquesta mena resulten virils en la política. I, quan s’han fet homes, són pederastes i no es decanten de manera natural pel matrimoni o per tenir fills, sinó que s’hi veuen forçats pel costum; ben al contrari, en tenen prou de viure els uns amb els altres sense casar-se’ (la traducció és meua seguint l’edició de J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. 2 Oxford: Clarendon Press, 1901, rpr. 1991)⁶¹.

Cèlibes dofici i vocació, no només resten en principi purs de tota sensualitat –la seva tasca és conrear l’intel·lecte–, sinó que, a més, tenen un sistema diferent de reproducció, infantant no pas fills biològics, carnals, sinó deixebles de la seva virtut i integritat: ‘Així, doncs, deia, els qui són fecunds segons el cos es decanten per les dones i d’aquesta manera en són els amants, procurant-se mitjançant l’engendrament de fills, tal com creuen, immortalitat, record i felicitat per a tot l’esdevenidor. En canvi, els qui són fecunds segons l’ànima..., car hi ha, va afirmar, qui engendren en les ànimes encara més que en els cossos allò que convé d’engendrar i infantar en l’ànima. I què és, doncs, això que li convé? El coneixement i qualsevol altra virtut’ (*idem*).⁶². Sens dubte Filó no seria tan innocent per no intuir que la sensualitat-sexualitat devia fer acte de presència en el si de les “castes” relacions pederàstiques -no tots els pederastes estaven disposats, seguint l’exemple de Sòcrates, a renunciar al gaudi de qualsevol Alcibiades-, però tal vegada sí que ho és per a no adonar-se que tota masculinització de l’Ètica com la que de fet proposa, a part d’una discriminació imperdonable dels “valors femenins”, pot comportar, com deia, un homoerotisme innegable.

Que aquesta valoració sensual-carnal d’Eva ha perdurat al llarg dels segles és quelcom d’incontestable. Saber, per contra, fins a quin punt un personatge important del món alexandrí com Filó, i un text no menys cabdal com el *De opificio mundi*, influïren en la configuració d’una idea, és bastant més problemàtic. Ja he dit en algun moment que la sexualització de la història de la caiguda era present en els textos jueus intertestamentaris anteriors. Ara bé, els capítols que estem llegint suposen una acurada sistematització que, molt probablement, resultà atractiva per als Pares de l’Església. En qualsevol cas, sempre trobem la mateixa idea: Eva -la dona- és sensual, presonera dels sentits; ella és l’entabonada, la seduïda i, només mitjançant el seu error i feblesa, Satanàs aconsegueix d’acostar-se a Adam, a l’home.

Podríem començar per un petit fragment del *Malleus Maleficarum*, responsable de la mort de tantes i tantes dones acusades de bruixeria per les autoritats, seglars o religioses, catòliques o protestants, aprovat per Innocenci VIII i publicat per primera vegada el 1486:

⁵⁸ V. 24.

⁵⁹ Vv. 57-70.

⁶⁰ 189c-193e. Cf. Plutarc. *L’Eròtic* 750 C, D, E.

⁶¹ 191e-192b.

⁶² 208e-209.

“Tot i que el Diable temptà Eva, ella seduïí Adam. El pecat d’Eva no hagués dut la mort a les nostres ànimes i als nostres cossos si no hagués passat després a Adam, temptat per Eva no pel Diable; ella és, doncs, mes amarga que la mort”⁶³.

Val a dir que el *Gènesi* no dóna explicacions de per què Eva i no Adam és el blanc de la serp, però s’intueix que, provenint la primera del segon, l’home, creat directament per Déu, ha d’ésser molt més excel·lent que no pas la dona, la qual, com a mínim, ha avançat ja un grau pel camí de la degradació⁶⁴. Lúter ho explica així:

“Com que Satanàs veu que Adam és més excel·lent, no gosa atacar-lo... jo també crec que, si s’hagués apropiat primer a Adam, aquest hauria guanyat”⁶⁵.

Sant Pau no ho digué d’una altra manera:

“No fou Adam l’entabonat, ans la dona, qui, seduïda, es feu culpable de transgressió”⁶⁶.

Resta clar, doncs, que Eva no té un intel·lecte capaç de posar fre a les passions; és la menys racional i freda de la parella i, en conseqüència, la més sensual. Vistes així les coses, no ens ha d’estranyar gens que el *Malleus* argumenti que els mascles no són en absolut receptius a les provocacions directes de Satanàs, sobretot perquè Déu optà per tenir un fill i no una filla:

“Lloat sigui l’Altíssim que fins avui ha preservat el sexe masculí d’un crim tan execrable, car, des que Ell va voler néixer i patir per nosaltres, ha concedit als homes aquest privilegi”⁶⁷.

Jesucrist va néixer per salvar-nos, però pagant un preu molt elevat. La culpa? Tertul·lià no dubta ni un segon:

“Sou -Eva- la profanadora d’aquell arbre prohibit; sou la primera desertora de la llei divina; sou qui persuadí aquell que el Diable no gosà escometre. Destruïreu fàcilment l’home, imatge de Déu. Per la vostra acció el mateix Fill de Déu hagué de morir”⁶⁸.

Els homes, en canvi, són molt diferents. Ho diuen S. Agustí i S. Tomàs: Adam peca no per malícia, sinó per companyonia:

“No pogué veure’s separat de la seva única companya, per bé que això significués associar-s’hi en el pecat”⁶⁹. Adam pecà per una certa bona voluntat amical que motiva que els homes prefereixin de vegades ofendre Déu a guanyar-se un enemic entre els seus amics”⁷⁰.

⁶³ Ed. de Heinrich Kramer i James Spranger. Trad. i introd. per M. Summers. London: Pushkin Press, 1951, citat per Phillips, p.95.

⁶⁴ Això amb independència que la creació de la dona va ser veritablement conflictiva, car, segons molts textos hebreus, fou afaçonada amb materials innobles. Vegeu R. Graves, cap. X.

⁶⁵ *Lectures on Genesis*, caps. 1-V a J. Pelikan, comp., *Luthers works vol 1* (St. Louis, 1958), p. 151, citat per Phillips, p. 99.

⁶⁶ *Timoteu 2:14*.

⁶⁷ *Ibid.*, 47 citat per Phillips, p.120.

⁶⁸ Tertul·lià, *De cultu foeminarum*. Patrologia I, 1303.

⁶⁹ *Civitas Dei XIV*, II.

⁷⁰ *Summa Theologica* II, CLXIII-4.

Hem arribat ja al darrer capítol dels que em proposava analitzar. Filó posa punt final a les seves tesis; heus aquí l'epíleg:

“Les conseqüències del plaer aviat les descobriren els qui foren primers esclaus d’una passió penosa i inguarible. La dona, a més d’haver de suportar els dolors terribles del part i totes les altres penalitats (λύπας) de la vida, en especial les inherents als fills que ha engendrat (τὰς ἐπὶ τέκνοις γεννωμένοις) pel fet d’haver d’alimentar-los, de tenir-ne cura tant si estan bons com malalts, tant si les coses els van bé o malament, sofrí la pèrdua de la llibertat (ἀφάρρῃσιν ἐλευθερίας) i el domini de l’home amb qui conviu (δεσποτείαν), les ordres del qual ha d’obeir (fr. Gènesi 3, 16). L’home, per la seva part, sofrí treballs, fatigues i continues suors per tal d’obtenir el necessari per a viure. Es veié privat dels béns espontanis que la terra havia après de concedir sense la ciència de l’agricultura (γεωργικῆς ἀπιστήμης) tot coneixent treballs inacabables per buscar-se la vida i el menjar sense morir de gana. Crec, en efecte, que, talment com el sol i la lluna continuen difonent la seva llum seguint les ordres rebudes en la primera i única gènesi del món, atenent-se al dictat diví només perquè el mal havia estat foragitat lluny dels límits del cel, així també les profunditats fèrtils de la terra haguessin ofert fruits sense fi al llarg de les estacions sense l’art de l’agricultura i la col·laboració dels agricultors. Per contra, les fonts inexhauribles de les gràcies divines van dir prou quan la malícia depassà la virtut, a fi de no sadollar els qui n’eren indignes. Calia, doncs, que el gènere humà, si havia de rebre un càstig proporcionat, fos anihilat com a càstig per la seva manca de gratitud envers el seu Déu benefactor i salvador. Ell, tanmateix, per natura misericordiós, compadint-se, mesurà el càstig. Deixà que el gènere humà es perpetués, sense oferir-li, però, nodriment preparat i a punt de recollir, no fos cas que, immers en el vici de la mandra i el sadollament, conegués el desori i l’excés. Tal fou la vida dels qui en un primer moment es comportaren amb innocència i senzillesa abans que no preferissin, després, el mal a la virtut”⁷¹.

El text pot resultar en aquest moment, si més no per a ments contemporànies, una mica barroer. Hom té tendència a esperar millors fruits de la saviesa alexandrina. La tesi és tan simple com coneguda: qui frueix del plaer ha de pagar-ho amb escreix. Ben segur que ambdós, home i dona, gaudiren per un igual, però ella fou la temptada, la temptadora. Ella havia de pagar, doncs, i amb dolor intens, un delicte així. I, a més, ha d’assumir un seguit de penalitats relacionades amb el fruit del seu pecat: els fills. Qui els té hauria de saber el que li espera: pèrdua de llibertat i submissió a l’amo. Si no fos perquè la tesi de Filó ja ha estat a bastament explicitada abans, podríem tenir la sensació de ser injustos. Però no; tot indica que la dona queda condemnada a aquesta nova situació d’esclavatge real perquè l’home ha de governar, de regir, de pensar, de decidir. O, dit altrament, les tasques inferiors no li corresponen. Qui sap, fins i tot, si en el rerafons de tot això no hi ha també aquella concepció tan estesa en el món filosòfic grec de la dona i els fills com un destorb -destorb per a la pràctica de la filosofia entre els grecs, destorb per a la pràctica d’una espiritualitat molt filosòfica a Filó. Això no obstant, ell, l’home, tastà igualment el plaer i, ara, la suor, la feina i una terra disposada a no fer-li la vida fàcil s’encarregaran de recordar-li-ho. Però -i el missatge sembla dissortadament molt clar-, si no claudica davant el plaer, si és fort, viril, ferm, etc., si se n’absté, si es manté pur de matrimoni, les coses poden canviar. Altrament, sàpiga que l’espera l’agricultura, art nefasta en tant que

⁷¹ LX-LXIC (167-170).

relacionada amb quelcom tan groller com la terra, ço és, la matèria, vertadera presó de la espiritualitat humana.

Poca cosa puc dir sobre el fonament grec d'aquesta tesi final que no hagi dit ja. Tanmateix, proposo comparar-la amb els textos abans esmentats de Plató i Hesíode.

Com a cloenda, podria ser profitós fer un salt de gairebé dos mil·lenis i detenir-nos en un altre text, la Carta Apostòlica *Mulieris dignitatem* de Joan Pau II. Vull dir de bell antuvi que el Pontífex romà fa un veritable esforç per precisar, pàgina rere pàgina, que tot el que es llegeix en el *Gènesi* no ha de fer-nos oblidar la igualtat absoluta, en dignitat, entre home i dona davant de Déu. I, no obstant –no puc saber si coneix el text de Filó, però, en qualsevol cas, ell es remet al *Gènesi*- podria semblar com si el subconscient col·lectiu, afaïçonat dissortadament per segles de tradició misògina, aconseguís de traïr-lo. De fet, jo diria que sí i que el text esdevé conflictiu. Aquestes són les seves paraules:

“Por tanto, cuando leemos en la descripción bíblica las palabras dirigidas a la mujer: “Hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará” (*Gén* 3, 16), descubrimos una ruptura y una constante amenaza precisamente en relación a esta “unidad de los dos”, que corresponde a la dignidad de la imagen y de la semejanza de Dios en ambos. Pero esta amenaza es más grave para la mujer. En efecto, al ser un don sincero y, por consiguiente, al vivir “para” el otro aparece el dominio: “él te dominará”. Este “dominio” indica la alteración y la *pérdida de la estabilidad* de aquella *igualdad fundamental*, que en la “unidad de los dos” poseen el hombre y la mujer; y esto, sobre todo, con desventaja para la mujer, mientras que sólo la igualdad, resultante de la dignidad de ambos como personas, puede dar a la relación recíproca el carácter de una auténtica “*communio personarum*”. Si la violación de esta igualdad, que es conjuntamente don y derecho que deriva del mismo Dios Creador, comporta un elemento de desventaja para la mujer, al mismo tiempo disminuye también la verdadera dignidad del hombre. Tocamos aquí *un punto extremadamente delicado de la dimensión de aquel “ethos”,* inscrito originariamente por el Creador en el hecho mismo de la creación de ambos a su imagen y semejanza”⁷².

De primer, podríem preguntar per què l'amenaça és més gran per a la dona. Perquè, “atès que és un do sincer i viu per a l'altre...?” Quin do tindria l'home? Si ell té -sembla- el de dirigir-dominar, aleshores, on aniria a parar la pretesa alteració de l'equilibri? Un dirigiria i l'altre obeiria, és a dir -per què no?- una harmonia perfecta. Però, si el que passava és que l'home domina perquè la dona s'ofereix, per què no evitar l'alteració de l'equilibri oferint-se ell també? De debò cal creure que l'home no està naturalment inclinat a oferir-se? Què fóra millor que una relació d'igualtat on els dos dominin, els dos es donin, etc. Què pot passar? ¿Potser li sembla més natural –o tradicional- una actitud de submissió i lliurament en la dona que no pas en l'home i, en conseqüència, qui no domina-dirigeix necessita, desitja, i del desig neix el domini de l'home? Per què l'home no pot necessitar, desitjar la dona? Per a qui viu l'espòs sinó per a la muller? Plantejades així les coses, certament fóra molt difícil d'assolir aquella veritable ‘*communio personarum*’. L'home hauria de ser una mena d'equilibrista, dominant perquè... però no volent dominar perquè... . I ella, al seu torn, no ho tindria pas més fàcil, car, si desitja, afavoreix un domini que trenca l'equilibri. ¿Quin inconvenient podria haver-hi de repartir paritàriament desitjos i dominis que no sigui la tradició? El Pontífex ens mena en realitat a un vertader cul de sac, puix que, una mica més endavant, no dubta a afirmar: “La mujer no puede

⁷²http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem_sp.html

convertirse en “objeto” de “dominio” y de “posesión” masculina”, però “la mujer —en nombre de la liberación del “dominio” del hombre— no puede tender a apropiarse de las características masculinas, en contra de su propia “originalidad” femenina”. És a dir –i altre cop aplicant una mica de rigor aristotèlic-: l’home no pot desitjar –i, per tant, domina, per bé que ho hauria de fer amb molta cura- i la dona no pot deixar de fer-ho –i, per tant, és dominada, àdhuc humiliada de vegades. Caldrà admetre que, amb tantes cauteles i perills, el matrimoni esdevindria finalment quelcom de laberíntic. Potser tot podria explicar-se per raó del especial llenguatge de la Bíblia, per tal com ell mateix assegura: “Esta característica del lenguaje bíblico, su modo antropomórfico de hablar de Dios, indica también, indirectamente, el misterio del eterno “engendrar”, que pertenece a la vida íntima de Dios. Sin embargo, este “engendrar” no posee en sí mismo cualidades “masculinas” ni “femeninas”. Es de naturaleza totalmente divina. Es espiritual del modo más perfecto, ya que “Dios es espíritu” (*Jn* 4, 24) y no posee ninguna propiedad típica del cuerpo, ni “femenina” ni “masculina”. Por consiguiente, también la “paternidad” en Dios es completamente divina. libre de la característica corporal “masculina”, propia de la paternidad humana”. Jo gosaria dir que, en parlar de dues maneres diferents de crear –per al Pontífex una més perfecta; perfecta, no diferent- hauríem de concloure que la segona implica forçosament desig, i que el desig és una característica humana, ni masculina ni femenina. Doncs bé, si s’evités la feminització del desig o, dit altrament –malgrat no ho sembli de bell antuvi- la masculinització de l’Ètica i la Moral, els humans, homes i dones, podrien repartir-se paritàriament desitjos i dominis sense pors, tot construint, en règim d’estret companyonatge, un món sense discriminacions ni dèries. Un exemple molt senzill: ¿no fóra lògic que els qui han escollit un tipus “més perfecte” –Joan Pau II *dicit*- d’engendrament, els cèlibes, homes i dones, tinguessin els mateixos drets, per tal com han decidit no fer ús de cap “característica corporal” per a propagar-se? Lliures del desig, ells i elles, ¿no podrien conjuminar els seus esperits, intel·ligències, etc. per tal de dur a terme una tasca comuna? Per què no? Com podria justificar-se el domini en el cas de “les que no desitgen”? Sens dubte elles es lliuren a Déu, però no a ells. Els cèlibes masculins, com elles, tenen per missió la d’oferir-se a Déu, i, si feminitzem el desig, la capacitat de lliurar-se a algú, ells es feminitzen alhora –és obvi que no arribem enlloc amb la sexualització del desig. És inimaginable que el Pontífex cregui que el domini masculí entre cèlibes es fonamenta en el fet que l’home fou creat directament per Déu, i la dona, en canvi, de l’home. Admetre’n només la possibilitat significaria centrar-se en el segon relat de la creació de l’home del *Gènesi*, just aquell que no garanteix l’equilibri, la igualtat i l’estabilitat fonamental.

Probablement, molt probablement, hi ha tan sols una solució: la igualtat home-dona, igualat real, els dos amb desig, amb capacitat de lliurar-se -que cal no confondre amb feblesa o efeminació-, els dos amb domini, amb capacitat de pensar i decidir -que cal no confondre amb virilitat. Tot sembla indicar que aquella tradició de la qual ja Filó es feia ressò s’ha perllongat dissortadament fins avui i em temo que en més d’un àmbit. Prefereixo pensar, però, que certes tradicions quedaran ben aviat totalment oblidades, pensant sobre tot en la felicitat dels humans, la d’elles i la d’ells.