



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Μεταξύ: Consideracions per a l'amor contemporani de Simone Weil a Diotima de Mantinea

Amanda de Pablo Martínez

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

# Μεταξύ:

## Consideracions per a l'amor contemporani

*de Simone Weil a Diotima de Mantinea*

*Doctorand: Amanda de Pablo Martínez*

*Directors: Dr. Jordi Sales i Coderch  
Dr. Josep Monserrat i Molas*

*Tutor: Dr. Josep Monserrat i Molas*



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

Facultat de Filosofia

Doctorat de Filosofia Contemporània i Estudis Clàssics  
Facultat de Filosofia  
Universitat de Barcelona, 2020







# Μεταξύ: Consideracions per a l'amor contemporani

*de Simone Weil a Diotima de Mantinea*



*A la Lídia, la meva mare, perquè sense el seu amor aquesta tesi  
no hagués estat possible.*





## Agraïments

Al meu pare Joan de Pablo, a la meva mare Lúdia Martínez, a la meva àvia Núria Ribas, a la meva àvia Avelina Vallverdú, i el meu avi Joan de Pablo qui no ha pogut veure'm com a doctora, però estic segura que n'estarien molt orgullosos de tenir una doctora a la família. A la Núria Massip i a la Montse Massip, i a la resta de la meva família pel seu suport. Al professor Jordi Sales i Coderch qui va creure en aquest projecte des de l'inici, a la Maribel Salvatierra, al professor Josep Monserrat i Molas i al professor Joan González Guardiola per tots els seus bons consells i lliçons. Als amics del Centre d'Estudis del Carles Cardó: Bernat Torres, a la Leire Sales, a la Maria Arquer, Adriana Suriol, Josep Sol, Néstor Angulo, Jordi Casassampere, Àngel Pascual, Gerard Balaguer, Teresa Hoogeveen, Ignasi Lasheras, Joan Pica i Àlex Domínguez per les estones compartides de filosofia i beures.

Als companys d'Eidos: Evangelous Rousakis, Deyvis Deniz, Daniel Salgueiro, Juan Tello, Joan Cuscó, Marta Palacín, Trinidad Silva per compartir la passió en l'estudi de Plató.

Al grup de weilianes: Rosa Rius, Carmen Revilla, Maria Àngels García-Carpintero, la Isabel Ortega, l'Anna Berenguer, Pau Matheu, Cristina Basili, Oriol Quintana, Andrea Pérez, Júlia Sanchón per a llegir i ajudar a comprendre una mica millor a Simone Weil. A la Martine Leibovici, Robert Chenavier, Sophie Bourgault i Tomeu Estelrich, per compartir la lectura de Weil internacionalment.

Als filòlegs clàssics Rubén José García i David Soler per la paciència en ajudar-me en aprendre grec clàssic. A en Toni de Pablo per la seva constància corregint el català. A les meves amigues Maria Verdaguer, Stella Rahola, Susana Oliver, Aina Bruno, Anna Vilalta, Gemma Cullells per ser-hi allí malgrat que jo hi era poc, al meus amics Alex Cornet, Adrián de Alfonso, que sempre han cregut en mi. A la Sabine Armengol, al Jordi Segura, a la Chloë i al Dorian per estar sempre al meu costat. Al Daniel Blanco perquè sense el seu amor i paciència aquesta tesis no hagués arribat al seu final.

I a totes aquelles persones que durant els darrers quatre anys han format part de la meva vida i m'han acompanyat durant aquest període vital que ha estat la recerca doctoral. A tots, moltes gràcies, no hagués estat possible sense vosaltres.



# ÍNDIX

<b>Introducció</b>	9
<b>PART I. SIMONE WEIL FILOSOFA REVOLUCIONARIA I ESPIRITUAL</b>	
Cap. 1. Introducció a Simone Weil: una vida dedicada als altres	19
1.1. Del judaisme al agnosticisme	19
1.2. Alain i els fonaments de la filosofia	21
1.3. Sindicalisme Radical	27
1.4. La condició obrera	31
1.5. Miliciana de la Guerra Civil Espanyola	33
1.6. El misticisme weilià	34
1.7. L'esclat de la Segona Guerra Mundial	36
1.8. La veritat càtara	39
1.9. L'enyorança d'Europa	42
1.10. El llegat de Londres	42
Cap. 2. Aproximació de Weil a Plató	47
2.1. Pensament de Weil	50
2.2. Simone Weil com a Platònica	55
2.3. El Plató místic de Simone Weil	66
2.4. Lectura de les Intuïcions Pre-Cristianes	73
2.5. La Doctrina Pitagòrica	84
Cap. 3. Interpretació de Simone Weil del Convit de Plató	99
3.1 Comentari del discurs del metge Erixímac per Simone Weil	100
3.2. Tensió prometeica en el discurs d'Aristòfanes	102
3.3. Plenitud de la bellesa en el discurs d'Agató	107
3.4. Tensió genial en el discurs de Diotima	114

Cap. 4. Μεταξύ per Simone Weil	123
4.1. La trinitat platònica de Weil	124
4.2. La doctrina de weil sobre μεταξύ	127
4.3. Metaxologia	129
4.4. L'hermenèutica Weiliana	133
4.5. Comentari sobre μεταξύ de Weil	136
<b>PART II. PLATÓ ENAMORAT</b>	
Cap. 5. El Convit de Plató: text original i traducció	157
5.1. Fragment de Diotima al Convit de Plató	157
5.2. Traducció Fragment de Diotima al Convit de Plató	157
Cap. 6. Comentari del fragment traduït	185
6.1. Introducció al diàleg del Convit	187
6.2. L'Elogi d'Eros de Sòcrates	189
6.3. Diotima, la sacerdotessa de Mantinea	190
6.4. Eros com a μεταξύ, segons Diotima	194
6.5. El Mite de l'Engendrament de l'Eros	201
6.6 L'Eros com a Filòsof	205
6.7. L'Activitat de l'Eros com a força creadora per a la Humanitat	208
6.8 L'Amor a l'honor	212
6.9 La revelació final de Diotima i l'escalada a la Bellesa	213
6.10 La irrupció d'Alcibiades	219
6.11 Consideracions finals de la interpretació de Plató i Simone Weil	224
<b>Conclusions</b>	227
a) Eros i μεταξύ	227
b) Perspectiva per una futura recerca	231
<b>Bibliografia</b>	237

## Introducció

«L'amor és una orientació i no un estat de l'ànima.»

Simone Weil, *Autobiografia Espiritual* (p. 76)

Aquesta tesi doctoral intenta resoldre la pregunta: Què és μεταξύ? Aparentment, pot semblar una pregunta senzilla, però respondre aquest dubte implica una recerca profunda per la comprensió de l'essència de l'ésser que reclama.

La pregunta va sorgir després de la lectura de l'obra de Simone Weil *La gravetat i la gràcia*<sup>1</sup> que va arribar a les meves mans l'any 2009 quan estava a Nova York. En el singular llibre hi havia un capítol dedicat al mot: μεταξύ. En el capítol hi estaven recollides una sèrie de cites de l'autora que feien referència a aquest terme i que havien estat compilades per Gustave Thibon després de la lectura que havia fet dels *Cahiers* personals de Weil. Aleshores es van obrir les portes de la curiositat que van portar a iniciar una recerca per a comprendre quin era el significat de μεταξύ.

La lectura de Weil va portar inevitablement a l'origen d'aquesta paraula, la qual va ser trobada en Plató, que podríem dir que és el motor d'aquesta empresa mil·lenària que anomenem filosofia. Va ser la lectura del diàleg del *Convit* el que va començar a donar les claus per la comprensió del significat profund de μεταξύ. Per això, la lectura del diàleg que mantenen Sòcrates i la seva mestra Diotima de Mantinea és fonamental per al resultat d'aquesta tesi. En ell, com ja veurem, s'hi exposen els principals elements del que és μεταξύ i quina relació manté amb l'Eros.

Però un cop explicat això, sorgeix una altra pregunta per a saber: quin sentit té actualment parlar sobre l'Eros i, a més, de l'Eros platònic? Quin motiu es podria tenir avui en dia per interrogar-nos sobre l'amor clàssic?

---

<sup>1</sup> Weil, S. (1997) *Gravity & Grace*. University of Nebraska Press

Fonamentalment, aquesta tesi es va forjar l'any 2015 a Londres. El gener d'aquell any, més concretament el 7 de gener, havia tingut lloc a París l'atemptat contra la redacció de la revista còmica *Charlie Hebdo*, que va sumir la nació francesa en un estat de pànic i d'emergència el qual va implicar que les forces armades haguessin de fer-se presents al carrer de forma habitual. Pocs dies més tard, tenien lloc les eleccions generals a Grècia, on pujava al poder el partit Syriza, clarament anti-Unió Europea, i en contra de les mesures d'austeritat que la Unió Europea amenaçava a aplicar per tal de poder saldar el deute que arrossegava el país hel·lènic amb la Unió. El partit va guanyar amb una clara campanya a favor del «No» a admetre les mesures d'austeritat del Parlament Europeu, cosa que mesos més tard es va veure clarament que era impossible de portar a la pràctica. D'afegitó, a Londres es respirava un clima anti-estrangers. Era habitual trobar en els diaris notícies sobre els mal anomenats països PIGS, Portugal, Itàlia, Grècia i Espanya, en què s'hi deia que els joves anaven a Gran Bretanya per treure'ls la feina. En aquells moments ja s'estava iniciant el moviment que esdevindria, més tard, defensor del Brexit, i, en aquest cas, la Unió Europea sí que permetria després de mesos de negociacions que Gran Bretanya sortís de la Unió.

Enmig d'aquesta suma de retrets, odis, pors, enveges, insults, ràbies i injustícies, enmig d'aquesta situació tant desesperant i caòtica, semblava que el sistema polític i econòmic del món estava fent aigües i s'apuntava que les polítiques de l'odi, com s'ha vist més tard amb l'assoliment al poder de partits com el de Trump, per no parlar a França amb el partit de LePen, i a Àustria amb el partit de Kurz, demostraven una clara tendència a polítiques xenòfobes i de clara manifestació cap a l'odi.

Per això mateix, em va sorgir la pregunta sobre l'Amor. Què havia passat al llarg del temps perquè el món estigués derivant cap a una situació com aquesta i quin era el significat real de l'Amor. Què significava l'Amor i què significava *μεταξύ*, aquest *entremig* que sembla ser tant necessari en una situació de posicions tant extremes? Per això, aquesta recerca se centra en l'Amor per comprendre quines són les estructures reals de l'amor i quin sentit té aquest amor en relació als altres. Podria aquest amor esdevenir una orientació de l'ànima que servís com a brúixola en l'acció

diària? I en l'acció col·lectiva? Podria la col·lectivitat esdevenir millor a través de l'amor?

Segur que no s'han pogut respondre totes aquestes qüestions a través d'aquesta tesi doctoral, però sí que s'ha volgut assenyalar una orientació, un sentit cap a on es creu que s'hauria de dirigir l'ànima, cap allà on d'alguna manera, està bé, que està en l'entremig, en aquesta μεταξύ eròtica que ens presenta Plató ja en el seu *Convit* 2400 anys enrere, i que Simone Weil recull amb fervor i devoció per entendre el sentit de l'ànima.

Així doncs, anirem desgranant aquells elements que ens semblen més importants per comprendre el terme μεταξύ, també l'Eros, i quin paper juga el pensament de Simone Weil en tot aquest tema.

Això significa que estudiarem la filòsofa Simone Weil, els seus orígens i sobretot el seu pensament, posant una gran atenció a les seves reflexions sobre Plató. Ens ha interessat molt centrar-nos en la interpretació que fa Simone Weil de Plató per diferents motius, però principalment, com s'explicarà més extensament, el que volem fer és accedir de nou al pensament platònic, precisament ara, després d'uns estudis sobre teoria de l'art i estudis culturals, de la filosofia postmoderna i postestructuralista, on l'empresa del pensament contemporani ha dirigit tots els seus esforços a desmantellar tot el pensament anterior, des de l'idealisme alemany, a tota l'escolàstica, fins al pensament clàssic. Però, no obstant això, tots els anomenats filòsofs contemporanis estan en un continu diàleg amb la filosofia clàssica, és a dir, aquesta empresa destructora implica malgrat tot una relació constant amb el pensament platònic.

Per aquest motiu, mantenim l'interès en Plató: perquè és tan necessari desmantellar la metafísica? I què és el que diu realment Plató? Amb aquestes qüestions i problemes va ser quan vaig accedir al grup de recerca *eidos: hermenèutica i platonisme* de la Universitat de Barcelona, on precisament manifesten «com les novetats no són sinó obliterats de l'antiguitat, o de com no hem d'oblidar que conèixer és recordar» (Monserrat, 2002, p. 7). Així doncs, aquest accés múltiple per abraçar



la totalitat de l'ensenyament platònic va portar a la consideració d'incloure Simone Weil com una estudiosa d'aquest pensament que aportava una interpretació pròpia de la filosofia clàssica. Així doncs, amb esperit humil però resolt i de la mà de la filòsofa Simone Weil, ens hem endinsat en aquesta llarga travessia: l'accés platònic. No sabem si l'objectiu estarà assolit. El que sí que sabem és que després d'aquest trajecte mai no tornarem a ser els mateixos d'abans.

Així doncs, com ja comentàvem anteriorment, la contemporaneïtat ha tingut una mala relació amb el platonisme, per poc que ens aproximem a Plató, cada cop ens adonem més que no té res a veure amb el platonisme tal com el presenta la filosofia contemporània. (Monserrat, 2020, p. 11)

D'aquesta manera, dins dels estudis platònics, trobem diverses interpretacions. Podríem dir, a grans trets, que des del segle III fins el segle XVIII, la interpretació que va imperar pràcticament de manera majoritària va ser el neoplatonisme de Plató. No va ser fins al segle XVIII que Schleiermacher, sota l'ombra de Kant i Hegel, i per tant un home que no es va poder desprendre del supòsit que Plató era una filòsof sistemàtic, va intentar reconciliar i considerar que el contingut del pensament de Plató és inseparable de la seva forma, i que per tant calia interpretar els diàlegs com una exposició gradual de la filosofia sistemàtica de Plató. La lectura platònica depenia de la l'evolució cronològica dels diàlegs, així que es van dividir en un període inicial on hi ha comprès els anomenats diàlegs socràtics; seguidament d'un període mitjà en què es troba expressada ja la pròpia doctrina platònica; i, finalment, un període tardà on podríem considerar que la filosofia de Plató va canviar i es pot entendre tant com de refutació, revisió o evolució del període anterior<sup>2</sup>.

D'aquesta lectura, s'han diferenciat, entre d'altres, dos gran grups: els anomenats de les «doctrines no escrites» o ἄγραφα δόγματα, i el paradigma «no doctrinal». Les «doctrines no escrites» consideren que hi ha una tradició indirecta que es basen en diàlegs que al·ludeixen una doctrina dels principis que Plató només va explicar

---

<sup>2</sup> González, F (1999) «A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals», Barcelona: revista *Comprendre*, p. 8

oralment al cercle tancat de l'*Acadèmia*, i aquests diàlegs els servien com una manera de divulgar el pensament de l'*Acadèmia Platònica*. Per contra, el paradigma «no doctrinal» considera que llegir els diàlegs desvinculats de la seva forma, només com a tractats filosòfics i obviant la intenció de Plató d'utilitzar la forma literària del diàleg, és no fer justícia a Plató. Insisteixen que cal llegir els diàlegs precisament pel que són, diàlegs. És a dir, és remarcable que Plató no parli mai amb la seva pròpia veu en els diàlegs i que el caràcter de l'interlocutor i el contingut dramàtic determini en gran part l'argument.

Per tant, en el grup *eidos: hermenèutica i platonisme*, ens trobem més aviat en aquesta segona línia de la lectura no doctrinal. Així doncs, d'acord amb els estudis del grup, intentarem mantenir un posicionament *platonista*, és a dir, «aprendre a posar les coses més serioses en un parèntesi que exclogui l'adhesió o rebuig incondicionals» (Monserrat, 2020, p. 11), sent, per tant, una definició de la ironia. Com ens diu Monserrat, aquesta actitud és el que ens ajudarà a entendre la qüestió de μεταξύ, d'entendre si és vigent la interrogació sobre l'amor i de veure si la interpretació weiliana té validesa dins dels anomenats estudis platònics.

Per aquesta empresa, hem pres com a models d'estudis platònics tres intèrprets de l'obra del *Convit*: Jordi Sales i Coderch, Stanley Rosen i Giovanni Reale. Cadascun d'ells té una línia hermenèutica diferent perquè els tres convergeixen en una lectura de Plató allunyada de l'ensenyament massa fàcil de doctrines positives. Així, amb l'escrit d'un capítol únicament i exclusiva dedicat a la lectura d'aquests tres intèrprets, hem intentat donar un model d'estudi per comparar la resta d'aquesta tesi doctoral.

Per tal d'aconseguir aquest estudi d'una forma exhaustiva, hem optat per enfrontar-nos al diàleg entre Diotima i Sòcrates en què es tractava el tema de les «qüestions amoroses» des de la versió original, en grec clàssic, de manera que hem fet una traducció pròpia del text de Plató. Ha estat d'aquesta manera com ens hem aproximat directament a la paraula platònica i intentar mantenir l'esperit del grup de recerca *eidos: hermenèutica i platonisme* i «enfrontar-nos a la cosa mateixa: el diàleg platònic compleix el seu objectiu més propi quan desplaça el lector a la

qüestió íntima que el diàleg planteja; no a la qüestió amb què el lector accedeix al diàleg» (Monserrat, 2002, p. 10). Així doncs intentar accedir a la qüestió del diàleg del *Convit* és el que s'intenta fer. És per això que hem inclòs en la tesi un element pròpi, la nostra traducció perquè d'aquesta manera ens podem apropiari de la lletra platònica.

És en aquest moment que arribem al professor Jordi Sales, el director d'aquesta tesi, i a la proposta de la nostra recerca, i sense el qual no hauria estat possible, que com bé ens diu, «és Plató qui ha vist millor que ningú que la filosofia necessita ser transmesa a través del joc dels discursos, però també dels silencis» (Sales, 1996, XX). En el seu llibre *A la flama del vi*, hem intentat aproximar-nos a Plató sense veure'ns-hi reflectits, tot i que ens hi estem veient tota l'estona, ja que cal evitar la situació de Narcís. Perquè el que se'ns ofereix és poder «mirar cap a un altre lloc» (Sales, 1996, XX). Sales ha estat un gran mestre, que no només ens ha tret de la postmodernitat imperant avui en dia, sinó que m'ha ofert una llar, una família, una comunitat del saber molt més profunda, molt més estable, molt més platònica, és a dir, per sempre. No se sap si aquesta tesi ha aconseguit copsar el pensament salesià, el que sí que és segur és que el mestre ha guiat cadascuna de les preguntes i dubtes que han anat sorgint al llarg de la recerca.

És, doncs, a través d'aquest estudi de μεταξύ, i de la interpretació que ens en fa Simone Weil, que ens centrem precisament en reincorporar els silencis dins de la filosofia platònica, en què, precisament, s'ha dit molt, però també s'han deixat de dir també moltes coses. Precisament el fet de deixar de dir ha estat una de les coses que menys s'han dit de Plató. Per això, a través de la interpretació de l'Eros i de la lectura dels misteris que ens presenta la *metaxologia* de Simone Weil, com ja veurem, creiem que incorporem de nou una via d'interpretació de les doctrines no escrites que ens permet entendre els diàlegs platònics des d'una perspectiva nova que inclou precisament els silencis o allò que no es pot dir dins del discurs filosòfic.

El problema que ens trobem ara és la qüestió sobre com és que si es tracta d'una tesi en què s'hi estudia sobretot l'Amor a través del discurs platònic de Diotima de Mantinea i de la filosofa contemporània Simone Weil, no tracti la recerca de la

filosofia de gènere, atès que és habitual, dins dels estudis de gènere, investigar ambdós filòsofs. De fet, en més d'una ocasió, els estudis feministes s'han fet ressò del pensament de Simone Weil, per exemple per establir noves línies d'investigació. Tenim les ètiques de la cura, encapçalades per Carole Gilligan<sup>3</sup> i Joan Tronto<sup>4</sup>, que han utilitzat el concepte d'*atenció* weiliana per tal de desenvolupar una ètica tan radicalment orientada cap a l'altre que és útil per entendre què és necessari per la bona cura dels altres. Tronto ho entén com una suspensió dels propis objectius, ambicions, plans de vida i preocupacions per enfocar-se únicament a comprendre i atendre l'altre. Malgrat aquesta lectura tant interessant del pensament weilian, creiem que la recerca que presentem no compliria amb aquest sentit tan concret dels estudis de gènere. D'afegitó, s'hauria d'assenyalar l'article de Wanda Tommasi<sup>5</sup>, en què se'ns indica com el rebuig pels estereotips femenins la porta a identificar-se amb un gènere neutre. No obstant, Tommasi ens diu que la pròpia experiència del cos de Weil fa que el seu pensament no pugui ser neutre, sinó que està arrelat a una experiència pròpia d'un cos i, en el seu cas, ha de ser femení per si mateix, al «donar cos al pensament» (Tommasi, 1993, p. 101). Això fa que aquesta experiència viscuda, a la que Weil hi dona tanta importància, sigui el seu propi instrument per explorar el món i «la mesura per referir totes les representacions de l'univers» (Tommasi, 1993, 101). Tot i això, creiem que aquestes tesis pròpies dels estudis de gènere queden bastant allunyades de la tesi que proposem en aquesta recerca, i que malgrat que sí que hi trobem certs elements de connexió que s'aniran desenvolupant al llarg d'aquesta investigació, creiem que inserir-la dins d'un marc tant acotat com la filosofia de gènere seria reduir el marc de pensament que proposa aquest estudi. Amb això no volem de cap de les maneres fer entendre que menystenim els estudis de gènere. Ans al contrari, si aquesta recerca ha pogut tenir lloc ha estat precisament per l'estudi que s'ha fet per part de filòsofs i filòsofes, traductors i traductores, editors i editores, que han aconseguit donar a conèixer i transmetre el pensament de filòsofes com Simone Weil, que durant molt de temps han estat considerades secundàries dins de l'estudi del pensament, i que gràcies als esforços dels estudis de

---

<sup>3</sup> Gilligan, C., (2016) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press

<sup>4</sup> Tronto, J., (2013) *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York: New York University Press

<sup>5</sup> Tommasi, W. (1993) «Cosmos: la experiencia del cuerpo femenino en Simone Weil.» *DUODA Revista d'estudis Feministes*. núm. 5, p. 101.

gènere avui dia estan disponibles per poder fer una recerca de les característiques que presentem seguidament. Malgrat això, simplement aquesta tesi no s'hi situa.

D'aquesta manera, el que s'intenta és donar una determinada profunditat al pensament de Simone Weil i situar-la en el moment adequat en què es dona el seu pensament. Això vol dir que en aquesta tesi no només s'ha estudiat la interpretació platònica que fa Simone Weil, sinó que també s'ha volgut situar aquesta interpretació dins del marc de principis del segle XX, quan els estudis fenomenològics començaven a prendre forma.

Així doncs, el que proposem és una tesi dividida en dues parts. Una primera on s'estudiarà en profunditat Simone Weil i sobretot el seu pensament en relació a Plató; i una segona part en què ens centrarem en Plató i l'anàlisi del *Convit*, i en l'ensenyament que Diotima ofereix a Sòcrates sobre l'Eros. Acabarem amb les conclusions, que miraran de comprendre quin és el significat de μεταξύ, quina relació té amb l'Eros i quina necessitat es té avui dia d'haver de reflexionar de nou sobre la temàtica de l'amor.

En moments en què una pandèmia a nivell mundial està confinant tots els humans a una negació absoluta de la relació entre nosaltres, crec que és més que encertat presentar un estudi on es posa de manifest la necessitat que tenim de relacionar-nos per tal de prevaldre al llarg del temps. Crec que és, per tant, un bon moment per poder començar a parlar de nou sobre l'amor i allò que està entremig de nosaltres, és a dir, allò que és μεταξύ.

## **PART I. SIMONE WEIL FILOSOFA REVOLUCIONÀRIA I ESPIRITUAL**

*«Retrobar el pacte original entre l'esperit i el món a través de la  
civilització mateixa on estem vivint»<sup>6</sup>  
Simone Weil, Cahiers, vol. 1, 117*

---

<sup>6</sup> «Retrouver le pacte original entre l'esperit et le monde à travers la civilisation même où nous vivons»



## 1. Introducció a Simone Weil: una vida dedicada als altres

En aquest capítol de la primera part de la tesi doctoral es vol parlar de la vida d'aquesta enigmàtica filòsofa que visqué en uns dels períodes més agitats de la història.

Com ella mateixa diu, segons Simone Pétrement, respecte el llibre d'Otto Rühle sobre Karl Marx, «Explicar la vida dels grans homes, separant-la de la seva pròpia obra, condueix forçosament a revelar, sobretot, les seves mesquinitats, ja que és en la seva obra on donen el millor de si mateixos; però el que és més odiós és que totes les baixeses i mesquinitats se'ns presentin de tal manera que ens pensem que és el preu del seu geni.» (Pétrement, 1997, p. 307) És a dir, potser parlar de la vida de la Simone Weil ens pot portar a l'error de treure conclusions de la seva obra. Malgrat això, tenint en compte com va viure la seva vida, portant a l'acció els seus ideals fins a les últimes conseqüències, fa obligatori considerar el que va fer en vida més enllà del seu pensament, ja que tant pensament com vida en el cas de Simone Weil són totalment inseparables. Com ja s'ha dit al principi, Simone Weil va viure un dels períodes més importants de la història contemporània, que no la deixaren indiferent en vista del desenvolupament dels esdeveniments polítics i socials que l'envoltaven.

### 1.1. Del judaisme al agnosticisme

Simone Weil va néixer el 3 de febrer de l'any 1909, en el si d'una família jueva. El seu pare, el doctor Bernard Weil, era metge, nasqué a Estrasburg i, respecte la seva religiositat, no era practicant; de fet, es declarava ateu. La mare de Weil era de Galitzia<sup>7</sup>, tot i que amb la seva família va viure a Rússia i finalment a Bèlgica. Cal indicar sobre les pràctiques religioses de la família de la mare de Simone que, malgrat ser jueus, no professaven un gran culte a la religió. Si més no, al ser una

---

<sup>7</sup> Regió que es troba al Nord-Est dels Carpats, situat en l'actual Ucraïna, agafa part de Bielorússia i Polònia. Durant al llarg de la història ha anat canviant de dominació, però en l'època del naixement de la mare de Simone Weil estava sota el domini de l'Imperi Austríac.



família intel·lectual i educada en aquella època, un mena de deisme, és a dir, eren jueus liberals que havien abandonat les pràctiques religioses (Pétrément, 1997, p. 19).

El matrimoni Weil es va casar i va tenir el seu primer fill el 1906, a qui van anomenar André. Tres anys més tard va néixer Simone a París, de nom complet Simone Adolphine. El pare Weil de jove havia estat anarquista, no obstant, al llarg dels anys, tenia simpaties pel partit radical. Segurament són aquestes tendències polítiques les que van influir a la seva filla al llarg dels seus anys revolucionaris. Simone de petita va tenir una salut molt delicada i, a pesar del seu coratge, la seva mare sempre va patir per la seva salut, cuidant-la en ocasions de manera excessiva. Tot i així, el valor que tenia la nena i la gran admiració que professava pel seu germà gran, que ja de ben jove va demostrar grans dots per les matemàtiques, feien que ja de ben petita no fes cas de les preocupacions de la mare i sempre estigués empescant-se-les per portar a terme intrèpides empreses juntament amb el seu germà.

Una anècdota significativa de la seva infància, que recull Simone Pétrément en el seu llibre sobre la seva vida i que demostra ja el caràcter de Weil, és que ja de ben petita va demostrar una profunda intuïció sobre el valor de l'ésser humà. Una vegada que estava en una pensió on s'havia mudat amb el seu germà per passar el xarmpió i on solia parlar amb estudiants que també s'hi allotjaven, va conèixer un estudiant d'origen siri. Un dia li va comentar que els francesos no admetien fàcilment algú amb el seu origen. Weil, que per aquella època deuria tenir uns 4 anys, li va dir que per ella era igual de francès que un francès pur (Pétrément, 1997, p. 25). Durant aquells anys d'infantesa, a causa de la forta afecció que tenia la mare per la salut dels seus fills, va ser quan Weil va començar agafar una sèrie de repugnàncies, com per exemple el rebuig a que li fessin petons o no voler menjar una sèrie d'aliments, que la van acompanyar durant tota la seva vida.

Quan es va declarar la Gran Guerra, el pare de Simone Weil va ser cridat com a oficial per servir com a metge en hospitals. El primer destí que li van adjudicar va ser a Neufchâteau per curar a soldats i malalts de tifus. En aquella època els oficials encara no podien tenir les seves famílies a prop. Tot i així, desobeint les ordres oficials, la mare de Weil va decidir instal·lar-se en el mateix poble per estar a prop del seu

marit. Això implicava que la família s'havia d'amagar de les autoritats que vigilaven els oficials i portar una vida una mica clandestina, però la voluntat de mantenir la família unida els va obligar a superar les adversitats. Cada cop que canviaven de destí al doctor Weil, tota la família sencera el seguia. Malgrat la situació a Europa i els constants canvis que la família patia, els dos nens eren molt eixerits i desperts i de seguida van demostrar un gran interès per les matemàtiques, la història, la literatura i les llengües francesa, anglesa i llatina. Un cop van entrar a l'institut, era evident que els nens dels Weil tenien una intel·ligència superior a la de la mitjana. Per exemple, una mainadera d'origen suec que van tenir deia de Weil que no tenia cap joguina i que mai havia jugat amb nines. També deia que no només pensava en els seus estudis, sinó que també es preocupava de la sort dels més desfavorits i ja de ben joveneta es va començar a interessar per la política. Amb aquestes inquietuds, juntament amb les repugnàncies que tenia i la incomprensió d'alguns professors, durant els seus anys a l'institut va aïllar-se bastant i es va sumir en una forta desesperació. Però el seu interès per la filosofia va aconseguir que recuperés l'interès i es matriculés en una escola on sabia que el professor de filosofia era bo. La relació de Weil amb els seus professors d'institut era molt important i amb alguns es va estar cartejant durant temps. Finalment, l'any 1925 va passar l'examen final de *bachot* que li va permetre entrar al prestigiós Liceu *Henri IV* on donava classes el famós professor de filosofia Alain; ja que somiava, com el seu germà, poder accedir a fer els seus estudis de filosofia a l'Escola Normal Superior de París.

## 1.2. Alain i els fonaments de la filosofia

Al Liceu *Henri IV*, va tenir l'oportunitat de rebre classes d'Emile Chartier, més conegut com a Alain. La seva influència sobre Weil és innegable si tenim en compte el caràcter que mostrava ella en aquells temps, com ha descrit la seva amiga Simone Pétrement. Weil era una noia que estimava apassionadament l'amistat i era una amiga molt lleial; també era molt caritativa i se solia indignar davant de les injustícies, però no necessàriament les que l'afectaven a ella directament. També demostrava un gran coratge paciència, amb una voluntat fèrria. Tenia a més una intel·ligència que semblava sorgida d'una forta tenacitat de l'ànima i del treball a consciència, mostrava un gran amor al coneixement i posava moltes energies per fer

les coses bé, malgrat la seva poca traça sobretot en els treballs manuals. Exhibia un gran interès per les grans qüestions i amb una necessitat de saber tot allò que és *important* per poder resoldre tots els grans problemes de la humanitat en tant de poder fer tot allò essencial que pogués cabre-hi en una sola vida. (Pétrément, 1997, p. 54) Com podem veure, ja tenia un caràcter ben forjat, però l'ensenyament d'Alain van marcar-la fortament, causant-li una gran impressió. Per exemple va ser d'ell que prengué l'actitud de la crida a la no-violència, i la idea que les revolucions acabaven sempre per reforçar els poders i fer més esclaus els ciutadans. (Pétrément, 1997, p. 54)

En l'època de l'*Henri IV* va ser quan va començar a voler ser considerada com a un noi, com comenta Simone Pétrément en la seva biografia. Weil deia que «haver estat dona constituïa una singular desventura.» (Pétrément, 1997, p. 55) D'aquesta manera va voler obviar el fet que era dona, descuidant-lo per si mateixa i fent que els del seu entorn el descuidessin també. Volia evitar transmetre una naturalitat femenina i així treure's maldecaps de sobre, actitud que la seva pròpia mare admirava, i que la portava a vestir d'una forma més aviat viril i una mica deixada, que l'ajudava a estalviar-se temps, però que evidentment va ser motiu de moltes crítiques. No obstant, no estem aquí per jutjar els mecanismes que va utilitzar per sobreviure en una societat patriarcal on la dona en la major part dels casos era menystinguda, sinó en la voluntat que tenia de poder ser considerada una igual entre els seus contemporanis i poder fer grans coses com qualsevol altre home.

Seguint les notes de Simone Pétrément que també va ser alumne d'Alain al Liceu *Henri IV*, diu que, a grans trets, *la doctrina* que Alain els impartia a les seves classes des del 1925 al 1928, malgrat que el propi Alain mai volgué que es considerés que impartia cap doctrina, ja que el seu vertader interès era en entendre les grans veritats del pensament, consistia en refutar totes aquelles idees que eren dèbils o falses, i que per això feia estudiar als seus alumnes sense manuals perquè llegissin les fonts dels autors. Llegien Plató, Descartes, Kant i Lagneau<sup>8</sup>. Pétrément recorda que una de les majors lluites d'Alain era contra el progrés de la filosofia, ja que

---

<sup>8</sup> Filòsof francès del segle XIX que va ser professor d'Alain i una de les seves majors influències.

pensava que Plató no és que hagués estat superat, sinó que, ans al contrari, encara anava molt per davant de la majoria dels filòsofs contemporanis.

Tenint en compte això, per aprofundir una mica més en el pensament d'Alain i així entendre la filosofia de Weil, anunciarem alguns dels temes que segons Pétrement Alain ensenyava a les seves classes. Respecte a la teoria del coneixement, considerava que el pensament no es produeix a partir de la sensació, sinó més aviat al contrari: és la sensació que elaborem a partir del pensament. A més, també deia que la psicologia no és una ciència com a tal ja que no hi ha fets d'estudi, perquè els fets són el pensament en la seva totalitat. Afegia, per tant, que l'inconscient no existeix tenint en compte que pertany al cos. Respecte l'ètica, deia que no considerava que hi hagués una voluntat bona, ja que qualsevol voluntat ho era per se. Considerava que voluntat i maldat eren excloents, per tant per ell l'alternativa no era entre voler el bé o voler el mal, sinó en voler o no voler. Qualsevol voluntat havia de ser lliure, ja que si no ho era responia a un desig o una passió, i aquests es tractaven de graus inferiors de la consciència. Per tant, voler sense fer no existeix, ja que la intenció no és voluntat, sinó que la voluntat només existeix en l'acció. La funció de la voluntat es acomodar-se en l'elecció i fer-la bona.

Respecte a la intel·ligència, seguia dient, només pensa allò que existeix. I les formes i principis que la intel·ligència percep pertanyen solament a si mateixa, no a les coses que percep. Per tant, quant més fidel sigui la intel·ligència a si mateixa, més capaç serà de percebre les coses tal i com són. Sobre la ciència, deia que està unida a la percepció, en tant que els judicis units a la percepció tenen més valors que els raonaments. Quant a la idea de bellesa, a les classes d'Alain, responia a la idea que l'artista, quan projecta una obra, és incapaç de preveure la seva bellesa i és només a través del treball posterior que hi reconeix la bellesa; en conseqüència, és només a través del treball i el judici com s'arriba a la bellesa i no per una misteriosa facultat d'invenció. Finalment, segons Pétrement, respecte les creences i judicis, Alain deia que en tota creença existeix un dubte que no és vacil·lació entre diverses creences, sinó la necessitat de guardar distància respecte de les pròpies creences sense haver de canviar-les, per poder raonar-les. D'aquesta manera, allò que anomenem com la *verdadera atenció* està plena de dubte i llibertat; per tant, l'hàbit no és que encadeni,

sinó que ens allibera. És el costum el que que encadena, perquè l'hàbit respon a la possessió d'un mateix, que resulta de l'exercici. Per tant, finalment conclou dient que l'atenció és religiosa o no és.

Per Alain, els grans pensadors no eren prínceps de la intel·ligència, sinó herois de la voluntat, o més aviat eren prínceps de la intel·ligència perquè eren herois de la voluntat. Considerava que havien de tenir raó en tot fins i tot quan s'equivocaven ja que deia que una intel·ligència tan vigorosa no s'equivocava de la mateixa manera que ho feia una intel·ligència dèbil, i que fins i tot en els seus errors es podia trobar una veritat. (Pétrément, 1997, p. 63) Si hem de tenir en compte la religiositat que Alain impartia a les seves classes, cal dir que probablement era anticlerical, però en qualsevol cas era religiós. Pétrément comenta que «pocs homes ha parlat amb més justícia sobre el cristianisme. De fet, va ser el primer en revelar-me la grandesa de la doctrina cristiana i en fer-me'n acceptar una gran part.» (Pétrément, 1997, p. 64)

Ens sembla interessant indicar els autors que Weil va estudiar durant aquells anys a les classes d'Alain, ja que ajuda a obtenir una bona panoràmica dels seus coneixements de filosofia. El primer any va estudiar Plató i Balzac, el següent Kant, l'Íliada d'Homer i els Pensaments de Marc Aureli i Lucreci. També van estudiar psicologia tal i com l'entenia Alain, és a dir, en relació amb la lògica, la moral i la metafísica i, finalment, a les classes d'Alain a les quals assistia Weil van estudiar Historia de la Filosofia i Hegel. Caldria considerar que durant els anys a *Khâgne*<sup>9</sup>, quan Weil escrivia els seus assajos sobre l'existència era més aviat cartesiana que spinoziana. Malgrat ser els primers anys de la seva vida intel·lectual, ja demostrava ser molt capaç. Un dels seus pensaments més cèlebres que va tenir ja en aquella època, i que ha estat repetidament mencionat pel seus comentadors, és quan, parlant sobre Déu amb un company seu del liceu, ell deia que no comprenia com algú podia creure en Déu, i ella li responia que el que no comprenia és com no es podia creure (Pétrément, 1997, p. 77), afegint que «Des de la meva adolescència, he pensat que el problema de Déu és un problema del qual no en tenim dades i que l'únic mètode segur per evitar una resolució falsa és no plantejar-lo, tot i que seria

---

<sup>9</sup> Com es deia aquell període d'estudi en l'edat dels estudiants col·loquialment

pitjor. Per això jo no ho plantejava. Ni afirmava ni negava.» (Pétrément, 1997, p. 77) I un comentari que pot apuntar al que més tard anomenaria ateisme radical és el que deia que en la seva adolescència que «per a obeir Déu, s'han de rebre ordres. Com s'explica que en la meva adolescència les rebés, quan professava l'ateisme?»<sup>10</sup> (Pétrément, 1997, p. 77) Aquesta frase ens indica que estava d'acord amb Descartes quan diu que no es pot estar segur de res mentre no s'estigui segur de l'existència de Déu. Evidentment, al llarg dels anys evolucionaria aquest pensament fins que fins i tot experimentà una revelació mística.

Dels anys 1925 al 1928 es va estar preparant els exàmens per l'escola Normal, on va suspendre un cop i va haver de presentar-se per segona vegada, cosa que li va permetre aleshores entrar a la prestigiosa Escola Normal Superior de París. Alhora, va estar preparant-se també pels exàmens al diploma de Filosofia a la Sorbona. Malgrat la gran concentració en l'estudi, i ja començà a demostrar un gran interès pels treballadors, més que pels mateixos estudiants, i era freqüent veure-la xerrant amb els jardineros i obrers que treballaven a l'entorn de l'escola. És durant aquells anys d'estudi que va començar a agafar una forta consciència social inusual per una noia de la seva classe, que la va fer objectiu de crítiques i desconcert entre els que l'envoltaven.

Una de les anècdotes més curioses d'aquella època és el record que tenia Simone de Beauvoir d'ella. Mentre precisament estaven traient-se els diplomes de Filosofia a la Sorbona, es veu que la Xina estava sent devastada per una gran fam, i Weil, quan es va assabentar de la notícia, es va posar a plorar. Beauvoir diu que la va admirar aleshores encara més que per la seva capacitat intel·lectual, ja que admirava la capacitat que tenia d'empatia d'una manera tan universal. En una conversa que van tenir al respecte, Weil li digué que l'única cosa de la qual s'havien d'ocupar en aquells moments era la d'una revolució que donés de menjar a tothom. La resposta que Beauvoir li va donar va ser que «el problema no era aconseguir la felicitat dels homes, sino de donar un sentit a la seva existència». Beauvoir continua dient que Weil se la va mirar de cap a peus i li respongué: «Ja es veu que no has passat mai

---

<sup>10</sup> *La connaissance surnaturelle*

gana». Amb aquesta resposta, Beauvoir es va veure definida com una petita burgesa espiritualista, la qual cosa la va indignar ja que es creia alliberada de la seva classe. (Pétrément, 1997, p. 99)

A l'escola Normal va ser l'única noia de la seva promoció. Hi havia un curs de filosofia impartit per Brunschvicg que per ell, els estudiants de *l'Henri IV*, després de les classes d'Alain, menyspreaven les seves ensenyances que solien basar-se en rebutjar els grans filòsofs. Weil ja en aquella època tenia el caràcter forjat i demostrava grans dots de rebel·lia en contra de l'administració de l'Escola, i també entre els seus companys, ja que la majoria la temien. Una de les dissertacions que va fer durant l'Escola Normal fou sobre Descartes. Un dels objectius que tenia Weil en aquesta tesina era demostrar que si la ciència anava més enllà del pensament comú era solament perquè hi dedicava més temps a cada un dels passos, però que realment cadascun dels passos el podia fer el més comú dels homes (Pétrément, 1997, p. 121). Volia demostrar si la ciència moderna tenia dret a rebutjar el pensament comú basat en la intuïció en boga dels raonaments dels savis, cosa que feia que s'obrís una escletxa insalvable entre els savis i els ignorants. La tesina deia que en tant que Descartes va aconseguir a través del cogito creure només en ell mateix, Weil considera que qualsevol ésser humà podria ser Descartes a través de la fe en si mateixa i de la voluntat, adoptant la fórmula «*puc, doncs existeixo*» (Pétrément, 1997, p. 123). No obstant en tant que el poder de l'home no és absolut, considera que l'autosobirania acaba en el moment que és té un objecte a pensar i, per tant, l'únic poder realment absolut és la llibertat, que es tracta d'una cosa que existeix més enllà d'un mateix. No obstant, segueix dient que els pensaments són quelcom que ens són donats i que és la idea de Déu totpoderós que dona lloc a tota l'existència d'altri, donant a entendre que el *jo* no és totpoderós, i així doncs és només la idea de Déu, que testimonia l'existència. Per tant, d'acord amb el que diu Pétrément en aquella època d'estudi, Weil considerava la llibertat com la base de tot el seu *mecanisme* intel·lectual.

El 1931, després de les vacances d'estiu, Weil cobra consciència de la tragèdia de la colonització, precisament l'any en què se celebra a França l'Exposició Colonial. A l'Escola Normal Superior els alumnes es preparaven per passar les oposicions per

ser mestres d'escola. En aquella època practicava molt d'exercici: feia rugbi i atletisme malgrat ser molt maldestre. En l'organització dels seus estudis per les oposicions, es va crear un molt bon pla de treball, però malauradament va ser en aquella època quan li van començar les migranyes que li durarien tota la vida. En ocasions s'ha dit que tenia uns maldecaps tant forts que tenia ganes de pegar algú amb molta força, per veure si així cessava el dolor.

Per l'examen de càtedra, que va ser el juny de 1931, li va entrar un exercici d'Història de la filosofia amb la pregunta sobre la *Causalitat en Hume*. Per l'exercici sobre la moral, li van preguntar «El judici moral ha de recaure en l'acte, en la intenció o en el caràcter?». Finalment l'exposició oral va tractar el tema «Allò bell en la naturalesa i en l'art» (Pétrement, 1997, p. 141). Un cop aprovada la oposició, el destí que li va tocar va ser Le Puy, en el departament francès de l'Alt Loira, a prop dels Alps. Es feia broma dient que l'administració de l'Escola Normal l'havia volguda enviar tan lluny com fos possible de París, perquè així no els molestés més després de la mala vida que havia donat als professors, que l'havien batejada com la «Verge Roja».

### 1.3. Sindicalisme radical

Un cop guanyada la càtedra d'institut l'any 1931, va anar a passar l'estiu en un poblet pesquer on va intentar per tots els mitjans aconseguir treballar amb els pescadors, malgrat que físicament i manualment no era gaire hàbil. Cal dir que el treball manual era per Weil una de les seves obsessions. Admirava per sobre de tot aquells qui treballaven amb les mans. Amb grans esforços, va aconseguir feina en una barqueta pesquera, però per la seva inexperiència i poca traça el pescador no sabia ben bé quina era la tasca de l'ofici que ella podia dur a terme. A pesar d'això, va passar l'estiu treballant amb els pescadors, ja que la seva imperícia la suplia amb una forta tenacitat. Aquest episodi dels pescadors és molt significatiu, en el sentit que demostra l'admiració que tenia Weil per les classes obreres. Per això, en tornar a París durant el 15 i 18 de setembre de 1931, va assistir al XXVIIIè Congrés Nacional de la CGT, congrés dedicat fonamentalment a discutir la unitat sindical, ja que la divisió debilitava la classe obrera. En aquella època a França existien dos grans sindicats, la Confederació General del Treballador (CGT) i la Confederació General



del Treball Unitari (CGTU), afegint-hi una tercera que era la Federació Autònoma de Funcionaris (FA). Weil tenia fe en l'acció sindical més que en la dels partits.

Després d'aquesta estada a París, un cop passat l'estiu, va ser quan va començar a entrar dins del món dels sindicats. Va instal·lar-se a Le Puy, destinació que li havia tocat, tenia 15 alumnes a classe i es va instal·lar a viure amb una companya professora que es deia Simone Anthériou. Vivien en un piset als afores del poble i Weil renuncià a qualsevol comoditat burgesa. Immediatament establerta a Le Puy, va posar-se en contacte amb el moviment sindicalista de la zona del Haute-Loire i del Loire, i va aconseguir entrar en el sindicat nacional de mestres de la CGT. La seva intenció era aconseguir la unitat sindical. Aparentment, amb la seva generositat i devoció pels més humils, la casa de les «Simones» era un lloc de pelegrinatge per a aquells obrers i tot aquell qui socialment tingués més dificultats, perquè Weil sempre els acollia amb molta calidesa i rigor.

Un succés significatiu que es va desencadenar durant la seva activitat sindical van ser els coneguts «*Successos de Puy*», que començaren el 16 de desembre de 1931. Weil hi va participar molt activament, liderant manifestacions locals d'aturats convocades per la Borsa de Treballadors per protestar davant l'alcalde en el ple municipal amb una llista de reivindicacions que molt probablement havia escrit ella mateixa. Aquesta acció li va portar molts problemes, ja que no estava ben vist que una dona professora mantingués una relació tan estreta amb els aturats, i menys que intervingués en accions sindicals. Finalment, l'alcalde de Le Puy va admetre les demandes dels parats i va acabar atorgant algunes de les seves peticions. Malgrat el seu compromís amb les actuacions de lluita de classes, mai va descuidar les seves classes de filosofia a l'institut Tot i això, en aquell primer any com a professora, els resultats de les seves alumnes no van ser tan bons com s'esperava, però les alumnes li professaven una verdadera predilecció.

La següent destinació on la van enviar va ser Auxerre<sup>11</sup>, i d'aquesta manera estava més a prop de París i de la seva família, però, per contra, estava allunyada de la regió

---

<sup>11</sup> Poble situat al departament de Yonne a la regió de la Borgonya al sud-est de París.

del Haute-Loire i dels seus estimats moviments sindicals. Durant les vacances, abans de tornar a donar classes de filosofia, va decidir anar a Alemanya. Era l'any 1932, durant la República de Weimar, i volia conèixer com estava la situació i així poder entendre en què es basava la força del feixisme (Pétrement, 1997, p. 215). Cal destacar l'admirable interès que tenia Weil per les qüestions polítiques a tot Europa, cosa que demostra una comprensió global del món on sabia que cap esdeveniment que hi passés estava desvinculat. Es tracta d'un pensament molt avançat i poc usual a l'època i sobretot cal tenir en compte que era una dona. Per tenir una millor idea de la seva opinió política sobre Alemanya, s'ha de mencionar la decepció que havia tingut per la firma del Tractat de Versalles; com molts d'altres considerava que les condicions imposades pels Aliats al Reich eren excessives i només reforçaven el sentiment d'humiliació per la derrota. A Berlín, com era habitual en ella, es va reunir amb sindicalistes i treballadors per conèixer la situació en què es trobaven. Va tenir contacte, sobretot, amb militants del partit SAP (Sozialistische Arbeiter Partei), i també es va reunir amb León Sedov, fill de Trotsky.

De nou a França, a la ciutat d'Auxerre va continuar donant classes de filosofia a les noies del l'institut femení, com havia fet l'any anterior. Com que la ciutat no era excessivament obrera, dedicà les seves forces en la Federació Unitària de l'Ensenyament. L'any següent, el 1933, les seves obligacions com a professora la van portar a Roanne. Però justament abans de començar el curs escolar, les seves vacances les va gaudir juntament amb la seva família a Barcelona. També va passar uns dies a Vilanova i la Geltrú i València. A Barcelona va tenir contacte amb gent de la Federació Comunista Ibèrica, amb els quals més tard fundarien el POUM (Partit Obrer d'Unificació Marxista). La majoria dels seus militants eren anarquistes que pensaven que havien trobat en el POUM una via més realista que la que proposava la Federació Anarquista Ibèrica (FAI). Weil hi va conèixer Joaquim Maurín<sup>12</sup> i Jaume Miravittles<sup>13</sup>. A Vilanova i la Geltrú es va sorprendre parlant amb un pescador que havia llegit el *Faust* de Goethe i amb la il·lusió que li va fer li va regalar les *Confessions* de Rousseau.

---

<sup>12</sup> Polític català que va formar part de la Confederació General del Treball (CGT) sucesor d'Andreu Nin els anys 1921-1922, de la Federació Comunista Catalano-Balear, del Bloc Obrer Camperol (BOC) i del Partit Obrer Unificat Marxista (POUM)

<sup>13</sup> Polític català líder del partit comunista català fins el 1934 que va deixar la seva militància

La influència política que tenia Simone Weil era innegable. Trotsky estava fortament interessat en el corrent polític que Weil i els seus companys representaven, i això es va demostrar quan a la primavera de 1933 Trotsky va declarar la Quarta Internacional. De nou a França, Weil seguia amb les seves obligacions com a professora però les activitats sindicals no cessaven. El dia de cap d'any de 1933, a casa dels pares de Weil, Simone es va reunir amb Trotsky i alguns membres del SAP. Després d'una acalorada discussió que va durar tota la nit, es veu que Trotsky, quan s'acomiadava dels pares de Weil, els digué que «en el saló de casa seva s'havia escrit la quarta internacional». El 1933 a França es va crear un front democràtic antifeixista, però Weil no va poder participar a causa d'una malaltia que la tenia molt dèbil.

Sembla ser que dins del cercle comunista estaven molt interessats en que Weil en formés part, però ella tenia les seves reticències. És justament en aquest cercle on hi va conèixer George Bataille, de qui en un bon principi estava molt interessada, però que quan el va conèixer més profundament va considerar que era un obsès. Simone Pétrement recorda que durant el temps que va treballar a la Biblioteca Nacional, juntament amb Bataille, al saber la relació entre elles, Bataille feia broma sobre Weil, anomenant-la *la cristiana* i que li semblava un cadàver (Pétrement, 1997, p. 326-327) . L'animadversió que es professaven Weil i Bataille es devia fonamentalment a les dues concepcions oposades que tenien de la Revolució, en tant que per Weil significava un mitjà per aconseguir un fi, exultant el poder renovador que tenia. Bataille, seguint les lectures de Malraux<sup>14</sup> de la *Condicció Humana*, considerava la revolució com una forma camuflada de suïcidi.

Durant aquest període de 1934, Weil va estar escrivint les *Reflexions sobre les causes de la llibertat i de l'opressió social*, text en què descrivia quins creia que eren els factors que feien que la classe treballadora patís el problema de l'opressió. Escriure aquest text la motivà per, un cop acabat el curs a Roanne, complir el somni que tenia des de feia anys de treballar en una fàbrica, i així poder comprendre en primera

---

<sup>14</sup> Era un escriptor, aventurer i polític francès de la primera meitat del segle XX, que va escriure, entre altres obres, la *Condicció Humana*.

persona la situació dels obrers i poder parlar-ne amb la màxima veracitat possible per poder millorar les seves condicions.

#### 1.4. La condició obrera

Abandonar la càtedra d'institut i entrar a treballar a la fàbrica marca un abans i un després en la vida de Weil. Un dels motius pels quals ella volia treballar en una fàbrica exposà «no viure en el somni, sinó viure en la veritat, ser en el món. No volia estimar imaginàriament, ja que estimar imaginàriament és contenir-se en un sentiment que no atrapa l'objecte; i és, també, equivocar-se, fins i tot per lleialtat sobre allò que s'estima. Temptació de la vida interior [...], no permetre's, com a sentiment, més que no siguin intercanvis efectius [...], tallar implacablement tot el que pugui haver-hi d'imaginari en el sentiment. Prohibir-se sempre somiar en l'amistat. L'amistat no es busca, no es somia, no es desitja, s'exerceix (és una virtut)» (Pétrement, 1997, p. 349). Cal destacar que en un escrit de l'època, comenta que una de les seves temptacions és la peresa, cosa que resulta estranya si es considera la seva intensa activitat, malgrat la seva curta vida. Per tant, va superar aquesta temptació de manera heroica (Pétrement, 1997, p. 351).

Un cop proposada a l'empresa per treballar en una fàbrica, després de buscar llargament que l'acceptessin malgrat la seva inexperiència, va aconseguir, a partir d'un conegut dels sindicats, Auguste Detouef, d'entrar a treballar a Alsthom. Per evitar-se problemes entre els seus companys obrers, va preferir no mencionar la seva relació amb Detouef i la seva feina de catedràtica d'institut. Volia tenir una experiència pura del que era treballar en una fàbrica per poder entendre la situació real i així poder fer una anàlisi més acurada per trobar-ne una millor solució. En el seu *diari de fàbrica*, explica tota la seva experiència i els diferents estats d'ànim que pateix. Sobretot, un dels inconvenients que tenia com a obrera era que, per la seva poca traça, era molt poc eficient i anava molt lenta. Precisament el que reflecteix el diari és aquest cansament i fatiga que patia per aconseguir les cotes de velocitat exigides (Pétrement, 1997, p. 354). La situació la va portar a tal desesperació que el desembre va estar tot un dia plorant. En una carta, descriu el treball de l'obrer dient que «És inhumana l'atenció, provada d'objectes dignes d'ella, es veu obligada a

concentrar-se segon a segon sobre un problema mequí, sempre el mateix, amb variants: fer cinc peces en cinc minuts enloc de sis, o qualsevol cosa d'aquest tipus [...] Em pregunto com tot això podria ser humà: si a la feina parcel·lària no fos a preu fet, la tediositat que se'n desprèn aniquilaria l'atenció, ocasionaria una considerable lentitud i molts nyaps [...]. Quan penso que els grans mandataris bolxevics pretenien crear una classe obrera i lliure i que cap d'ells - Sens dubte Trotsky, no, i Lenin, probablement, tampoc - havia posat un peu a una fàbrica [...], la política em resulta una broma sinistra» (Pétrement, 1997, p. 360).

Finalment, el 5 d'abril va deixar la feina d'Alsthom, on va estar treballant des del 4 de Desembre. Quatre mesos d'una experiència que la deixaria destrossada, tant física com mentalment, i de la qual li costaria molt recuperar-se, cosa que potser no va acabar de fer mai. Convertida en parada, va haver de sofrir l'experiència d'aconseguir que la contractessin de nou. Aquest cop ho volia aconseguir per ella mateixa, de manera que anava a les entrades de les fàbriques com feien la majoria d'obrers de l'època a l'espera que el capatàs els trobés aptes per fer la feina. El 5 de Juny va aconseguir ser contractada a Renault, després de passar dos mesos de penúries. La situació a Renault no era millor que Alsthom, la seva poca traça persistia i en més d'una ocasió es va veure fortament debilitada a causa de la seva dèbil salut i falta de moral. En una altra carta escriu: «Per a mi, personalment, això és el que ha significat treballar en una fàbrica. Ha significat que, sota l'embat d'una coerció brutal i quotidiana, en dues o tres setmanes totes les raons externes (abans creia que eren internes) en què jo basava el sentiment de la meva dignitat, el respecte per mi mateixa, es van esquinçar radicalment. I no crec que això suscités en mi moviments de rebel·lió. Sinó al contrari, el que menys m'hauria pogut esperar: la docilitat. La docilitat d'animal resignat.. Em semblava haver nascut per a esperar, per a rebre, per a executar ordres [...]. Quan la malaltia em va obligar a parar, vaig recobrar cert enviliment en què estava caient [...]. Lentament, a través del sofriment, he anat reconquerint el sentiment de la meva dignitat d'ésser humà, un sentiment que no tenia suport de res exterior.» (Pétrement, 1997, p. 377) Certament, l'experiència per Weil va ser penosa i inútil, ja que no va trobar la forma d'aconseguir que l'obrer aconseguís ser realment lliure. Tan sols va tenir la idea que, a través de la poesia, els treballadors podrien elevar l'ànima de manera que podrien

evadir-se de les situacions fatigoses i penoses del treball constant i monòton, però sense cap conclusió reveladora. Després de tot, el 23 d'agost deixa la seva feina a la fàbrica Renault i emprèn un llarg descans per poder-se recuperar de com havia patit durant aquell any tan llarg.

L'any 1935 va tornar a impartir classes de filosofia, aquest cop a Bourges, un poble més aviat burgès on ella no acabava d'encaixar. Malgrat que tot les seves alumnes van aprofitar amb èxit les seves classes, la menyspreaven una mica. Va ser l'any en què a França va accedir al poder el Front Popular, fent president del govern Léon Blum. Durant les vacances, abans de començar el curs escolar, va anar a Espanya i Portugal i va ser aleshores quan va tenir una revelació sobre el cristianisme. «És per excel·lència la religió dels esclaus, i qui és esclau té força per processar-la, jo entre ells» (Pétrement, 1997, p. 382). És durant aquest any que va tenir les primeres idees sobre l'ateisme radical. Un cop acceptada la fe cristiana, diu que «el més important és no ser res. Els que no hi creuen són més a prop de la veritat que els que hi creuen. Així que potser tot és mentida» (Pétrement, 1997, p. 395). Va ser aquell any quan va decidir iniciar-se a escriure un projecte per poder fer que la poesia grega fos més accessible per a les classes populars. Va ser un projecte motivat per l'any a la fàbrica, en què creia que l'única manera d'evasió dels obrers era a través de la poesia.

### 1.5. Miliciana de la Guerra Civil Espanyola

Va ser un any agitat d'activitat política, que es va veure conclòs per l'esclat de la Guerra a Espanya. Weil, per l'estima que tenia al país, va decidir saber de primera mà què hi passava. Per això, el 8 d'Agost, creuava la Jonquera deixant els seus pares a Perpinyà, als quals van restar a l'espera de rebre notícies de la seva filla. El 10 d'Agost Weil arribava a Barcelona on es va trobar amb Julián Gorkin, un dels dirigents del POUM (Partit d'Obrer Unificat Marxista). Allà, va ser informada que Joaquín Maurín, fundador del POUM i també cunyat de Souvarine, a qui coneixia per les seves lluites als sindicats, havia desaparegut durant els primers dies de la guerra després d'haver anat a fer unes xerrades a Galícia, un dels primers nuclis d'insurrecció dels generals franquistes. Per aquest motiu, Weil va decidir presentar-se a Gorkin per infiltrar-se a la zona franquista i esbrinar què se n'havia fet de

Maurín. Evidentment, la missió va ser desestimada, ja que Gorkin va veure evident el fracàs d'ella a causa de l'innegable aspecte de francesa que tenia Weil, i sobretot perquè ni parlava espanyol (Pétrement, 1997, p. 412). Indignada amb l'oposició de Gorkin de la seva heroïcitats, va intentar enrolar-se a la CNT (Confederació Nacional del Treball), la central sindical anarquista. Però immediatament va deixar el grup, i juntament amb un grup de periodistes finalment va arribar a Pina, ciutat que es trobava just en el Front de l'Ebre, on va conèixer Buenaventura Durruti i es va enrolar en les milícies anarquistes de les Ribes de l'Ebre. Sorprenentment, allà s'hi va trobar Carpentier i Ridet, antics companys seus dels sindicats, que la van estar ajudant i protegint durant els seus dies en el front. Era la primera dona que va entrar al bàndol anarquista, activitat que es va popularitzar més tard durant els anys de la guerra i que va fer que moltes dones perdessin la vida defensant la causa Republicana. Com a soldat no la tenien en gran estima atesa la seva miopia, però la seva obstinació i que entre els anarquistes, la voluntat d'una dona sempre es respectava, va aconseguir anar al front acompanyada de Carpentier i Ridet. Després d'estar quatre dies a les línies enemigues, un cop de nou al campament, la seva miopia li va jugar una mala passada i sense voler va posar el peu sobre una olla amb oli bullent que li va fer cremades de primer grau i la van obligar a abandonar el camp de batalla. La van enviar a un hospital, en el moment en què els seus pares finalment aconseguien creuar la frontera i arribar a Barcelona. Desesperats, estigueren una setmana buscant Weil per tota la ciutat, sense saber si la trobarien en vida. Finalment, preguntant a molta gent, van aconseguir trobar-la en l'estat que estava, i malgrat el disgust la van aconseguir portar a l'hospital de Sitges, on les cures que li van fer no eren les adequades i quasi perd la cama. Un cop es va sentir millor Weil, tota la família tornà el 25 de Setembre a París, on encara hauria d'estar uns dies de convalescència per la cama, que mai més se li acabaria de curar.

### 1.6. El misticisme weilià

A l'estiu de l'any 1937, va viatjar a Itàlia, fet que va aprofitar per conèixer la situació del Feixisme al país, però també per desenvolupar el seu interès en l'art. En aquells moments tan sols volia estar envoltada de coses belles. Va ser quan va anar a Asís, a la capella Romànica del segle XII de Santa Maria degli Angeli, que va sentir per

primer cop a la seva vida que una força més forta que ella la forçava a agenollar-se (Pétrément, 1997, p. 453). Va quedar meravellada pels frescos de Giotto i Massaccio a més de Donatello, sentint que Itàlia era la seva segona casa. Seguidament del seu viatge a Itàlia, el Setembre del 1937, entrà a donar classes a l'institut de Saint-Quentin, malgrat que aquell any va ser molt penós per ella perquè va patir terribles maldecaps, els quals la obligaven a fer un recés. Aprofità per anar a la Setmana Santa de 1938 a Solesmes, un monestir on hi va conegué un jove anglès que li ensenyà el poema *Love*<sup>15</sup> de Herbert.

Aquest poema li servia per pal·liar els dolors en els moments on les migranyes eren més fortes; el repetia com un *mantra*. Un dels pensaments més profunds que va tenir aleshores va ser «Probablement la desgràcia és sempre metafísica, tot i que pot ser simplement metafísica o penetrar en l'ànima a través del sofriment i de la humiliació» (Pétrément, 1997, p. 484). L'any 1937 s'havia fundat la revista *Nouveaux Cahiers*<sup>16</sup>, on Weil col·laborava. La majoria dels seus textos van ser publicats en aquesta revista. En aquells anys es veia pujar el poder de Hitler a Alemanya, i a França hi havia un debat sobre si entrar o no a la guerra. Weil era una declarada pacifista i intentava defensar la causa tan fortament com podia malgrat les reticències que tenia per l'avenç dels esdeveniments. A més, estava molt preocupada per la situació de les colònies, ja que creia que era un dels principals motius de la situació en què es trobava Europa.

A finals del 1938, els seus mal de caps eren extrems, i fins i tot va voler consultar un neurocirurgià per si tenia un tumor, i en cas afirmatiu volia que li fos extirpat, malgrat el disgust de la seva mare. Desafortunadament, les seves migranyes no eren font de cap tumor, de manera que havia de seguir patint-les. Tenia por de tornar-se boja pel dolor. Va ser durant una d'aquestes migranyes l'any 1938, un dia que el dolor era pràcticament insuportable i estava repetint el poema de *Love* de Herbert, quan de cop i volta va sentir la presència de Crist a l'estança. En una carta escriu:

---

<sup>15</sup> *George Herbert and the Seventeenth-Century Religious Poets* (W. W. Norton and Company, Inc., 1978)

<sup>16</sup> Es tractava d'una revista que tingué vida del 1937 al 1940. Fundada per Auguste Detoef i Jacques Barnard, definia una idea racional de la gestió econòmica pròxima a l'economia corporativa, és a dir una aproximació del patronat amb els sindicats.



«Una presència més personal, més certa més real que la d'un ésser humà [...]. En aquest apoderament sobtat del meu ésser per Crist ni els sentits ni la imaginació van tenir-hi res a veure; només vaig sentir a través del patiment la presència d'un amor similar al qual s'observa en el somriure d'un rostre estimat.» (Pétrément, 1997, p. 494) Malgrat aquesta experiència, Weil es va mantenir molt reservada en explicar el que li havia passat. En poques ocasions va tenir el valor d'explicar aquesta experiència que la transformaria completament i que faria que el seu pensament sobre la insolubilitat del problema de Déu prenguéssin una nova perspectiva més enllà de la filosofia d'Alain, que era del tipus voluntarista. No estava gens preparada per l'experiència que havia sofert. A partir d'aleshores va anar a la recerca d'una explicació a aquell esdeveniment. Dirigint el seu pensament, va escriure una filosofia tan bella que no només legitimava l'experiència, sinó que constituïa el seu caràcter. Escrigué: «L'experiència d'allò transcendent és quelcom que sembla contradictori, però allò transcendent només es pot conèixer per contacte, ja que les nostres facultats no poden elaborar-lo» (Pétrément, 1997, p.497).

Arribats a aquest punt, volem argumentar que malgrat el fet inversemblant que pot semblar l'experiència mística que va patir Simone Weil, la volem donar per autèntica, ja que l'interès que poguéssin tenir ella en qualsevol experiència d'aquesta mena era totalment nul·la. Escriu que mai va tenir interès en els místics ja que realment li provocaven desgrat i ni tants sols es considerava creient. No obstant, recollim la part impenetrable del fet i la perplexitat que ens pot causar.

### 1.7. L'esclat de la Segona Guerra Mundial

Però seguint amb la seva vida, continuà amb les seves activitats a *Nouveaux Cahiers* i preocupada pels esdeveniments que envoltaven Europa en aquella època. Precisament aquell any va conèixer Malraux, a qui va intentar argumentar que el règim de Stalin era tant opriment com els règims feixistes. Va demanar un permís de la càtedra i es va dedicar a llegir, sobretot història i història de les religions. Va tenir un gran interès pels gnòstics, els textos maniqueus; es va llegir la Bíblia, i va demostrar un fort rebuig per l'Antic Testament. Considerava que la demostració de

Poder per part del Déu descrit pels textos anava en contra del que significava la veritable essència de Déu.

Transcorreguts poc més de 6 mesos des de l'acord de Munich, Hitler va violar el compromís convingut en annexionar-se Txecoslovàquia, esdeveniment que va ser decisiu per aquells que creien en la possibilitat de la Pau. Era evident que qualsevol acord era impossible amb Alemanya i donava només lloc a una relació de força entre els estats contingents (Pétrement, 1997, p. 504). De totes maneres, Weil seguia considerant la possibilitat d'arribar a un acord amb Hitler a través de la negociació, però sense caure en la innocència de que l'avenç d'Alemanya podia portar a conclusions desastroses. Entre els seus pensaments de l'època hi ha una gran comparació entre el III Reich i Roma. El temor que li provocaven els romans es veia reflectit en les activitats del Reich. El nerviosisme va augmentar quan el 7 d'Abril Itàlia va atacar Albània. Les forces feixistes estaven prenent cada cop més territoris. En aquell mateix moment, Weil va caure malalta de la pleura i va guardar repòs a Ginebra, on es trobaven les obres del Prado, que restaven en mans suïsses durant el transcurs de la Guerra Civil Espanyola. Estant a Suïssa el Setembre del 1939, amb la invasió de Polònia per l'exèrcit de Hitler, es va declarar la Guerra. Immediatament els Weil van tornar a París. Durant el 1940, mentre es produïa l'ofensiva alemanya, Weil llegia els textos babilonis i aprenia el babiloni i aconseguia fins i tot traduir-ne alguns fragments. A més, també va començar amb la lectura del *Bhagavad Gîtâ*, i va aprendre Sanskrit. En aquell mateix any, el seu pare va llegir un article sobre la sinusitis larvada, que causava uns símptomes molt semblants als que patia Weil durant els seus atacs de migranyes. Així va començar un tractament per poder-se curar, però no va poder acabar a causa de la caiguda de França sota les forces de l'Eix.

Aquell any, Rússia va atacar Finlàndia. Per una desafortunada casualitat, el germà de Simone, André Weil, era a Finlàndia i, confós per un agent espia, va ser detingut. Aquest esdeveniment va alterar molt tota la família, que no sabia què li passaria. Finalment, des de Finlàndia, va ser traslladat a Suècia i, ja reconeguda la seva innocència però sense deixar-lo lliure encara, el van traslladar a Le Havre, a França, on finalment la família va poder-lo visitar. Weil va patir molt per la situació del seu

estimat germà, a qui anava a visitar quasi cada dia. Molt probablement, en aquells dies que només podia comunicar-se amb el seu germà a la cel·la on estava pres, és quan va pensar en la metàfora per descriure *Μεταξύ*. Durant l'empresonament del seu germà, Weil el tenia entretingut a través de cartes en què li explicava les seves reflexions. Li compartia que, per ella, els pitagòrics, quan deien que tot era número, era la relació, i que el fet que no totes les relacions es poguessin expressar amb números racionals no provava que les seves teories haguessin fracassat (Pétrement, 1997, p. 532). També li explicava la seva animadversió per Nietzsche, ja que considerava que la seva anàlisi sobre Grècia en *El Naixement de la Tragèdia* sobre la idea de Dionís era totalment errònia. Criticava que Nietzsche no hagués tingut en compte la relació que fa Herodot de Dionís amb Osiris. «És Déu a qui l'home ha d'imitar per salvar la seva ànima, un Déu que s'ha unit a l'home en el patiment i la mort. L'home pot i deu unir-se a la felicitat i a la perfecció. Exactament com Crist» (Pétrement, 1997, p. 532). Aquí s'entén el sincretisme. Alguns autors acusen Weil, si més no, aquest sincretisme és donat per un extens coneixement dels textos. Weil, en una carta, segueix dient que per ella la bogeria consisteix en la privació total de l'alegria i de la idea mateixa d'alegria. Per tant, en l'argumentació contra Nietzsche, també diu, «pensa que no hi havia gens d'angoixa en els grecs. Estaven en un altre pla; tenien la Gràcia. El que sí van tenir intensament va ser el sentiment que l'ànima està exiliada al món. El que a través d'ells passa al cristianisme. Però tal sentiment no suposa angoixa, sinó amargor, només amargor» (Pétrement, 1997, p. 532). Per això afirma que l'ànima ha de reconèixer la seva pàtria en el lloc de l'exili, com van entendre els estoics. Sobre la qüestió de si hi ha misticisme a Grècia, en una altra carta expressa el següent: «Pel que fa al problema del misticisme a Grècia; entenguem-nos. Hi ha gent que té simplement estats d'èxtasi; n'hi ha altres que també, a més de tenir-los, estudien aquests estats de manera exclusiva, descrivint-los minuciosament, classificant, i en certa mesura suscitant-los. Són els segons els que solen ser coneguts com a místics [...]. En aquest sentit, fins als neoplatònics i els gnòstics no hi ha rastre de mística [...]. Però si s'anomena místic el fet de tenir estats d'èxtasi i al fet de concedir a aquests estats un gran valor, ja, que no es poden suscitar, sí almenys s'hauria intentar arribar a una disposició d'esperit favorable a la seva aparició. Plató ja seria místic [...]. Per la resta, quan es fa l'elogi de la mania inspirada pels déus i diu que Dionís inspira la dels misteris, està testimoniant

l'existència d'una tradició mística. Doncs aquesta mania només pot consistir en estats extàtics» (Pétrément, 1997, p. 533). És precisament en aquestes paraules on trobem la relació que Weil fa considerant a Plató com a un místic, i estableix en la tradició grega un vincle directe amb el cristianisme.

### 1.8. La veritat càtara

Malauradament, aquestes reflexions es van veure truncades el 13 de juny de 1940, quan Simone Weil i els seus pares, atemorits per la presa de París per les tropes de Hitler, han d'abandonar precipitadament la seva casa del carrer d'Auguste Comte, davant dels jardins de Luxemburg, i dirigir-se cap a les zones no ocupades, veient-se així obligats a adaptar-se a tot el que es pogués convertir en una necessitat, i camí de Vichy, on el mariscal Pétain havia instal·lat el govern. Aquella situació va trasbalsar de tal manera Weil que la va sumir en una profunda indignació, que feia que respongués amb violència a tot aquell amb qui anteriorment havia tingut relació. Un cop a Vichy, la família decidí traslladar-se a Marsella, ja que era el port d'on sortien tots els vaixells de França, amb l'esperança de poder marxar als Estats Units. Allà s'instal·laren davant de la platja dels Catalans. Entrà a formar part del grup *Cahiers du Sud*, un grup que seguia les tendències de la desapareguda revista *Cahiers Nouveaux*, probablement la revista més important de la zona lliure. És precisament col·laborant en aquesta revista que coneix Jean Lambert, gendre d'André Gide. Segons Lambert, de les seves converses amb ella, diu que volia «desvelar la presència de Déu en tot el que hi ha de Bell a la terra» (Pétrément, 1997, p. 559). Durant aquella època, la seva preocupació per les condicions dels vietnamites que es troben reclosos en camps de refugiats als afores de Marsella augmentà. En motiu del seu desgrat pel tracte per part de França cap a les seves colònies, i convençuda que era un dels grans problemes d'Europa, se solidaritzà amb les condicions en què vivien, i lluità, instant les autoritats a aconseguir que fossin tractats com a ciutadans francesos i no com a súbdits de l'imperi. També demostrà la seva pietat per aquells que no tenien accés als cupons de racionament i menjaven molt poc. En moltes ocasions en repartia a aquells que no en tenien, i així menyspreava el mercat negre. A més, durant aquella època decideix crear un cos

d'infermeres per a la primera línia del front, idea que l'obsessiona i intenta per tots els mètodes portar a terme.

A Marsella començà la seva atracció pels càtars, ja que precisament la regió del Langue d'Oc és on es van establir des del segle X al XII. El seu interès es donà pel rebuig que tenien el càtars per l'Antic Testament, com ella. Creia que l'Antic Testament i l'Imperi Romà eren els orígens de la corrupció del Cristianisme, i per això veu en el catarisme «l'última expressió viva de l'antiguitat preromana» (Pétrément, 1997, p. 562). Weil hi coneix el pare Perrin, un dominic amb qui manté converses sobre el cristianisme, el catarisme i el gnosticisme. Perrin explica que «el que és essencial del catarisme, com el gnosticisme, és que el tall entre Déu i el món és més profund que el que sembla mostrar l'Antic Testament [...]. Déu està realment més enllà del món, és a dir, en cert sentit abstent del món que és davant de tot imperi de les potències, l'imperi de les forces [...]. El món té la seva pròpia llei, i els esdeveniments del món no són directament la manifestació de la voluntat divina, la manifestació del Bé. Una idea que Simone expressa dient que per a crear Déu, es va privar part de si mateix per donar peu a la necessitat» (Pétrément, 1997, p. 565). Aprèn també el Parnostre en grec, igual que els càtars, que repetirà en les seves oracions cada matí. És el primer cop que resa. Així doncs expressa el seu interès pel baptisme, ja que tem que la seva ànima no pugui ser salvada si no està batejada. És amb el Pare Perrin qui manté una correspondència que posteriorment serà publicada a *L'espera de Déu*.

A Marsella, té una major intensitat d'escriptura i té la possibilitat de complir amb la voluntat de treballar al camp i convertir-se en pagesa, li demanà al Pare Perrin que la posés en contacte amb algú per a qui pogués treballar en les tasques de la terra. Així mateix, la posà en contacte amb Thibon, un escriptor que explotava uns terrenys a la Vall del Roine a Saint-Marcel. Després d'algunes converses, a l'agost del 1941, s'instal·là a la zona per així el setembre poder començar amb la verema. Malgrat una primera impressió dolenta de Thibon sobre Weil, finalment es fan grans amics. S'instal·là en una petita cabanya mig derruïda i allà contemplà la bellesa de la Naturalesa. Thibon escrigué d'ella, «que volia oblidar-se de la seva persona, i fins i tot en aquest exercici s'hi trobava; estimava el proïsme amb tota la seva ànima i la

seva devoció pels altres des del mateix moment en què es tractava de realitzar la seva vocació d'aniquilament»(Pétrément, 1997, p. 598). En aquella mateixa època, quan treballava a la verema, es trobà amb Simone Pétrément, a qui confessa que, malgrat seguir molt aferrada al pensament d'Alain, diu que l'error que va cometre és haver desestimat el dolor. També llegia Lao Tsé, i s'interessava pel folklore de la contrada. Volia demostrar la concordança que hi havia en moltes tradicions i filosofies.

Durant l'any 1942, una de les grans qüestions que entrà a la vida de Weil, com ja hem comentat abans, és sobre si abraçar realment la fe cristiana. Tenia dubtes seriosos sobre el baptisme tot i tenir-ne un gran interès, però no sabia si realment volia ser batejada. Per això entrà en un gran diàleg per carta amb el pare Perrin, en el qual li exposà tots els seus dubtes i la voluntat d'ell per batejar-la. En aquestes cartes, que estan recollides a *l'Espera de Déu*, és on es pot entendre la verdadera filosofia de Weil, que més enllà de ser una filosofia cristiana, és una voluntat d'amor per tots els éssers sense fer distincions. Finalment, el 14 de maig, Weil i la seva família embarquen cap a Casablanca per després dirigir-se a Nova York; els seus amics, els Honorats, l'acomien al vaixell. Weil, amb el seu sentit de l'humor sarcàstic, els diu senyalant des del vaixell: «Si no ens torpedinen, quin baptisteri més bonic!» (Pétrément, 1997, p. 645).

És precisament en la seva carta d'acomiadament de Thibon on es pot entreveure el sentit que ella li dona a *Μεταξύ*. Explica que, en motiu de la gran amistat que han traçat, «Sembla que per fi me'n vaig. Aviat estarem lluny l'un de l'altre. Estimem aquesta distància teixida d'amistat, ja que qui no s'estima no està separat» (Pétrément, 1997, p. 647). És evident que, per a ella, el fet d'haver-se estimat és el que li provoca el dolor de la distància, però és precisament aquesta concreció del dolor per la distància el que prova que s'estimaven. Per tant, l'alegria de l'amor és el que fa que pugui estimar. Precisament aquesta distància és la prova d'amor.

Des de Casablanca, el 7 de Juny embarcà en un vaixell portuguès anomenat *Serpa Pinto*, juntament amb els seus pares. Trigaren prop d'un mes en desembarcar als Estats Units.

### 1.9. L'enyorança d'Europa

Un cop a Nova York, ella i la seva família s'ubicaren en un piset a *Riverside Drive* amb vistes al riu Hudson, però tant bon punt posat un peu a la ciutat, l'únic desig de Weil fou tornar a Anglaterra, anhel que tant els seus pares com el seu germà intentaren refrenar. La tossuderia de Weil, però, no parà fins que finalment ho aconseguí. Entre tant, durant els dies que passa a Nova York, visità moltes esglésies de Harlem, on en algunes ocasions era l'única blanca entre tots els negres. Tenint en compte que era el 1942, cal reconèixer l'avenç del seu pensament respecte la segregació racial. Durant els dies de Nova York seguia amb el seu diàleg interior sobre el baptisme, i va a visitar diversos sacerdots amb qui intercanviava idees.

Una de les seves grans obsessions era formar un cos d'infermeres de primera línia, per això, estant a Nova York, va fer cursos de primers auxilis. Volia formar infermeres perquè durant els atacs anessin a socórrer els soldats que queien al front. Creia que d'aquesta manera instaria la misericòrdia dels enemics i així s'acabaria la guerra abans. Per això es va posar en contacte amb tot d'autoritats, i es creu que fins i tot va arribar a escriure al president nord-americà Roosevelt. Malgrat els seus esforços, no va obtenir resposta. El 23 de setembre rep una carta de Maurice Schumann, que havia parlat d'ella a André Philip, un polític que estava dins del govern de Charles De Gaulle, i que malgrat no creien possible portar a terme la idea del cos d'infermeres de primera línia, estaven considerant portar Weil a Londres. El 10 de novembre embarcà de nou per tornar a Europa, aquest cop en un vaixell de càrrega suec. En acomiadar-se dels seus pares, els diu: «Si hi hagués diverses vides us en dedicaria una, però només tinc aquesta» (Pétrement, 1997, p. 670). Seria l'última vegada que els seus pares la veurien amb vida.

### 1.10. El llegat de Londres

Va estar 15 dies a alta mar fins arribar a Liverpool. En aquella època, Weil seguia menjant molt poc, i un dia se li va preguntar al respecte i contestà que no es considerava amb el dret de menjar més que un compatriota que fos encara a França, (Pétrement, 1997, p. 671). Seguia obsessionada en tornar a França. Un cop a

Londres, Philip va decidir que Weil treballaria als serveis civils. Li van encarregar escriure les seves idees en un hotelet que estava a Hill Street 19, al barri de Mayfair, malgrat que el seu verdader desig era entrar en missions perilloses per a l'alliberació de França. És increïble la producció escrita que resta d'aquells mesos. Escrivia quasi sense errates. A part de revisar els projectes francesos per la reorganització del país durant la guerra, també va escriure *l'Enracinement* i altres obres. En aquests textos, manté el seu esperit cristià. No obstant, enlloc de parlar de Déu, evita referir-se directament amb el seu nom, ja que manté la seva voluntat d'arribar a tothom.

Les circumstàncies durant la guerra eren dures i De Gaulle volia redactar una nova declaració dels drets humans. Per això, Weil va escriure *Declaracions de les obligacions respecte de l'Ésser Humà*, que es basava en les necessitats de l'ésser humà i de la seva ànima i les obligacions que calia seguir per tal de respectar-les. Aquest text es troba dins de *l'Enracinement*. Per tant, intenta fer una llista de les necessitats de l'ànima, que sigui universal a tots els éssers humans, i les enumera per parelles i considera la llibertat, alhora que també l'obediència, no només la igualtat sinó també la jerarquia, la seguretat però també el risc, i alhora l'honor, però també el càstig. Resulta sorprenent que les parelles contradictòries, però és precisament aquest equilibri el que l'ànima necessita, l'equilibri que trobem també en Plató. Malgrat la seva extensiva escriptura, alguns d'aquests projectes resultaven una mica aliens a les autoritats de l'època, ja que no tractaven problemes concrets, que era el que imperava en aquell moment.

Respecte la seva opinió de les tàctiques del govern francès durant la guerra, admirava profundament Charles De Gaulle. El seu paper durant la guerra com a capità de les tropes franceses durant el govern de Vichy del mariscal Pétain va ser extraordinari. Va retornar l'honor al país quan havia caigut en l'esclavitud (Pétrement, 1997, p. 688). No obstant, una anècdota graciosa: respecte l'opinió de De Gaulle sobre Weil, es veu que quan li van mostrar a De Gaulle el projecte de Weil de la creació del cos d'infermeres de primera línia, va respondre que «Aquesta dona està boja!» (Pétrement, 1997, p. 696). I potser ho semblava, però la seva devoció per ajudar era innegable. Tot i així, Weil temia que es creés un partit *De Gaullista*, entorn



de la figura de De Gaulle, ja que malgrat el seu gran respecte cap a ell, tenia por que un partit centrat entorn de una figura pogués acabar en una idolatria feixista. Per aquest motiu, aconsellava que si De Gaulle volia proposar una nova constitució per França, hauria de deixar el poder, ja que la funció governamental no és compatible amb la de constituent.

Seguidament, estant a Londres, va trobar una habitació en una casa al carrer de Portland Road 32, al barri de Holland Park. Vivia a casa de la senyora Francis, que compartia amb els seus dos fills. La relació entre elles era bona, tot i que no coincidien gaire per l'extensa activitat laboral d'ambdues. Però ja en aquella època, la seva salut era molt dèbil, tossia durant la nit i menjava molt poc. Es podria dir que buscava la desgràcia (Pétrement, 1997, p. 698), però una desgràcia procedent de la necessitat. No suportava la desgràcia en el món i, sobretot, no podia permetre no compartir la seva quota de desgràcia per un sentiment desesperat de justícia, a més de pensar que si podia entendre el que és la desgràcia podria aconseguir posar remei a la desgràcia del món. És en aquest tipus de pensaments i accions on es pot percebre el que molts deien d'ella, que la titllaven de *Santa*. A més, cal afegir que el temor més gran que tenia Weil era al del remordiment. No podia pensar en viure pensant que s'havia traït a si mateixa i al món que tant estimava. Això la va portar a cometre actes com privar-se de menjar per solidaritat amb els que no podien menjar, sobretot a França, on des que vivia a Marsella ja repartia els seus cupons de racionament amb els que menys en tenien. Tot això la va portar a que el dia 15 d'abril de 1942, una empleada dels Serveis Civils notés que no havia anat a treballar en dos dies. Va anar a casa seva a veure què li passava i se la va trobar desmaiada al terra de la seva habitació. La van portar de pressa al metge i aquest li va diagnosticar una tuberculosi miliar. Li calia fer repòs. Schumann i Coloson la van estar cuidant i en pocs dies va millorar, però la seva obstinació en menjar poc va fer que ràpidament la seva salut se'n tornés a ressentir. Hospitalitzada a l'Hospital de Middlesex, cada dia la seva salut anava empitjorant. Els hospitals i clíniques estaven desbordats a causa de la situació bèl·lica, i ella seguia en un estat crític, però es negava a informar als seus pares per por que volguessin tornar a Europa o es preocupessin en excés. Una de les impressions que es recullen d'aquella època és la del mateix Maurice

Schumann, que al veure-la postrada al llit diu que era «un esperit quasi després de la carn i que era Verb» (Pétrement, 1997, p. 708).

Finalment, els últims dies, per motius dels conflictes amb el seu metge i per la seva tossuderia de no menjar, el 17 d'Agost la van traslladar al sanatori d'Ashford. Estava extremadament prima i esgotada i seguia sense menjar. Donava com a raons que cada cop que pensava en els nens francesos que morien de gana se li tancava l'estómac. El dia 22 d'Agost, al voltant de les cinc de la tarda, caigué en coma, i a quarts d'onze finalment morí. El diagnòstic va ser mort per parada cardíaca, amb afectació als pulmons. A pesar de l'absència de violència en el seu decés, el jutge va obrir una investigació judicial que va acabar amb el veredict de suïcidi. Els diaris locals, com que la mort havia estat en circumstàncies peculiars, van escriure articles i van anunciar que una professora francesa s'havia donat mort a si mateixa per inanició.

Va ser enterrada el 30 d'Agost, al *New Cemetery* d'Ashford, a la secció de catòlics, malgrat que a la fi no havia estat batejada. L'enterrament havia de ser oficiat per un sacerdot, però va perdre el tren i no va arribar, així que va haver de ser Schumann qui llegís unes pregàries en honor d'aquella extraordinària dona que allí reposava. El seu germà, André Weil, va ser avisat de la mort de la seva germana a través d'un telegrama enviat als Estats Units. Els seus pares van ser informats dos dies més tard per ell. Tots tenien el cor trencat per la terrible pena que suposava per ells la pèrdua de la seva estimadíssima filla.



## 2. Aproximació de Simone Weil a Plató

En aquest tercer capítol de la primera part de la tesi doctoral ens centrarem en el pensament de Simone Weil i, més concretament, en els escrits que ens va deixar i que estan recollits en els llibres *Intuitions pré-chrétiennes*, *La Source grecque* i *Attente de Dieu*.

Hem decidit fer una selecció d'aquests textos de tota la seva obra perquè en la nostra recerca sobre el pensament de Simone Weil volem centrar-nos en la font de Plató i en la interpretació que tenia Weil dels textos clàssics. D'aquesta manera, anirem acotant el que per a ella significava *μεταξύ*, aproximació que anirem fent al llarg dels següents capítols d'aquesta tesi.

Alhora, també abordarem el pensament de Simone Weil, a través de diferents estudis crítics sobre el platonisme de Weil que ens donaran perspectiva a l'hora d'enfrontar-nos amb la lectura de Plató de Weil.

De tota manera, per tal de contextualitzar la present recerca, farem una breu classificació de les obres que formen el *corpus* filosòfic de Simone Weil. Un cop fet això ens endinsarem en cadascun dels llibres publicats per veure allò que l'autora va dir sobre Plató.

Totes les obres de Simone Weil van ser publicades pòstumament. La primera que va veure la llum va ser *La Pesanteur et la Grace*, l'any 1947, de l'editorial I. Plon. L'edició va ser a càrrec de Gustave Thibon, amic íntim de Simone Weil. Aquest llibre es tracta d'un recull dels textos que Weil va deixar en el seus *Cahiers*<sup>17</sup>. La traducció al castellà la feu l'editorial Trotta de Madrid l'any 1998.

L'*Attente de Dieu* es va publicar a l'editorial La Colombe, a París, l'any 1950, i el 1966 va haver-hi una reedició a l'editorial Fayard. A Espanya no va veure la llum fins al 2000, i també va ser l'editorial Trotta de Madrid la que el va publicar. A Catalunya

---

<sup>17</sup> Weil, S. (1994-2006) *Cahiers*, Oeuvres Complètes. Paris: Éditions Gallimard

va haver-hi una publicació anterior de *En espera de Déu* a Edicions 62, a Barcelona, l'any 1965.

La següent obra publicada de Weil va ser els *Cahiers*. El primer volum va ser publicat l'any 1951 per Plon; el segon l'any 1953 per la mateixa editorial; i el tercer volum va sortir l'any 1956 també per Plon, a París. En el cas dels volums I i II va haver-hi una edició revisada l'any 1972 i en el cas del volum III no va ser publicada la seva revisió fins a l'any 1974.

Va aparèixer també *La Condition Ouvrière* a Gallimard de París, l'any 1951, amb una reedició l'any 1964. I l'any 1950, Gallimard també havia publicat *La Connaissance Surnaturelle*. Els *Écrits Historiques et Politiques* van ser publicats també per Gallimard l'any 1957, i la seva traducció espanyola va sortir a Trotta l'any 2000. Gallimard també va publicar *Écrits de Londres et dernières lettres* l'any 1957, edició espanyola també del 2000 a Trotta; i *L'Enracinement* a Gallimard va veure diverses reedicions l'any 1949, 1962 i 1990. Traducció espanyola de *Echar Raíces* de Trotta l'any 1996, i l'edició catalana de *L'arrelament. Preludi a una declaració dels deures envers l'ésser humà* es va dur a terme de Barcelona per Edicions de 1984 l'any 2016. *Les intuitions Pre-chrétiennes* va sortir a l'Editorial La Colombe de París 1951 i a Fayard l'any 1985.

*Les Leçons de Philosophie* no es van publicar fins a l'any 1959 a Plon de París, i van tenir una reedició a UGd de París l'any 1970. *Lettre à un religieux* va ser de l'any 1951 a Gallimard, París, amb una reedició l'any 1970 a Seuil, i la traducció a Trotta l'any 1998.

*Oeuvres* es va publicar a Gallimard l'any 1999, com l'*Oppression et Liberté* l'any 1955. També hi van publicar l'any 1968 *Poèmes Suivis de Venise Sauvée*, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* al 1962 i, finalment, la seva gran obra *Reflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, que no va sortir publicada fins a l'any 1980, reeditat l'any 1998. La traducció espanyola va ser feta per la Dra. Carmen Revilla a Paidós/UCB de Barcelona l'any 1995. *La Source Greque* es va publicar a

Gallimard l'any 1953, i a Trotta l'any 2005. *Venise sauée* es va publicar també a Gallimard l'any 1955, com *Sur la Science* l'any 1966.

Finalment, les *Ouvres Complètes* també es publicaran a Gallimard en una edició dirigida per A. A. Devaux i F. de Lussy, i seran en total 15 volums la publicació dels quals està sent del vol. I l'any 1998, vol. II,1, 1988; vol. II/2, 1991; vol. II/3, 1989; vol. VI/1 1994; vol. VI/2, 1997. D'afegitó hi trobem: Oeuvres (1999), els Cahiers. 3. VI publicats el 2002, Cahiers. 4. VI (2006), Écrits de Marseille. 1. IV (2008), Écrits de Marseille. 2. IV (2009), Écrits de New York et de Londres. 2. V (2013), i l'última publicació són Écrits de New York et de Londres. 1. V. (2019)

Endinsar-se en el pensament de Simone Weil és sempre una tasca complexa. Un dels majors inconvenients és que, llevat d'alguns articles publicats en revistes, la majoria de les seves obres van ser publicades pòstumament i a partir dels seus *Cahiers*<sup>18</sup> o de la correspondència personal que mantenia l'autora amb familiars i amics. Per tant, la intenció comunicativa dels textos en alguns casos és pràcticament nul·la o, si més no, només responen a la voluntat d'expressar els pensaments i preocupacions íntimes de l'autora. Per això, no creiem que Weil hagués pensat mai que en algun moment poguessin interessar a ningú, més enllà d'aquelles persones a qui anaven dirigides. Llegir els seus *Cahiers* implica endinsar-se en un món on Simone Weil demostrava uns coneixements dels textos d'autors i una capacitat per relacionar-los sorprenent. Fàcilment, en les seves pàgines es poden trobar escrits sobre Homer, Goethe, Marx, Sòfocles, Plató, Descartes, Spinoza, Max Planck, Heisenberg, Geometria Euclidiana, la Bhagavad Gita, els Upanishads o els Evangelis, traduïts, mencionats o relacionats entre ells d'una forma poètica i delicada on els espais de l'edició publicada donen lloc a silencis per a la reflexió.

No obstant, com ja s'ha comentat al començament del capítol, per tal d'acotar el contingut d'aquesta tesi doctoral, el que s'intentarà és resseguir allò que Simone Weil pensava de Plató i en quines paraules ho expressava. Per això, en aquest capítol

---

<sup>18</sup> Weil, S. (1994) *Cahiers*. Col. Oeuvres Complètes, Paris: Editions Gallimard, p. 86

ens centrarem en aquelles publicacions que explícitament han tractat el tema de la Grècia Clàssica i més concretament de Plató.

### 2.1 Pensament de Weil

Un cop feta la introducció a les obres de Weil publicades, ens endinsarem en el seu pensament, el qual podriem dir en primera instància i fent servir les paraules de la pròpia Weil «Només hi pot haver dues classes de filòsofs: els filòsofs de sistemes, per una banda, i els vinculats a la tradició platònica, la recerca dels quals està orientada a la salvació. Aquests són els vertaders mestres del pensament [...], els únics que verdaderament mereixen el nom de filòsofs»<sup>19</sup> (Pétrément, 1997, p. 576). D'aquesta manera « Aquí roman l'eix essencial de la filosofia de Simone Weil, en què diu que “La filosofia sol considerar-se com quelcom únicament fundat en conjectures. El que motiva aquesta opinió són les contradiccions entre els sistemes i en l'interior de cada sistema. Sol pensar-se que cada filosofia té un sistema que contradiu els altres. Ara bé, lluny de ser aquest el cas, existeix una tradició filosòfica probablement tan antiga com la humanitat i que, esperem, durarà tant com ella; una tradició en la qual s'inspiren, com d'una font comuna, no certament tots aquells que diuen ser filòsofs, sinó diversos d'ells, de manera que els seus pensaments resulten més o menys equivalents. Plató probablement representi més perfectament aquesta tradició; el Bhagavad Gîta també s'hi inspira [...]. A Europa, en els temps moderns, s'ha de citar Descartes i Kant; entre els pensadors més recents, Lagneau i Alain a França, i Husserl, a Alemanya» (Pétrément, 1997, p. 577) i afegiria que «aquesta tradició filosòfica és el que nosaltres anomenem filosofia. Lluny de retreure-li les seves variacions, la filosofia és només una, que és eterna i no és susceptible de progressar. L'única renovació de la qual és capaç és la de l'expressió, quan un home s'expressa a si mateix i expressa a qui l'envolta en relació amb les condicions de l'època, de la civilització, del lloc on viu. I la raó és desitjable perquè una transformació així es produeixi de tant en tant. Només amb això ja podria valer la pena escriure sobre aquestes qüestions, després del que va escriure Plató...» (Pétrément, 1997, p. 577).

---

<sup>19</sup> Pétrément, S. (1997) *Vida de Simone Weil*. Madrid: Trotta

En una nota al text *Professió de Fe* escriu: «Reunir la gent que té aspiracions cristianes [...]. Són aspiracions que s'han d'intentar definir amb paraules perquè un ateu pugui acceptar-ho íntegrament i sense retirar-los al mateix temps res del que té d'específic [...]. S'hauria de proposar quelcom concret, específic i acceptable per a catòlics, protestants i ateu - no com a compromís, tot i que... - i preguntar ja a les organitzacions de resistència si aquesta orientació és també la seva. [...]. Fins i tot un cristià declarat necessita aquesta versió de Déu...» (Pétrément, 1997, p. 675)

Per tant, referir-se a Déu com una realitat fora del món es pot interpretar com que ella creu que el món està situat fora del Bé, ja que el món, més enllà dels éssers pensants, no conté cap causa particular que tingui tendència al Bé, sinó a la necessitat. Per tant segueix dient que en aquest món Déu calla, n'està absent, només és present per a aquells homes que li tornen l'atenció i l'amor. En aquesta idea s'hi poden veure les seves fortes arrels al gnosticisme i al catarisme, o com diu el professor Sales, Weil vindria ser l'arbre que reproduceix el catarisme, on fa present justament en aquesta idea de l'absència de Déu al món. Aquesta idea respon a la necessitat de voler exiliar Déu del món. És més, la voluntat de salvaguardar l'amor verdaderament pur de Déu, ja que la idea d'un Déu Totpoderós no pot fer més que condemnar els homes a prestar-li un amor mesclat amb sentiments baixos. Per tant, posar-lo fora del món fa que l'única manera d'estimar-lo sigui a través de Crist. Weil considera que a l'ànima, doncs, igual que Pènia, la deessa de la pobresa que també és la mare d'Eros. I precisament aquest Déu, que dona a l'ànima humana una espurna de Bé, és el que cal estimar amb totes les forces. Segueix dient que, fins i tot, si no existís, s'hauria d'estimar encara més i servir-se d'ell ja que és ell qui és el Bé. És en aquesta idea on podem entendre el que vol dir per ella l'ateisme radical com a única devoció per Déu. Per tant, situant el Bé fora del món, no el condemna al mal, ja que la necessitat és indiferent al Bé. Argumenta que el que consenteix en el pecat és la persona, el que anomenem el «jo»; si ens sotmetem al Bé i a la necessitat, aconseguim a poc a poc trencar la nostra autonomia personal, és a dir, la nostra llibertat aparent per accedir a la verdadera llibertat, la que acompanya el Bé i la Llibertat. Per tant, en aquesta interpretació que fa Weil, s'ha de proposar una nova creença del poder de la divinitat, tenint en compte que Déu és el creador. Weil ho resol a través de l'original idea que Déu crea no a través d'estendre's, sinó de retirar-



se. És a dir, «No va crear fora d'ell éssers que abans no existien, estenent així l'espai on exercia el seu poder; ans al contrari, va deixar fora un àmbit que anteriorment no existia en ell, que era ell mateix, i en el qual ara intervé o deixa d'intervenir només en ocasions» (Pétrément, 1997, p. 678). Es troba una teoria anàloga en Issac Luria<sup>20</sup>. No obstant això, no deixa de sorprendre amb la seva idea del poder diví i no ens deixa de fer pensar en una idea femenina de la divinitat, en què la mare pareix el seu fill que era ella abans per deixar-lo ser. Déu s'ha retirat dels éssers pensants perquè aquests éssers pensants el puguin estimar lliurement. Això, però, condemna els éssers pensants a un terrible desarrelament de si mateixos. Així, veuen el món des d'un centre que no és el vertader, i això és en el que consisteix el pecat original, ja que la culpa és la pròpia existència de l'ésser pensant i, per tant, l'única forma de tornar a l'origen és a través de la «descreació» de la pròpia persona. «Déu, en retirar-se, ens ha permès existir; ho ha fet per amor, però ho ha fet perquè nosaltres, per amor, renunciem a aquest ésser que ens ha proporcionat.» (Pétrément, 1997, p. 679)

Per tant, l'ésser que se'ns ha donat és el no-ser, la renúncia constant de l'ésser perquè aparegui el Fill de Déu, Crist, ja que Déu només pot ser estimat pel propi Déu. La persona és i no és, la llibertat és i no és. Potser aquesta idea la va extreure de Plató, els diàlegs del qual no porten a cap conclusió positiva, sinó a contradiccions. Potser hi ha un nivell de pensament en què la veritat només pot ser expressada a través dels mites i de la bellesa. Aquesta vindria a ser la doctrina de Weil sobre la religió, que va concloure durant els seus últims mesos de vida que va passar a Londres l'any 1942.

Ens centrarem ara en el que Simone Weil escriu en el llibre *La source grecque*<sup>21</sup>, sobretot, en el capítol en què parla de *Dieu dans Platon* (Weil, 1953 p. 77), que hem d'incloure en aquest apartat. Parla sobre això. No obstant el que s'ha comentat en les *Intuïcions Pre-cristianes*, és la idea fonamental que ens interessa destacar per la nostra recerca. Per Simone Weil no hi ha dubte que l'espiritualitat en Plató significa el que podríem entendre com el que es coneix l'espiritualitat Grega. Creu que a Aristòtil el podríem considerar com un filòsof modern, i que estaria totalment fora

---

<sup>20</sup> Cabalista del segle XVI que se'l considera pare de la Cabala contemporànea. Va fer accessible el mètode de la càbala no només per uns virtuoses sinó per aquell que estigués interessat.

<sup>21</sup> Weil, S., (1953) *La source grecque*, Paris: Gallimard

del que era la tradició grega. Ens diu «Plató és tot el que tenim sobre l'espiritualitat grega, i a més són obres de vulgarització»<sup>22</sup> (Weil, 1953, p. 77). Explica sobre Plató que era un místic hereu de tota la tradició mística de què Grècia estava amarada. Sobre Grècia comenta que tota la tradició grega, en estar iniciada pel crim terrible que suposa la *Ilíada*, fa que tota la seva cultura estigui sotmesa a un gran remordiment, que segons Weil provocava en els grecs un gran sentiment de misèria humana, ja que en els seus textos es pot veure la verdadera amargor d'aquesta misèria. Diu que precisament tota la civilització grega és una recerca de ponts entre la misèria humana i la perfecció divina. Ells varen ser els que van recollir la idea de *mediació*.

Sobre Plató, comenta Weil que cal saber dues coses:

1) No es tracta d'un home que hagi descobert una doctrina filosòfica, contràriament a tots els altres filòsofs. Ans al contrari, no deixa de repetir constantment que ell no ha inventat res, que no fa res més que seguir una tradició que de vegades esmenta i que en altres casos no. I, aparentment, caldria creure'ns la seva paraula. En ocasions s'inspira en filòsofs anteriors dels quals no posseïm ja fragments i que va fer dels seus sistemes una síntesi superior. En d'altres ocasions s'inspira en el seu mestre Sòcrates i de vegades parla de tradicions gregues pràcticament desconegudes, de les quals tenim notícia precisament per ell. Incloem la tradició òrfica, la dels Misteris d'Eleusis, la pitagòrica, i també, molt probablement, la tradició d'Egipte i la d'altres països de l'Orient. Igualment, diu Weil que no sabem si Plató era el millor que hi havia a l'espiritualitat grega, però tampoc ens queda massa cosa més.

2) Cal tenir en compte que únicament conservem de Plató obres de vulgarització destinades al gran públic. Cal saber llegir Plató de manera que de tant en tant cal aturar-se en indicacions molt concretes i de vegades molt breus, disperses en diferents diàlegs, per saber exactament quin és el seu pensament. La interpretació que fa Weil de Plató és que es tracta d'un autèntic místic, com ja hem comentat en diverses ocasions.

---

<sup>22</sup> «Platon est tout ce que nous avons de la spiritualité grecque, et encore des oeuvres de vulgarisation»

Weil diu que com que Plató li dona el nom de Bé a Déu, això fa que expressi fortament que Déu ha de ser allò en què l'home s'orienta: «El bé és el que tota ànima busca, per el que actua, intuïnt que és alguna cosa, però ignorant el que és» (Weil, 1953, p. 96)<sup>23</sup>. Per Plató, qui hagi arribat a la saviesa verdadera no té en ell res més que abans, ja que la saviesa no està en ell, sinó que li ve perpètuament d'un altre lloc, de Déu. Ell no ha hagut de fer altra cosa que girar-se cap a la font de saviesa i convertir-se. Aquesta llum de veritat no és res més que la inspiració. I l'ús d'aquesta intel·ligència no té cap altra condició que l'amor sobrenatural. L'ànima no pot donar la seva mirada a una nova direcció si no es gira totalment. Com bé diu Plató a la *República*, el camí de sortida de la caverna, el de la contemplació que acostuma l'ànima a la llum, ha de ser un camí intel·lectual. Però, evidentment, el trànsit que suposa de les tenebres a la llum del sol cal fer-lo amb intermediaris, μεταξύ. En la *República* doncs, l'intermediari escollit és la relació. Weil diu: «El paper de l'intermediari és, per una banda, situar-se a mig camí entre la ignorància i la saviesa plena, entre el ser temporal i la plenitud de l'ésser ("entre" a la manera d'una mitjana proporcional, ja que es tracta de l'assimilació de l'ànima a Déu). A més, ha d'atraure l'ànima cap a l'ésser, que s'anomena pensament»<sup>24</sup> (Weil, 1953, p. 106). I continua dient que precisament és en la via intel·lectual que allò que anomenem pensament és el que presenta contradiccions, és a dir, la relació. Ja que, i aquí una altra idea original de Weil, on hi hagi aparença de contradicció és on es dona lloc a la correlació de contraris i, per tant, a la relació. D'aquesta manera, cada cop que una contradicció s'imposa a la intel·ligència, aquesta es veu forçada a concebre una relació que precisament transforma la contradicció en correlació i, com a conseqüència, l'ànima és portada vers allò més elevat. Weil veu que les idees de Plató són purs i simples atributs de Déu.

---

<sup>23</sup> «Le bien est ce que cherche toute âme, ce pourquoi elle agit, presentant qu'il est quelque chose, mais ignorant ce qu'il est» *República*, VI, 505e

<sup>24</sup> «Le rôle de l'intermédiaire est d'une part d'être situé à mi-chemin entre l'ignorance et la pleine sagesse, entre le devenir temporel et la plénitude de l'être ("entre" à la manière d'une moyenne proportionnelle, car il s'agit de l'assimilation de l'âme à Dieu). De plus il faut qu'il tire l'âme vers l'être, qu'il appelle la pensée»

## 2.2. Simone Weil com a Platònica

En aquest apartat estudiarem les observacions que fa Jean-Luc Périillié en el seu assaig sobre Plató, «Le Platon Mystique de Simone Weil. Un Changement radical de paradigme»<sup>25</sup>, en què se centra en la interpretació que Weil fa de Plató, la qual es resumeix dient que per Weil Plató era un místic. Així doncs, Périillié opina que l'estudi platònic del darrer segle XX no ha fet res més que desvelar-nos realment a Plató com a un místic, tal i com va preveure en la seva precursora interpretació Simone Weil. De totes maneres, aquesta idea que Plató era un místic està allunyada de la imatge que es dona de Plató a les universitats. Per això creiem que és interessant observar amb més deteniment la imatge que es revela darrere del pensament de Weil.

Aleshores, tenint en compte, com ja hem vist en el capítol anterior, que Weil va tenir una de les millors educacions possibles, va entrar a l'escola normal superior, a més d'estudiar a la Sorbona, va assistir a les classes que Léon Robin va donar sobre el *Fileb*, i les classes que va rebre a l'Henry IV, on el seu estimat Alain li va ensenyar Plató, la idea d'un Plató místic li podria venir d'aleshores. Igualment, tot i la influència d'aquest Plató ja atípic, Périillié ens remarca que malgrat la influència del seu mestre, Weil supera en escriure a Alain en l'audàcia interpretativa de l'obra platònica.

Tot i així, caldrà examinar atentament la legitimitat que podria tenir dins dels estudis platònics la imatge de Plató que ens dibuixa Weil, i si realment pertany a una lectura profunda dels diàlegs. En les seves interpretacions, Weil sembla que intenti apropiarse de la lletra i de l'esperit dels textos, observa Périillié. D'afegitó, Weil presenta un especial interès en la qüestió històrica dels diàlegs, posant un especial èmfasi en l'estudi de les matemàtiques antigues, les quals segons Weil tenen un paper clau en el pensament de Plató. Aleshores, les consideracions històriques del Plató de Weil són concebibles tot i el risc de semblar molt ambiciós. També cal tenir en compte l'interès de Weil en la conversió al cristianisme, que fa de la seva lectura

---

<sup>25</sup> Calin, R.; Périillié, J.-L.; Tinland, O.; *Platon et la Philosophie Française Contemporaine*; Cahiers de Philosophie Ancienne, Université Paul Valéry Montpellier III; Editions Ousia; Bruxelles, 2016

quelcom que en més d'una ocasió s'ha considerat com a sincrètica. Així que la seva aproximació als textos és sobretot d'una filòsofa cristiana, i això li dona a la seva aproximació una especificidesa gens universalitzable. D'aquesta manera, caldrà que mirem atentament el Plató que Weil ens proposa per veure si és adequat per a una interpretació digna. Weil, doncs, s'allunya dels estudis platònics clàssics, així que fa la seva interpretació més aviat de manera paradigmàtica i sense cap intenció d'erudició. Ans al contrari, el que Weil ens presenta és una altra visió del que seria el Plató que s'estudia a les universitats.

Cal remarcar la menció que fa Périllié en el seu text, en què ens remarca que Weil, per la seva interpretació platònica, no fa ús dels comentaris en aquella època disponibles de Th. Martin, A.E. Taylor, F.M. Cornford, sinó únicament es guia per les anotacions a peu de pàgina d'A. Rivaud de l'edició del text del *Timeu*. També és interessant indicar que els comentaris que Weil fa dels textos platònics són més aviat lacònics. Igualment, i seguint amb l'estudi de Weil de Plató, ens centrarem en el comentari que ens fa la mateixa Weil en el text de *La Source Grecque «Le Dieu dans Platon»* (Weil, 1953)

« Plató. Cal saber dues coses al respecte.

1r. No és un home que hagi trobat una doctrina filosòfica. Contràriament a tots els altres filòsofs, (jo crec que sense excepció), ell repeteix constantment que no ha inventat res, que solament segueix una tradició, que a vegades anomena i a vegades no. Cal creure en la seva paraula.

S'inspira tant aviat de filòsofs anteriors dels quals tenim alguns fragments i dels quals assimila els sistemes en una síntesi superior, tan aviat del seu mestre Sòcrates, tan aviat de tradicions gregues secretes de les que no sabem gaire bé res sinó és per ell, la tradició òrfica, la tradició dels misteris d'Eleusis, la tradició pitagòrica que és la mare de la civilització grega, i molt probablement de tradicions d'Egipte i d'altres països d'Orient. No sabem si Plató era el que hi ha de millor en l'espiritualitat grega: no tenim altra cosa. Pitàgoras i els seus deixebles són sens dubte encara més meravellosos.

2n. No posseïm de Plató més que les obres de vulgarització destinades al gran públic. Les podem comparar a les paraules de l'Evangeli. Del fet que d'aquesta idea no la trobem, o no la trobem explícitament, no hi ha res que ens permeti pensar que Plató i els altres grecs no la tenien.

Hem d'intentar penetrar a l'interior entretenint-nos en les indicacions a vegades molt breus, comparant textos dispersos.

La meva interpretació: Plató és un místic autèntic, inclús el pare de la mística occidental»  
<sup>26</sup>(Weil, 1953, p. 80)

Weil ens presenta precisament un Plató dessacralitzat. En situar-lo en una perspectiva històrica, fa de Plató fill del seu temps, el qual beu de fonts. Així, Weil ens presenta una imatge de Plató que el desposseeix de molta de la filosofia que se li ha atribuït, i aquest dubte sobre el geni platònic el porta fins a tal extrem que fins i tot ens podríem arribar a qüestionar el propi platonisme de Weil. No obstant, Weil pren aquesta interpretació precisament per fer justícia a Plató.

Però el mètode lacònic de Simone Weil, lluny de semblar un inconvenient, Périllié ens diu que s'ha d'extreure un Plató més objectiu, és a dir, que tothom pugui entendre, malgrat que ella, conscient que es tracta únicament de la seva interpretació, com bé ens indica, hi introdueix una idea sorprenent a les lectures habituals dels diàlegs. Com que no considera Plató un filòsof com a tal, totalment al contrari del que pensem ara, sinó com un místic autèntic, fins i tot com el pare de la mística occidental, Weil inclou Plató dins d'unes tradicions ja existents a l'època, com son l'òrfica, la dels misteris Eleusis i la pitagòrica, les quals en l'actualitat es consideren místiques. Així que Weil no veu un Plató pensador acadèmic per excel·lència, sinó l'hereu d'una tradició mística que vol propagar.

---

<sup>26</sup> «Platon. Savoir deux choses à son sujet.

<sup>1</sup> Ce n'est pas un homme qui a trouvé une doctrine philosophique. Contrairement à tous les autres philosophes (sans exception, je crois), il répète constamment qu'il n'a rien inventé, qu'il ne fait que suivre une tradition, que parfois il nomme et parfois non. Il faut croire sur parole.

Il s'inspire tantôt de philosophes antérieurs dont nous possédons des fragments et dont il a assimilé les systèmes dans une synthèse supérieure, tantôt de son maître Socrate, tantôt de traditions grecques secrètes dont nous ne savons presque rien sinon par lui, la tradition orphique, la tradition des mystères d'Éleusis, la tradition pythagoricienne qui est la mère de la civilisation grecque, et très probablement des traditions d'Égypte et d'autres pays d'Orient. Nous ne savons pas si Platon était ce qu'il y a de mieux dans la spiritualité grecque: il ne nous est pas resté autre chose. Pythagore et ses disciples sans doute encore plus merveilleux.

<sup>2</sup> Nous ne possédons de Platon que les oeuvres de vulgarisation destinées au grand public. On peut les comparer aux paraboles de l'Évangile. Du fait que telle idée ne s'y trouve pas, ou ne s'y trouve pas explicitement, rien ne permet de penser que Platon et les autres Grecs ne l'avaient pas.

Il faut essayer de pénétrer à l'intérieur en s'attardant sur des indications parfois très brèves, en rapprochant de textes dispersés. Mon interprétation: Platon est un mystique authentique, et même le père de la mystique occidentale. »(SG, p. 80)

Certament, com bé ens indica Perillié podem considerar la visió weiliana com a naïf, però si es considera en detall el treball que fa Weil sobre l'obra platònica, tant en els seus Cahiers com en altres textos, ens adonarem que el seu coneixement sobre Plató és molt gran, esdevenint una hel·lenista que coneix profundament l'obra platònica. Així doncs, ara ens toca intentar demostrar com la visió de Weil sobre Plató encaixa dins d'un dels paradigmes de la interpretació platònica. Ja que per Weil el seu objectiu no es limita en revelar-nos únicament la misticitat de Plató, sinó que vol mostrar una visió total del filòsof-místic. La visió de Weil ens permetrà ordenar allò que creiem que sabem de Plató, per així poder correspondre'l més profundament. Aleshores el seu propòsit, enlloc de ser simplificador o incomplet, ens ajudarà a veure la totalitat de l'home Plató i la seva obra tot considerant la civilització occidental com a una.

Weil, doncs, no crea una nova manera de llegir Plató, però sí que, segons Périllié, ens dona una nova clau per considerar el μυσταγωγός (*mystagogos*) platònic. Així que malgrat el caràcter provocador que ens pot donar la interpretació weiliana, el que destaca sobretot és un interès genuïnament didàctic que procura sobretot rectificar la imatge que es té del filòsof. L'objectiu, per tant, és de reconnectar amb la tradició platònica i així tenir una comprensió de la filosofia antiga més exacta que la nostra, i posar les bases per a una visió més coherent, més unificada, fins i tot més històrica, és a dir més afí al món antic del qual podríem extreure del Plató oficial. Aquest Plató oficial se'ns presenta totalment aliè a la dimensió mística del seu pensament, i la dimensió misteriosa vigent a la seva època ara se'ns escapa completament, però això no significa que no tingués una gran influència pel filòsof grec.

Altrament, quelcom que és significatiu dins de la interpretació weiliana és la comparació de Plató amb les paràboles de l'Evangeli. Weil és de l'opinió que, tot i que la paraula εὐαγγέλιον (*Evangeli*) no ens hi aparegui ni un moment en tota l'obra platònica, no significa la seva absència en el pensament de Plató ni del món grec. Aquesta idea que ens pot semblar poc convincent fa identificar el mètode de Weil, que lluny de ser sincrètic, com alguns l'anomenen, Périllié el considera diacrític, en què es dona la comprensió d'un tot però en la puntualització d'un detall significatiu. El mètode de Weil per interpretar els textos de Plató consisteix en acostar-se als

diàlegs per trobar les indicacions puntuals però essencials que permeten, segons ella, entrar a l'interior de l'obra, donant-nos així la clau d'una obra falsament entesa com de fàcil comprensió, i que en realitat és difícil de plasmar en grans línies, i així es fa visible la *mystagogia* de l'obra platònica. Així doncs, *εὐαγγέλιον Evangelion* o *Bona Nova* cristiana està relacionada amb els grecs antics, però alhora està desdibuixada, ja que té l'origen en els antics misteris, que venen de tradicions secretes de les quals Plató en fa menció però no acaba de precisar mai totalment les seves fonts. Així que per comprendre millor el caràcter paradigmàtic de la visió weiliana de Plató, farem menció dels diferents aspectes oficials que estaven establerts en la universitat durant l'època de Simone Weil, el qual no està gaire allunyat de la visió que tenim de Plató en l'actualitat.

Primerament, cal destacar l'evolució genètica de l'obra establerta pels diferents eixos d'inici de l'obra platònica. A principis del segle XX, van abundar els estudis estilomètrics de l'evolució de les formes sintàctiques de Plató, com els estudis de Campbell, 1867; Pittenberger, 1881 i Lutoslawski, 1897; van establir que, sent l'*Apologia* la primera obra, la qual és decididament Socràtica, i *les Lleis*, l'última obra, l'evolució cada cop era més precisa. Per tant, es va començar a admetre que existia un primer acotament on es considerava un eix inicial, dels primers diàlegs, el qual es classificava eminentment Socràtic. No obstant això, avui en dia no hi ha gaire escrits que contextualitzin aquests textos originals on es feia defensa de Sòcrates, i on es deia que el que feia Plató era imitar el mètode de refutació del mestre, anomenat l'*Elenchos socràtic*. Com que actualment aquest eix està més aviat obsolet, es dibuixen altres eixos dins de l'obra platònica com són el polític i el metafísic, els quals a diferència del socràtic destaquen per ser eixos temàtics. D'aquesta manera els grans paradigmes que podem establir dins de l'obra de Plató són:

1) Al privilegiar l'*eix socràtic* porta a limitar la importància de l'eix metafísic i abandonant els continguts principals de l' *ἄγραφα δόγματα agrapha dogmata*, donant èmfasi al paradigma romàntic encapçalat per Schlegel i Schleiermacher. Per tant, sabent això, en la interpretació que ens proposa Simone Weil podríem dir que aquesta visió socràtica hi queda acceptada. No podem negar que Weil reconeix a Sòcrates com el mestre de Plató. Però el que sorprèn més en la seva proposta és que



Plató mateix és presentat com a estèril, és a dir, com bé ens fa adonar-nos Weil «ell repeteix constantment que ell no ha inventat res»<sup>27</sup> (Weil, 1953, p. 80). Plató seria el mateix Sòcrates o hauria adoptat totalment el mètode socràtic de la ignorància conscient de si mateixa. Weil presenta doncs un Plató com a un socràtic que hauria aplicat escrupolosament el mètode del mestre. Tot i que Weil redueix Plató únicament a aquesta dimensió, podríem dir que Plató hauria unificat altres filòsofs en una síntesis superior. D'aquesta idea de l'esterilitat platònica, Weil ens l'explica que no ha fet més que recollir una saviesa que ell no considerava com a pròpia, i per això comenta «Ell solament ha seguit una tradició»<sup>28</sup> (Weil, 1953, 80). És doncs aquesta visió pròpia de Weil que se'ns mostra singular a les lectures habituals que tenim de Plató, i que la situa a les antípodes del pensament del qual després s'ha recuperat l'herència socràtica sobre primers diàlegs. Així, Plató hauria esdevingut un pensador propi desenvolupant les seves pròpies doctrines, com ja estem habituats, a l'estudi de la Teoria de les idees, de la participació, de les reminiscències etc. I, a més, amb el seu talent literari excepcional, lluny de ser estèril, hauria imposat el seu propi estil com una marca personal en la seva obra, ja que hauria fet de Sòcrates portaveu del seu pensament. Així que podríem dir que Plató hauria instrumentalitzat el personatge de Sòcrates i les tradicions per la seva pròpia creativitat filosòfica i artística. Clarament podem veure que Weil està a les antípodes d'aquesta interpretació romàntica i, sobretot, refuta Nietzsche, ja que per Weil és fonamental creure en la paraula i per això no pren en consideració el fet que Plató no pugui adherir-se al contingut dels seus textos que es refereixen per exemple a la doctrina dels misteris, la immortalitat de l'ànima, el dualisme ànima-cos, etc.

2) *L'eix polític* és després de l'eix Socràtic, un dels que té una gran acceptació també dins del món acadèmic de les universitats actuals i de l'època de Weil. Aquest eix, de caire temàtic, és perceptible en el *Gòrgies*, a la *República*, i en altres diàlegs posteriors, com el *Polític*, les *Lleis*, i també la *Carta VII*. Curiosament, tenint en compte el propi interès de Weil en la política, és remarcable que aquesta imatge del Plató més polític hi brilli per la seva absència. I tot l'evident coneixement de la teoria del Filòsof-Rei de la República i evidents mencions del caràcter més polític dels

---

<sup>27</sup> «il répète constantment qu'il n'a rien inventé»

<sup>28</sup> «Il n'a fait que suivre une tradition»

textos de Plató en els seus Cahiers, Weil no mostra una atenció real per l'eix polític en la interpretació platònica. De fet, la clau política que més l'interessa a Weil és el que es troba en la *República*, el Llibre VI i el que s'anomena com a la *Gran Bèstia* μεγάλου ζώου (492a - 493d). Per a Weil és un tema fonamental, com ja ens explica Plató a la *Gran Bèstia*, que representa la manipulació de l'opinió pública de la qual no et pots lliurar per decisió pròpia, ni per un treball personal acurat. Únicament te'n pots alliberar per una θεοῦ μοῖραν (*Theou moira*), la qual Weil tradueix com una *predestinació divina*. D'aquesta manera, en l'àmbit polític, Weil, a través de la seva pròpia lectura de relacionar aquesta *Gran Bèstia* platònica amb l'Apocalipsis cristià, ens uneix l'eix polític amb el místic, el qual resideix tant en la pràctica iniciàtica i contemplativa com amb l'oposició formal entre la *Gran Bèstia* i al *Theou Moira*. Aquesta oposició, que per Weil és fonamental, ha estat poc considerada per la crítica platònica, que ha parat més atenció al món polític com el que ha estat manipulat per la *Gran Bèstia* tota l'estona, així que si ha d'haver-hi un Filòsof-Rei ha de ser com un règim d'accepció política, i la mística hauria de ser la seva base.

Per a Weil, la *Theou Moira* té una mística que s'oposa radicalment a la *Gran Bèstia*, i aquesta és la clau mestra que permet articular d'una manera coherent l'eix Socràtic amb el místic i amb el polític, ja que no existeix cap home providencial que pugui ser un filòsof-rei, i estableix que el filòsof simplement home es mantingui apartat de l'activitat política. Aquesta mateixa regla socràtica va ser seguida per Plató tal i com podem llegir a la *Carta VII*.

Però tornant a «*Dieu dans Platon*» de Simone Weil, podem remarcar que el més sorprenent és que hi ha més que una mera objectivació, hi ha com una amputació. Weil obvia clarament el que podríem anomenar com el «*Plató teòric del Ser i de les Idees separades*»<sup>29</sup>, que estava en boga dins dels àmbits acadèmics de l'època.

3) *Eix metafísic o ontològic* de Plató que es fa evident en els diàlegs del que podríem anomenar com a període mitjà. Un exemple seria *el Convit* i, segons Périllié, hi troben explicada la *Teoria de les Idees*. Seguint el tema que ens ocupa, que és la interpretació

---

<sup>29</sup> «Platon theoricien de l'Être et des Idees séparées»

de Weil de Plató, és significatiu que Weil també obviï l'eix metafísic de la interpretació platònica, però això ho fa per contra per donar preeminència a la interpretació religiosa. És a dir, no és que Weil no consideri l'eix metafísic, però en les seves notes podem llegir que per a ella no és tan important com es podia creure en l'època, ja que l'eix metafísic podria estar inserit en el si de la mística i fins i tot dins de la tradició òrfica i pitagòrica, i que d'aquesta manera era recuperada per Plató. Remarquem el passatge en què Diotima i Sòcrates desenvolupen la doctrina de la Teoria de les Idees, que, diu Périllié, no es fa de manera directa, ans al contrari, sinó que es presenta de forma iniciàtica i es troba en el si dels misteris eròtics, igual que passarà en el *Fedre*. Aquest mètode també pot constar en la *República*, que adoctrina a partir del mite de la caverna. Per Weil, doncs, la *Teoria de les Idees* no és res més que una recuperació de la *Teoria Pitagòrica del Nombre* que es troba en Aristòtil.

D'aquesta manera i seguint l'estela del pensament weilià, ens podríem preguntar si és possible que dins de la interpretació platònica hi pugui existir un quart eix temàtic que impliqui misticisme i pitagorisme. És difícil respondre aquesta pregunta, ja que de ben cert les úniques referències directes que Plató fa al pitagorisme en els seus diàlegs és en la *República* (530d, 600b), de manera que els especialistes són reticents a reconèixer aquesta inspiració. A pesar d'això, per exemple, Léon Robin hi reconeix l'existència d'una teoria de les idees nombres que no és esotèrica en el Plató tardà. Però el que és destacable de la interpretació de Weil és el fet que s'anticipa 20 anys a la tesi de l'escola de Tübinga, en la qual els diàlegs no serien més que textos de vulgarització fora de l'*Akademia Platònica*. De fet, si ens cenyim al que diu Weil és que no existiria res més que l'*agrapha dogmata*, és a dir, les doctrines no escrites, i aquesta seria la teoria pitagòrica. El Plató autèntic no és més que algú que ens explica tradició i que ha tingut accés a les doctrines secretes pitagòriques, a les quals molt probablement va ser iniciat i va decidir divulgar-les parcialment en un món quasi evangèlic. Partint d'aquest pitagorisme, Weil vol reemplaçar el conjunt del classicisme que, emparat per la tradició pitagòrica, és entesa com la mare de la civilització grega.

Destaca Weil que en Plató hi ha un eix pitagòric que és tant esotèric com exotèric, susceptible d'absorbir la dimensió metafísica del platonisme. Aquest discurs sobre Plató no s'escolta en els corrents acadèmics actuals perquè Weil proposa un Plató que pot ser considerat original i propi d'ella, però no es considera en cap cas com a històricament legítim, ja que no pot il·luminar l'àmbit de la recerca universitària. D'aquesta manera es proposa un canvi de paradigma, en què als eixos socràtic, polític i metafísic hi caldrà sumar un eix místic-pitagòric. En cada un dels paradigmes s'hi donen claus interpretatives, tot i que en molts casos hi hagi denominadors comuns.

Fent una breu atenció al diferents eixos dels estudis platònics, podríem dir que dins dels diferents autors, en l'eix socràtic hi trobaríem Schlegel, Schleiermacher, Cousin, Zeller, Rivaud, Diès, Alain, Festugière, Weil, Cherniss, Goldschmidt, Vlastos, Brisson, Rowe, Dixsaut. Cal considerar que els investigadors, malgrat tenir una línia d'interpretació al llarg de la seva recerca, poden adquirir algun dels altres paradigmes d'interpretació platònica, com pot passar per exemple amb el paradigma metafísic. En aquest cas tornem a trobar Zeller, però també hi trobem Hermann, que alhora estarà en el paradigma Pitagòric. Milhaud, Robin, Wilpert i De Vogel són únicament racionalistes. I, finalment, dins del paradigma pitagòric o el que alguns autors han anomenat els de *l'agrapha dogmata*, hi podem trobar Procle, Tennemann, un altre cop a Hermann, J. Burnet, A. E. Taylor, de nou a Simone Weil, Gaiser, Krämer, Szlezák, Reale, que serien els representants de l'Escola de Tubinga-Milà; Richard i Hadot. Com ja hem vist, Simone Weil va passar d'un paradigma a un altre contrari, ja que en la seva investigació veu els diàlegs com a obres de vulgarització que no tenen la finalitat d'explicitar la filosofia profunda de Plató, sinó que identifica que aquesta es tracta d'una saviesa secreta òrfica-pitagòrica. Podríem dir que ella s'alinea en el paradigma esotèric enlloc del Socràtic, que és el que va aprendre d'Alain. Cal tenir en compte que aquest canvi de paradigma no és degut a la influència dels treballs de J. Burnet i A. E. Taylor, sinó a la seva pròpia investigació. Dita investigació la porta a entendre Plató no com un teòric, sinó com un hereu que no hauria dilapidat tot el seu patrimoni, sinó que hauria escollit traspasar i escriure allò que podia ser transmès i deixant allò més preuat a la transmissió oral. D'acord amb el Plató que ens proposa Weil, *l'agrapha thaumata* manté el seu estatus

d'*agrapha dogmata*, és a dir, de doctrina que no està escrita. Així doncs, a l'extrem oposat, hi trobem el paradigma modernista o racionalista, on hi trobem l'esperit dels temps actuals que es desenvolupa crític amb la metafísica. Aquest esperit escèptic arriba a obviar fets històrics i textuais ja que no encaixen amb les línies pròpies del paradigma. Seria, doncs, l'estudi que van proposar Schlegel i Schleiermacher, el corrent dels quals va més enllà del romanticisme situant-se dins d'alguns corrents de la modernitat i de la postmodernitat, com la filosofia neo-kantiana, l'espiritualisme-neocartesià, la filosofia analítica i un llarg etcètera. Se situarien així en la segona onada de la filosofia il·lustrada que es declara totalment antisistema i antiobjectivista i, com bé ens diu Périllé (Périllé, 2016, p. 140), el subjecte pensant i transcendental s'erigeix en el primer pla. Així que en aquest moment el que podem dir és que s'imposa un subjectivisme radical que va conjuntament amb un progressisme, però que alhora demostra la impossibilitat del subjecte d'entendre l'objecte últim d'allò real. D'aquesta manera, Plató se'ns apareix com a precursor que ens anuncia una Era que ha de venir, vist, doncs, com una llum que s'avança al seu temps per preparar les ànimes per la nova època de les llums, la qual cosa, vista des d'una perspectiva teleològica, no és res més que la idea de progrés aplicada a la Història. Així que aquest Plató pre-modern, recolzant-se en l'aporia dels diàlegs i considerant-la com a irresoluble, se'ns mostra un corrent hermenèutic lligat a la tradició socràtica. Aquí es pot donar una negació de l'*agrapha dogmata*, com es veu en les cartes d'Aristòtil, en què Plató, com també diu en la *Carta VII*, ja és conscient que no podrà donar per escrit un saber que no sigui μάθημα.

Per contra, caldria destacar que la transmissió dels misteris que recull Sòcrates de les vies orals s'oculta dient que Plató és el subjecte pensador i els diàlegs són producte de la seva pròpia creació, comparant-lo amb Descartes. Així sorgeix un Plató que hauria manllevat l'autonomia de Sòcrates i que hauria explicat totes les tradicions, denominador comú de tots els corrents d'interpretació que estaria sota el paradigma de la modernitat. Caldria tenir en compte, per exemple, que Sòcrates en el *Hippias Major* deia que els progressistes del seu temps menyspreaven els antics, tot i que, per contra, en el *Fileb* (16c) ens deia que els antics tenien més valor que nosaltres. Aquesta afirmació del diàleg està a les antípodes de la modernitat i Simone Weil ho té molt en compte i ho remarca, ja que considera que els diàlegs no

tenen cap intenció adoctrinadora, sinó que la filosofia que despleguen resulta tenir el sentit antisistema que podríem considerar igual que el paradigma modernista actual. Weil, en els seus inicis, segueix el paradigma més hegemònic, en què es considerava Plató com un precursor i se'l veia sota la tutela del seu mestre Sòcrates. Aquest era el Plató que Weil va aprendre a l'Henri IV d'Alain, ja que era el filòsof modernista per excel·lència, tant cartesià com kantianista.

Com ja hem dit anteriorment, el platonisme de Weil, almenys a l'inici, veu sobretot de les lliçons que va rebre durant els seus primers anys d'estudiant al liceu Henri IV, del seu mestre i mentor Alain. Per això ara ens trobem que pot ser interessant fer una breu introducció al pensament d'Alain. Per fer-ho ens servirem del coneixement que té del tema Michel Narcy i del seu capítol sobre «Els límits i el significat del platonisme de Simone Weil»<sup>30</sup>. Seguirem l'explicació que ens fa Narcy sobre les construccions mentals i el vocabulari de l'època, en què el platonisme agafa significació per a ella. Per a tot això caldrà que destaquem que tot allò que per a Plató és un mite, una al·legoria o una imatge, esdevé un lèxic personal per Weil, i això fa que en els seus *Cahiers* estigui ple de comentaris de Plató, ja que per a ella formava part del seu dia a dia.

És necessari dir que una de les idees més revolucionàries del platonisme de Weil és considerar-lo com a místic. Com bé ens diu Perillié, no ho diu Weil mateixa, sinó que J.A Festugière ja ho havia comentat el 1926 i el 1936. Ara bé, la lectura que Alain ens dona de Plató és la idea de l'únic món. És un Plató oposat al que Weil més tard reformularà. Per Alain, *εἶδος* no seria altra cosa que una metàfora del que és la idea cartesiana: un *concepte* no és una cosa. D'aquesta manera podem entendre Plató com la idea d'una intel·ligència immanent que fabrica experiències. Alain creia en el Cub que explicava Lagneau: «Aquest cub no ha estat vist i mai serà vist tal i com és, sinó únicament per aquell que pot veure un cub» (Narcy, 2004, 28). Lagneau representa un pensament que no vol pensar en la separació d'allò intel·ligible d'allò perceptible, sinó que realment prefereix pensar el contrari, on allò inherent de l'intel·ligible és també allò perceptible. Aquesta és una lliçó clau per entendre la

---

<sup>30</sup> Narcy, M (2004). «The limits and significance of Simone Weil's platonism». *The Christian Platonism of Simone Weil*. Nebraska: Nôtre Dame Press

percepció de Lagneau i Alain. Tampoc creien que els intèrprets poguessin comprendre un autor millor que l'autor mateix. D'aquesta manera, podríem dir que Weil uneix el pitagorisme amb la teoria de la percepció de Lagneau per mantenir-se fidel a Alain segons comenta Nancy. Weil diu que els pensaments de Plató més encertats són aquells que va tenir mentre referia als mites. És a dir, per Weil els pensaments més lúcids de Plató no estan tant en la *teoria de les idees* sinó en els seus mites, en què per exemple troba la imatge de la gravetat en el mite de *Fedre*, on el cavall blanc representa la gràcia per Weil, i el negre, la gravetat. Tot i així, és evident Weil rebutja a la idea de progrés, sobretot perquè creu que no hi ha progrés històric. No creu que existeixi una història vertadera, cosa que és una idea fonamental en el pensament weilià. D'aquesta manera, Weil considera Plató com un tradicionalista extrem, cosa que el permet trobar veritats universals. Per tant, tots els descobriments en filosofia podríem dir que són quelcom diferent, així que la saviesa de Plató és diferent a la filosofia, la qual consistiria en la recerca de Déu a través de la raó humana, per contra a la idea d'Alain, que considerava que tots els filòsofs deien el mateix.

### 2.3 El Plató místic de Simone Weil

Weil, al final de la seva vida, va passar al paradigma esotèric de Plató com hereu d'una tradició mística. En aquest sentit, sembla que aquest canvi radical d'orientació en la filosofia, que passa del paradigma hegemònic a un de marginal, ens ajuda a trobar el caràcter específic de les grans orientacions paradigmàtiques i a entendre encara més la naturalesa del pensament de Weil.

Malgrat tot, per considerar un canvi de paradigma hem de considerar una sèrie d'etapes i condicions, i entendre com pot ser que justament Weil faci un canvi tal de paradigma que passi d'un de dominant a un completament marginal. Perquè reconsiderar la seva interpretació i la resposta no és altre que el descobriment de la *mistagogia pitagòrica*. Això es dona degut a diferents factors. Un d'ells és un factor cultural que va succeir a les dècades d'entre els anys 1920 i 1940. Justament va ser a França on hi va haver uns grans estudis publicats sobre platonisme. Va ser l'època en que Léon Robin i August Diès, traductors i grans pensadors, van aportar la noció

de Plató com a pensador metafísic i com a precursor de l'esperit modern antisistema, i on també s'hi reconeixia un fons místic en la filosofia platònica. En aquesta mateixa època és quan es perfila la vessant més catòlica del Plató espiritualista francès, representant sobretot per Diès i André Jean Festugière. Alhora, aquesta vessant més religiosa s'enfronta paradoxalment al paradigma modernista del qual Simone Weil s'allunya. Així doncs, Weil, influïda pel cartesianisme i la Il·lustració, va preferir destacar l'honor de Plató, és a dir *ἀρετή*. Un factor considerable en comparar les tradicions universitàries a Alemanya com a França, a Alemanya al no haver passat per un procés d'Il·lustració com el francès, encara arrossega molta herència aristotèlica en la seva interpretació platònica. Això no passava a França, on a través de la il·lustració, havia estat eradicat. Per això podem entendre com Weil es va poder inscriure dins d'un espiritualisme francès que provenia per exemple de Victor Cousin, influït per Descartes i alhora molt crític amb Aristòtil, i per tant favorable amb Plató. Atribuïm aquest espiritualisme a l'origen de certs temes desenvolupats per Weil com el subjectivisme cartesià i un transcendentalisme kantianista. Com ja hem comentat abans, el platonisme francès estava encapçalat per Cousin, Lagneau i Alain, els quals no tenien en compte el neoplatonisme ni l'escolàstica.

El segon factor que caldria tenir en compte per comprendre la interpretació platònica de Weil és la seva conversió al cristianisme i el seu interès en la mística cristiana, sobretot al catarisme, més que els dogmes de l'església. Aquesta conversió, malgrat que no va ser mai batejada, es va començar a perfilar l'any 1936, i al llarg de la seva vida seria un debat constant dins del seu pensament, que va desembocar l'any 1940 amb la conclusió d'un Plató místic.

Caldria ara fer una breu atenció el que ens diu Charles Moeller, qui fou un teòleg i crític literari belga que nasqué el 12 de Gener del 1912 i morí el 3 d'abril de 1986. En la col·lecció *Literatura del Siglo XX y el Cristianismo*, en el volum I «*El Silencio de Dios*»<sup>31</sup>, en què parla de diferents autors com Camus, Gide, A. Huxley, Graham Green, Bernanos, inclou un capítol sobre Simone Weil, que titula *Simone Weil y la*

---

<sup>31</sup> Moller, Ch., (1961) *Literatura del Siglo XX y el Cristianismo, El silencio de Dios*, vol. I, Arta Madrid: Ed., Editorial Gredos



*incredulidad de los creyentes*. Moeller analitza el sistema místico-religiós de Simone Weil i afirma que, segons el testimoni dels seus amics, el pare Perrin i Gustave Thibon, ella era considerada com una quasi catecúmena, però el seu amor per les religions no cristianes, sobretot la Grega, com ja hem vist, van interrompre el seu itinerari cap el bateig. Segons Moeller, és inexacte dir que Weil no va entendre ni la meitat del missatge cristià, però certament la seva concepció mostrava certes llacunes en relació amb el pensament cristià; llacunes que, tanmateix, no fan menys lloable la seva recerca. Però cal destacar que Weil estava més pròxima a la gnosis que al cristianisme en si mateix. Per Moller, el que fa Weil és realment una resurrecció de l'estoïcisme místic de l'antiguitat, combinat amb una forta influència càtara. Moeller reconeix que aquelles veritats religioses que ens són proposades per pensadors no cristians no fan més que recordar la riquesa de la religió que en molts casos els cristians tenen mig oblidada, ja sigui per vergonya o per certa mala consciència de la fe mateixa.

Però en qualsevol cas, Moeller ens diu que la fe de Weil era maniquea. Ja en les seves converses amb el pare Perrin, en molts casos les idees que discutien eren herètiques i situades fins i tot a les antípodes d'alguns dels punts més essencials de la fe cristiana. L'autor critica que *La Pesanteur i la Grâce* ha passat com un clàssic cristià digne del mateix Pascal. Però alhora assenyala que la idea central de l'obra precisament és aquesta idea que ja hem comentat abans que Déu, al crear, s'ha buidat de si mateix en favor de la creació. Per tant, segons Moeller per Weil la Gràcia seria una *descreació*.

Cal aquí aturar-nos un moment i reconsiderar el que ens diu realment Simone Weil, ja que ella considera en qualsevol cas que la creació és un acte d'amor. El que diu és que Déu, en un acte d'amor suprem, renuncia a si mateix per donar lloc a la Creació. Caldria discutir, aleshores, la interpretació de Moeller, però en qualsevol cas, això ho anirem fent a mesura que avancem en el seu comentari, ja que aquest autor veu en Weil una heretgia latent d'un sistema intel·lectual que el que fa és recloure les seves experiències espirituals. El seu missatge conté grans veritats, algunes molt útils pels cristians, però comet l'error de que la seva inspiració fonamental és contrària a la fe. Moeller es disculpa dient que no és que acusi Weil pel seu pensament, però sí que acusa aquells cristians que s'han deixat influir per ell, ja que

l'error més gran que es pot cometre en el cristianisme, i que precisament és en el que cau Weil, és que no hi hagi un sacrifici de l'intel·lecte en el camí a Déu, és a dir, allò que els místics anomenen la nit de l'esperit. Es tracta d'un procés fonamental per ja un verdader cristià. Per Moeller, el que realment va viure Weil, per la seva gran caritat, és la nit dels sentits, però no la de l'esperit. Diu que va negar aquell amor a Crist, que s'havia revelat a ella, i li va negar a mitges la seva intel·ligència. Weil va ser incapaç d'adonar-se que encara que la fe sigui raonable no vol dir que sigui una certesa matemàtica. D'aquesta manera, va rebutjar el baptisme tot esperant una certesa per fer-ho. Desballestament en la seva lògica implacable, ja que el seu geni intel·lectual sufoca la seva verdadera personalitat.

El Platonisme és l'única doctrina que realment podia explicar allò real, ja que s'inclinava per la providència estoica enlloc de comprendre la providència cristiana. Cal entendre que la manera com els cristians s'apropien de la Providència per profit dels seus projectes personals no podia ser admesa en el pensament de Weil, sinó únicament aquella providència estoica que es pot identificar amb la necessitat d'alguna manera que aquesta els pugui destruir, si s'hi escau. L'home s'uneix, per tant, al principi de la bellesa, que és allò diví. De totes maneres, cal dir que el cristià fa el mateix seguint l'exemple de Crist a la creu, però realment el món en el qual entra és diferent al de Weil, diu Moeller, perquè es posa en mans d'un Déu Personal, Pare i Creador. A més, aquest és un Déu que s'ha encarnat dins la Història i, per tant, a l'acceptar Déu, el cristià accepta la voluntat amorosa d'un Déu Personal, que és diferent, segons Moeller.

Cal destacar que, segons Moeller, Weil refusa totalment la possibilitat del Miracle, perquè això seria trencar amb la fe cega. Aquí tornen a arribar a un punt en què, certament, Weil no és gaire explícita en això, però no sabem si refusa el Miracle, tal i com diu Moeller, sinó que el que pretén és donar força a la idea de l'obediència per necessitat. Segons Moeller, per Weil, el Miracle és impossible perquè la necessitat és bellesa, i com que la bellesa és impersonal, treu la possibilitat d'acceptar el Miracle.

També cal tenir en compte que el primer cop que Weil té contacte amb el Cristianisme, precisament a Espanya, diu que sense dubte es tracta de la *religió dels esclaus*, però Moeller diu que els esclaus que Weil veia eren els que estan crucificats

en la cega necessitat del món social. Moeller ens indica que aquesta formulació no és en absolut bíblica, ja que la religió de Crist és sense dubte la dels *Fills de Déu*.

És molt important el catarisme que Moeller detecta en el pensament weilà, i el justifica segons el judici de Weil, la Gràcia cristiana i el cristianisme «real» van ser sacrificats per l'església catòlica, que assimila amb el «gran animal» de Plató, nodrit per un imperialisme religiós, messiànic i fanàtic, sobretot influït per l'imperialisme romà, civilització que ella rebutjava completament. Fa que precisament aquells moviments religiosos que combatien l'Església i que eren perseguits, constitueixin realment els vestigis de puresa, que no havien caigut en les urpes del poder. És a dir, la gnosis, el paulicianisme o el maniqueisme, foren realment aquells moviments que es mantenien en la doctrina vertadera segons interessos de Weil. I és precisament en la zona de Marsella on precisament ella va estar vivint una temporada durant l'ocupació de França, que s'origina el catarisme, així que té sentit pensar que d'alguna manera va captivar el seu pensament. A més no és d'estranyar, ja que els Càtars, igual que ella, rebutjaven l'Antic Testament, i el culte a Maria Magdalena significava per la petita església dels purs, aquells que diu Moeller havien mantingut la tradició esotèrica i havien recollit part del pensament pitagòric i de la tradició Grega. Aquest interès de Weil pels moviments càtars es testimonia per una carta que va enviar a la *Revue des Études Cathares*, en què declara que el catarisme és l'únic miracle de la civilització occidental. Però com bé sabem, el catarisme va ser perseguit i aniquilat per l'església romana, i qualsevol vestigi que pugui quedar avui en dia és insignificant.

Per últim, Moeller comenta que la gnosis de Weil es situa en el corrent negatiu del verdader pensament cristià, ja que dona lloc a un dualisme còsmic. Com ja hem comentat abans, és una temptació permanent de l'esperit humà el fet de donar les claus d'un sistema religiós perfectament clar a través de la gnosis, on tots els misteris tenen explicació. Moeller indica que la gnosis és l'única religió que pot ser segregada per l'esperit humà revelat per Déu, i que dona lloc al racionalisme que l'església condemnava. En el cas de Weil, a més, la seva teoria de la creació tracta d'una teoria dualista, i dels textos de Weil interpreta que part de la creació està sostreta de Déu; que hi ha una part increada, i que la resta són tenebres. A més, hi distingeix una influència maniquea, sobretot en l'oració del *Paternoster* que feia

Weil, sobretot en la versió Grega, que es tractava d'una pràctica maniquea. La idea és que la creació és fruit de la necessitat i no de l'amor, tot i que en els textos de Weil diu que precisament aquesta necessitat és amor. Però Moeller ho discuteix, dient que fins i tot ella en els textos que va escriure quan estava a Nova York, recollits en *La connaissance surnaturelle*, que «L'home està ple de divinitat falsa!»<sup>32</sup> (Möller, 1961), projecta una idea fonamental: diu que l'home no ha arribat a aquell punt de comprensió del Déu real i que, per tant, l'única forma de purificació és la de l'ateisme radical. Per tant, hem de tenir en compte que Weil passa del paradigma d'un Plató neo-kantià, influïda per Alain, que quasi no té en compte els mites dels diàlegs i que, per contra, és precisament en els mites on Weil hi veu els missatges específics de la tradició dels misteris.

Périllié ens diu (Périllé, 2017, p. 131), per això, que aquest canvi en la trajectòria del pensament de Weil és probablement deguda a que l'any 1940, Weil va conèixer l'obra d'André Boulanger, que es titulava «*Orfeu: aproximació de l'orfisme i cristianisme*»<sup>33</sup> (1925). És una obra que podria haver exercit un gran impacte en la filòsofa, ja que presenta una relació entre l'orfisme i el cristianisme de Sant Pau. És molt possible, diu Périllié, que a través d'aquesta relació, Weil pogués pensar que la religió tenia una inspiració hel·lènica. Périllié, doncs, creu que Weil, reconvertida a aquesta mística cristiana, va fer una relectura de Plató amb una nova redescoberta, és a dir, no que llegís Plató en funció a la seva conversió, sinó que el va poder llegir i hi descobrí temes fonamentals de la mística que no podia reconèixer abans, quan estava sota la influència d'Alain. Per això, a diferència del que molts han dit d'ella, no podem dir que sigui un sincretisme, perquè ja sabem que Weil realment rebutja en bloc tot l'Antic Testament i, per contra, el que fa és reunir el nou amb la tradició grega dels misteris. Així ho veiem en els textos que escriu entre 1936 i 1942, quan és a Marsella i estudia Plató juntament amb els Pitagòrics recollits en la *Vorsokratike* de Herman Diels i dels Evangelis, textos que queden recollits dins del llibre *les Intuïcions Pre-Cristianes*, que estudiarem a continuació. Podríem dir que el sincretisme de Simone Weil és més platònic-pitagòric que cristià. No és que substitueixi els grecs clàssics pel cristianisme, sinó que fa del cristianisme un

---

<sup>32</sup> «¡ El hombre está lleno de una divinidad falsa! »

<sup>33</sup> Boulanger, A. (1925) *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*. Paris: F. Rieder et Cie éditeurs

corrent espiritual grec més antic i fonamental. D'aquesta manera, per Weil, el vertader cristianisme no és el d'origen jueu ni el pare de la mística és Moisès, sinó Plató. Un factor que ens cal tenir en compte pel canvi de paradigma de Weil és sobretot a causa de la seva formació filosòfica i filològica, que la va portar a tenir contacte amb tot de figures intel·lectuals de l'època. Sobretot, el fet que realment no tingués cap vincle amb la universitat feia que no estigués sotmesa a cap restricció editorial de naturalesa ideològica, cap mestre que orientés la seva recerca, ni cap alumne que fes que haguessin de ser educats amb una visió admesa per l'època. Weil va poder seguir de forma totalment lliure la seva trajectòria. No és fins al 1942 a Marsella que comença a parlar de la seva nova visió de Plató. Per això s'ha de reconèixer que el fet que les condicions de treball de Weil són lliures i marginals fa que aprengui un Plató diferent i insospitat.

Un altre factor que caldria tenir en compte la influència del seu germà, André Weil, un destacat membre del grup Bourbaki, en què, on, la mateixa Weil va participar en ocasions. La manera amb què André Weil entenia les matemàtiques i la multitud de discussions que amb ell havia mantingut sobre aquest tema fa que sigui fàcil entendre que en la visió del Plató de Weil, les matemàtiques i sobretot les pitagòriques hi tinguin una destacada importància. Així mateix, André Weil, que coneixia l'obra de Paul Tannery, tenia un gran coneixement del pitagorisme científic de l'època i fàcilment hauria pogut influir la seva germana amb la descoberta de la irracionalitat dels pitagòrics, els anomenats *logoi alogoi*, que podríem traduir com lligams irracionals, els quals serien molt importants per la mateixa Weil. Així ho explica en els textos que té sobre la ciència, i l'interès sobre una Història de les Matemàtiques.

Amb aquests tres factors, donen alguns dels motius pels quals creiem que Weil, al llarg dels seus estudis, va anar allunyant-se cada cop més del Plató més hegemònic après del seu mestre Alain, per així reconstruir el seu propi pensament mirant cap a una nova possibilitat interpretativa de Plató, que seria la pitagòrica-mística. Aquesta visió, però, no deixa de ser estesa entre altres dels comentaristes de Plató, com per exemple Albert Rivaud, que l'any 1925, ja en la seva traducció del *Timeu*, hi destaca un marcat posicionament.

Per acabar aquest apartat podríem dir que el Plató que ens presenta Weil és un Plató improbable, propi d'ella, i que no té cap sentit dins de l'estudi de la filosofia antiga. No obstant, sembla que actualment la visió de Weil de Plató pren rellevància, ja que no exclou el Plató aporètic, tot i que el Plató espiritual de les lectures de Weil pot ser una mica superficial. De totes maneres, sigui quin sigui el valor del Plató de Simone Weil, per ella no era un precursor, sinó l'hereu d'una tradició. Aquesta visió dona lloc a la possibilitat que els paradigmes establerts puguin ser reemplaçats i fins i tot superats. Així doncs, Weil podria ser la figura del pensament que ens anuncia un Plató hereu d'una tradició mística i donar lloc a aquest canvi de paradigma, on se'n presentaria un Plató ni totalment religiós ni totalment tradicional, sinó una mescla proporcionada d'espiritualitat i racionalitat.

#### 2.4 Lectura de les Intuïcions Pre-Cristianes

El primer cop que es van publicar les *Intuïcions Pre-cristianes*<sup>34</sup> va ser l'any 1951 per part del pare dominic Joseph Marie Perrin. Es tracta de la correspondència que va mantenir amb Weil durant els anys que ella va estar vivint a Marsella, 1941-1942. És a dir, són textos escrits entre Marsella i Casablanca, ciutat des d'on els Weil van desembarcar cap als Estats Units fugint de la França ocupada.

Més concretament, el text de les *Intuïcions precristianes* va ser enviat a la seva amiga Solange B., que li feia de secretària, en una carta que està publicada a *Attente de Dieu* (Weil, 1996). En aquesta carta s'inclouen unes indicacions molt concretes sobre què cal fer amb el text: cal entregar-lo al pare Perrin juntament amb una carta escrita des de Casablanca, del 26 maig de 1942 dirigida a ell, la qual el pare dominic posteriorment publicarà amb el títol *Últims Pensaments* (Weil, 1996, p.55).

---

<sup>34</sup> Weil, S. (1951) *Intuitions pré-Chrétiennes*, Paris: La Colombe

També hi trobem el text sobre els pitagòrics per incloure juntament amb els textos que la seva secretària ja tenia. A la carta, Simone Weil ja és conscient de la dificultat de la lectura, deguda a la mala redacció, ja que la va escriure mentre fugia de França i no es va poder entretenir en les correccions.

En aquesta carta, Weil expressa que voldria que tots els textos al final fossin entregats a Thibon, incloent-hi els que ja tenia el pare Perrin. Hi trobem, a més, una traducció de Sòfocles del diàleg entre *Electra i Orestes*. També hi ha l'assaig sobre *L'Ús Espiritual dels Estudis Escolars*, publicat també a *En espera de Déu*, assaig que havia de servir, a través del pare Perrin, a inspirar la JEC<sup>35</sup> de Montpeller. Cal mencionar que en aquesta carta adreçada a la seva secretària, Simone Weil reflexiona que un cop acabà d'escriure el seu article sobre els Pitagòrics, va comprendre que el baptisme no era per a ella una opció.

Un cop contextualitzat l'origen dels textos, ens centrarem en aquells que, un cop a les mans del Pare Perrin, va publicar sota el nom de les *Intuïcions Pre-Cristanes*. El llibre *IPC* està dividit en dues parts: *Descente de Dieu*, que en si mateixa està dividida en unes altres quatre parts, que porten com a títol: «*Quête de l'homme par Dieu*», «*Reconnaissance de Dieu et de l'homme*», «*L'opération de la Grace*», i «*L'Amour divin dans la création*». La segona part de què consta el llibre es tracta d'un escrit de Simone Weil que anomena «*Esquisse d'une Histoire de la Science Grecque*» (Weil, 1951).

Aquí ens ocuparem sobretot de la part que porta el títol «*L'Amour divin dans la création*», ja que és on Simone Weil fa la interpretació del pensament platònic que més ens interessa pel nostre estudi. Analitzarem els diàlegs del *Timeu*, el *Convit* i la *República*, ja que és on Weil exposa la seva veritable doctrina sobre Plató. D'afegit també creiem convenient incloure la part que dedica als pitagòrics i com aquests, ens diu Weil, van influir el pensament de Plató, de manera que assimila la doctrina pitagòrica completament amb la platònica.

---

<sup>35</sup> Jeunesse étudiante chrétienne

Malgrat l'interès en el capítol mencionat, no volem deixar de fer un breu resum dels altres comentaris que fa Simone Weil en les *IPC*, ja que creiem que són un tema introductori a la matèria que realment ens interessa. En la «*Quête de l'homme par Dieu*», Weil comenta «*Hymne a Déméter, Récit de l'enlèvement de Coré (Hymnes Homériques)*» (*IPC*, p. 12). Allà hi diu que l'única bellesa que és capaç de ser objecte amorós per si mateixa, a diferència de Narcís, és la bellesa divina. Simone Weil afirma que l'ànima que busca la bellesa divina, però que ho fa en el món, es troba en una trampa per ella mateixa. Continua dient que, aprofitant aquesta trampa, el que fa Déu és captar aquesta ànima tot i que es pugui resistir. Aquesta és la mateixa idea que podem trobar en el *Fedre*, ens diu Weil «Déu ha de deixar tornar l'ànima a la natura; però prèviament, per sorpresa, li fa menjar furtivament un gra de magrana. Si ella se'l menja, se la pren per sempre»<sup>36</sup>(*IPC*, p. 11). Sobre La metàfora del gra de magrana representa precisament, segons Weil, el consentiment que l'ànima dona a Déu per tal que aquest guï les seves diverses inclinacions per assolir així el seu destí. Per tant, amb aquest mite, segons Weil, es donen dos actes de violència de Déu sobre l'ànima: un de pura violència; i l'altre, l'acte de gràcia, el qual és el consentiment de l'ànima a Déu que resulta indispensable i és el que determina la seva salvació. Weil afegeix que en la seva lectura platònica interpreta que aquests dos actes es donen tant en el *Fedre* com en la *Caverna*.

Aquesta llavor divina és allò que Plató anomena l'*Ésser Diví* que resideix en nosaltres, i que és precisament enfront d'aquesta llavor que hem de rendir-nos i a qui hem de servir. Cal tenir en compte que per a Plató, aquesta relació no es manifesta només en l'aspecte espiritual, sinó que també respon a un aspecte biològic, ja que les glàndules no funcionen d'igual manera en aquells que estimen Déu i en aquells que no l'estimen, on l'amor diví és la causa, no l'efecte.

A continuació seguint en aquest capítol, Weil tracta el tema de la gràcia, però seguirem més enllà amb la nostra lectura, per arribar al tema que volem abordar aquí, que com ja hem dit anteriorment, es tracta a *L'Amour divin en la Creation*.

---

<sup>36</sup> «Dieu doit laisser l'âme revenir dans la nature; mais au paravent, par surprise, il lui fait furtivement manger un grain de grenade. Si elle mange, elle est prise pour toujours.»



Ara ens centrarem sobretot en la veu de Simone Weil. Anirem seguint el que diu ella mateixa sobre la seva lectura de Plató, posant èmfasi i comentant aquells punts que creiem destacables i que coincideixen en la nostra interpretació del que és el platonisme de Simone Weil.

Weil, per inaugurar el seu estudi de la creació del món per Déu, se centra sobretot en l'estudi del *Timeu*. Cal destacar que les traduccions de Simone Weil sobre els textos clàssics no són canòniques.

«Tot el que passa prové necessàriament d'un autor. És totalment impossible que sense un autor hi hagi producció. Quan l'artista mira cap el que és eternament idèntic a ell mateix i que, aplicant-se a ell com a model, reproduïx l'essència i la virtut, de la bellesa perfecta i és així necessàriament acomplida. Si mira cap al que passa, si el seu model passa, el que fa no és bell» [Plató, *Timeu*, 28 a-b] (IPC, p. 22)<sup>37</sup>

En aquest fragment del *Timeu*, Weil diu que ja està continguda tota la teoria de la creació artística. No existeix realment bellesa a menys que la inspiració no vingui d'una font transcendent, ja que el model transcendent equival a la inspiració verdadera. «Aquestes poques línies recullen una teoria de la creació artística. No hi ha realment bellesa si no és que l'obra d'art procedeix d'una inspiració transcendent»<sup>38</sup> (IPC, p.22). És a dir, una obra d'art inspirada en fonts que són sensibles o psicològiques mai no pot ser una obra de primer ordre. D'aquesta manera, contraposa l'analogia que s'ha pres comunament de comparar la creació amb la tasca d'un rellotger, i ens assenyala que quan Plató la compara amb la creació d'un artista ja indica el caràcter sobrenatural de la creació: «Mai no podem trobar un propòsit prou visible en el món que ens permeti provar que és anàleg a un objecte realitzat per a un fi»<sup>39</sup>(IPC, p. 23) És a dir, en el món no es dona mai la suficient

---

<sup>37</sup> «Tout ce qui produit vient nécessairement d'un auteur. Il est tout à fait impossible que sans auteur, il y ait production. Quand l'artiste regarde vers ce qui est éternellement identique à soi-même et que, s'y appliquant comme à un modèle, il en reproduit l'essence et la vertu, de la beauté parfaite est ainsi nécessairement accomplie. S'il regarde vers ce qui passe, si son modèle passe, ce qu'il fait n'est pas beau.»[Plató, *Timeu*, 28 a-b]

<sup>38</sup> «Ces quelques lignes enferment une théorie de la création artistique. Il n'y a vraiment beauté que si l'oeuvre d'art procède d'un inspiration transcendante»

<sup>39</sup> «On ne peut jamais trouver assez finalité visible dans le monde pour prouver qu'il est analogue à un objet fabriqué en vue d'une fin.»

finalitat visible com per confirmar la seva analogia com un objecte fabricat per un fi determinat; les fabricacions humanes es produeixen amb la intenció d'ajustar uns medis per tal d'aconseguir uns fins determinats, i això es dona en totes les fabricacions, excepte en l'art, ja que certament hi ha l'ajustament a uns medis i a una finalitat, però és impossible concebre amb quin objecte. L'objecte no és més que el conjunt de mitjans usats i, d'aquesta manera, en si mateix, ja té un fi transcendent.

Weil creu que Plató utilitza aquest exemple per explicar que passa el mateix amb l'Univers i el seu curs, atès que el fi de l'Univers en si mateix és transcendent i no representable, ja que és el propi Déu. I afegeix que l'art és l'únic terme de comparació amb la creació, i que, a més, és l'únic que es transmet directament des de l'amor, ja que la més bella de les creacions artístiques no pot evitar un amor pel seu autor, que evidentment no es pot tenir per un fabricant. A diferència de la creació artística verdadera, la creació d'un fabricant no pot ser donada per un acte d'amor.

Podem veure com la nostra autora parafrasseja el text platònic:

« La creació i el pare d'aquest univers, és un treball trobar-ho i qui ho trobi no té la possibilitat d'exposar-lo a tothom. Per tant, tornem a examinar sobre quin dels dos models ha escollit el fuster per executar-lo, el que és idèntic a si mateix tal qual és o al que passa. Si aquest món és bell, si l'artista és bo, evidentment mirarà cap a l'etern; en el cas que no sigui permès de dir-ho, cap al que passa. És totalment manifest que és cap a l'etern. Perquè un és la més bella de les obres, l'altra el més perfecte dels autors. D'aquesta manera, aquest món engendrat va ser executat segons el ser idèntic capturat per la intel·ligència i la raó» [28c-29a] (IPC, p. 24)<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> «Le créature et le père de cet univers, c'est un travail de le trouver et celui qui l'a trouvé n'a pas la possibilité de l'exposer à tous. Examinons donc encore à son sujet lequel de deux modèles a choisi le charpentier pour l'exécuter, celui qui est identiques à soi et tel qu'il est, ou celui qui passe. Si ce monde est beau, si l'artiste est bon, évidemment il a regardé vers l'éternel; dans le cas qu'il n'est même pas permis de dire, vers celui qui passe. Il est tout à fait manifeste que c'est vers l'éternel. Car l'un est la plus belle des oeuvres, l'autre le plus parfait des auteurs. Ainsi ce monde engendré a été exécuté d'après l'être identiques saisi par l'intelligence et la raison.»[28c-29a] (IPC, p. 24)

De manera que continua:

« Diguem ara per quina causa el compositor va compondre un esdevenir i aquest univers. Era bo i, en qui és bo, en cap cas, ni de cap manera, mai hi haurà enveja. No havent-hi enveja, ha volgut que totes les coses passessin el més proper possible de si mateix ... Déu ha volgut que totes les coses siguin bones i que res no estigui privat del valor que li és propi ...» [29d-30a] (IPC, p. 24)<sup>41</sup>

També ens hi afegeix que:

« Cal dir que aquest món és un ésser viu, que té una ànima, que és un ésser espiritual, i que en veritat va ser engendrat per la Providència de Déu. Admès això, el que cal dir a continuació és aquest dels éssers vius a la semblança del qual el compositor va compondre el món. No és cap d'aquests que siguin essencialment parcials. Seria indigne, perquè el que se sembla a l'imperfecte no pot ser bell. El que conté éssers vius, considerats individualment i en les seves espècies, com a parts, és per ell que el món és totalment similar. Aquest ésser conté en ell tots els esperits vius; de la mateixa manera, el món inclou en ell, a nosaltres mateixos i a tots els éssers vius visibles. Perquè Déu volia que s'assemblés completament a aquell dels éssers espirituals que és absolutament bell i, en tots els aspectes, absolutament perfecte; i va compondre un ésser viu visible, únic, tenint dins seu tots els éssers vius que li són parents per naturalesa ... De manera que, per unitat, seria semblant a l'ésser absolutament perfecte; per això la creació no va crear dos mons ni infinitat de mons; però va néixer, existeix, i existirà un sol cel ja que és fill únic.» [30b-31b] (IPC, p. 25)<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> «Disons maintenant pour quelle cause le compositeur a composé un devenir et cet univers. Il était bon, et, en qui est bon, en aucun cas, d'aucune manière, jamais il ne se produit d'envie. Étant sans envie il a voulu que toutes choses se produisent le plus possible proches de lui-même... Dieu a voulu que toutes choses soient bonnes et qu'aucune chose ne soit privée de la valeur qui lui est propre...» (*Timeu*, 29d-30a)

<sup>42</sup> «Il faut dire que ce monde est un être vivant, qui a une âme, qu'il est un être spirituel, et qu'en vérité il a été engendré tel par la Providence de Dieu. Cela admis, ce qu'il faut dire ensuite c'est celui des êtres vivants à la ressemblance duquel le compositeur a composé le monde. Ce n'est aucune de ceux qui sont essentiellement partiels. Ce serait

I ens conclou amb la imatge:

« Quan el compositor havia interioritzat segons el seu pensament tota la composició de l'Ànima (del món), després va ampliar a l'interior tot l'univers corporal i els ajustà fent coincidir els centres. L'Ànima la va estendre des del centre de totes les parts fins a les confins del cel, i va embolcallar tota l'esfera del cel per fora. L'Ànima, girant-se sobre ella mateixa, va iniciar el començament diví d'una vida inextingible i obedient per a tots els temps. I van néixer els cossos visibles del cel; i ella, ànima invisible que apart té la proporció i l'harmonia, nascuda com la perfecció dels esperits engendrats de la perfecció dels esperits eternals.» [36c] (IPC, p. 28) <sup>43</sup>

Els Pitagòrics definien l'harmonia com la unitat de contraris i, segons la lectura del Timeu, hem de creure que la primera parella de contraris foren Déu i la seva *Creatura*. El Fill, per tant, és la unitat d'aquests contraris i la mitja geomètrica que s'estableix entre ells, és a dir, la proporció, el mediador, la *μεταξύ*.

« El passat i el futur van aparèixer com les formes de temps que imiten l'eternitat girant segons el nombre» [38a] (IPC, p. 29)<sup>44</sup>

« D'aquesta manera, amb aquest ordre i aquest pensament de Déu sobre la producció del temps, i a fi de que el temps fos produït, el sol i la lluna i les

---

chose indigne, car ce qui ressemble à l'imparfait ne peut pas être beau. Celui qui contient les êtres vivants, considérés individuellement et dans leurs espèces, comme des parties, c'est à lui que le monde est tout à fait semblable. Cet être contient en lui tous les esprits vivants; de même le monde comprend en lui nous-mêmes et tous les vivants visibles. Car Dieu a voulu qu'il ressemblât entièrement à celui des êtres spirituels qui est absolument beau et, à tous égards, absolument parfait; et il a composé un être vivant visible, unique, ayant à l'intérieur de lui tous les êtres vivants qui lui sont parents par nature... Pour que, par l'unité, il fût semblable à l'être absolument parfait; pour cette raison la créature n'a pas créé deux monde ou des mondes innombrables; mais il est né, il existe, il existera un seul ciel voïci, qui est fils unique.»[30b-31b] (IPC, p. 25).

<sup>43</sup> «Quand le compositeur eut su cité selon sa pensée toute la composition de l'Âme (du monde) ensuite il l'étendit à l'interieur tout l'univers corporal et il les ajusta en faisant coïncider les centres. L'Âme, il l'étendit à partir du centre de toutes les parts jusqu'aux confins du ciel, et il en enveloppa toute la sphère du ciel par dehors. L'Âme, tournant sur elle même, commença le commencement divin d'une vie inextinguible et sage pour la totalité des temps. Et les corps visible du ciel naquit; et elle, âme invisible qui a part à la proportion et à l'harmonie, née comme la perfection des esprits engendrés de la perfection des esprits éternels.»

<sup>44</sup> «le passé et l'avenir sont apparus comme les formes du temps qui imite l'éternité en tournant selon le nombre»

cinc altres estrelles que anomenem planetes van aparèixer per la determinació i la protecció dels nombres del temps.»[38c] (IPC, p. 29) <sup>45</sup>

« A fi de que el sol es mostrés el màxim possible per totes bandes i que els vius sent part en número, el menys a tots aquells que això els hi convingui» [39b] (IPC, p. 29)<sup>46</sup>

« Contemplant els moviments circulars de l'esperit al cel, hem de fer servir per les nostres translacions circulars del nostre pensament, que li són afins, però sense trastorns; així, hem d'educar-nos i prendre part de la rectitud essencial de les proporcions per la iniciació dels moviments circulars de Déu que no tenen absolutament cap error hem d'estabilitzar els nostres que són errants.» [47b] (IPC, p. 29)<sup>47</sup>

Aquí hi trobem una de les idees fonamentals de la doctrina platònica de Weil: el Verb com a ordenador del món, encarnat en l'univers sencer. En paraules de Weil, «Així, el Verb és per l'home un model a imitar»<sup>48</sup>(IPC, p. 29), i per tant, cal reproduir aquest ordre del món en nosaltres mateixos. És sorprenent la profunditat inimaginable d'aquestes paraules; en Plató ja es parla d'un moviment circular al qual hem d'imitar. La interpretació weiliana és que hem d'obligar el nostre desig insaciable, que sempre està orientat cap a fora, és a dir, orientat en terrenys d'un futur imaginable, que es giri cap a si mateix i, enlloc de centrar-se cap a enfora, dirigeixi el seu objectiu en el present. Aquesta és una idea fonamental que cal destacar, ja que quan ens adonem que el futur i el passat no existeixen en els astres és quan ens adonem que estem travessant el temps en l'eternitat, i és aleshores quan ens alliberem d'aquesta orientació cap el futur, que és la font de la imaginació. És d'aquesta manera, doncs, com ens podem alliberar de la imaginació, que és realment

---

<sup>45</sup> «Ainsi par cette ordonnance et cette pensée de Dieu concernant la production du temps, afin que le temps fût produit, le soleil et la lune et les cinq autres astres qu'on nomme planetes apparurent pour la détermination et la garde des nombres du temps.»

<sup>46</sup> A fin que le soleil se montrât le plus possible de toutes parts et que les vivants essent part en nombre, tous ceux du moins à qui cel-la convient

<sup>47</sup> «Contemplant les mouvements circulaires de l'esperit dans le ciel nous devons nous servir pour les translations circularires de la pensée en nous, qui leur sont parents, mais eux sans troublées; nous devons ainsi nous instruire et prendre part à la rectitude essentielle des proportions; par l'initiation des mouvements circulaires de Dieu, qui sont absolument sans erreur, nous devons rendre stables les nôtres qui sont errants.»

<sup>48</sup> «Ainsi le Verbe est pour l'homme un modèle à imitier»

l'única font d'error i d'engany, idea, aquesta última, fonamental per a Weil. L'única Veritat és la present. I quan finalment aconseguim fer això és quan participem de la correcció de les proporcions, on no hi ha cabuda per l'arbitrarietat, ni per la imaginació, sinó solament per la Veritat necessària.

« També cal afegir a aquesta exposició el que es produeix necessitat. Ja que la producció d'aquest món es va realitzar per una combinació composta a partir de la necessitat i de l'esperit. Però l'esperit regna sobre la necessitat per la persuasió. Ell la va persuadir d'empenya la majoria de coses que passen cap al millor. D'aquesta manera, segons aquesta llei, a mesura de la necessitat vençuda per una persuasió sabia, és així que des de l'origen va ser creat aquest univers» [47e-48a] (IPC, p. 31)<sup>49</sup>

Tenint en ment això, reflexiona sobre l'acció divina i diu que Déu no exerceix cap violència sobre les causes segones per aconseguir els seus fins, sinó que els porta a terme mitjançant el mecanisme inflexible de la necessitat, i això ho fa sense manipulacions. Aquesta idea de la necessitat com a mecanisme diví per respondre a l'ordre del món és una idea fonamental dins del pensament de Weil, i més endavant es desenvoluparà més profundament. De manera que continuant amb la seva traducció de Plató:

« Hem d'entendre en respecte la part de l'ànima a la qual reverteix la sobirania en nosaltres que Déu ens ha donat a cadascú de nosaltres com ser diví. Aquest ser, afirmo que viu a la part superior del nostre cos, i que pel seu parentiu amb el cel, ens eleva per sobre de la terra, perquè som una planta no terrestre, sinó celestial. Podem parlar així correctament. Perquè des d'aquest lloc des d'on a l'origen ha germinat el naixement de l'ànima, aquest

---

<sup>49</sup> «Il faut aussi ajouter à cet exposé ce qui se produit par nécessité. Car la production de ce monde s'est opérée par une combinaison composée à partir de la nécessité et de l'esprit. Mais l'esprit regne sur la nécessité par la persuasion. Il lui persuadé de pousser la plupart des choses qui se produisent vers le meilleur. C'est de cette manière, selon cette loi, au moyen de la nécessité vaincue par une persuasion sage, c'est ainsi que dès l'origine a été composé cet univers»

ésser diví es manté suspès sobre el nostre cap, que és la nostra arrel, i així manté erecte tot el cos.» [90a-b] (IPC, p. 32)<sup>50</sup>

I seguidament:

« (Heu de) estar sempre al servei d'aquest ésser diví; mantenir-lo en el lloc que li pertoca l'ésser diví que habita en ell mateix. Solament hi ha una manera de servir a un ésser, és donar-li aliment i els moviments que li són propis. Els moviments relacionats amb l'ésser diví que hi ha en nosaltres són els pensaments i els moviments circulars de l'univers. Tothom s'ha de centrar en seguir-los, redreçar els moviments circulars al nostre cap, relatius a les coses que passen, ells que són corromputs en l'aprenentatge. Cal fer assemblar el que és contemplat. Una vegada que s'assoleix la semblança, s'aconsegueix el compliment de la vida perfecta proposada als homes per les divinitats per l'existència present i futura.»[90c-d] (IPC, p. 32)<sup>51</sup>

Tots els esdeveniments possibles, aleshores, venen a integrar-se en aquest marc constitutiu donat pels dos moviments del Cel i del Sol. Els dies són distribuïts en estacions sense que cap d'ells els pugui alterar. «Ni tan sols es pot concebre una pertorbació. Així mateix, els plaers, els dolors, les pors i els desitjos més violents s'han d'inserir en nosaltres, sense provocar cap molèstia, en la relació establerta en la nostra ànima i la part dirigida cap al món i la part dirigida cap a l'altre.»<sup>52</sup>(IPC, p.33). Finalment, en aquesta idea tant important, es pot concloure que la relació amb

---

<sup>50</sup> «Il faut concevoir au sujet de la partie de l'âme à laquelle revient la souveraineté en nous que Dieu l'a donnée à chacun comme un être divin. Cet être, j'affirme qu'il habite sur le sommet de notre corps, et que par sa parenté avec le ciel, il nous soulève au-dessus de la terre, parce que nous sommes une plante non pas terrestre, mais celeste. On peut parler ainsi correctement. Car de ce lieu d'où l'origine a germé la naissance de l'âme, cet être divin tient suspendue notre tête, qui est notre racine, et maintient ainsi droit tout le corps»

<sup>51</sup> «(Il faut) toujours être au service de cet être divin; entretenir au rang qui lui convient l'être divin qui habite en soi-même. Il n'y a jamais qu'une manière de servir un être, c'est de lui donner la nourriture et les mouvements qui lui sont propres. Les mouvements qui sont parents de l'être divin qui est en nous, ce sont les pensées et les mouvements circulaires de l'univers. Chacun doit s'attacher à les suivre, redresser les mouvements circulaires dans notre tête, relatifs aux choses qui passent, eux qui sont corrompus, en apprenant. Il faut faire ressembler ce qui est contemplé. Une fois la ressemblance atteinte, on possède l'accomplissement de la vie parfaite proposée aux hommes par les divinités pour l'existence présente et future.»

<sup>52</sup> «Un tel trouble n'est même pas pensable. De même les plaisirs, les douleurs, les peurs et les désirs les plus violents doivent en nous s'insérer, sans y apporter aucun trouble, dans la relation établie en notre âme entre la partie tournée vers ce monde et la partie tournée vers l'autre.»

el temps ha de ser de tal manera que pugui establir una il·luminació permanent d'eternitat sobre el pas dels minuts, independentment dels esdeveniments que els omplin.

De nou, ens trobem el moviment dels astres, que ens serveixen pel nostre compte del temps, el qual és continu, però la nostra manera de comptar el temps és mitjançant números enters. Altrament, Weil apunta que la temporalitat circular és la que s'intenta seguir en les ordres monàstiques i alhora també és el secret de la virtut i la música, on la castedat dels monjos vindria a ser la culminació de l'acte espiritual de l'ànima en harmonia amb Déu.

Es tracta de la idea de límit i la seva relació amb allò il·limitat no vol dir que hi hagi una unió, sinó que la unió és entre el que limita i allò il·limitat. És important saber que pels Pitagòrics, allò que limita és Déu: «Déu que diu al mar: No aniràs més enllà, etc ... El que és il·limitat no té existència si no és rebent de l'exterior un límit.»<sup>53</sup>(IPC, p. 35). Segons aquesta idea que la finitud és l'únic que impera en aquest món, cal tenir en compte que a baix no hi hagi més que béns i mals finits; la idea d'un mal infinit és imaginària. La idea de Bé infinit és inherent a tots els homes i fins i tot es podria afirmar que es dona en tot moment. Així doncs, la prohibició d'aquest Bé és l'únic mal que no està limitat. Tot allò que l'ànima té d'il·limitat, és a dir, allò constituent de l'ànima, justament assenyala el límit que des de fora li imposa Déu, al mateix temps que està present en ella. L'ànima està sotmesa a desordres mundans, però al mateix temps sabem que està unida a l'ordre sobrenatural, el qual és el que realment dona lloc a la seva naturalesa.

Els Pitagòrics ja ens mostraren que tot participa de la Quantitat, i això fa que tot sigui susceptible a ser graduat, és a dir, que tot estigui sotmès a la necessitat. I aquí està l'originalitat del pensament de Weil. Veu en el sofriment un dels més grans motius per estimar, ja que aquesta necessitat es tracta realment d'una de les facetes de la bellesa de l'ànima, a part del Bé, evidentment. D'aquesta manera, tot allò que fa sensible l'ànima, com el dolor o la contrarietat, no són res més que una raó suplementària per estimar. Es tracta, doncs, d'una manera de sublimar el patiment

---

<sup>53</sup> «Dieu qui dit à la mer: Tu n'iras pas plus loin, etc... Ce qui est illimité n'a d'existence qu'en recevant du dehors une limite.»



i ho explica amb el següent exemple: és quan precisament l'aprenent es fa una ferida que se sol dir que se l'hi ha posat l'ofici al cos. D'aquesta manera, qualsevol dolor cal entendre'l com que és la bellesa mateixa que se'ns ha posat al cos.

Finalment, per acabar amb el comentari que fa Simone Weil de la seva lectura del *Timeu*, per extreure la seva idea de l'amor en la creació divina, cal dir que la idea fonamental del *Timeu* és que en el fons la substància fonamental bàsica de l'univers en què vivim és Amor. L'Univers fou creat per Amor, i la seva bellesa és aquest reflex irrefutable d'aquest amor diví. De la mateixa manera diu que la bellesa d'una escultura perfecta o d'un cant interpretat perfectament són reflex de l'amor sobrenatural que culmina en el cor de l'artista inspirat. Però a més d'això, en la reflexió de Weil, hi ha un punt interessant i és quan comenta que certament hi ha moments a la vida en què no som sensibles a aquesta bellesa del món, ja que s'interposa una pantalla entre ella i nosaltres; aquesta pantalla pot ser deguda a fabricacions humanes o per les mateixes lletjors de la nostra ànima. Però igualment, tot i així, podem seguir sent conscients que, malgrat la nostra incapacitat de poder-la apreciar en aquell moment, aquesta bellesa existeix. Weil fa èmfasi en que en absolut es tracta d'un pensament com a tal. Ans al contrari, Weil creu que l'Ànima no està dins del cos, sinó que el conté, el penetra i el cobreix per tot arreu, al mateix temps que es troba fora del Temps i de l'Espai. Es tracta de quelcom diferent a ell però que alhora el governa. Es tracta d'una idea complexa, però respon a la demostració que Weil ens ha anat fent al llarg del seu comentari del *Timeu* i, a més, assenyala que aquesta idea de Bellesa no està solament reservada a una elit d'homes cultes, sinó que, al contrari, tothom és sensible a ella, perquè la paraula Bellesa arriba a tots els cors.

Per concloure, Weil ens diu que aquest concepte transcendent de la Providència és la lliçó essencial del *Timeu*, i únicament ha pogut arribar a nosaltres a través de la Revelació. Per tant, Plató, molt probablement, era realment un profeta.

### 2.5. La doctrina pitagòrica

Tot seguit tractarem l'apartat que Weil escriu dins d'aquest mateix text sobre L'Amor diví en la creació: *À propos de la Doctrine Pythagoricienne* (IPC, p. 108).

Creiem que és interessant parlar d'aquesta part ja que en ella és on Weil acaba de donar les pautes per comprendre com entén ella els textos Platònics i la relació que hi estableix amb els Evangelis i els pitagòrics.

Com bé diu Simone Weil, «El pensament pitagòric és per a nosaltres el gran misteri de la civilització grega. La trobem a tot arreu. Impregna gairebé tota la poesia, gairebé tota la filosofia, i sobretot Plató»<sup>54</sup> (IPC, p.108). Tota la cultura clàssica, tota la nostra ciència, és deutora d'ells. Weil sosté que la doctrina Pitagòrica, en compellar tots els elements de la vida profana, donava una unitat amb allò sobrenatural de la vida, a diferència d'avui dia, que diu que es troba separada.

Les arrels del pensament Pitagòric són molt antigues. Quan Plató, en el *Fileb*, parla de la doctrina, ho expressa com una revelació molt antiga que fins i tot podria considerar-se com la revelació primera. Quan parla dels Pitagòrics, diu que van agafar moltes de les creences dels Egipcis. En una referència de Diodor de Sicília<sup>55</sup> relaciona les semblances que hi ha amb el pensament dels druides. Afegeix que la font de Diògenes Laerci<sup>56</sup> «Alguns Era vista per alguns com una de les fonts de la filosofia grega que, per cert, obliga a considerar la religió druídica d'origen ibèric, de la mateixa manera que la part metafísica i religiosa de la civilització grega que prové dels Pelagians.<sup>57</sup>»<sup>58</sup>(IPC, p.109). Weil en treu la idea que, abans del temps històric, al voltant de la Mediterrània, tots aquests pobles havien constituït una civilització d'una espiritualitat sobrenatural i pura. Juga amb la hipòtesi que la majoria d'aquests pobles són mencionats a la Bíblia, com els descendents de Cam, aquell fill de Noé que va compartir l'embriaguesa del seu pare, cosa que els seus dos altres germans van refusar de participar-hi, i que va fer que Cam i tots els seus

---

<sup>54</sup> «La pensée pythagoricienne est pour nous le grand mystère de la civilisation grecque. On la retrouve partout. Elle imprègne presque toute la poésie, presque toute la philosophie, et surtout Platon»

<sup>55</sup> Historiador grec del segle I a.C, que té una obra anomenada Biblioteca Històrica, que consta de 40 volums en els quals parla de Geografia i Història antiga, des d'Egipte i Mesopotàmia fins a la Guerra de les Gàl·lies per part de Juli Cèsar.

<sup>56</sup> Historiador grec nascut el segle III d.C, que va fer una de les majors recopilacions i estudis de Plató i els Pitagòrics.

<sup>57</sup> Els Pelasges eren un poble predecesor als Hel·lènics que es trobaven tant a la península com a l'illa de Creta.

<sup>58</sup> «était regardée par certains comme une des sources de la philosophie grecque, ce qui, soit dit en passant, oblige à regarder la religion druidique comme étant d'origine ibérique, de même que la partie métaphysique et religieuse de la civilisation grecque vient des Pélasges»

descendents fossin maleïts, de la mateixa manera, afegeix Weil, que son maleïdes aquelles coses que són massa pures.

Com que els hel·lens van arribar a Grècia aliens a tota espiritualitat, es creu que van absorbir tot aquell misticisme anterior que tenien els pobles de la Mediterrània. Aparentment, segons la Bíblia, va haver-hi pobles indoeuropeus que van absorbir l'espiritualitat de la zona on s'assentaven, però n'hi havia d'altres que es mantenien aliens als ritus que es practicaven a la zona ocupada. Un exemple d'aquests pobles serien els Assiris, els Romans i els Hebreus. A la Bíblia es pot recórrer una genealogia d'aquesta espiritualitat que impregnà tota la Mediterrània, la qual culminaria en la Doctrina Pitagòrica, d'acord amb el que comenta Weil. Malauradament, avui en dia ens és impossible accedir als textos Pitagòrics, per això només podem fer-ho a través de fonts secundàries, és a dir, a través d'altres autors que han fet menció del que anunciaven a l'escola Pitagòrica, però de totes maneres a Weil li serveix per desenvolupar la seva interpretació sobre Plató<sup>59</sup>.

El recull de fragments que utilitza Weil pel seu estudi Pitagòric és el següent. Cal dir, en aquest moment de l'escriptura, que en molts de casos el text en francès amb què comptem és la traducció que Weil va fer del text original en grec clàssic. El text original apareix en l'aparell crític de la mateixa manera que hem fet abans pel diàleg del *Timeu*. En el comentari d'aquests fragments, Weil, explica que justament algunes de les formulacions Pitagòriques sí que ens han estat transmeses pels historiadors, per tant no cal realitzar un exercici d'endevinació, però l'estudiós cal que s'amari de tota la mística que s'hi oculta. Un dels exemples que Weil troba més interessant és el que diu que fa referència a la mort carnal, però alhora a la renúncia.

El passatge del *Timeu* sobre la proporció té, a més del seu sentit visible, un sentit teològic. Pels Pitagòrics, les paraules ἀριθμός i λόγος, són sinònimes, i aquelles proporcions incommensurables són anomenades ἄλογοι. També podem comprovar en els Grecs, com en l'*Epinomis*, que buscaven aquesta mediació en la naturalesa sensible, la buscaven com si fos una marca de la Veritat Suprema, com per exemple

---

<sup>59</sup> Pla, J. (2016) *Història de la matemàtica. Grècia I (de Tales i Pitàgores a Plató i Aristòtil)*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, Secció de Ciències i Tecnologia

es por trobar en la música. Weil, assenyala que la inclinació que els Grecs tenien per la geometria tenia un caràcter religiós, no només perquè hi ha testimonis en diversos textos com el *Timeu*, sinó pel fet misteriós que desestimaven l'àlgebra. Sorprenentment, des del 2000 a.C, els Babilonis ja coneixien l'àlgebra, però sembla ser que als Grecs no els interessava. Les nocions que tenien d'àlgebra estaven totalment sotmeses a la geometria. El que importava en les matemàtiques gregues no eren els resultats, la quantitat o la rellevància, sinó el rigor en les demostracions. A tots aquells que no participaven d'aquesta mentalitat, diu Weil, se'ls desestimava.

El sentit pitagòric d'harmonia és proporció, per tant, com a unitat de contraris. Si llegim atentament, veiem que en aquesta imatge és la que ens acosta a la Trinitat, aquesta fórmula, segons Weil, ens porta a entendre la intel·ligència del dogma de la Trinitat, ja que si pensem en Déu com a un, o bé el pensem com una cosa i per tant no com a acte, o bé com a subjecte i aleshores per ser acte, li cal d'un objecte. Aleshores, pensant la creació, regiria la necessitat i no l'amor i, per tant, Déu no seria exclusivament Amor i Bé. D'altra banda, hem de tenir en compte que nosaltres som humans només en contacte amb un objecte, i per això no podem concebre Déu. No el podem concebre com allò perfecte si no és pensant-lo com a objecte i subjecte alhora, que també és el seu nom en el contacte entre l'objecte i el subjecte. Aquí hi ha la idea que Déu és Personal i Impersonal alhora. Weil desestima la idea del Déu Personal, però aquí veiem que la seva premissa no és del tot certa.

Per contra, tot pensament humà suposa ser en tres sentits: un subjecte que pensa, i per tant que és persona; un objecte pensat; i el propi pensament, que és el contacte entre els dos. Així podem entendre la frase d'Aristòtil sobre Déu «El pensament és el pensament del pensament»<sup>60</sup> (IPC, p. 127), tot i que cal tenir en compte que hem de donar un significat diferent al pensament en cada ocasió. Per tant, si ens representem Déu com un pensament pensant, hem de representar-nos els tres sentits dins del mateix pensament de Déu: el Fill de Déu, sigui la imatge o la saviesa de Déu. L'harmonia és la unitat de contraris, la primera parella dels quals està constituïda per l'U i el dos: per la unitat i la pluralitat, i és constitutiva de la Trinitat. La segona parella de contraris la constitueix l'oposició entre el creador i la criatura.

---

<sup>60</sup> «La pensée est la pensée de la pensée»

En el llenguatge pitagòric, aquesta oposició sembla expressada en la correlació entre allò que limita i allò que és il·limitat, és a dir, el que rep la limitació des de fora, on el principi de tota delimitació és Déu.

El límit i l'absència del límit és la creació mateixa en Déu. I l'U i el múltiple és la Trinitat, el primer origen que, alhora, s'identifiquen entre ells. Per resoldre el problema irresoluble de la Trinitat, Weil ofereix la solució que Déu, com la relació dels termes, no pot ser donada. Weil la resol aproximant-ho al límit, el qual per ella és el moment de l'agonia d'un ésser humà, que quan les circumstàncies han estat tant brutals, aquest ha quedat convertit en una cosa, com pot ser un esclau a la creu. L'harmonia és quan els contraris tenen la màxima distància i la màxima unitat entre sí. No pot haver-hi pensament més unit que el pensament del Déu únic. Tot i així, al mateix temps, tampoc es pot concebre un pensament més allunyat que el del Fill i el Pare en el moment de la Creu, quan Crist diu: «Déu meu, per què m'has abandonat?»<sup>61</sup> (IPC, p. 131). Weil veu en aquest moment la perfecció incomprendible de l'amor, aquell amor que sobrepassa qualsevol coneixement.

La Creu és la prova ontològica de la intel·ligència moguda per l'amor que no versa tant sols en la realitat de Déu, sinó també sobre els seus dogmes de la Trinitat, l'Encarnació i la Passió. Cal destacar que aquesta manera que té Weil d'entendre la Trinitat és pròpia d'ella, i no respon a cap dogma real donat per l'Església Cristiana, sinó que es tracta de la seva pròpia interpretació dels texts. Per a cada home, ell és jo, i els demés són els altres. *Jo*, és a dir, el centre del món, és una posició central representada en l'espai, i *els altres*, o sigui, unes parcel·les de l'univers de major o menor consideració segons estiguin més o menys pròximes al jo, són en gran part casos completament nuls. Fins i tot un home pot traslladar la seva posició central fora de si mateix, en un altre ésser humà, conegut per ell o no, i dipositar en ell el seu tresor i el seu cor. Weil expressa una idea que és bastant difícil de comprendre. Es tracta de la inversió de subjecte del jo i l'articula de la següent manera: «Només pot haver-hi unitat si el pensament aconsegueix per tot allò que abraça una operació anàloga a la que fa possible percebre l'espai reduït al seu rang les il·lusions de la

---

<sup>61</sup> «Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?»

perspectiva»<sup>62</sup> (IPC, p. 137). Per tant, cal reconèixer que el centre del món no és una cosa que estigui dins del món, sinó que el centre del món està fora del món, i d'aquesta manera ningú en el món no té realment el dret de dir *Jo*. Cal fer aquesta renúncia en favor de Déu, per amor a Déu i a la veritat. És un poder il·lusori que ens permet pensar en nosaltres mateixos en primera persona, fet que ens ha estat atorgat per Déu, i això ens ha estat així perquè per amor puguem renunciar a ell. Com bé sabem, només Déu pot dir *Jo sóc*. *Jo sóc* és el seu nom, i ningú més no pot tenir aquest nom. Però aquesta renúncia no significa traslladar a Déu a la posició d'un mateix com el centre del món, sinó que cal veure'l d'acord amb el que diu Simone Weil com «Sens dubte el significat d'aquesta paraula profunda dels hindús, que hem d'entendre a Déu al mateix temps com personal com impersonal.»<sup>63</sup> (IPC, p. 138). Únicament renunciant autènticament al poder de pensar-ho tot en primera persona pot l'home adonar-se que els homes són els seus semblants. I aquesta renúncia no és res més que l'amor a Déu, independentment que el nom de Déu estigui o no present en el pensament. Aquests contraris que tenen l'amistat són *Jo* i *l'altre*, dos contraris tant oposats que és únicament a través de Déu que mantenen la unitat. D'aquesta manera, Jesucrist és el mediador. Déu sempre és el mediador, per tant tota amistat autèntica passa per Jesucrist. Tot i així, hi ha una altre classe de renúncia que no passa pel *Jo*, i que es deu a un tipus d'amistat concreta, que és precisament quan parlem de *Nosaltres*. En aquest cas, Déu no intervé. Per això, en el *Nosaltres* no es pot donar l'amistat ni la mediació i, d'aquesta manera, com ja feia Plató, la col·lectivitat és considerada com un animal. És una trampa molt perillosa i és molt habitual que passi en les religions.

El punt d'equilibri que existeix entre la voluntat de l'home i la necessitat universal és respecte de les relacions dels homes amb el món el que la justícia natural és respecte de les relacions entre els homes. És a dir, és obligatori esforçar-se per obtenir-lo quantes vegades sigui possible en qualsevol activitat humana. Per tant, la tasca del legislador és la de promoure, en la mesura que sigui possible, les imatges naturals de les virtuts sobrenaturals dins de la vida social. Aquest equilibri actiu

---

<sup>62</sup> «Il ne peut avoir unité que si la pensée accomplit pour tout ce qu'elle embrasse une opération analogue à celle qui permet de percevoir l'espace en rabattant à leur rang les il·lusions de la perspectives»

<sup>63</sup> «C'est là sans doute le sens de cette parole profonde des Hindous, qu'il faut concevoir Dieu à la fois comme personnel et comme impersonnel.»

entre els homes i la necessitat universal, unit a l'equilibri de les forces necessàries entre els homes, constituirà la felicitat natural. La felicitat natural no té un valor autèntic més que quan ve a afegir-se a ella una perfecta alegria fruit del sentiment de bellesa. De totes maneres, l'equilibri que existeix entre la voluntat de l'home i la necessitat en la acció metòdica solament és una imatge; la voluntat humana és senzillament un fenomen més entre tots els que es troben sotmesos a la necessitat. La prova és que la necessitat mateixa comporta uns límits, i només l'infinít és el que queda fora de l'imperi de la necessitat. Weil diu que aquesta idea de la necessitat pura i condicional és l'objecte de les matemàtiques.

Per molt que l'home s'hi esforci, aquí a baix no és més que un esclau d'unes forces sobrenaturals que el superen infinitament. Aquesta força governa el món i obliga tothom a obeir-la per igual. Aquesta força és precisament el que l'home coneix com a necessitat. Si acceptem aleshores la coexistència dels éssers i de les coses, aleshores no tindrem desig de domini i riquesa, perquè el poder i la riquesa no tenen altre objectiu que el de velar la coexistència i destruir tot allò distint a un mateix. El primer dels aprenentatges que aquesta contemplació ens proporciona és el de no escollir, el de consentir per igual l'existència de tot, quan existeix. Aquest consentiment universal és el mateix que una renúncia, i això fa que qualsevol afecció, per petita o legítima que sembli, signifiqui un obstacle per la contemplació. Per això cal recordar que Déu es troba present en totes les coses i éssers, i que la seva voluntat creadora s'ha d'identificar amb el nostre consentiment. La bellesa és un misteri, però és un fet. Tots els éssers, inclosos els més vils, reconeixen el poder de la bellesa, tot i que molt pocs són capaços de distingir-la i menys encara d'utilitzar-la. A més, en aquest món, la bellesa commou més intensament com més evident es manifesta la seva necessitat, és a dir, com en els plecs que la gravetat incrusta en les muntanyes o en l'aigua del mar, o el curs de les estrelles, etc. També en les matemàtiques pures la bellesa resplendeix en la necessitat. Per tant, la necessitat és tant bellesa com obediència.

Finalment, parlarem d'una de les aportacions realment originals de Simone Weil. Segueix considerant que tot l'univers creat és una massa compacta on, de tant en tant, hi sorgeixen punts lluminosos que manifesten allò sobrenatural de l'ànima de les criatures, d'aquells éssers que raonadament estimen Déu i que estan decidits a

obeir-lo. I encara més, Weil ens diu que tot allò que no obeeix Déu no és més que una massa obscura i compacta, éssers que viuen enganyats, ja que realment ells també estan obeint, i ho fan de la mateixa manera. Ho afirma Weil amb un exemple: una pedra cau per la pròpia gravetat. En una meravellosa comparació, Weil diu que fins i tot per a aquells que no obeeixen l'amor diví, que creuen en el lliure albir i en les il·lusions del seu orgull, dels seus desafiaments, de les seves revoltes, tot això no són més que fenòmens tant rigorosament determinats com la refracció de la llum. És a dir, tot obeeix a Déu i tot li pertany en un ordre de bellesa perfecte, i saber això de veritat és tan perfecte com el mateix Déu.

En l'article que es presenta a la revista *L'Herne*<sup>64</sup> de l'autor Bernard Saint-Sernin sobre el comentari que fa Simone Weil del *Timeu* ens ajudarà a posar en perspectiva el text que hem tractat amb anterioritat. Saint-Sernin es pregunta per què Simone Weil pren com a objecte de meditació Plató, i respon amb les seves mateixes paraules: «no és un home que hagi trobat una doctrina filosòfica. A diferència de tots els altres filòsofs [...], repeteix constantment que no ha inventat res, que només segueix una tradició, que de vegades ell anomena i de vegades no. Cal creure la seva paraula»<sup>65</sup>(L'Herne, 2014, p. 120). Com ja hem vist anteriorment, Saint-Sernin insisteix en la idea que tenia Weil sobre que Plató era un místic, i que per ella representava la recerca de com l'esperit humà pot retrobar els pensaments de Déu.

En el comentari del text del *Timeu* de Weil, Saint-Sernin diu que una idea molt interessant és la de la Creació. En aquest cas, la posició contradiu la de Moeller, ja que, d'acord amb Weil, el demiürg de Plató no crea pas el món, sinó que l'ordena. És a dir, el món té un *autor* que actua de la mateixa manera que l'artista, idea que ja hem vist abans estudiant el text de Weil. Aquí, ens trobem amb la idea de «la universalitat al principi de causalitat»<sup>66</sup> [*Timeu*, 27a]. I en aquesta causalitat, Saint-Sernin afegeix que el terme que utilitza Plató de causalitat no designa un procés impersonal, sinó l'acció d'un Déu artista. Plató parla del terme grec masculí αἰτίου

---

<sup>64</sup> Saint-Sernin, B. (2014) «Simone Weil, LECTRICE DU TIMÉE», *L'Herne*, Simone Weil, Paris: Éditions de L'Herne, p. 120

<sup>65</sup> «c'est ne pas un homme qui a trouvé une doctrine philosophique. Contrairement à tous les autres philosophes [...] il répète constantment qu'il n'a rien inventé, qu'il ne fait que suivre une tradition, que parfois il nomme et parfois il non. Il faut le croire sur parole»

<sup>66</sup> «l'universalité au principe de causalité»



designar l'autor d'una obra d'art, en lloc del femení αἰτία que seria el terme grec usat per designar una causa. Aquesta idea, per tant, es desajusta bastant a la rèplica que fa Moeller, que el Déu de Weil es tracta d'un Déu impersonal. Certament potser no s'identifica amb la idea d'un Déu cristià personal més estesa, però en qualsevol cas no es contradiu amb la idea de Weil que té al comentar el *Timeu*.

Un altre tema interessant al que presta atenció Saint-Sernin és l'analogia que fa Weil sobre Plató i la Trinitat. En qualsevol cas, aquesta és una idea pròpiament original d'ella, i per alguns autors difícil d'entendre, però, d'alguna manera, es poden trobar similituds en pensaments que d'alguna manera podrien estar a les antípodes els uns dels altres, cosa que és una de les característiques pròpies del pensament de Weil. Per Saint-Sernin, Weil veu un model que és la font de la inspiració transcendental, en què el Creador correspon igualment al Pare, que és l'Ànima del Món, al Fill i al Model, que és l'Esperit Sant. I aquest model, igualment, és un ésser vivent i no una cosa inanimada. Weil veu en Plató que ofereix un relat versemblant sobre la cosmologia científica en el *Timeu*, i aquest relat ha servit a molts autors Cristians posteriors, com Sant Agustí, per explicar la fe cristiana.

Una de les preguntes que es fa Saint-Sernin és com és que aquest Déu Artista-Pare del *Timeu*, enlloc de prendre la veu de l'èpica, tan estesa a Grècia, pren la veu del matemàtic. Es tracta d'una qüestió molt interessant, que subratlla tota la metodologia dialèctica Platònica. Però en el cas de donar explicació a la creació del món, per part de Plató, Saint-Sernin ens comenta que Plató pretén demostrar les operacions per les quals es constitueix l'Univers, i per això fa ús de la Ciència. Demostra que si considerem la ciència, i més concretament el seu naixement, la ciència és la intenció de retrobar l'acció de Déu en la Creació del món. I, d'acord amb Weil, la filosofia de Plató no és res més que un acte d'Amor cap a Déu, la qual cosa està relacionada amb el fet que la ciència, i més concretament les matemàtiques, no és res més que un acte d'amor per explicar la Creació. Però cal afegir-hi aquí la discussió sobre les coses eternes, en Plató, seguint la traducció de Weil: «De manera que per la unitat era semblant a l'ésser viu absolut, per aquest motiu la creació no va crear dos universos ni un nombre infinit, si més no, aquest únic cel, fill únic

(μονογενής)»<sup>67</sup> [*Timeu* 31b] (L'Herne, 2014, 121). I sobre el coneixement de les idees eternes, en la lectura del *Timeu* feta per Weil, són aquelles idees que penetren en el món sensible com l'astronomia, les matemàtiques i la música, que expressen, gràcies a la geometria, la constitució última d'allò real i la transformació dels elements. Aquestes idees, per tant, no són produïdes per l'home, sinó que les capta a través de la seva percepció visual, de manera que no es pot parlar d'una ruptura de l'esperit i del cos, sinó d'una necessària cooperació d'ambdós perquè sigui possible la ciència. Aquesta cooperació és necessària, ja que la constitució de la ciència no és igual que la constitució de l'experiència. La ciència es basa en una sèrie de casos artificials, creats per l'home, que es regulen gradualment per explicar precisament aquelles situacions més complexes i concretes de l'experiència. I aquesta experiència és descrita, segons Weil, en el *Timeu*, com «la sensació irracional (αίσθήσεως ἀλόγου)»<sup>68</sup> [*Timeu*, 28a]. És a dir, l'experiència no és teòrica, de manera que cal penetrar en l'espai corporal on es forma l'opinió per saber quin és el camí correcte.

Saint-Sernin, però, indica que Plató és un pessimista, ja que diu que és impossible que el mal desaparegui. D'acord amb la traducció de Weil: «Perquè cal que sempre hi hagi alguna cosa més o menys contrària al bé»<sup>69</sup> [*Teetet*, 176c] (L'Herne, 2014, p. 122). Per tant, la tasca de la filosofia és precisament la de distingir aquelles opinions falses de les veritables i, en la mesura que sigui possible, aquelles opinions veritables s'han de convertir en coneixements científics. D'aquesta manera, Plató reconeix que el nostre coneixement de la naturalesa no es sòlid, ja que no podem arribar a entendre el agregats que nosaltres percebem dels processos elementals, que són subjectes a les nostres conjectures teòriques sobre el foc, l'aigua, l'aire i la terra. No ens aclareixen les constatacions pràctiques que emanen del treball dels metalls, de l'argila o d'altres artesanies. Anar cap a la veritat és aproximar allò real tancant-ho en relacions intel·ligibles. Com és possible escollir aquelles que tenen un valor representatiu. Per arribar a la intel·lecció científica de l'univers, Weil observa que una conversió del nostre ésser és necessària, una *Gràcia* que no és rebutjada mai per

---

<sup>67</sup> «Afin que par la unité il fût semblable à l'être vivant absolu, pour cette raison le creature n'a pas créé deux univers ni un nombre infini, mais, ce ciel-ci, unique, fils unique (μονογενής)»

<sup>68</sup> «la sensation irraisonnée (αίσθήσεως ἀλόγου)»

<sup>69</sup> «Car il est nécessaire qu'il y ait toujours quelque chose qui soit plus ou moins contraire au bien»

aquells que busquen amb amor la realitat. Però això és només possible si es limiten els mitjans intel·lectuals.

Com ens podem preparar per rebre aquesta «Gràcia divina»<sup>70</sup> [Rep. , VI, 493a] (L'Herne, 2014, 212)? Per una decisió que Plató compara a un vot que apareix en el *Timeu* (51d), tracta l'acte personal pel qual els homes escullen distingir entre intel·lecte i opinió. «Ara bé, si l'intel·lecte (νοῦς) i l'autèntica opinió (δόξα ἀλήθης) són dos gèneres diferents, aquests objectes invisibles existeixen per si mateixos; Aquestes són les idees que els sentits no poden percebre, sinó només per l'intel·lecte»<sup>71</sup> [*Timeu*, 51d] (L'Herne, 2014, 122). Allò que s'anomena com a vot, és a dir, que la persona arrisca, que a fi de comptes a través de les peripècies d'una llarga durada, lligarà una unió entre la ciència i la percepció. Aquesta és, en tot cas, la definició del «coneixement perfecte»: «La barreja (κρᾶσις) de la sensació i de l'intel·lecte, es fusionen fins al punt de convertir-se en un»<sup>72</sup> [*Lleis*, 961c]. Plató sap que aquesta mescla no és compresa pels seus contemporanis, i que potser mai no ho serà per la resta de la humanitat. La nostra ignorància és un mal incurable, degut a la finitud de la nostra intel·ligència i de la brevetat de la vida. No obstant, aquesta no és una raó que faci que aquesta mancança es converteixi en una malaltia de l'ànima. Segons Saint-Sernin, el *Timeu* és l'equivalent de la *Crítica de la Raó Pura* de Kant. Mentre que el *Timeu* intenta posar la cosmologia i l'antropologia sota la forma d'un sol discurs, Weil reconeix la legitimitat del model dramàtic per descriure la condició humana. I ho fa amb el seu testimoni tot evocant la *Ilíada*, i l'*Antígona* de Sòfocles. Weil no està en desacord amb el *Timeu*, ja que Plató insereix el mite de l'Atlàntida. Aquesta representació de la doble acció s'explica pel fet que, tal i com comenta Aristòtil en el seu *De Anima*, l'estudi de l'ànima «pertany al metge»<sup>73</sup>[403a].

La imatge és un obstacle, diu Saint-Sernin. Efectivament, nosaltres no percebem algunes realitats, com «el tipus de lloc, receptacle i com a nodridora de tot

---

<sup>70</sup> Θεοῦ μοῖραν

<sup>71</sup> «Or, si l'intellection (nous) et l'opinion vraie (doxa alèthès) sont deux genres distincts, ces objets invisibles existent en soi; ce sont les idées que nous ne pouvons percevoir par les sens, mais seulement par l'intellect»

<sup>72</sup> «La mélange (krasis) de la sensation et de l'intellection, fusionnant au point de ne plus faire qu'un»

<sup>73</sup> «appartien au physicien»

naixement»<sup>74</sup> [*Timeu* 49a]; efectivament, com diu Weil, «intel·lecte bastard, no sensible, difícilment objecte de creença; cap al qual nosaltres veiem en somnis quan diem que tota realitat té necessàriament un lloc i ocupa un espai però aquest no està ni a la terra ni al cel no és res»<sup>75</sup>(OC. IV. 2, p. 513). A continuació, Weil comenta un passatge enigmàtic del *Timeu*, on s'analitza el rol ambigu de les imatges en el coneixement de les realitats naturals: «som incapaços a causa d'aquest tipus d'estat de somni de distingir-los nítidament i de dir que és veritat»<sup>76</sup> [*Timeu*, 52c]. Hi ha, doncs, el perill que les nostres eleccions estiguin alterades per la imaginació, per tant hi ha la necessitat d'analitzar l'ànima mortal i la seva relació amb el δαίμων.

Saint-Sernin continua comentant el que Simone Weil explica en el seu comentari sobre l'ànima mortal i el δαίμων. Weil diu que sense una anàlisi de l'ànima, les dificultats del discurs racional sobre l'univers no es comprèn. Per treure'ns les imaginacions erràtiques ens cal substituir el *govern de ferro* del nostre *Jo Mortal*, per un *govern d'or* d'un esperit que anima a la recerca de la Veritat, és a dir, a l'atenció de l'univers. Concebut d'aquesta manera, l'antropologia és la iniciació a la cosmologia. Plató suggereix que conduir la percepció a la seva realització exigeix una transformació del nostre ésser. « L'ànima, puntualitza Simone Weil, pot girar la seva mirada cap a Déu, per tant, ha de girar totalment les coses que naixen i que es marceixen, que canvien les coses temporals. Completament; que compren la part sensible carnal de l'ànima que està arraigada en coses sensibles i treu la vida. Cal desarrelar. És una mort»<sup>77</sup> (OC. IV. 2, p.93). Weil afegeix «L'imitador perfecte de Déu primer es desencarna i després s'encarna»<sup>78</sup> (OC. IV. 2, p.101). Efectivament, precisa en el mite de la caverna [Rep., VI, 514a-516c] aquell que surt «[...] al final, penso que ell podria veure cara a cara i contemplar el sol, no la seva imatge en les aigües o en d'altres llocs, sinó el sol ell mateix en si mateix , en el seu lloc apropiat tal qual

---

<sup>74</sup> «l'espèce de lieu, receptacle et comme nourrice de toute naissance»

<sup>75</sup> «intellection bâtarde, non sensible, à peine objet de croyance; vers laquelle nous regardons en songe quand nous disons que toute réalité a nécessairement quelque lieu et occupe une place, et que ce qui n'est ni sur terre ni dans le ciel n'est rien»

<sup>76</sup> «nous sommes incapables, du fait de cette sorte d'état de rêve, de les distinguer nettement et de dire ce qui est vrai»

<sup>77</sup> «L'âme, note Simone Weil, por tourner son regard vers Dieu, doit donc se détacher tout entière des choses qui naissent et périssent, qui changent, des choses temporelles(équivalence exacte). Tout entière; donc compris la Partie sensible, charnelle de l'âme, qui est enracinée dans les choses sensibles et puise la vie. Il faut déraciner. C'est une mort»

<sup>78</sup> «Le parfait imitateur de Dieu d'abord se désincarne, puis s'incarne»

és»<sup>79</sup>(OC. IV. 2, p.95) Per tant l'univers real estant així comentat «Per tant, heu de descendir, cadascú de vosaltres al seu torn, a la residència comuna per a tots i acostumar-vos a mirar dins de les tenebres»<sup>80</sup>[Rep. VII] (OC. IV. 2, p. 100).

L'individu i la humanitat viuen aquesta transformació com una mescla de desarrelament i adheriment. A la *República*, les *Lleis* i el *Timeu*, hi ha nombroses indicacions sobre la forma en què *l'ànima mortal* pot ser educada per tal d'unir-se juntament amb el *daimon* que Déu ha atribuït a cada un de nosaltres. Aquest tema és omnipresent en l'obra de Simone Weil, i és la clau del principi de *L'Enracinement*, en què ella analitza les necessitats de l'ànima. Convertir-se en guardià de la ciutat no és una elecció fàcil, ja que l'acció d'abandonar la causa per part del ciutadans constitueix un perill permanent en la democràcia, que resulta ser el més exigent de tots els règims. En el *Timeu*, el *daimon* representa, d'acord amb Simone Weil, l'esperit d'aquell que ha sortit de la caverna i retorna. El *daimon*, segons Saint-Sernin, designa més que un subjecte, un itinerari. La missió del *daimon* és doble: arrencar l'individu de la seva ànima mortal i arrelar la seva ànima divina en el cos. Són dues operacions difícils que impliquen un esforç humà i l'ajuda de Déu. Cal, en efecte, que s'institueixi una harmonia entre els ritmes humans constantment perturbats i els ritmes regulars del l'univers, d'acord amb el consell «No es pot moure mai l'ànima sense el cos, ni el cos sense l'ànima, de manera que, defensant-se l'una contra l'altra, aquestes dues parts mantenen l'equilibri i la salut »<sup>81</sup> [*Timeu*, 88b] (OC. IV. 2, pp 536). L'ànima mortal està permanent afectada pel món exterior, rep les batzegades i els recolzaments, en aquests canvis incessants cal introduir-hi l'ordre: «Agitant amb mesura les qualitats i els òrgans corporals que es movien en desordre, substituïrem les parts en el seu ordre d'afinitat natural les unes amb les

---

<sup>79</sup> «à la fin je pense il pourrait voir face à face et contempler le soleil, non pas son imatge dans les eaux ou dans d'autres endroits, mais le soleil lui-même, en lui-même, en sont lieu proper, tell qu'il est»

<sup>80</sup> «Vous devez donc redescendre, chacun de vous à son tour, dans la demeure commune à tous, et vous accoutumer à regarder dans les tenebres»

<sup>81</sup> «Ne jamais mouvoir l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme, afin que, se défendant l'une contre l'autre, ces deux partie gardent leur equilibre et leur santé»

altres, amb conformitat al que hem dit abans de l'Univers.»<sup>82</sup> [*Timeu*, 88e] (OC. IV. 2, p. 538)

Per concloure el comentari de Saint-Sernin, el *Timeu* de Simone Weil sent la presència de Crist, no li costa veure el sol de cara, ja que està habitat per aquell que ha creat el sol. És un *Timeu* crístic que retorna d'entre els homes. Després d'haver albirat la Veritat, el transporta a la manera de fer dels seus companys. Però la recepció de les idees Veritables, en el cor humà, no li són pròpies, i Weil aleshores escriu: «Naixem i vivim en la mentida»<sup>83</sup>(OC. IV. 2, p. 96). Sortir d'aquesta opinió requereix una transformació radical del nostre ésser, aniquilant el nostre Jo. Per tant, l'home oblida sovint que les idees no són veritables, si no és que són considerades com els propis pensaments de Déu i no de producció humana. La tasca que ha de fer el polític és difícil, ja que cal que l'opinió pública accepti les veritats que ell veu, transformant-les de manera que segueixin sent veritables, fins i tot sense el seu aparell científic. «L'art de transposar les veritats és un dels més essencials i menys coneguts. [...] Per practicar-lo, heu d'estar al centre d'una veritat.»<sup>84</sup>( L'Herne, 2014, p. 124). Però això no és suficient: «La política té una afinitat molt estreta amb l'art », com ell, exigeix «composició simultània en diversos plans»<sup>85</sup>( L'Herne, 2014, p. 125). Això vol dir que la política no solament ha d'aclarir, sinó que ha de vèncer les resistències particulars, tal i com diu Plató en les *Lleis* [839d] *la força de la incredulitat*. La incapacitat de confiar *απιστία* impedeix l'accés a la veritat, ja que sense aquesta confiança entre les persones, la veritat no es comunica. Fer referència al *Timeu* és, per tant, afirmar que el racionalisme és un itinerari místic que restitueix fidelment els processos naturals, que són les accions de Déu, d'acord amb la lectura de Saint-Sernin del text de Weil.

---

<sup>82</sup> «Agitant en mesure les qualités et les organes corporals qui se mouvaient en desordre, on en replacera les parties dans leur ordre d'affinité naturelle les unes par rapport aux autres, conformément à ce que nous avons dit plus haut de l'Univers.»

<sup>83</sup> «Nous naissons et vivons dans le mensonge»

<sup>84</sup> «L'art de transposar les vérités est un des plus essentiels et des moins connus.[...]pour les practiquer, il faut a'être placé au centre d'une vérité.»

<sup>85</sup> «La politique a une affinité tres étroite avec l'art", com ell, ella exigeix la "composition simultanée sur plusieurs plans»



### 3. Interpretació de Simone Weil sobre *El Convit* de Plató

Ens centrarem en el comentari que fa Simone Weil sobre *El Convit* de Plató. Es tracta d'un dels capítols més importants d'aquesta tesi, ja que precisament el tema que ens ocupa és la interpretació que fa Weil del *Convit*. Com hem anat fent al llarg d'aquest treball, continuarem sobre el text de les *Intuitios pré-chrétiennes*.

Com ja és habitual quan es fa la lectura del *Convit*, se'ns indica que es tracta del diàleg de Plató sobre l'Amor, entès com l'Eros, però Weil ens recorda que cal que no oblidem que el diàleg del qual ens parla és de la divinitat que porta el nom d'Eros. És important tenir en compte això perquè no és una altra forma de demostrar el que ens ha dit Périllié sobre la lectura weiliana de Plató: que és molt literal i que procura llegir la paraula platònica tal i com està escrita.

Seguidament seguim en la interpretació de Weil, que ens fa fixar-nos que el discurs d'Aristòfanes té una inspiració clarament òrfica, on mostra l'Amor com si fos «le germe du poussin»<sup>86</sup> (IPC, p. 41). De nou, recordem la interpretació de Périllié, és molt possible que Weil, per haver llegit Boulanger<sup>87</sup> sobre el Cristianisme i l'orfisme, ràpidament hi veiés una relació entre el discurs d'Aristòfanes i l'Orfisme; i s'entreté llargament a explicar-nos el motiu pel qual és important aquesta comparació. Per això, ens indica que l'Amor és el mateix que l'Ànima del Món, que ja hem vist en el capítol anterior i que, per tant, seguint amb la seva pròpia retòrica, es tracta del mateix Fill de Déu. De la mateixa manera, ens indica que és significatiu que Aristòfanes sigui precisament també un dels oradors del *Convit*, i és encara més curiós que el seu discurs sigui un dels més bells. Resulta curiós perquè és precisament Plató qui hauria de tenir fortes reticències contra Aristòfanes, ja que no cal oblidar que precisament les seves burles cruels foren les que van ajudar a la condemna de Sòcrates. Però en qualsevol cas, Weil creu que si Plató va voler incloure

---

<sup>86</sup> Es tracta del grell de l'ou, que és un pic de sang que es troba en el rovell de l'ou fecundat. Però també pot ser traduït per llavor en el sentit moral. (Diccionari Català- Valencià-Balear, Institut dels Estudis Catalans) <http://dcvb.iec.cat/inici.asp>

<sup>87</sup> Boulanger, A. (1925) *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*. Paris: F. Rieder et Cie éditeurs



Aristòfanes en el diàleg fou precisament per «l'amour et l'oeuf du Monde» (IPC, p. 41).

Weil ens fa adonar en el seu comentari que en la lectura del discurs d'Aristòfanes hi trobem certes similituds amb el discurs d'Èsquil en el seu *Prometeu Encadenat*.

De la mateixa manera, com qualsevol intèrpret del *Convit*, Weil ens diu que es parla molt de vi. I no és fins a l'arribada d'Alcibiades, embriagat al final del diàleg, que se subratlla el paral·lelisme entre Sòcrates i un Silè<sup>88</sup>, adorador de Dionís, quan finalment es posa tot el diàleg en l'advocació de Dionís que, per Weil, d'acord amb la doctrina pitagòrica que hem comentat anteriorment, es tractaria també d'Osiris i de Jesucrist.

Ara el que farem seguint amb el relat de Simone Weil és analitzar els diferents discursos d'acord amb cada un dels oradors, no obstant això Weil descarta comentar els discursos de Fedre i de Pàussanies.

### 3.1 Comentari del discurs del metge Erixímac per Simone Weil

Els passatges del discurs d'Erixímac que Simone Weil destaca són els següents:

«Aquest Déu gran i meravellós influeix en tot, tant en les coses humanes com en les coses divines.»<sup>89</sup> [186b] (IPC, p. 42)

«Les coses més hostils i contraries són el fred per la calor, l'amargor per la dolçor, la sequedat per la humitat i així successivament. Després d'aprendre a produir amor i acord en aquestes coses, el nostre avantpassat Esculapi va formar el nostre art. Així tota la medicina està dirigida pel déu Amor, així com també la gimnàstica i l'agricultura. Per la música, és força evident que és més del mateix ... A partir del que és inicialment divergent, és a dir, de l'agut i el greu, quan es fan proporcionals, l'harmonia és com un acord de veu i l'acord de veu és una certa proporció.

---

<sup>88</sup> un Silè adorador de Dionís

<sup>89</sup> *Ce Dieu grand et merveilleux influe sur tout, et dans les choses humaines et dans les choses divines*

De la mateixa manera, el ritme es produeix des de la lentitud i la rapidesa, inicialment divergents, i després proporcionals.»<sup>90</sup> [186d] (IPC, p. 42)

« A aquests contraris, la música, així com d'altres la medicina, imprimeixen la proporció, creant així l'amor i l'acord mutu; i la música és la ciència de l'amor en l'àmbit de l'harmonia i del ritme.»<sup>91</sup> [187b-c] (IPC, p. 42)

« I a més tots els sacrificis i tot allò que tracta d'inspiració profètica, és el que constitueix l'associació mútua dels déus i dels homes, no es refereix a cap altra cosa que a la seguretat i la salut del que pertany a l'Amor. Perquè tota impietat es produeix quan no es busca complaure a l'Amor ordenador, quan hom no l'honora, quan no se'l venera en les seves accions; sinó l'altre, amor que ordena, quan un no l'honora, quan un no el venera en tota acció; però l'altra, l'Amor de l'excés... El que s'assigna a la inspiració profètica és el treball d'amistat entre déus i homes mitjançant la ciència dels amors humans en la seva relació amb la justícia i la impietat. L'Amor ordenador és l'Amor diví, l'Amor de l'excés és l'Amor demoníac.»<sup>92</sup> [188b] (IPC, p. 43)

« L'amor que té la seva perfecció en el bé amb la moderació i la justícia, aquest, ja sigui amb nosaltres o amb els déus, posseeix la potència suprema i

---

<sup>90</sup>«Les choses les plus ennemies et contraires sont le froid pour le chaleur, l'amer pour le doux, le sec pour humide et ainsi de suite. C'est après avoir appris à produire en ces choses l'amour et l'accord que notre ancêtre Esculape a constitué notre art. Ainsi toute la médecine est dirigée par le dieu Amour, comme aussi la gymnastique et l'agriculture. Pour la musique, il est tout à fait manifeste qu'il en est encore de même... A partir de ce qui est d'abord divergent, à savoir l'aigu et le grave, quand ensuite ils sont mis en proportion, l'harmonie est comme un accord de voix et l'accord de voix est une certaine proportion.

De même le rythme se produit à partir du lent et du rapide, d'abord divergents, puis mis en proportion»

<sup>91</sup> «A ces contraires la musique, comme à d'autres la médecine, imprime la proportion, créant ainsi l'amour et l'accord mutuel; et la musique est la science de l'amour dans le domaine de l'harmonie et du rythme»

<sup>92</sup> «Et encore tous les sacrifices et tout ce dont s'occupe l'inspiration prophétique – es c'est cela qui constitue l'association mutuelle des dieux et des hommes - ne concerne pas autre chose que la sécurité et la santé de ce qui appartient à l'Amour. Car toute impiété se produit quand on ne cherche pas à plaire à l'Amour ordonnateur, quand on ne l'honore pas, quand on ne le vénère pas en toute action; mais l'autre, l'Amour ordonnateur, quand on ne l'honore pas, quand on ne le vénère pas en toute action; mais l'autre, l'Amour de la démesure... Ce qui est assigné à l'inspiration prophétique est ouvrière d'amitié entre les dieux et les hommes par la science des amours humaines dans leur rapport avec la justice et l'impieité.

L'Amour ordonnateur, c'est l'Amour divin, l'Amour de la démesure, c'est l'Amour démoniaque.»

ens prepara una felicitat completa, fent-nos capaços de camaraderia i amistat entre nosaltres i amb aquells que valen més que nosaltres, els déus.»<sup>93</sup> [188d] (IPC, p. 43)

Weil expressa que aquesta comparació de l'Eros amb un metge és la mateixa que feia Jesucrist quan deia que era un metge que estava allà per poder curar el pecat original.

### 3.2. Tensió prometeica en el discurs d'Aristòfanes

« L'amor és entre els déus és el més amic dels homes, el seu defensor i la medicina dels mals en què la curació seria per l'espècie humana la felicitat suprema.»<sup>94</sup> [189d] (IPC, p. 43)

A continuació en el discurs d'Aristòfanes, Plató ens explicarà el pecat original que ha condemnat els homes i el narra a través d'un mite que Weil no pot evitar interpretar. En aquest bell mite s'explica la primigènia felicitat de l'home, i el terrible pecat que comet i que mereix un càstig dels déus. A través del mite, Aristòfanes ens explica que en un primer moment l'home era un ser complet: tenia dues cares, quatre cames i tenia un moviment circular. Aquesta era la unió perfecte de l'home amb si mateix, però el fet de sentir-se tant complert va fer que volgués accedir al cel, on residien el Déus. Aquesta gosadia *arrogant* va fer que pequés. Weil recorda que aquest mite té similituds amb la Torre de Babel o fins i tot amb el Gènesi, en què Adam i Eva volien ser com el mateix Déu. De totes maneres, quan Zeus s'assabenta que els humans volen accedir al cel, els castiga; però no pot destruir-los ja que els homes li calen; perquè els honors, sacrificis i culte que els hi prestaven era la forma de preservar la religió, és a dir la seva pròpia existència. El càstig que els imparteix Zeus és

---

<sup>93</sup> «L'amour qui a sa perfection dans le bien avec la retenue et la justice, celui-là, soit chez nous, soit chez le dieux, possède la puissance suprême et il nous prépare une complète félicité en nous rendant capables de camaraderie et d'amitié entre nous et avec ceux qui valent plus que nous, les dieux»

<sup>94</sup> «L'amour est parmi les dieux le plus ami des hommes, leur défenseur et le médecin des maux dont la guérison serait pour l'espèce humaine la suprême félicité.»

condemnar els homes sense exterminar-los, tallant-los en dues meitats per així afeblir-els i perquè cessi el desordre.

A través d'aquest mite Weil ens refereix a la idea de *símbol* σύμβολον. En l'època clàssica era molt comú que es partís per la meitat un anell o una moneda per donar-ne l'altre a un hoste o a un amic. Aquestes meitats s'anaven conservant per parts d'uns i altres de generació en generació, de manera que segles després, els familiars dels amics es podien reconèixer. Per això, Plató en veu d'Aristòfanes, ens diu que cada un de nosaltres, els homes, no som un home, sinó un símbol o una contrasenya d'un altre home que busca la seva meitat corresponent, i precisament aquesta recerca és l'Amor. « Cadascun de nosaltres és per tant, el *símbol* d'un home que ha estat tallat per la meitat seguint els plecs i cadascú busca perpètuament el *símbol* que li pertany.»<sup>95</sup> [191d] (IPC, p. 46). Per això, a través d'aquesta lectura podem entendre l'Amor com no altra cosa que el sentiment de la insuficiència radical de l'ésser humà conseqüència del pecat. I ens referim com a pecat, perquè es tracta d'un element hermenèutic weilià; on el desig emanat de les mateixes fonts del ser procura retrobar-se en la plenitud de l'estat inicial. Weil ens diu, «L'amor és, doncs, el metge del nostre mal original. No ens hem de preguntar com produir amor en nosaltres, és en nosaltres, del naixement a la mort, imperiós com la fam, només cal saber com dirigir-lo.»<sup>96</sup> (IPC, p. 44-45)

Weil recorda que en un himne *eleusià* a la deessa Deméter hi ha un passatge semblant, en què Zeus ha de cedir davant de Démeter perquè ella amenaça en aturar el creixement del blat, cosa que farà que els homes es morin de gana. També ho vincula al Gènesi quan Déu decideix preservar els homes després del sacrifici de Noè. Per tant, queda indicat el dret de l'home a existir tot i la seva arrogància. La seva falta de coratge es deu únicament al fet que déu desitja que l'estimin; de manera que el sacrifici és l'única finalitat real de l'home, ja que Déu li concedeix l'existència a l'home perquè tingui l'oportunitat de renunciar a ella per estimar-lo.

---

<sup>95</sup> «Chacun de nous est donc le "symbole" d'un homme qui a été coupé en deux à la manière des plies et chacun cherche perpétuellement le "symbole" qui lui appartient»

<sup>96</sup> «L'amour est donc bien le médecin de notre mal original. Nous n'avons pas à nous demander comment produire l'amour en nous, il est en nous, de la naissance à la mort, impérieux comme une faim, nous devons seulement savoir le diriger.»

Evidentment, tot el discurs d'Aristòfanes està sotmès a una obscuritat, pròpia dels mites òrfics, però de totes maneres, la idea bàsica és evident: la nostra vocació original és la unitat i la nostra desventura ve donada per un estat de dualitat originat per una falta inicial comesa per arrogància i injustícia. La divisió sexual no és més que un testimoni d'aquest estat de dualitat que constitueix la nostra falta inicial, i on la unió carnal ve representada com una unió d'enganyosa semblança. Però el desig de voler sortir d'aquest estat de dualitat constitueix la marca de l'Amor que tenim dins nostre, i aquest déu és l'únic que ens permet arribar de nou a la unitat representant d'aquest Bé. A més, coincideixen amb les teories de l'amant/amat del qual parlarem en el capítol 2.2. Weil, conscient d'això, ho expressa dient que aquesta dualitat ve donada perquè qui estima no és igual que qui és estimat, és a dir, qui coneix no és el mateix que el qui és conegut. La matèria de l'acció és diferent del subjecte que la realitza, hi ha doncs una separació entre el subjecte i l'objecte: « La unitat és l'estat on el subjecte i l'objecte són una i la mateixa cosa, l'estat d'aquell que es coneix a si mateix i s'estima a si mateix. Però Déu només és així i no podem arribar a ser així només que a través de l'assimilació a Déu que opera l'amor de Déu»<sup>97</sup> (IPC, p. 46)

« I aquells que passen la vida junt són els mateixos que no podrien dir el que volen l'un de l'altre. Ja que no podrien creure que és pel comerç dels plaers carnals que tenen una joia tan ardent per estar junts, però és manifest que l'ànima de cadascú vol un altra cosa que no és capaç de dir, i ella expressa el que ella vol com per oracles i enigmes »<sup>98</sup>[192c] (IPC, p. 46)

« Si Hefest preguntés ... Allò què voleu, és arribar a ser absolutament el mateix l'un amb l'altre, fins al punt de no estar separats ni de dia ni de nit? Si

---

<sup>97</sup> «L'unité est l'état où le sujet et l'objet sont une seule et même chose, l'état de celui qui se connaît soi-même et qui s'aime soi-même. Mais Dieu seul est ainsi et nous ne pouvons devenir ainsi que par l'assimilation à Dieu qu'opère l'amour de Dieu»

<sup>98</sup> «Et ceux qui passent leur vie ensemble sont ceux-là mêmes qui ne pourraient pas dire ce qu'ils veulent l'un de l'autre. Car on ne pourrait pas croire que ce soit pour le commerce de plaisirs charnels qu'ils ont une joie si ardente à être ensemble, mais il est manifeste que l'âme de chacun veut autre chose qu'elle n'est pas capable de dire, et elle exprime ce qu'elle veut comme par oracles et énigmes.»

és això el que voleu, jo us vull soldar i unir-vos en un sol ésser, de manera que sent dos us convertiu en un, i que tota la vostra vida, sigueu un, tingueu una existència comuna. I quan estareu mort, allà en l'altre món, en lloc de dos, només sereu un en la mort. Sabem que escoltant aquest llenguatge ningú no es negaria, seria evident per a tothom que no vol res més, pensaria que ve d'escoltar una expressió per miracle allò que ell desitjava des de fa temps, és a dir, estar unit i soldat allò que estima in en lloc de dos ser un. La causa és que la nostra naturalesa primitiva era així. Hem estat éssers sencers. El desig i la recerca de la integritat s'anomena amor. I a l'origen, jo ho afirmo, érem una unitat. Ara, a causa de la nostra injustícia, hem estat dividits per Déu.»<sup>99</sup> [192d] (IPC, p. 46-47)

« Tot home ha d'encoratjar a altres a la pietat envers els déus ... de manera que rebem els béns per a la conquesta dels quals l'Amor és el nostre guia i el nostre cap. Que ningú no el desobeeixi, tots aquells que són odiosos a la divinitat. Perquè si ens fem amics de Déu i si ens reconciliem amb ell, cadascú rebrem l'objecte dels nostres amors ... Dic això per tots els homes i totes les dones, és per aquest medi que la nostra espècie serà feliç, si complim el nostre amor, si cadascú obtingues l'objecte dels seus amors pel retorn a la nostra essència primitiva. Si aquest és el bé suprem, seguidament i necessàriament entre les coses d'aquí a baix, el bé més gran és el que s'acosta al màxim, és a dir, que cadascú rebi l'objecte dels seus amors que li és espiritualment essencial. Per cantar al Déu que opera això en nosaltres, és just que cantem l'Amor, el que actualment ens és útil, per sobre de tot guiant-nos cap allò que ens és propi i que per al futur ens dona plenitud i esperança, l'esperança que si exercim la pietat cap als déus, ens establirà en la nostra

---

<sup>99</sup> «Si Héphaïstos demandait... Ce que vous désirez, est-ce devenir absolument une même chose l'un avec l'autre, au point de n'être séparés ni jour ni nuit? Si c'est là ce que vous désirez, je veux bien vous souder et vous unir en un seul être, de manière qu'étant deux vous deveniez un, et que toute votre vie, étant un, vous meniez une existence commune. Et quand vous serez morts, là-bas aussi, dans l'autre monde, au lieu de deux vous ne serez qu'un dans la mort. Nous savons bien qu'entendant ce langage aucun ne refuserait, il serait manifeste à chacun qu'il ne veut pas autre chose, il penserait qu'il vient d'entendre exprimer par miracle cela même qu'il désirait depuis longtemps, à savoir être uni et soudé à ce qu'il aime et au lieu de deux devenir un. La cause en est que notre nature primitive était telle. Nous avons été des êtres entiers. Le désir et la recherche de l'intégrité a pour nom amour. Et à l'origine, je l'affirme, nous avons été une unité. Maintenant, à cause de notre injustice, nous avons été divisés par Dieu.»

essència primitiva, ens sanarà i ens posarà en la felicitat i la beatitud. »<sup>100</sup>  
[193 a-d] (IPC, p. 45)

Weil ens ressalta que Plató, en el discurs d'Aristòfanes, a part de l'amor carnal, vol exaltar l'amor platònic i l'amistat. Aquests elements es troben en una esfera més elevada i representen aquella unitat primigènica que l'home anhela des del fons de la seva ànima. Però la vertadera unió, en què l'home queda totalment dissolt en una altre ànima, únicament pot ser en Déu. Weil ens diu: « Només en tornar a ser l'amic de Déu, l'home pot esperar rebre, a l'altre món, després de la mort, unitat, la integritat que necessita.»<sup>101</sup> (IPC, p. 48). En la interpretació platònica de l'*agrapha dogmata* que hem presentat en aquesta tesi, en la qual ja hem comentat que Weil és un precursora, podem dir que Plató mai no ho diu tot en els seus diàlegs, per això hem de considerar absurda qualsevol temptativa de continuar-los.

Així que seguint amb el discurs d'Aristòfanes, Plató ens explica que un cop l'home està partit en dues meitats, Zeus li demana a Apol·lo si els pot girar el cap i els òrgans sexuals en la part correcta del cos. Weil comenta que això ens indica que, com passa en el *Timeu*, aquest home complet, per Plató, és el mateix que l'Ànima del Món en si mateixa, i és aleshores quan « conegut i prou estimat, ell mateix per ell mateix, a la vegada subjecte i objecte »<sup>102</sup> (IPC, p. 48). Plató ens diu que aquell que estima no serà un, si no és amb aquell qui estima. D'aquesta manera seran únics i no podran ser altra cosa que subjecte i objecte alhora.

---

<sup>100</sup> «Tout homme doit encourager chacun à la piété envers les dieux... afin que nous recevions les biens pour la conquête desquels l'Amour est notre guide et notre chef. Que nul ne lui désobéissent, tous ceux qui sont odieux à la divinité. Car si nous devenons amis de Dieu et si nous sommes réconciliés avec lui, nous recevrons chacun l'objet de nos amours... Je dis cela pour tous les hommes et toutes les femmes, c'est par ce moyen que notre espèce deviendrait bienheureuse, si nous accomplissions notre amour, si chacun obtenait l'objet de ses amours par le retour à notre essence primitive. Si c'est là le bien suprême, il s'ensuit nécessairement que parmi les choses d'ici-bas le plus grand bien est celui qui s'en approche le plus, à savoir que chacun reçoive l'objet de ses amours qui lui est spirituellement essentiel. Pour chanter le Dieu qui opère en nous cela, il est juste que nous chantions l'Amour, lui qui actuellement nous est utile par-dessus tout en nous guidant vers ce qui nous est propre, et qui pour l'avenir nous donne la plénitude et l'espérance, l'espérance que si nous exerçons la piété envers les dieux, il nous établira dans notre essence primitive, nous guérira et nous mettra dans la félicité et la béatitude.»

<sup>101</sup> «C'est seulement en redevenant l'ami de Dieu que l'homme peut espérer recevoir, dans l'autre monde, après la mort, unité, l'intégrité dont il a besoin.»

<sup>102</sup> «connu et suffisamment aimé lui-même de lui-même, à la fois sujet et objet»

Weil ens afegeix que aquesta integritat és única de Déu i que l'home únicament pot participar-hi mitjançant la unió amorosa amb Déu. Així que, considerant el mite d'Aristòfanes, Eros ha de ser per força un déu redemptor. I per tant, el déu redemptor per excel·lència no és altre que Prometeu, ja que ens indica la relació que hi ha amb Eros, la qual es fa palesa sobretot en el discurs d'Aristòfanes, quan utilitza com a epítet d'Eros dient que és «el més amic dels homes»<sup>103</sup> (IPC, p. 49), el mateix que utilitza en la seva tragèdia Èsquil. L'epítet que acompanya Prometeu és « que és amic dels homes, que estimava massa els mortals, fins i tot que els venerava massa»<sup>104</sup> (IPC, p. 49)

### 3.3. Plenitud de la bellesa en el discurs d'Agató

En aquesta frase d'Agató del seu discurs, ens equipara Eros amb Zeus i ho fa a través de l'ús de superlatius relatius enlloc d'absoluts, «Afirmo que entre els déus, l'Amor és el més feliç, el més bell i el més perfecte»<sup>105</sup> [195a] (IPC, p. 49)

« No camina sobre dur, sinó tendre ... Perquè estableix la seva residència en els cors i les ànimes dels déus i dels homes i no pas en totes les ànimes .; si en troba que té un caràcter dur, es dirigeix cap a aquella que el caràcter és tendre, i s'hi estableix allà mateix ... És per tant, molt jove i molt delicat, a més a més la seva substància és fluida. Ja que un altre jove i molt delicat, a més a més la seva substància és fluida. Perquè altrament no seria capaç d'insinuar-se per totes bandes i a través l'ànima tota sencera, i no podria passar desapercebut com ho fa d'una matèria dura. Una granada prova que té per essència la proporció i la fluïdesa, és la bellesa de la seva forma, bellesa incomparable segons l'opinió universal, perquè hi ha una guerra perpètua entre la deformitat i l'Amor. La bellesa del seu color es indicada per el seu habitatge entre les flors, perquè l'Amor no es posa sobre un cos, o sobre una ànima ni en qualsevol altra cosa que sigui sense flor que hagi perdut la flor,

---

<sup>103</sup> «le plus amis des hommes»

<sup>104</sup> «qu'il est ami des homes, qu'il a trop aimé les mortels, même qu'il les a trop vénérés.»

<sup>105</sup> «J'affirme que parmi les dieux, l'Amour est le plus hereux, le plus beau et le plus parfait»



sinó tots els llocs embellit de flors i de perfums, és allà on es posa i roman.»  
[195d] <sup>106</sup> (IPC, p. 50)

Tal i com ens indica aquest fragment del discurs d'Agató, l'Amor és representat con un infant, representació molt comuna en la tradició. Per exemple, trobem l'àngel de Sant Valentí. Així mateix, Agató critica el discurs de Fedre, ja que utilitza les autoritats d'Hesíode, de Parmènides i dels òrfics per referir-se al fet que l'Amor és el déu més vell. Per contra, Agató diu el contrari i ho argumenta dient que si l'Amor hagués estat present en les guerres entre els déus en la Teogonia d'Hesíode<sup>107</sup>, aquestes no haurien tingut lloc, ja que es tracta del déu pacificador per excel·lència, «però hi hauria hagut amistat i pau, com ara, després que l'amor regna sobre els déus»<sup>108</sup> (IPC, p. 51). Però realment, aquesta paradoxa sobre l'Amor es pot interpretar en que sí que és el déu més vell i més jove a l'hora, és a dir, l'Amor és el déu més antic però té l'aparença del més jove. Alhora, es pot considerar que l'Amor com a déu està fora del temps, és etern; i per tant és tan vell com jove perquè sempre és. Altrament, la menció que fa Plató de les Llegendes Hesíodiques és una mica confusa perquè no ho torna a fer en tota la seva obra, però Weil considera que és possible que ho faci per tal de posar-les en contrast amb la tragèdia del *Prometeu* d'Esquil, en la qual, com bé s'explica en l'obra, Prometeu posa fi a la guerra entre els Titans i Zeus posant Zeus en el tro, i per això Agató ens diu «Quin altre més que jo ha definit per aquests nous els seus privilegis?» <sup>109</sup> (IPC, p. 51) fent menció a allò anteriorment comentat sobre Prometeu, i alhora indicant al lector clàssic que hi ha una certa continuïtat amb el discurs d'Aristòfanes, on certament, no respon el que és l'Eros, sinó que el que fa és explicar-nos una genealogia de com la condiona

---

<sup>106</sup> «Il ne marche pas sur le dur, mais sur le tendre... Car il établit son habitation dans le coeur et les âmes des dieux et des hommes et non pas toutes les âmes.; s'il en reconte un dont le caractère soit dur, il s'en va vers celle dont le caractère tendre, il s'y établit... Il est donc très jeune et très délicat, de plus sa substance est fluide. Car autre jeune et très délicat, de plus sa substance est fluide. Car autrement il ne serait pas capable de s'insinuer de toutes parts et à travers l'âme tout entière, et il ne pourrait pas passer inaperçu comme il fait d'une matière dure. une grenade prouve qu'il a pour essence la proportion et la fluidité, c'est la beauté de sa forme, beauté incomparable selon l'opinion universelle, car il y a guerre perpétuelle entre la difformité et l'Amour. La beauté de son teint est indiquée par son habitation habituelle parmi fleurs, car l'Amour ne se pose pas sur un corps ou sur une âme ou sur toute autre chose qui soit sans fleur, qui ait perdu sa fleur, mais tout lieu embelli de fleurs et de parfums, c'est là qu'il se pose et demeure»

<sup>107</sup> Hesíodo, *Obras y fragmentos : teogonía, trabajos y días, escudo, fragmentos, certamen*, Gredos, Madrid, 2000

<sup>108</sup> «mais il y aurait eu amitié et paix, comme à present, depuis que l'Amour regne sur les dieux»

<sup>109</sup> «Quel autre que moi a délimité pour ces dieux nouveaux leurs privilèges?»

humana és *eròtica*. Per tant, Plató donaria el privilegi a Agató de resoldre el problema que Aristòfanes deixa sense concloure, continuant la tradició tràgica en la resolució de l'Eros. D'acord amb el discurs d'Agató, entre molts dels seus atributs, hi ha també aquell que és el d'ensenyar a cada un dels déus la funció que els és pròpia. I cal remarcar que és precisament en aquest discurs, en què s'equipara l'Eros com el rei dels déus, ja que està en el tro, el que l'equipara també amb Zeus, que és el déu regent, i que existeix temerós de ser substituït. Precisament aquesta contradicció és la que Plató ens vol destacar. Sales ens ho explica a través de la lectura política de la constitució de l'Olimp, amb els déus pre-olímpics, olímpics i post-olímpics.

Plató aprofita precisament el discurs d'Agató, l'amfitrió del convit, perquè sigui ell qui anunciï la doctrina sobre l'amor com a relació entre la Bellesa de la forma, la proporció i la flexibilitat, és a dir, la teoria dels cànons harmònics. Però en aquest cas, és únicament esmentada al lector, i no pròpiament anunciada. Weil creu que això es deu a que aquesta teoria dona lloc a la bellesa incomparable de l'escultura grega, anterior a Fídies; i ho expressa amb les següents paraules: « estan fets de tal manera que la Pedra sembla una substància fluida que ha fluït per capes i que després s'ha coagulat en perfecte equilibri»<sup>110</sup> (IPC, p. 52). Aquest equilibri perfecte és déu, ja que pels Grecs la bellesa i la proporció eren inseparables i, d'aquesta manera, tot allò que fos fluït i flexible havia de ser, per consegüent, bell. A Weil, aquesta reflexió li serveix per reivindicar la unió que hi havia en el pensament grec entre l'art, les ciències i la filosofia, i anuncia una de les màximes que recorre tot el seu pensament «Hem perdut aquesta unitat, per nosaltres pels quals la religió hauria de ser més encarnada que cap altra. Hem de trobar-la.»<sup>111</sup> (IPC, p. 52)

Weil diu que aquestes són segurament unes de les paraules més belles de Plató: « El més important és que l'Amor ni fa ni pateix injustícia ni entre els déus ni entre els homes. Perquè no pateix per força, quan li toca patir, ja que la força no arriba a l'Amor. I quan actua, no actua per força, perquè tothom consent a obeir en tot a l'Amor. L'acord que es fa per consentiment mutu és just, segons les lleis de la "ciutat

---

<sup>110</sup> «sont faites de telle manière que la Pierre semble une substance fluide qui a coulé par nappes et s'est ensuite figée dans un parfait équilibre.»

<sup>111</sup> «Nous avons perdu cette unité, nous dont la religion devrait être plus incarnée qu'aucune autre. Nous devons la retrouver.»

reial"»<sup>112</sup> [196 b-c]. Està precisament al centre mateix de tot el pensament grec, és el seu nucli perfectament pur i lluminós. És on reconeix la *força* com allò absolutament sobirà en tota la naturalesa, incloent la part natural de l'ànima humana juntament amb tots els pensaments i sentiments que hi són continguts, però que alhora és també vist com allò menyspreable, el germen constituent de grandesa pròpia de Grècia. Avui en dia, n'hi ha molts que *adoren la força* per sobre de tot, però alhora també hi ha molts que la menyspreen, cosa que fa que desconeuguin realment el seu poder i els seus efectes, i que fins i tot s'arribin a mentir a si mateixos per no adonar-se de la realitat. Però, realment, qui coneix l'imperi de la força és molt difícil que hi renunciï. Aquesta *força* de la qual Weil ens parla també és mencionada en la lectura de la *Illiada ou le poème de la Force*. Però, en qualsevol cas, sap que aquest doble pensament és sense dubte una de les fonts més pures a l'amor diví. Aquesta força tan brutal és una de les qüestions més importants del pensament de Weil.

Amb aquestes metàfores tant punyents com «Perquè saber no de forma abstracta, sinó que amb tota l'ànima, que tot en la natura ha entès la naturalesa psicològica, es sotmesa a una força tan brutal, tan desprietada i dirigida cap avall com la pesantor, és a dir, la gravetat, tal coneixement s'enganxa, per així dir-ho, a l'ànima a l'oració com un presoner, quan pot, es queda enganxat a la finestra de la seva cel·la.»<sup>113</sup> (IPC, p. 53), ens adonem del significat d'aquesta gravetat, que atrau no únicament els cossos cap el centre de la terra, sinó que afecta la naturalesa mateixa de l'ànima cap a una força inevitable. Weil reflexiona que aquest coneixement, que és tant evident, es troba també en els Evangelis, i està present en totes les parts de la civilització grega des del seu inici.

Quan s'aplica un acte de violència d'algú cap a un altre, aquesta acció pot ser jutjada amb simpatia per aquell que ha exercit la violència o es pot simpatitzar amb el qui

---

<sup>112</sup> «Le plus important, c'est que l'Amour ne fait ni ne subit d'injustice, soit parmi les dieux soit parmi les homes. Car lui, el ne souffre pas par force, quand il lui arrive de souffrir, car la force n'atteint pas l'Amour. Et quand il agit, il n'agit pas par force, car chacun consent à obeir en tout à l'Amour. L'accord qui se fait par consentement mutuel est juste, selon les lois de la "cité royale"»

<sup>113</sup> «Car savoir non pas abstraitement, mais avec toute l'âme, que tout dans la nature a compris la nature psychologique, est soumis à une force aussi brutale, aussi impitoyablement dirigée vers le bas que la pesanteur [i.e., gravetat] une telle connaissance colle pour ainsi dire l'âme à la prière comme un prisonnier, quand il peut, reste collée à la fenêtre de sa cellule»

pateix aquesta violència. Però, en qualsevol cas, en ambdues actituds, l'únic que hi ha és covardia, per això els grecs mateixos ja sabien, des de la *Ilíada*, que tant pel que aplica la força com pel que la pateix, és inevitable la consideració al sotmetiment que pateixen ambdós al degradant imperi de la força, i d'aquesta manera l'Home es torna un ser cosificat<sup>114</sup>. Però en Plató hi ha una facultat humana que no resulta afectada per la força, i aquesta és la facultat de consentir el Bé, és a dir, el que ella anomena l'amor sobrenatural, el qual impera com l'únic principi de justícia de l'ànima humana i, per analogia, aquest és el principi de la justícia divina: Déu és únicament Amor.

En l'analogia del *Prometeu* d'Esquil, Zeus, el Déu Suprem, no únicament actua sinó que també πάθος, que en grec no només significa ser alterat sinó també *patir*, i ens recorda que παθεμα és la paraula grega que en la Bíblia s'utilitza per designar la Passió. Per això, l'Amor queda alterat, pateix, però no per la força, sinó pel consentiment, i es contraposa a l'amor tirà que es descriu en el discurs d'Alcibíades. Plató utilitza també εἶπον per designar el consentiment, i la justícia perfecta de l'Amor. L'Amor perfectament just del qual ens parla Plató és aquell que no exerceix accions ni les pateix, sinó que és per mutu consentiment. Weil el relaciona directament amb el just perfecte de la *República*, com ja veurem en el proper capítol que ens comenta Gabelliri. Alhora, aquest Amor és Déu, que pateix, i Weil hi troba la imatge perfecta de Jesucrist. En conclusió, traça, com ja han fet altres autors, una relació entre el Déu crucificat, que és Jesucrist, i el Déu encadenat a perpetuïtat per una traïció, que és Prometeu.

Cal aturar-nos aquí per considerar un moment aquestes relacions tant weilianes entre la tradició grega i els Evangelis. Weil no troba cap motiu pel qual no es puguin llegir des d'una perspectiva historicista i, per tant, ho utilitza per actualitzar el Cristianisme en la contemporaneïtat. La força està plenament relacionada amb l'*amor fati*<sup>115</sup>, que és la virtut de l'obediència i Weil la veu com la virtut cristiana per

---

<sup>114</sup> *Ilíada ou le poème de la Force*

<sup>115</sup> Moeller ens indica aquí que Weil és inserida en una certa tradició estoica, però sobretot la grega, certament fa referència a l'amor fati, i que igualment l'estoïcisme accepta lliurement la necessitat de la mateixa manera que ho fa Weil, que persisteix al desenvolupament de l'univers, i que superant les contingències de la naturalesa penetra en el regne de la bellesa perfecta. Però un dels problemes és que Weil ja considerava que l'estoïcisme grec estava sota la llum Cristiana. I que el Crist que se li

excel·lència. Però també entén que aquest *amor fati* pot ser molt angoixós, sobretot en els casos en què un capitost ha d'aplicar la força als seus subordinats, o un soldat respecte els seus enemics, però és difícil mesurar aquesta obligació, i la solució que ofereix és que l'única forma de suportar segons quines actituds de violència és a través de la virtut a l'obediència.

«A més de la justícia, el màxim grau de moderació. Perquè estem d'acord en definir la moderació com el domini dels plaers i desitjos, i dir que cap plaer és més fort que l'Amor. Si són més febles, són dominats per l'Amor i ell domina. Si és el mestre dels plaers i dels desitjos, l'Amor més que cap altre ésser posseeix la moderació»<sup>116</sup> [196c] (IPC, p. 59) La interpretació de Weil d'aquest fragment d'Agató ens recorda que únicament el nostre desig és el que no pot ser satisfet mai, i que cal acceptar que sempre hi haurà un buit, que és constituent nostre, però que precisament és aquell que ens pot fer anhelar la perfecta templança *σωφροσύνης*, que escriu Plató. Habitualment es tradueix per templança, però el seu significat està molt allunyat del nostre concepte actual de templança. D'aquesta manera, Weil creu que aquest mot, que també utilitza Eurípides en la tragèdia d'*Hipòlit* per referir-se a la seva *castedat virginal i perfecte*, té el significat que més se li acosta a les paraules de Plató: el de puresa.

« En quan el valor, el mateix Ares no pot resistir a l'Amor. Com que no és Ares qui té l'Amor, és l'Amor d'Afrodita qui sosté Ares, tal com es diu. El que té és més fort que el que es sostingut. El que domina, el qui és més valent, ha de ser absolutament valent.»<sup>117</sup> [196d] (IPC, p. 60) Weil ens diu que és contrària a la teoria de la qual Plató fa broma, perquè el que es pot entendre és que el coratge és una de les virtuts

---

va revelar coincidia amb la religió en què ella creia, tot relacionant la seva manifestació amb l'amor fati. (Möller, 1961, p. 299)

<sup>116</sup> «En plus de la justice, il a le plus haut degré de retenue. car on s'accorde à définir la retenue comme la maîtrise des plaisirs et des désirs, et à dire qu'acun plaisir n'est plus fort que l'Amour. S'ils sont moins forts, ils sont maîtrisés par l'Amour et lui maîtrise. S'il est maître des plaisirs et des désirs, l'Amour plus que tout être possède la retenue»

<sup>117</sup> «En quand à la vaillance, Arès lui-même ne peut pas tenir tête à l'Amour. Car ce n'est pas Arès qui tient l'Amour, c'est l'Amour d'Aphrodite qui tient Arès, à ce qu'on dit. Celui qui tient est plus fort que celui qui est tenu. Celui qui maîtrise, celui qui est le plus vaillant de tous doit être absolument vaillant.»

de l'Amor, i sense Amor allò que ens resta és covardia. Així, és únicament l'Amor el que pot inspirar el valor pur.

« Queda el que concerneix a la saviesa ... Aquest Déu és tan sabi en la poesia que fins i tot converteix els altres en poetes, perquè qualsevol que es tocat per l'Amor es converteix en poeta, fins i tot si abans no tenia cap relació amb les Muses. Aquest és per a nosaltres un testimoni que l'Amor és un bon artista, en una paraula per a qualsevol producció artística relacionada amb la música. Perquè ningú no pot donar ni ensenyar el que no té, el que no sap. I la producció de tots els éssers vius, ningú no refutarà que l'Amor posseeix la ciència que fa néixer i créixer tots els éssers vius. I pel que fa a l'exercici de les arts i les tècniques, no sabem que tot el que Déu ha ensenyat a fer és admirable i brillant i tot allò que ell no toca és tenebrós? Apol·lo va descobrir l'art de l'arc, la medicina, l'art dels oracles, perquè el desig i l'amor el van guiar, de manera que ell també és l'alumne de l'Amor. Igualment per a les muses i la música, Hefest i la farga, Atenea i el taler, Zeus i el govern dels déus i dels homes. Es així que els afers dels déus van ser posats en ordre quan va néixer l'Amor, per descomptat, l'Amor del bell, perquè l'Amor no persegueix el lleig. Anteriorment, com he dit, hi havia moltes atrocitats entre els déus, perquè estaven sota el regne de la necessitat. Quan va aparèixer aquest déu, el desig de la bellesa va fer sorgir tots els béns entre els déus i entre els homes. Així, em sembla que l'Amor, el primer és, per si mateix, absolutament bell i perfecte, i que és ell el que fa que els altres es converteixin en tal.»<sup>118</sup>  
[196d-197c] (IPC, p. 61)

---

<sup>118</sup> «Reste ce qui concerne la sagesse... Ce Dieu est si savant en poésie qu'il rend même poètes les autres, car quiconque est touché par l'Amour devient poète, même si auparavant il n'avait aucune part aux Muses. C'est là pour nous un témoignage que l'Amour est un bon artiste, en un mot pour toute production artistiques qui a rapport à la musique. car nul ne peut donner ou enseigner ce qu'il n'a pas, ce qu'il ne sait pas. Et la production de tous les êtres vivants, nul ne contestera que l'Amour en possède la science qui fait naître et pousser tous les vivants. Et quant à l'exercice des arts et des techniques, ne savons-nous pas que tout ce que le Dieu a enseigné à faire est admirable et brillant et tout ce qu'il ne touche pas est ténébreux? Apollon a découvert l'art de l'arc, la médecine, l'art des oracles, parce que le désir et l'amour le guidait, ainsi il est lui aussi l'élève de l'Amour. De même pour les Muses et la musique, Héphaïstos et la forge, Athena et le tissatge, Zeus et le gouvernement des dieux et des homes. C'est ainsi que les affaires des dieux ont été mises en ordre quand l'Amour est né, l'Amour du beau, bien entendu, car l'Amour ne poursuit pas le laid. Auparavant, comme je l'ai dit, il y avait beaucoup d'atrocités parmi les dieux, parce qu'ils étaient sous le regne de la nécessité. Quand ce dieu apparut, le désir du beau fit surgir tous les biens chez

Aquest fragment del text de Plató, per Weil és importantíssim, ja que és on Plató enumera les quatre virtuts de l'esperit: *la justícia, la templança, el valor, i la saviesa* (*περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας τοῦ θεοῦ εἴρηται, περὶ δὲ σοφίας λέγεται*). Aquestes virtuts es poden desprendre de l'Amor Sobrenatural, que és la inspiració i l'origen de totes elles. Per això, cal tenir en compte, en aquesta lectura, que en l'home no hi ha les facultats naturals i congènites, com l'esforç, el treball o la voluntat, allò que influeix la intel·ligència creadora de l'energia necessària per ser eficaç, sinó que és l'amor sobrenatural per allò Bell. El talent és un grau de desig cap a la bellesa i la puresa, que pot ser considerat com a pura atenció. Aleshores, la intel·ligència només es pot donar amb alegria, i aquesta és una idea important per reconsiderar els preceptes de l'ensenyament, que lloc a la idea de l'Amor com un *Mestre Instructor* de totes les tècniques.

### 3.4. Tensió genial en el discurs de Diòtima

Ens trobem en un dels punts crucials en aquesta tesi, que es tracta precisament de la lectura que fa Simone Weil sobre el discurs de Socràtes amb Diotima que té lloc en el *Convit*.

Per Weil, el primer que ens fa adonar-nos-en és que en el discurs de Sòcrates, ell no parla en el seu nom, sinó que ens presenta els ensenyaments que va rebre de la seva mestra, Diotima, que se'ns presenta com una dona molt sàvia que havia arribat a Atenes amb l'objectiu de fer una sèrie de sacrificis que havien d'alliberar la ciutat de la Pesta durant deu anys.

Per altra banda, Weil creu que per la seva condició de dona, pels motius pels quals arriba a Atenes, i sobretot, per les misterioses paraules que s'utilitzen en iniciar el discurs, molt probablement es tractava d'una sacerdotessa de la religió d'Eleusis<sup>119</sup>. A més, hi afegeix que es tracta d'una obra on es demostra clarament que Plató i

---

les dieux et chez les homes. Ainsi il m'apparaît que l'Amour le premier est lui-même absolument beau et parfait, et que c'est lui qui est cause que les autres deviennent tels.»

<sup>119</sup> explicar religió Eleusis [tot i que ja has esmentat abans el tema dels misteris eleusis diria. Cal mirar què en diuen els principals intèrprets]

Sòcrates no menyspreaven en absolut els misteris d'Eleusis, com altres autors havien volgut interpretar. I encara hi dirà més, ja que Weil creu que la doctrina que se n'extreu del diàleg no és fruit d'una reflexió filosòfica, sinó que ve expressada d'una tradició religiosa, la dels *Misteris Eleusis*. Precisament aquesta és la gran interpretació de Weil, en què inclou la *Doctrina Pitagòrica* com a font inspiradora directe de Plató.

Per endinsar-nos en el discurs propi de Diotima, d'acord amb el que explica Sòcrates, la sacerdotessa estrangera li explica que l'Amor, tot i ser el desig del Bé, de la Bellesa i de la Saviesa, no és ni bo ni bell ni savi, tot i que tampoc és que sigui dolent, lleig ni ignorant. És, doncs, ens diu Weil, que es tracta de la resposta al discurs d'Agató, en què Agató diu que l'Amor és el més gran dels Déus i que posseeix la plenitud del Bé, de la Bellesa i de la Saviesa. Sòcrates respon que no és així. Però Weil diu que en el diàleg del *Convit* « Aquí també s'ha d'entendre que les proposicions contradictòries són certes alhora»<sup>120</sup> (IPC, p.64). Aquí trobem la definició que ens ofereix Plató. És precisament aquesta una de les idees fonamentals que ens dona la teoria Weiliana, que és en la contradicció on hi resideix la Veritat, perquè és precisament *μεταξύ*, l'Amor, com que no li afecta res que no sigui a plena satisfacció seva, « es va buidar voluntàriament de bé, bellesa i saviesa»<sup>121</sup> (IPC, p. 64). És a dir, cal acceptar sempre que el desig no serà mai saciat, i cal acceptar aquest buit.

Seguint amb la doctrina Socràtica, l'Amor és un *δαίμων*, ja que no és un Déu, però tampoc és un mortal, i es troba entre *μεταξύ* aquests dos. Cal destacar que la utilització de la paraula *δαίμων*, pels grecs, té significats molt variables, que de vegades pot voler dir *θεός*, Déu, però que en altres ocasions pot designar un ésser que està per sobre dels homes, que pertany al món sobrenatural, però que alhora està per sota de la divinitat. Weil considera també que podria ser alguna cosa semblant a un àngel. Quan es parla *οὐ θεοί*, fa referència a entitats semblants a la dels àngels. En altres ocasions també pot significar *dimoni*, en el mateix sentit que nosaltres li donem a la paraula, però en el mateix discurs, Diotima fa la definició que

---

<sup>120</sup> «Ici aussi il faut comprendre que les propositions contradictoires sont vraies en même temps»

<sup>121</sup> «il s'est volontairement vidé de bien, de beauté et de sagesse»



ella li dona a la paraula δαίμων, i li dona el sentit de mediador, els intermediaris entre l'home i Déu.

« L'Amor és un intermediari entre el que és mortal i el que és immortal ... És un gran "Daïmon". I tot el que és d'aquesta espècie és intermediari entre Déu i l'home. Amb quina funció, dic jo? – Aquella d'interpretar i transmetre als déus els missatges humans i als homes els missatges divins, d'una banda les súpliques i els sacrificis i de l'altre els manaments i les respostes als sacrificis. El que pertany a aquesta espècie, estant al mig d'uns i dels altres, omple aquest entorn i enllaça el tot a ell mateix. Mitjançant ell s'aconsegueix tot l'art dels oracles i el dels sacerdots i el dels sacrificis, els misteris i les sortilegis. Déu no es barreja amb l'home, és només a través d'ell que hi ha realció i diàleg entre els déus i els homes»<sup>122</sup> (IPC, p. 64)

Δαίμων està entre μεταξύ, Déu i l'home (θεοῦ τε καὶ θνητοῦ), el que omple l'entremig és l'art dels oracles, la màntica, els sacrificis, els misteris i els encanteris, que és l'Amor, és a dir, tota la religió grega és mediata a través d'aquest δαίμων. Reprenent el discurs d'Aristòfanes, Zeus vol castigar els homes però no els pot eliminar, ja que necessita els seus sacrificis i rituals per honorar-los com a prova de la seva *existència*. És, per tant, l'Amor com a mediació entre els homes i els Déus, i no és únicament, com veurem més endavant, el que permet la continuïtat dels homes, sinó també el que preserva els Déus, i per tant la relació eròtica entre homes i Déus és per necessitat. Plató diu que n'existeixen diversos, i que l'Amor n'és un d'ells, però Weil es pregunta si realment vol dir que hi ha diversos éssers o més aviat el que hi ha són diversos aspectes d'un mateix ésser. La paraula que utilitza Plató és ἐρμηνεῦον, *el que interpreta*, i això dona lloc a una connexió entre l'Amor i Hermes, l'intèrpret, el missatger dels déus, el que acompanya les ànimes a l'altre món, el que

---

<sup>122</sup> «L'Amour est un intermédiaire entre ce qui est mortel et ce qui est immortel... C'est un grand "daïmon". Et tout ce qui est de cette espèce est intermédiaire entre Dieu et l'homme. Avec quelle fonction, dis-je? – Celle d'interpréter et de transmettre aux dieux les messages humains et aux homes les messages divins, d'un côté les supplications et les sacrifices de l'autre les comandaments et les réponses aux sacrifices. Ce qui appartient à cette espèce, étant au milieu des uns et autres, remplit ce milieu et relie ainsi le tout à lui-même. Par lui s'accomplit tout l'art des oracles et celui des prêtres et celui des sacrifices, et des mystères et des incantations. Dieu ne se mélange pas à l'homme, c'est par lui uniquement qu'il y a commerce et dialogue entre les dieux et les homes.»

inventà la lira, i el déu infant prodigi. D'aquesta manera, l'Amor apareix en el text com el sacerdot per excel·lència, i aquest déu, que apareix com el sacerdot perfecte, recordant el discurs d'Agató, l'equipara amb Zeus mateix, que és el que ensenya l'art de governar i el rei de tots els déus. En la lectura Weiliana, Plató *afirma categòricament* que fora d'aquesta relació de mediació no pot haver-hi cap relació entre Déu i l'home. En la lectura que ens té acostumada Weil, ens recorda que « Ningú va al Pare, excepte a través de mi»<sup>123</sup> (IPC, p. 58)

Quan Weil ens parla «Del mite del naixement d'Eros», un dels ensenyaments que li explica Diotima a Sòcrates és precisament el mite del naixement de l'Eros, o de l'engendrament, com explica en Jordi Sales.

« Quan va néixer Afrodita, els déus van fer un festí, i entre ells el fill de la Saviesa, Recurs. Després de l'àpat, Misèria vingué a pidolar, com és costum a les festes. Es va quedar a prop de les portes. Ell, Recurs, ebri de nèctar, ja que encara no existia el vi, va entrar al jardí de Zeus i, atordit, es va dormir. Misèria, degut a que Recurs no hi era, va voler organitzar-ho per tenir un fill de Recurs. Es va estirar al seu costat i es va quedar embarassada de l'Amor. És per això que l'Amor va néixer company i servidor d'Afrodita, després d'haver estat engendrat a la Festa del seu naixement, a més està essencialment enamorat de la bellesa, i Afrodita és bella. Com a fill de Recurs i Misèria, l'Amor s'estableix en aquesta fortuna. Inicialment, és perpètuament miserable, i cal que sigui delicat i bell quan la multitud ho creu. Està endurit i ressec, descalç, sense resguard, sempre jaient sobre el sol, dormint davant de les portes i a les carreteres, a l'aire lliure. Tenint la natura de la seva mare, és sempre el company de la privació. Però pel seu pare és emprenedor pel que fa a les coses belles i bones, valent, sempre en moviment, sempre tens, caçador formidable, que teixeix perpètuament alguna invenció, desitjós de saviesa, creant recursos, filosofant al llarg del la vida, hàbil en lamentacions i sortilegis, i en les remeis, hàbil sofista. La seva naturalesa no és immortal ni mortal, però a vegades el mateix dia que floreix, viu quan està ple de recursos,

---

<sup>123</sup> «Nul ne va au Père sinon par moi»

però mora i torna a ressuscitar per la natura que li ve del seu pare ... La saviesa es refereix a la bellesa suprema i l'Amor és amor de bellesa, per tant, necessàriament estima la saviesa i estimant la saviesa és intermediari entre el savi i l'ignorant. La causa està en el seu naixement. Ja què el seu pare és savi i amb molts recursos, la seva mare no és ni sabia ni té recursos. »<sup>124</sup> [203b-204b] (IPC, p. 66)

Weil, sobre el mite, ens farà una analogia, com ja ens porta fent del *Prometeu Enacemat* d'Èsquil. El comentari que fa a continuació analitza sobretot el seu estil, en el qual busca l'etimologia dels mots i els diferents significats que donaven els grecs per extreure'n les seves conclusions, com ja hem vist en diferents ocasions del text, i on s'hi ressalten aquelles idees fonamentals que recorren tota la lectura que fa Weil de Plató, que diu que és un místic i que es conclou en la tradició cristiana. Per això, Weil ens ajuda a meditar en cada una de les paraules del mite, on hi apareixen sis personatges com Afrodita, Prudència, Recurs, Zeus, Pobresa i Amor. Weil fa una reflexió sobre el terme grec πόρος, que en aquest cas es pot traduir com a Recurs, tot i que πόρος, com ja hem explicat abans, tant es pot traduir com a via, pas o camí, però alhora també com a mitjà o recurs. Però en qualsevol cas, ens indica que cal retenir el significat de via o camí, ja que fa referència a la tradició Xinesa que denomina camí al Tao. I també ens fa observar que, en els Evangelis, Crist digué que

---

<sup>124</sup> «Quand Aphrodite naquit, les dieux firent un festin, et parmi eux le fils de Sagesse, Ressource. Après le repas Misère vint pour mendier, comme c'est la coutume dans les fêtes. Elle se tint près des portes. Lui, Ressource, ivre de nectar, car le vin n'existait pas encore, entra dans le jardin de Zeus, et, alourdi, il dormit. Misère, à cause du manque de ressource où elle était, voulut s'arranger pour avoir un enfant de Ressource. Elle s'étendit à ses côtés et devint grosse de l'Amour. C'est pourquoi l'Amour est né compagnon et serviteur d'Aphrodite, ayant été engendré dans la Fête de sa naissance, de plus il est essentiellement amoureux du beau, et Aphrodite est belle. Comme fils de Ressource et de Misère, l'Amour est établi dans la fortune que voici. D'abord il est perpétuellement misérable, et il s'en faut qu'il soit délicat et beau comme la multitude le croit. Il est durci et desséché, nu-pieds, sans abri, toujours gisant à terre à même le sol, dormant devant les portes et sur les routes, en plein air. Ayant la nature de sa mère, il est toujours le compagnon de la privation. Mais par son père il est entreprenant à l'égard des choses belles et bones, courageux, toujours en marche, toujours tendu, chasseur redoutable, qui tisse perpétuellement quelque invention, désireux de sagesse, se créant des ressources, philosopant tout au long de la vie, habile dans les lamentations incantatoires et dans les remèdes, habile sophiste. Sa nature n'est ni immortelle ni mortelle, mais parfois le même jour il est florissant, il vit lorsqu'il est plein de ressource puis meurt et de nouveau ressuscite par la nature qu'il tient de son père... La sagesse concerne la suprême beauté et l'Amour est amour du beau, il aime donc nécessairement la sagesse, et aimant la sagesse il est intermédiaire entre le sage et l'ignorant. La cause en est dans sa naissance. Car son père est sage et plein de ressource, sa mère est sans sagesse et sans ressource.»

ell era el Camí. Per altra banda, πόρος es troba també en l'arrel del verb πόρω, que significa *obro camí*, però també procurar, proveir o donar. Aquesta excepció del verb πόρω i πόρος és per *do*, el qual en la teologia catòlica és el nom propi de l'Esperit Sant. I en la tragèdia d'Èsquil, utilitza aquesta arrel per fer un joc de paraules entre allò que ha de patir Prometeu, ja que apareix en el participi passat de πόρω, com per un do per l'home, que utilitza πόρων, i finalment utilitza la forma πυρός per referir-se al foc que Prometeu dona als homes. És per això que el mestre de les arts i el recurs és pels homes. Weil conclou dient que molt probablement Πόρος pot ser l'Esperit Sant, resseguint la tradició tràgica.

Proseguint amb la interpretació del mite del naixement de l'Eros que fa Weil, Πόρος és el fill de Μήτις, la Prudència, nom que és quasi idèntic al de Prometeu, i Hesíode ens explica que la terra, Gaia, que Èsquil la identifica amb Temis, i a més és la mare de Prometeu; i és ella qui avisa en una ocasió a Zeus que arribaria un dia en què la Prudència (Μήτις) tindria un fill que serà més poderós que ell i que el destronará. Per tal d'evitar aquest perill, el que fa Zeus és devorar Prudència, però com que és la seva esposa i ella ja està en cinta, el fill li neix del cap de Zeus, i aquesta és Atenea. Però aquí el fill és Πόρος, si considerem que Μήτις, la Prudència o, fins i tot, la Saviesa, és el Verb. D'afegitó, Weil fa una incursió a explicar-nos que Atenea és la deessa i que la tradició catòlica té l'oli associat als Sagraments, que precisament és allò pertanyent a l'Esperit Sant, per no oblidar-nos que un dels epítets d'Atenea és precisament la Tritogenia, que significa nascuda en tercer lloc. D'acord amb Heròdot, a més, la sepultura d'aquell que va patir la Passió està en el temple d'Atenea, a Egipte. I Atenea és l'única divinitat, a excepció de Zeus, que sap utilitzar l'ègida (*αίγίς*), un objecte estretament lligat al llamp i que en la tradició catòlica simbolitza l'Esperit Sant.

D'acord amb el mite que ens ocupa, Afrodita, Ἀφροδίτη és la Bellesa divina, i donat que allò bell és la imatge del Bé, i el Bé és Déu, ella és aleshores Verb. De nou, Heròdot ens explica que Afrodita va passar a la religió Persa amb el nom de *Mitra*, i podria ser que aquesta mateixa deessa, compresa com a Saviesa, fos aquella que es va materialitzar en els llibres d'Israel des del seu exili. l'Eros, que va ser engendrat el mateix dia que Afrodita, és per això el seu company. Per això, es tracta de dos

aspectes de la mateixa figura divina, on Afrodita seria la imatge de Déu i l'Amor, el seu mediador. Però aquí l'Amor, que abans s'havia presentat com el rei de tots els déus, és representat com un vagabund miserable, ja que ha estat fill de la Pobresa Πενία i, d'acord amb Weil, ho ha volgut ser per voluntat. Per tant, si es considera que és fill de Πόρος i Πενία, hi veu inevitablement en la seva interpretació una correlació perfecta amb Jesucrist. És impossible que existeixi una pobresa més radical que la que consisteix en ser diferent a Déu, i precisament és la misèria que afecta totes les criatures, enmig del desemparament. El mite ens diu que una dona pobra trama un engany amb l'esperança de vincular-se per sempre amb un home ric amb qui hi tindria un fill, fins i tot en contra dels desitjos d'ell. És a dir, va pensar en tenir un fill de Déu i va escollir aquell moment en què Déu estava ebri i endormiscat per fer-ho, així que era necessària l'ebrietat i el son perquè es pogués portar a terme. Com que Plató ens fa saber que en aquella època no era encara conegut el vi, molt probablement al que s'està referint és que hi ha una analogia entre l'Amor i Dionís. I aquell fill miserable, que es descriu com que sempre vagabundeja i està obligat a dormir al terra, no ens recorda a res més que Jesucrist mateix, que va ser pobre i vagabund, que ni tan sols comptava amb un lloc per recolzar el cap i l'acompanyava sempre la pobresa. Per tant, l'Amor apareix com la major harmonia possible, en la idea Pitagòrica, de Déu amb la Pobresa.

« En resum, tot desig del bé i de la felicitat ... Hi ha una doctrina que diu que els qui busquen la meitat d'ells mateixos són els que estimen. La meua doctrina afirma que l'amor no té com objectiu ni la meitat ni el tot, a menys que no sigui bo. Perquè els homes accepten a que se'ls hi talli els peus i les mans, si els hi semblen dolents. No crec que ningú apreciï el que és seu a menys que un home anomeni el bé que li és propi, allò que li pertany i que anomeni el mal que li és estrany. No hi ha cap altre objecte d'amor pels homes, excepte el bé ... En resum, l'amor és el motiu per el que es desitja posseir perpètuament el bé.»<sup>125</sup>[205d] ( Weil, 1951, p. 70)

---

<sup>125</sup> «En résumé, tout désir du bien et du bonheur... Il y a une doctrine qui dit que ceux qui cherchent la moitié d'eux-mêmes ce sont ceux-là qui aiment. Ma doctrine affirme que l'amour n'a pour objet ni la moitié ni le tout, à moins que par reconte il ne soit bon. Car les hommes consentent à ce qu'on coupe leurs pieds et leurs mains, s'ils leur semblent mauvais. Je ne pense pas que chacun chérisse ce qui lui appartient, à moins qu'un homme ne nomme le bien ce qui lui est propre, ce qui lui appartient, et qu'il nomme le mal ce qui lui est étranger. Il n'y a pas d'autre objet d'amour pour les

D'aquesta manera, es refuta el mite d'Aristòfanes, però alhora, tot i que es contradigui, implica que hi ha una concordança, perquè nosaltres som éssers fragmentats, incomplets i perpètuament àvids de ser complets. Però en contra del que es diu en el discurs d'Aristòfanes, aquesta totalitat no pot ser trobada en un semblant, sinó només en Déu. I no cal preocupar-se per trobar l'Amor Diví, sinó que ja hi és, ja que constitueix el fons mateix del nostre ésser, i si dirigim el nostre amor cap a alguna cosa, serà un error, donat per un equívoc. Però la mediocritat de la nostra existència fa que no ens permeti que adonar-nos que allò que estimem des del primer moment de la nostra vida és el Déu verdader.

Curiosament Weil no segueix interpretant la resta del diàleg que mantenen Sòcrates i Diotima, molt probablement perquè com ja hem dit anteriorment ella creia que la Veritat platònica residia en els mites, per això es limita a la seva interpretació només.

---

homes, sinon le bien... En résumé, l'amour est ce par quoi on désire posséder perpétuellement le bien.»



#### 4. Μεταξύ per Simone Weil

En aquest capítol ens centrarem en el que constitueix μεταξύ per Simone Weil. Per això, ens focalitzarem, com hem estat fent fins ara, en els escrits de Marsella de Weil, però també en l'edició de les *Obres Completes dels Cahiers* de Weil, on hem anat recollint tots els fragments en què Weil ens parla sobre μεταξύ. Aquest exercici l'hem fet sobretot per posar de manifest la quantitat de vegades que Weil parla de μεταξύ i així agrupar totes les cites i referències que fa sobre aquest concepte. De totes maneres, degut a l'empresa que significaria no podem comentar tots els fragments aquí transcrits, però sí aquells que creiem que són de major rellevància per demostrar la nostra tesi.

Així doncs intentarem aproximar-nos a la noció que Simone Weil té de μεταξύ per tal de poder comprendre més profundament el significat d'aquest terme. Ens servim de la lectura que fa Emmanuel Gabellieri per tal de definir el que ell anomena la Metaxologia<sup>126</sup>, concepte que creu que és fonamental per la comprensió del pensament de Weil. Primerament, creiem que és molt interessant posar el pensament de Simone Weil en relació als corrents contemporanis de pensament, així se'ns posa en perspectiva i se'ns actualitza el concepte de μεταξύ, que realment és també un dels objectius d'aquesta tesi. Per això, és molt encertat l'anàlisi que ens proposa Gabellieri quan ens recorda que, certament, filòsofs com Nietzsche, Heidegger o Deleuze han volgut desmantellar la metafísica i enderrocar Plató. Simone Weil ens ofereix un contra argument al desmantellament del platonisme, i molt probablement la manera més coherent a aquest. El que fa Weil és proposar-nos una lectura de Plató completament diferent a la que rep les crítiques contemporànies de lectura metafísica i filosofies del *concepte*, *essencialistes*, i *del ser com a presència*, i que, per tant, obvien la *relació*, la *llibertat*, l'*esdeveniment* i l'*Amor*. Per contra, el platonisme que veurem precisament intenta restablir una filosofia que constitueix el lligam entre raó i amor, el qual podríem dir que es tractaria d'una

---

<sup>126</sup> Gabellieri, E, «Reconstructing Platonism: the trinitarian metaxology of Simone Weil», *The Christian Platonism of Simone Weil*, Jane Doering, Eric O. Springsted, University of Notre Dame Press, 2004, Notre Dame



filosofia de l'Ésser com a μεταξύ, com a *lligam*, com a *mediació* la qual esdevindrà a una filosofia de la plenitud de l'Ésser com a amor sobrenatural.

#### 4.1. La trinitat platònica de Weil

Però l'anàlisi de Weil sobre Plató s'estén al llarg dels diàlegs i considera el *Timeu* com una extensió de la *República*, ja que resulta la revelació de la història de la creació, en el qual es descriu el món com una obra d'art creada per una trinitat: el treballador o creador, el model de la creació i l'ànima del món. La trinitat és la mediació perfecta, així que de l'ànima del món que es descriu en el *Timeu*, Weil ens fa notar que és preexistent al cos de l'univers, per tant aquest l'embolcalla enlloc de ser-hi contingut per si mateix. Per això ens diu Gabellieri que no es pot considerar com un panteisme, sinó que l'ànima del món és la part proporcional que media entre Déu i el món perquè pren part del dos: està tant en el Cel com en la Terra. És la mescla de la qual se'ns parla en el *Timeu*, que està tallada per una cinta con una X (chi) [36c] i s'embolica al voltant del món, com ho fa el temps i l'espai (Gabellieri, 2004, p. 141).

Weil identifica aquesta ànima crucificada amb el Fill crucificat a la creu i alhora amb el just crucificat de la *República*. Aquí trobem un dels punts més interessants del platonisme de Weil. Hi veu una obediència que li deu el món físic a l'ànima del món, la qual esdevé la tasca de l'ànima humana. Així que la substància divina no resideix en l'ànima humana, sinó que només es pot unir a Déu a través de la imitació de l'ànima del món, la qual cosa s'aconsegueix a través de la contemplació.

Així, Weil assimila i transforma els termes clàssics del platonisme cristià, ja des de l'escolàstica fins a l'escola de Chartes del segle XII. L'Idealisme Alemany va considerar la Passió i la Creació d'una manera semblant a la que va fer Weil, però Weil veu en el platonisme no només les doctrines de la trinitat, creació i passió, sinó també la doctrina de la Immaculada Concepció, on Maria és la imatge de la primera obediència de la creació i també la Doctrina del Pentecosta, en la qual la Humanitat es converteix en mediador (Gabellieri, 2004, p.143).

Dit això, per Weil existeix una sobirania del Bé que es contradiu amb la tesi exposada per Heidegger en «*Platons Lehre von der Wahrheit*»<sup>127</sup>, en què Heidegger estableix el platonisme com la metafísica de la presència que fa de l'Ésser com la principal raó. Heidegger ens parla de la transcendència i de la descendència del moviment del Bé que Weil també considera essencial en Plató. Així doncs, Heidegger considera la idea del Bé com una idea que permet la visibilitat, així s'aconsegueix una doble reducció. Per una banda, el Bé no es defineix com a Bé per se sinó que és bé en el sentit relatiu d'allò que permet alguna cosa, és a dir, a una funció de visibilitat i potencial pel qual cada cosa és el que és en la seva mateixa força o poder, δύναμις. Per altra banda, a part de Plató, l'afirmació que diu que el Bé està més enllà de l'Ésser i de l'essència, per Heidegger ho fa subjecte d'allò que està dins de la vista, obviant la incommensurabilitat del Bé. Això fa que aquesta doble reducció heideggeriana porti la veritat platònica a una relativització de la percepció i de llenguatge en la qual es transmet la veritat a través de l'ἀλήθεια, com a veritat revelada. Així Heidegger fa obscura la dimensió de revelació de la veritat i, de fet, el que succeeix és que sobrepasa la raó pura, cosa que contrasta amb la lectura weiliana que és precisament en la raó pura on es dona la gràcia. El contrast entre els dos mites de la lectura del *Mite de la Caverna* és evident. Weil compara caminant per l'obscuritat seguidament per ser cegada pel sol amb el Bé transcendental i així fa analogia amb les nits que descriu Sant Joan de la Creu. En canvi, Heidegger descriu un desig de control pel qual el subjecte busca assentar un límit de les coses estables, i així reduir tota realitat a allò que podem imaginar que és allò donat, cosa que Weil entén que no és possible. Aquesta lectura posa la relació entre l'Ésser i la seva essència, el Bé més enllà de l'Ésser i l'essència, però alhora també exclou la relació essencial entre la raó i l'amor, el λόγος i l'Ἔρως. Així doncs, definida l'essència de la Veritat platònica, Heidegger oblida totalment l'eros platònic, és a dir, Heidegger oblida el que per Weil és fonamental, la connexió per la qual el camí intel·lectual es lliga amb la transcendència del Bé i queda subordinat a la via no-intel·lectual o eròtico-mística. Al insistir en la transcendència del Bé, Weil anticipa la refutació que fa

---

<sup>127</sup> Heidegger, M., (1953) *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el Humanismo*. Santiago de Chile: Universidad de Chile. Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales. Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos

Lévinas de Heidegger. El desig per el Bé és l'afirmació del Bé diví, és una veritat escencial pel platonisme, en contrast el que ens diu Heidegger a *Ésser i Temps*.

Cal tenir en compte que la lectura que fa Weil de Plató en molt casos s'ha considerat com un platonisme cristià. Això principalment es deu a la seva síntesi sobre la relació entre la Grècia Clàssica i el Cristianisme. Gabellieri ens mostra que aquesta relació, que per Weil és tant evident, es deu sobretot a la lectura que fa de Plató en relació a Sant Joan de la Creu. Aquesta especulació proposada es deu a l'assumpció, com ja hem dit abans, d'una mística que a travessa tot occident i que té les seves arrels al pitagorisme, el qual hi correspondrà la doctrina de la trinitat cristiana.

Gabellieri veu diverses fases en el platonisme de Weil, que es deuen sobretot a la relació que veu Weil entre Déu i l'ànima. En primer lloc, posa en perspectiva les diferents fases de relació que hi ha entre allò humà i allò sobrenatural, tal i com es troben en Plató. Weil el que fa és desenvolupar-les, a través de la seva lectura progressiva de *la República, el Timeu i el Convit* (Gabellieri, 2004, p.139).

La proposta de Weil sobre Plató es conforma en l'enunciació de dues ètiques oposades (Gabellieri, 2004, p. 138). Per una banda, hi veu una *ètica purament de paraula*, que correspon a la virtut i a la visibilitat en la societat. I per altra banda, una *ètica sobrenatural*, la qual no ens aportaria una recompensa parlada sinó que busca el Bé pur i la salvació de l'ànima, la qual transcendeix a qualsevol preocupació social. Així que Weil ens proposa una lectura de Plató on hi trobem l'ànima que escapa de la tirania de l'opinió i de la *gran bèstia* (*República*, 492a - 493d), i que prefereix patir ella mateixa el mal enlloc d'infligir-ne. Aquesta imatge correspon doncs a l'home crucificat de la *República* i serveix per entendre l'experiència en la política d'opressió i barbàrie que ella sintetitza en el terme de Força, com ja hem comentat, que sorgirà de la seva lectura de la *Ilíada*<sup>128</sup>. I, alhora, Weil també relaciona l'home crucificat de la República amb el Prometeu d'Èsquil, el qual és una evident evocació a Jesucrist, és a dir, estan condemnats per la Humanitat, i l'aparent abandonament

---

<sup>128</sup> La força que Weil defineix en *la Iliada o el poema de la força* (1940-1941), es tracta d'aquella força violenta, tant forta a la que tothom està sotmès d'alguna manera o altre, i no se'n pot escapar, i és capaç de reduir un ser humà a una cosa.

de Déu en l'acceptació del mal, que resulta per Weil l'experiència mateixa de la gràcia, conté dos moments: el reconeixement i resistència al poder del mal, que resulta en si mateix un signe d'amor sobrenatural, i un regal de la gràcia.

No obstant, això hi ha una segona fase del platonisme de Weil, on s'hi reconeix la gràcia en el *Mite de la Caverna*. Gabellieri fa referència a la lectura de Weil de Sant Joan de la Creu, on parla de la foscor de la nit de l'ànima, en què l'alliberació del presoner de dins de la caverna és atordit per la claror del sol. Cal tenir en compte, però, que en el *mite de la Caverna*, hi ha un retorn a al cova, que és una tercera fase, ja que el platonisme no conclou en la desencarnació per la visió del Bé, sinó que hi ha una reencarnació, un retorn a la caverna perquè la llum sobrenatural il·lumini el món.

#### 4.2. La doctrina de Weil sobre μεταξύ

Una de les forces que té la lectura de Weil de Plató és que reconeix dins del corpus platònic que l'adverbi μεταξύ, al qual estem dedicant tota aquesta tesi, té relació tant amb l'essència de l'Eros com amb l'essència de la Raó. Plató, doncs, ens mostra, utilitzant el terme μεταξύ, la definició que ens dona de filosofia, és a dir, l'intermediari entre ignorància i coneixement. Alhora, també ens dona la definició d'amor, que és l'intermediari entre allò humà i allò diví. A més, hi sumem la dialèctica, l'intermediari entre l'opinió i la contemplació. D'aquesta manera, i en oposició a Heidegger, el terme μεταξύ ens revela la Veritat com un moviment de relació. Weil defineix com que totes les coses del món, com μεταξύ, té relació amb allò diví. Això implica que, si tot té relació, ha d'haver-hi pluralitat en els element unificats, i aquesta pluralitat està relacionada a un principi d'unitat que no resideix en ell mateix.

Weil desenvolupa aquesta doctrina a través del seu estudi sobre els pitagòrics, de la unió de contraris, i on el principi d'unitat sempre transcendeix allò que està unit, sense cap cosa que contingui en si mateix l'última arrel del seu ésser mateix. Així doncs, no podem dir que cap substància estigui tancada, caldria considerar que cada cosa està feta d'un *forat*, és a dir, que conté un buit intern, el qual podríem equiparar

a la naturalesa del desig en l'ànima humana. Si tenim en compte aquesta ontologia, no podríem dir aleshores que hi hagi una naturalesa pura, ja que tota realitat d'aquest món, sigui material o espiritual, conté μεταξύ, relació amb el principi transcendent, el qual és una relació unificada i que té una funció medidora entre la cosa i ella mateixa. Per tant, aquesta relació, μεταξύ, es converteix en un misteri concebut tant per ascendir com per descendir. Weil veu la filosofia com a μεταξύ, on hi ha el moviment d'analogia de l'Ésser cap al Bé, però alhora es dona un moviment del Bé cap a l'Ésser. Weil es deslliura d'haver de fer una elecció entre immanència o transcendència de l'Ésser.

La plenitud de l'Ésser per Weil és viu en la Trinitat. De la revelació de l'essència del Bé cal fer-ne una diferenciació: un nivell d'essència divina on la singularitat de la Trinitat és la identitat entre l'Ésser i la relació μεταξύ, l'Ésser aleshores esdevé pura relació. I té un nivell superior amb la Trinitat o les tres formes divines. Així doncs, trobem que aquest Déu que no sent enveja del *Timeu*, sinó que es buida de si mateix. La vida divina es deu a un altruisme sostingut, en què cada persona està orientada cap a l'altre, segons Weil. D'aquesta manera, l'Ésser de la persona afeccionada a ell es transcendeix mitjançant la renúncia d'un mateix.

La plenitud de l'Ésser, doncs, es troba en l'experiència de la Bellesa. En el *Fedre* (250 bc) Plató ja ens parla de la Bellesa com la idea feta visible i que es manifesta a si mateixa. Entén la Bellesa com la figura de la reencarnació, on el Bé transcendent il·lumina i se'ns revela com a Bellesa sense haver de ser només a això. Podríem dir que la Bellesa en si mateixa és el Fill de Déu, perquè Ell és la imatge del seu Pare i la Bellesa és la imatge de Déu. Aquesta relació estètica es converteix en la clau per comprendre les veritats transcendents coincidint amb el principi dels principis.

Finalment, la plenitud de l'Ésser que habita el món ho és no només a través de l'encarnació de la paraula, sinó també a través de la participació de la Humanitat en l'esperit de l'amor que unifica el Pare i el Fill. La plenitud de la realitat de Déu va més enllà d'aquest món, però la plenitud de la realitat humana és en aquest món. Això no significa que la filosofia hagi de tenir lloc en una dimensió metafísica o mística, sinó al contrari. La veritat del món i de l'acció només existeix com a imatge de la vida

trinitària, l'últim Ésser que renuncia es dona a si mateix per la no-actuació, que és el que entén com l'acció de decreació del jo. Així que l'últim objectiu de la creació és aconseguir la unitat perfecta dels tres nivells de plenitud de l'Ésser, i són plenament conscients del món que Plató descriu. D'aquesta manera el cristianisme platònic ha de ser posat en pràctica en el treball filosòfic per agafar arrels i cos polític com una unió sistemàtica entre Bé i necessitat. La *metaxologia* trinitària ens porta a participar aquí i ara a la no-acció de la gràcia. Els esdeveniments de la salvació són històrics, són realitats no només del cel sinó també de la terra, i per tant podem dir que no hi ha cap altra realitat en el món que la que succeeix en aquest lloc i moment. Aquesta és la definició de l'estructura trinitària de la plenitud de l'Ésser.

#### 4.3. Metaxologia

La *metaxologia* és un concepte clau per entendre la relació analògica que hi ha entre l'Ésser i la Plenitud de l'Ésser. És una relació establerta per la creació. Mentre es dona la metafísica de descens de la plenitud de l'Ésser, manté els límits de l'analogia flexibles. Així doncs, la *μεταξύ* dona lloc a una extraordinària unió entre filosofia i revelació, i ofereix un estatus filosòfic al concepte de *sobrenatural*. En cap moment, però, redueix l'autonomia de la raó, sinó que és degut a la raó pràctica que la filosofia pot reunir-se amb Déu com a Bé sobrenatural, i així ofereix la possibilitat de considerar la filosofia a través d'una mística destructiva de la caritat.

Als seus *Cahiers*, Weil utilitza *μεταξύ* de diverses maneres, però fonamentalment diu que el món és com una sèrie de *μεταξύ* o ponts entre nosaltres i Déu. I que igual que per Plató, les *μεταξύ* més importants són el coneixement i l'amor. El camí intel·lectual expressat en la *República* i el *Teetet* i el camí de la salvació o el no-intel·lectual, anomenat Bellesa i Amor explicat en el *Fedre* i el *Convit*. Weil ens parla sobretot del camí no-intel·lectual. En *el Convit* expressa més clarament quin és el camí de l'amor que condueix cap el coneixement superior, en el qual se'ns revela allò que procura la ciència al llarg de *la República*, la relació entre bellesa i coneixement de la bellesa en si mateixa. Així, Plató desenvolupa la seva teoria de la mediació a través de l'amor, el qual juga el rol de *μεταξύ* entre els homes i Déu.

Ara bé, podem considerar el pensament de Weil com a pertanyent a la història de la metafísica? La manera més correcta de respondre és, segons Gabellieri, que és una metafísica religiosa, és a dir, una metafísica de l'experiència, fundada en l'experiència tant de la gràcia com de l'especulació racional (Gabellieri, 2009, p. 627). Però cal tenir en compte, tant la vessant filosòfica com teològica del pensament weilià, que aquesta metafísica, tot i ser religiosa, continua sent filosòfica, ja que la gràcia impregna tot el món profà. Aquesta operació no consisteix només en fer una conversió cap al Bé transcendental, sinó que també cal efectuar un descens de l'ànima del món, que aleshores esdevé fenomen. Així que hem d'entendre que revelar tots aquells fenòmens del conjunt de la natura és ja un reflex de la gràcia. Aleshores, podríem anunciar, i així ho fa Gabellieri, que la gràcia és allò sobrenatural que es converteix en fenomen en el món.

Weil es manté al costat de les filosofies de l'existència, « Relació entre la meua noció de lectura i el Dasein dels existencialistes»<sup>129</sup> (Œ, p. 815). No obstant, podríem considerar que s'acosta més aviat a la tradició fenomenològica, la qual precisament diu que, a partir de l'exigència d'intuïció que li és pròpia, trenca amb una metafísica deductiva i representativa. Per tant, es pot tenir en compte una aproximació de Husserl en Weil, que ella mateixa va expressar, però que no va arribar a desenvolupar profundament per la dificultat de la discussió dins dels debats clàssics de l'obra husserliana.

Un altre dels punts que ens interessa és situar el pensament de Weil en relació a les evolucions de la fenomenologia, sobretot amb el que es refereix a la filosofia mística dels assajos, de la fenomenologia radical tal com la recull la filosofia contemporània francesa. Gabellieri comenta que Simone Weil podria considerar-se de la via d'una *fenomenologia de la vida*, però la doble temàtica de la seva obra, per una part la lectura del sentit a través dels fenòmens i per l'altra la decreació del jo, impedeix l'obertura originària que la fenomenologia radical reivindica (Gabellieri, 2009, p. 628). Gabellieri, de tota manera, reconeix que podem tenir un tipus particular d'articulació entre fenomenologia i metafísica, ja que s'ha de tenir en compte el ja

---

<sup>129</sup> «Parenté entre ma notion de lecture et le Dasein des existentialistes»

que s'ha dit de la *metaxologia* weiliana, que fa de nexa radical entre experiència i l'Absolut, però sense que aquest nexa hagi de ser perfectament realitzat, ja que no és totalment comprès per la consciència. Aleshores, podríem dir que, per Weil, *revelació* i *misteri* no són contradictoris, on Absolut no és immediatesa, sinó relació, és a dir, la mediació trinitària. Així mateix, en la vida mística, l'Absolut no esdevé un fenomen absolut, sinó que és una experiència de presència i d'absència, ja que no cal fer de l'absolut un ídol, sinó una participació d'allò diví<sup>130</sup>.

No obstant, dins del pensament de Weil, tenim en compte el que ens diu Robert Chenavier (Gabellieri, 2009, p. 628) sobre l'aproximació del pensament de Weil a Husserl. Ell critica que l'afirmació weiliana «de la part del món que està en nosaltres» està oposada a la *ἐποχή* de Husserl, aquest posar en parentesi propi de la fenomenologia. Però Gabellieri ens fa la hipòtesis sobre si seria possible que Weil assistís a la conferència de Husserl l'any 1929 que va fer a la Sorbona sobre les *Meditacions Cartesianes*<sup>131</sup>. La inspiració i l'esperit del cartesianisme tindria una finalitat estratègica perquè la manera de fer husserliana dona llum a la lectura sobre Descartes que Weil va fer l'any 1929. Tot i així, no sembla possible poder afirmar que hi hagi una veritable convergència de pensament entre Weil i Husserl. La referència a Husserl podria indicar un sentiment de pertinença a una tradició filosòfica portadora de valors eterns. Així ens ho indica en el text de 1941 «*sobre la noció de valor*», en què Weil fa referència a una tradició filosòfica vertaderament tant antiga com la humanitat, «tradició que és eterna i no susceptible de progrés», els representants de la qual són Lagneau i Alain a França, i Husserl a Alemanya.

Hem de tenir en compte com va començar Husserl la seva xerrada l'any 1929. «Jo escullo com a punt de partida entre tots els temes de *Meditacions* (...) que, al meu parer, aporten un abast etern, i intento caracteritzar les transformacions i innovacions que han donat forma al mètode i als problemes transcendents.» (Husserl, p.5). Podem comprendre que aquest abast etern és en un context de

---

<sup>130</sup> Altres estudis sobre Simone Weil i la Fenomenologia són: Maria Villela-Petit, «Simone Weil et Edmund Husserl : convergences»; Rolf Kühn, «unité réflexive et ontologie du réel chez simone weil»; Émmanuel Gabellieri, «Simone Weil et Stanislas Breton»; Robert Chenavier, «la notion d'existence chez simone weil», *Cahiers Simone Weil* Tome XXXIII, Numéro 4, décembre, 2010

<sup>131</sup> Husserl, E., (2016) *Meditacions Cartesianes*, ed. Francesc Pereñai Joan González Guardiola, Barcelona: Edicions universitat de barcelona



retornar a l'ego pur, que conté en ell mateix cogitacions donades per la intuïció, i cal fer un inventari per descriure el contingut. Seguint el text *sobre la noció de valor* de Weil, «la verdadera filosofia no construeix res; el seu objecte li és donat, són els nostres pensaments; ella fa solament, com diu Plató, l'inventari» (OC. IV. 2, 59).

Després d'haver fet una primera aproximació entre la tradició de Lagneau i Alain i les filosofies modernes de l'existència eixides de Kirkegaard, ens centrarem en aquelles filosofies en les quals la moral està en primer lloc i mostrarem la proximitat entre aquesta tradició i la fenomenologia. Cal dir que Lagneau i Alain insistien en la oposició de la psicologia i el naturalisme sobre l'objectivitat de la percepció, com ja hem vist en les ensenyances que Weil va rebre d'Alain. La projecció d'un mateix cap a un objecte implica que la consciència és mirada com a orientació, i no com a espai tancat. La transcendència de l'objecte per ell mateix és sobre la percepció, però ells remarcaven que l'activitat del subjecte necessària per fer aparèixer l'objecte tal qual és, en l'existència del món no ha de perquè ser ni coneguda ni verdadera, ja que la percepció ha de ser renovada constantment (Gabellieri, 2009, p. 632). És fàcil de fer extensibles aquestes observacions fins a Weil, ens diu Gabellieri, ja que són en aquests enllaços, en aquestes *formes de tensió, que són la contemplació i el treball*, que Weil, radicalitzant el seu pensament, hi conjuga la veritat del subjecte i la veritat del món en el si de la seva filosofia de la percepció (Gabellieri, 2009, p. 632). Malgrat la proximitat mateixa, hi ha una divergència entre Alain i Husserl, no es tracta pas d'adherir-se a una visió com una intuïció evident de l'essència, sinó d'intentar desxifrar la forma transcendent de les aparences a un reconeixement invariant a través de les variacions eidètiques. És a dir, no es tracta d'una operació anàloga per la qual un nen aprèn a llegir, sinó donar l'esperit a ell mateix, i donar al món el que Weil recull com «coneixe't és llegir en un pensament qualsevol el doble significat, de manera que la sola intuïció intel·lectual m'és donada per una negació.» (OC. I, p. 347-348)

És una forma que l'aproxima de manera anticipada a la vessant hermenèutica de la fenomenologia d'obertura de Ricoeur. Weil no es veu abocada ni a una fenomenologia descriptiva ni cap a una teoria de la intuïció intel·lectual, sinó cap a una *teoria de la lectura* en el sentit d'una hermenèutica de significats capaços d'obrir

una intensificació indefinida de l'experiència perceptiva i de la seva intel·ligibilitat (Gabellieri, 2009, p. 633), ja que assolir aquest coneixement «no és immediat, demana un progrés. El progrés necessari és el testimoni del món» (OC. I, p. 198-199).

#### 4.4. L'hermenèutica Weiliana

Immediatament després de la guerra es va publicar l'assaig sobre *Essai sur la notion de lecture*<sup>132</sup> que Weil va redactar l'any 1941. Com es passa d'una fenomenologia a una hermenèutica, com que es pot anar més enllà, aquest pas progressiu d'un pla a un altre, Weil l'expressa en la seva teoria de «lectures sobreposades: llegir la necessitat darrere de la sensació, llegir l'ordre darrere la necessitat, llegir Deu darrere l'ordre» (Gabellieri, 2009, p. 633). Aquesta progressió ens produeix el problema del pas cap a l'absolut, és a dir, la lectura esdevé una «no-lectura» que sobrepasa tota conceptualització. Aleshores, es produeix, de la mateixa manera la forma inversa, el problema de la distància en la lectura, que rau respecte de l'Absolut. Per tant, d'aquí que la seva existència s'expressi en termes de *lectura interpretativa* o com a *no-lectura*, de forma negativa, i no com una presència immanent que porta a l'experiència de la vida absoluta (Gabellieri, 2009, p. 633). Però la *lectura* del sentit a través de la fenomenologia exigeix una destrucció del subjecte per obrir-se cap a l'*Absolut*, això implica la impossibilitat d'aprofundir en la noció de la fenomenologia radical de la subjectivitat de weil (Gabellieri, 2009, p. 633).

Ara considerarem el treball de Gabellieri<sup>133</sup> de 1996, que consistia a posar al dia la unitat i el sentit del pensament Weilià com a una filosofia del *do* capaç de pensar l'autorevelació de l'ésser. En Simone Weil hi ha una *absència d'anàlisi genètic transcendental* que pugui recrear la gènesi ontològica dels fenòmens. Aquesta perspectiva ens introdueix en un doble debat. El primer té a veure amb el judici de la transcendència del pensament weilià per ell mateix (Gabellieri, 2009, p. 634)

---

<sup>132</sup> Weil, S., «Essai sur la notion de lecture», Les Etudes Philosophiques 1 (1):13 - 19 (1946)

<sup>133</sup> Gabellieri, E., (2003) *Être et don: Simone Weil et la philosophie*, Louvain: Éditions de l'institut supérieur de philosophie Louvain-la-neuve

Cal destacar del pensament de Weil que ha tingut sempre una clara consciència dels límits de l'hermenèutica, cosa que es pot comprovar per la seva teorització del significat de *La noció de lectura*. Ens equivocaríem si penséssim que Weil hagués quedat satisfeta en passar d'una teoria de la ciència a una de la relació del coneixement de l'ésser; això hagués estat suficient. Però precisament la seva experiència religiosa i mística li trasbalsa totes les seves antigues teories, i per això no pot utilitzar el mateix esquema de pensament que el de la hermenèutica inicial. En els dos casos, cal destacar l'aporia ontològica. Weil es troba que quan elabora la seva teoria de la *La noció de lectura*, als anys 30, ha de constatar la insuficiència recíproca de l'essència i de l'existència per adonar-se de la realitat concreta. El pensament no pot produir les coses existents, ni les coses existents no poden realitzar la perfecció apercebuda pel pensament. D'aquesta manera, l'existència no és perfecta, però sense aquesta absència de perfecció no pot haver-hi món. Cal destacar, doncs, que Weil va adonar-se dels límits recíprocs que patien les dues ontologies, tant l'essencialista com l'existencialista (Gabellieri, 2009, p. 635).

L'esperit absolut, que seria el pensament perfecte i la llibertat perfecta, no és d'aquest món. Si més no, la realitat per ella mateixa no seria plenitud si més no per sobrepassar els límits recíprocs de l'essència i de l'existència i no de la mescla imperfecta d'essència i d'existència, que constitueixen els fenòmens. És per això que la doble transcendència de l'essència sobre l'existència, així com de la llibertat sobre l'essència que Weil defineix a Déu des de «*le beau et le bien*» (*la Bellesa i el Bé*) (OC. I, p. 73). Déu és la unitat de tres dimensions de l'essència real: existència, llibertat però també unitat ideal, plenitud i llibertat abstretes. Gabellieri pensa en quan es posa una idea en un ésser, del qual l'essència consistiria amb l'existència i el voler, sense separació amb ell mateix. Aquesta és la situació que esclareix l'autolimitació especulativa, característica de Weil als anys 30, en contrast amb l'evolució filosòfica-religiosa posterior.

En aquesta fase, que no consisteix en una limitació a priori de l'experiència, la raó teòrica no ens pot dir res. Ni sobre la gènesi ontològica dels fenòmens no es pot constatar l'existència de la constitució de la realitat, ja que no té el principi original d'unitat, ni sobre el que serà una experiència de l'absolut.

Quedant-se com a la *Memoire* de 1930, a nivell de la fenomenologia metòdica expressa la reserva inicial de Weil de tot el que es podria anomenar «excés o precipitació especulativa» propis de l'idealisme dogmàtic de Brunschvicg, que eliminava la distància entre pensament humà i diví. Aquesta limitació aclareix l'espai obert d'una filosofia del treball i de l'acció. (Gabellieri, 2009, p. 635)

Sota aquesta perspectiva dubtarem del principi admès per la fenomenologia segons Husserl, en la qual «tant de ser, tant d'aparèixer», a menys que es compregui com a fet significatiu que l'Ésser hauria d'exhaurir-se, sense deixar rastre i sense misteri de les seves manifestacions. Que l'allò aparegut sorgeixi sempre de forma inesgotable, així com que tota la plenitud de l'èsser no aparegui, sinó que més aviat sembla que el signe d'un misteri infinit de l'èsser no vol mai ser reduït completament a una fenomenologia. Weil escriu que «el que està amagat és més real que allò manifestat, i tot això a l'escala del que està menys amagat al que està més amagat. Això que no està manifestat, però que manifesta el no ho és» (OC. VI. 2, p.273-274). O bé, «creure que això que no podem assolir és més real que allò que podem assolir; creure que el nostre poder d'assolir no és pas el criteri de la realitat. Creure a la fi que el que és inassolible apareix de totes maneres amagat»(OC. VI. 2, p. 318). I això és així perquè «tot fenomen és una relació i, com a tal, limitat» (OC. VI. 3, p. 140). Tanmateix, com que la revelació rau com un misteri, encara que per ella és una revelació, tota percepció que és en realitat una evidència és també un misteri.

Per concloure, en el pensament weilià, fenomenologia, hermenèutica, metafísica i mística estan sempre a diferents nivells de profunditat, depenent de si estem en el nivell de la percepció, de la reflexió o de la gràcia. L'experiència de *μεταξύ* o *relacions* o de *mediacions*, són nivells successius que s'obren al misteri. Com que Déu, per si mateix, és *μεταξύ*, *relació*, tot el que ve d'Ell és *μεταξύ*. Però segons l'analogia, provenen de la «mediació perfecta» (la Trinitat, com relació mútua entre tres termes perfectament iguals, l'Encarnació com a mitjana proporcional entre el món i Déu), que són les *μεταξύ* mundanes. Aquesta conclusió decebrà aquells que voldrien que Weil fos una mística *nihilista* destructiva de tota metafísica i teologia, que nega la veritat del món i del subjecte. Però el que és sorprenent en Weil, malgrat tot o, més

aviat, a causa de tot el que hi ha d'excessiu en ella, és precisament i en definitiva el seu equilibri i el seu realisme, la seva capacitat d'enllaçar i unir els extrems respectant sempre cada intermediari. La fenomenologia, la metafísica, la revelació s'entrelliguen en una *metaxologia* diferenciada. No es tracta tant de *salvar els fenòmens* sinó de respectar-los tots en la veritat de la seva relació amb la divinitat. Per això, «No es pot assolir massa aviat les μεταξύ. Gran regla. Si no, oblidarem que es tracta de μεταξύ, si les assolim massa aviat (...) La paraula de Plató: “No s’ha de fer “Un massa ràpid”; això s’aplica també a la recerca del Bé» (OC. VI. 1, p. 291-294)

La crítica fenomenològica de la metafísica ha oposat la *intuïció* a la *representació*, i el debat filosòfic contemporani ha oposat una fenomenologia *minimalista* a una *maximalista*. Davant d'aquestes alternatives l'aprofundiment weilià de l'experiència no oposa ni la presència ni l'absència, ni allò finit ni l'absolut, sinó que busca demostrar i pensar el lligam que els uneix a partir de l'estructura trinitària del do i de l'Ésser. El procés de revelació no nega mai el misteri, sinó que manifesta la seva profunditat. D'aquesta manera, des de la percepció fins a l'amor sobrenatural, evidència i misteri van sempre junts i és per això que no s'exclouen entre ells.

#### 4.5. Comentari sobre μεταξύ de Weil

En aquest apartat ens dedicarem a estudiar com Weil va recollint diferents pensaments sobre μεταξύ i els anirem comentant a mesura que creiem que siguin de major rellevància per tal de poder comprendre d'una manera més profunda el significat del que és μεταξύ.

Per això hem analitzat diferents textos de Weil fent especial èmfasi en els seus *Cahiers*, i hem anat compilant totes aquelles cites que ofereixen una reflexió del significat de μεταξύ.

α) «No es pot assolir massa aviat μεταξύ. Gran regla. Si no, oblidarem realment el que són les μεταξύ si les assolim massa aviat.

El dolor és un μεταξύ

La mort... (creure en la immortalitat és treure d'alguna manera l'eficàcia de μεταξύ)»<sup>134</sup> (OC. VI. 1, p.294)

En aquesta cita trobem una relació directa entre la definició que ens dona Weil i l'explicació que fa Diotima en *el Convit* on descriu que la iniciació a l'Eros, és a dir, al coneixement del δαίμων, μεταξύ, requereix d'una preparació prèvia. Diotima ho expressa de la següent manera: « Aquestes són les qüestions de l'amor, Sòcrates, i fins i tot tu podries iniciar-te als misteris: la iniciació als misteris i la seva consagració. Pels quals hi ha aquest ensenyament, sempre que es segueixi el camí recte, i no sé si tu podries fer-ho.» [ 209e-210a]. Com podem veure, Diotima ja presenta un cert escepticisme en que el jove Sòcrates pugui comprendre les veritats revelades en el discurs eròtic. Malgrat i que sabem que finalment serà iniciat i seguirà el *camí recte* «ὀρθῶς μετήη» que ens parla Diotima, i aquesta μεταξύ, com bé li explicarà a Agató.

Per això, Weil ens recorda que assolir μεταξύ requereix d'un estat adequat i una iniciació prèvia, μεταξύ també és dolor, i ens cal comprendre la mort tal i com ens diu Diotima que els mortals ho són perquè al morir el seu desig d'immortalitat és precisament el que dona un estat ontològic a μεταξύ. D'aquesta manera, si creiem en la immortalitat deixem de desitjar-la i per tant μεταξύ deixa de ser, aleshores el buit intern de les substàncies deixa de ser.

β) «Cada estat és un μεταξύ respecte l'estat que s'assembla a ell per sota del primer, però que és transposat.»<sup>135</sup> (OC. VI. 1, p.343)

Weil defineix μεταξύ com un estat. L'entremig explicat per Diotima agafa una dimensió ontològica, no obstant això, al dir que és transposat alhora dona el lloc de *camí recte* que ens defineix Diotima, i de la tensió que ens afirma Sales.

---

<sup>134</sup> «Ne pas franchir trop tôt les μεταξύ. Grande règle. Ou on oublie que ce sont des μεταξύ, ou on les franchit trop tôt.

Ja douleur est un μεταξύ.

La mort... (une certaine manière de croire à l'immortalité lui ôte son efficacité de μεταξύ) »

<sup>135</sup> «Chaque état est un μεταξύ vers un état semblable à celui au-dessous du premier, mais transposé»

Així si totes les coses del món son μεταξύ, implica que tot té una relació així que hi ha una pluralitat que és unificada, «μεταξύ lliga el tot amb sí mateix» (Sales,1996, p.69), és un principi de pluralitat que no resideix en ell mateix, on l'Ésser esdevé relació. L'hermenèutica weiliana ja ens diu que hi ha una progressió d'un pla a altre, és a dir, en Weil trobem que la fenomenologia, l'hermenèutica, metafísica i mística són diferents nivells de percepció, reflexió o gràcia. Per tant, μεταξύ són les relacions que s'obren a la via no-intel·lectual, és a dir, al misteri.

γ) «Les coses essencials de la dialèctica platònica: contradicció i analogia. Són dos mitjans per sortir del propi punt de vista.

Si ens fixem en l'analogia, la imatge de la caverna, hem de veure a la paret de la caverna una ombra de nosaltres mateixos corresponent al reflex de la claror del foc – i un cop fora, però encara mirant al terra, una ombra de nosaltres mateixos però produïda per la llum del sol (el mal en si mateix?, la necessitat en si mateixa) i una imatge de si mateix en l'aigua (nivell de μεταξύ, de matemàtica i de l'amor). Quan aixequem el cap ja no veiem res de nosaltres mateixos.»<sup>136</sup> (OC. VI. 1, p.322)

En aquest fragment dels *Cahiers* se'ns parla primerament sobre la dialèctica platònica. La dialèctica es dona entre la intuïció i la raó discursiva. El logos discursiu no està totalment adequat per contenir tota la visió. Així que l'ànima està oberta i tendeix cap les idees, que alhora les oculta. Per aquesta raó, en els diàlegs platònics, sempre hi ha més preguntes que respostes, ja que preguntar és la manera d'orientar l'ànima. Això pot provocar una problemàtica irresoluble que dona lloc al trencament entre el món de les idees i les coses.

---

<sup>136</sup> «Les choses essentielles de la dialéctiques platonicienne: contradiction et analogie. Tous deux sont des moyens de sortir du point de vue.

Si ont suit l'analogie, l'image de la caverne, on doit voir sur le mur de la caverne une ombre de soi correspondant à la lueur du feu – et, sorti, mais regardant encore à terre, une ombre de soi, mais produite par la lumière du soleil (le mal en soi ? la nécessité en soi) et une image de soi dans l'eau (niveau des μεταξύ, des mathématiques et de l'amour). Quand on lève la tête, on ne voit plus rien de soi-même. »

Tal i com se'ns parla de Plató i del Mite de la Caverna, comprovem com a través del joc d'ombres que ens descriu Weil tant la percepció de l'ombra pròpia que es reflexa a la paret de la cova, com la pròpia ombra que es projecte al sortir de la cova pel sol, s'introdueix una problemàtica de l'ànima envers de la Veritat com a μεταξύ on és donada per la relació de l'ésser cap el Bé i del Bé cap l'Ésser. Podem entendre que per tal d'accedir a la Veritat cal fer una renúncia d'un mateix per tal d'assolir la plenitud del l'Ésser en la Trinitat, això s'oposa a la idea que expressa Heidegger on el Bé passa per la utilitat del reflexe.

δ) «L'univers s'ha d'interpretar com les obres d'art. Altrament com es faria una obra d'art, si la ciència clàssica és una [en relació a la contemporània,...] és una lectura, cal posar en relació aquesta lectura i les altres μεταξύ a Occident. δὴ αἰτίας εἶδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκάϊον, τὸ δὲ θεῖον, (68e, Timeu) distingir dos espècies de causes, la necessària i la divina. ...dues espècies de causes, la necessària i la divina. I és la causa divina la que cal buscar per tot arreu per poder adquirir una vida feliç...En quant a la causa necessària cal buscar-la solament en relació a ella mateixa sense la qual, hem de saber concebre-la no podem comprendre aquests bens cap els quals tendeix el nostre desig, ni aconseguir-los, ni formar-hi part de cap altra manera.»<sup>137</sup> (Timeu 68e-69a)

Weil ens l'identifica com un fragment del *Timeu* traduït per ella mateixa. El món és creat com una obra d'art, on Plató ens parla de les causes necessàries ἀναγκάϊον i de la causa divina θεῖον. Μεταξύ és aquesta relació on la necessita i allò diví es deuen l'un a l'altre, i passa per dos ètiques: una de pensament i paraula, relacionada amb el reconeixement social, i l'ètica sobrenatural la qual aporta el Bé pur, i la salvació

---

<sup>137</sup> «L'univers doit être à plusieurs lectures, comme les oeuvres d'art. Sans quoi, comment ferait-on une oeuvre d'art ? Si la science clàssiques [quanta à la contemporaine...] est une lecture, il faut mettre en rapport cette lecture et les autres. μεταξύ pour l'Occident. ... deux espèces de causes, la nécessaire et la divine. Et c'est la cause divine qu'il faut rechercher partout, afin d'acquérir une vie heureuse... Quant à la cause nécessaire, il la faut rechercher seulement en vue de celle-là, sans laquelle, nous devons bien le concevoir, nous ne pouvons comprendre ces biens vers lesquels tend notre désir, ni les saisir, ni y avoir part de nulle autre façon. (Timeu 68e-69a)»



de l'ànima que trascendeix qualsevol preocupació social, on hi ha la renúncia del propi jo per una plenitud de l'Ésser en la trinitat que es descriu en el pròpi *Timeu* com la relació entre el creador, el model i l'ànima del món.

ε) «Tu podràs veure tots els éssers en tu mateix, i després en mi.

Rebutjar l'objecte com μεταξύ en contra de la realitat de l'objecte, la qual no és donada.»<sup>138</sup> (OC. VI. 1, p.351)

Aquí podem veure com se'ns parla dels fenòmens, on l'ànima del món descendeix per tal de comprendre el conjunt de la natura en un mateix, però aquest procés s'ha de fer a través de la gràcia. D'aquesta manera, la gràcia descrita per Weil és quelcom sobrenatural, on hi podem trobar relació amb la teoria de l'*Empfehlung* (empatia) de Husserl, on hom compren allò que està en ell com allò que és present en l'altre, per això diu « i després en mi». Tot i així, hi ha una inversió de l'empatia husserliana ja que la translació no es dona d'un jo a tu, sinó d'un tu a jo, així és com es procedeix a través de la gràcia segons Weil.

L'*obejcte* no es dona com a fenomen, sinó com a μεταξύ ja que imposa la relació entre el tu i el jo. Ambdós comparteixen la realitat de l'objecte que no es dona, si no és per relació. Així, tot i establir un vincle amb la fenomenologia, podríem dir que Weil va un pas més enllà, i ho resol amb l'analogia de la Veritat com a μεταξύ.

ζ) «Cal aprendre a sentir així, i sobretot no creure que ens hem adonat abans que sigui veritat. Plató: no va assolir massa aviat els μεταξύ. La contemplació del que és bonic l'exercici de l'intel·ligència, el dolor sense el consol, la mort sense creure en la immortalitat, tot això són μεταξύ. Tot el que arrenca (desarrela). Un encapçalament de línies sembla de vegades un malson amb absència de significat. Quan has pogut fixar-t'hi una mica, entreveus un dibuix amb un cert ordre en relació a un significat i el sentiment de malson desapareix, la

---

<sup>138</sup> «Tu verras tous les êtres en toi-même, puis en moi. (Gita )

Refus de l'objet comme μεταξύ vers la réalité de l'objet, laquelle n'est pas donnée».

sensibilitat es modifica en relació a les línies, això passa també per la desgràcia (adversitat).»<sup>139</sup>(OC. VI. 1, p.411)

Totes les coses del món són *μεταξύ*, però l'ànima humana ha d'estar preparada per poder comprendre aquesta Veritat. Com podem veure en el *Convit*, Sòcrates és iniciat per Diotima, tot i que ella guarda un cert escepticisme. Alhora, Plató ens parla de *μεταξύ* en dos dels seus diàlegs més importants, *La República* i *el Convit*. Weil reconeix que la «contemplació de la bellesa» que és *μεταξύ* definit per Diotima en el *Convit* i «l'exercici de la intel·ligència» que es troba en la *República*, són aquest elements que constitueixen unes de les definicions de *μεταξύ*, que són tensions que ens fan sortir dels estats absoluts per tal d'accedir a la Veritat que esdevé relació entre ells.

η) «La relació de Déu i la societat civil, de Déu i del poble, és un problema que s'han qüestionat totes les societats antigues, i que han resolt de diferent forma, problema que té una analogia amb la *μεταξύ* per l'individu.»<sup>140</sup>(OC. VI. 2, p.96)

Troblem aquí com l'ànima cal que fugi de la tirania de la Gran Bèstia descrita en *la República* ( 492a-493d), és a dir, de la tirania de l'opinió pública, i viri cap a Déu, el Bé. Però ens enuncia que aquest ha estat un problema constant al llarg de la humanitat, ja que es tracta d'una de les lluites més importants de l'ànima representada per les dues ètiques anteriorment comentades.

---

<sup>139</sup> «Mais il faut apprendre à sentir ainsi, et surtout ne pas croire qu'on y est parvenu avant que ce soit vrai. Platon: ne pas franchir trop tôt les *μεταξύ* [intermédiaires]. La contemplation de ce qui est beau, l'exercice de l'intelligence, la douleur sans consolation, la mort sans croyance à l'immortalité, tout cel-la, ce sont des *μεταξύ*. Tout ce qui arrache.

Un enchevêtrement de lignes semble souvent cauchemardeux en l'absence de toute signification; quand après l'avoir un peu regardé, on y voit un dessin ordonné par rapport à une signification, le sentiment de cauchemar disparaît; la sensibilité est effectivement modifiée par rapport à ces lignes. Ainsi pour le malheur.»

<sup>140</sup> «Le rapport de Dieu et de la Société civile, de Dieu et du peuple, est un problème que se sont posé toutes les sociétés antiques et qu'elles ont résolu différemment. Problème qui a une analogie avec celui du *μεταξύ* pour l'individu.»

θ) «El ritme com μεταξύ és el punt de contacte entre el real no existent i el futur. Una certa cosa entre sensible de la qual la realitat no és més que una relació. El conjunt passat i futur, que dona el present uniforme i no repetició, la font d'una energia que et fa créixer.

Equilibri com a instant, com a límit entre dos desequilibris.»<sup>141</sup>(OC. VI. 2, p.102)

Trobem la lectura pitagòrica de μεταξύ com a ritme, on la situa com a relació temporal entre el passat, present i futur. El ritme constitueix una repetició tonal al llarg del temps que ens permet predir el futur, això implica una relació entre el silenci, i el so, on el silenci el podem entendre com allò real no existent que ens diu Weil, a l'espera del futur so. El ritme dona aquesta relació entre el passat escoltat el present que sona, i el futur que s'escoltarà, així la repetició esdevé la predicció del passat en el futur, però el moment present deixa de ser ritme perquè és so en si mateix. Aquest equilibri es dona en la relació, μεταξύ és allò que està entremig de dos desequilibris en el límit establerts entre ells.

ι) «“Això que està abaix és com el que està adalt”

Acabar un moviment i el no-moviment. Moviment perpetu, μεταξύ.»<sup>142</sup> (OC. VI. 2, p.109)

Aquest adalt i abaix són els diferents nivells de profunditat entre la fenomenologia, l'hermenèutica, la metafísica i la mística, que depenen de si estem en els nivells de percepció, reflexió o gràcia, però alhora tots conformen part del mateix.

L'equilibri d'allò que té moviment, és moure's i estar quiet. Són dos elements de relació entre dos límits establerts, la unió de contraris dona lloc a un principi

---

<sup>141</sup>«Le rythme comme μεταξύ. Point de contact entre le réel non-existant et le devenir. Quelque chose de sensible et dont la réalité n'est que relation. Tout entier passé et avenir, et donne seul le present. Uniforme et non-répétition. Source d'une énergie qui élève.

Équilibre comme instant, comme limite entre deux déséquilibres.»

<sup>142</sup> «Ce qui est en bas est comme ce qui est en haut (tabula smaragdina- text alquímico). Extinction du mouvement et non-mouvement. Mouvement perpétuel, μεταξύ»

d'unitat que transcendeix allò que està unint, no hi ha contingut l'arrel del seu ésser, sinó que el moviment perpetu actua com a relació.

κ) «El valor és la virtut més visible a la caverna perquè es relaciona amb la força, μεταξύ»<sup>143</sup> (OC. VI. 2, p.262)

Aquesta cita ens posa en relació Weil amb Heidegger. Per Heidegger, en la lectura del *mite de la caverna* el Bé s'estableix en el sentit relatiu que permet una cosa, en aquest cas directament relacionat amb la percepció, que hi dona visibilitat, és per tant una δύναμις, una força. Weil entén que la connexió a través de la via intel·lectual transcendeix el Bé i està subordinada a la via no-intel·lectual, a l'Eros. En canvi, segons Heidegger la relació entre l'Ésser i la seva essència, i el Bé més enllà de l'Ésser exclou la possibilitat entre λόγος i Eros.

λ) «Una estimació que tanca una impossibilitat és una μεταξύ.»<sup>144</sup> (OC. VI. 2, p.320)

En aquí trobem que l'amor a Déu és impossible dins del principi pitagoric no podem considerar que la substància sigui tancada sinó que caldria considerar que cada cosa està feta amb un forat, és a dir, que conté un buit intern, el qual podria ser equiparat a la naturalesa del desig de l'ànima humana, a una estimació, μεταξύ.

μ) «La relació com μεταξύ. El fill com λόγος i no pas com νόους perquè és el mediador.»<sup>145</sup> (OC. VI. 2, p.326)

Aquesta és la definició de la Trinitat Platònica segons Weil. La relació és μεταξύ, el fill com a model de creació és el λόγος, i alhora ens referix a l'evangeli (Joan 1:14) «i el Verb diví es va fer carn i va habitar entre nosaltres». Weil ens fa adonar que hi ha una diferència essencial, el νόους és el creador, així que el fill esdevé relació, i per tant no pot ser causa en si mateixa, ja que la única causa en si mateixa és Déu.

---

<sup>143</sup> «Le courage est la vertu la plus visible dans la caverne, parce qu'il tient à la force. μεταξύ»

<sup>144</sup> «Un attachement qui enferme une impossibilité est un μεταξύ.»

<sup>145</sup> «Le rapport comme μεταξύ. Le fils est λόγος [verbe et rapport] et non pas νόους [entendement, intelligence] parce qu'il est médiateur.»

v) «Ordre i Verb. Μεταξύ i mediador. ( El Verb no és tan sols mediador en tant que encarnat sinó com a Verb). λόγος. Ordre.»<sup>146</sup>(OC. VI. 2, p.331)

En relació al comentari anterior, veiem que l'ordre que s'accedeix a través de la plenitud trinitaria hi trobem que el λόγος és mediador no tant sols com a λόγος sinó que l'essència mateixa del λόγος és mediatra per si mateixa de manera que el món físic deu obediència a μεταξύ perquè és la única manera d'accedir a Déu, la qual es dona a través de la contemplació. La plenitud de l'Ésser que habita el món ho és no només a través de l'encarnació de la paraula, sinó també en la participació de la humanitat en l'esperit de l'amor que unifica el Pare i el Fill.

ξ) «L'Amor: ensenya a creure en una realitat exterior. És per això μεταξύ com la matemàtica, si assolim l'amor immòbil.

L'amor, posem el centre fora de nosaltres mateixos, encara més en una cosa finita.»<sup>147</sup> (OC. VI. 2, p.278)

L'amor ens diu que cal que posem el centre fora de nosaltres mateixos, la vida divina ens porta a un altruisme sostingut, en què cada persona està orientada cap l'altra. L'Ésser es trascendeix mitjançant la renúncia de si mateixi. La plenitud de l'Ésser en el nivell de l'essència divina esdevé pura relació en la Trinitat.

o) «Els béns terrestres reals són μεταξύ. No podem respectar els dels altres (ex. les ciutats estrangeres) si no és que mirem aquell que es posseeixen solament com

---

<sup>146</sup> «Ordre et Verbe. μεταξύ et mediateur. (Le Verbe n'est pas seulement médiateur en tant qu'incarné, mais en tant que Verbe.) λόγος. Ordre.»

<sup>147</sup> «Amour: enseigne à croire à une réalité extérieure. C'est pourquoi μεταξύ comme la mathématique. Si on parvient à l'amour immobile. Amour. On met le centre hors de soi. Mais encore dans une chose finie.»

μεταξύ, això implica que s'està en camí cap el punt on pots passar-te.»<sup>148</sup> (OC. VI. 2, p.363)

Aquí la doctrina sobre μεταξύ ens ofereix l'aporia dels altres, on es pot resoldre adoptar un altruisme radical, on cada persona està orientada a l'altra, i es trascendeix a través de la renúncia d'un mateix.

π) «El nombre que és intermediari entre l'indefinit i u»<sup>149</sup>(16d) *Fileb*, Plató

Aquesta traducció d'una cita de Plató feta per Weil ens ajuda a entendre que si totes les coses del món són μεταξύ, és a dir, tot és relació. Hi ha una pluralitat d'elements unificats entre ells. La pluralitat indefinida està relacionada a un principi d'unitat que no resideix en ell mateix, sinó que trascendeix allò que està unit. Aquest principi transcendent és una relació unificada que és medidora entre la cosa i ella mateixa.

ρ) «Convit. Amor medidor, nascut de la plenitud divina i de la misèria humana. La μεταξύ juga el mateix rol que l'ordre del món. (202d-203b)

I la bellesa els lliga a tots dos.

La bellesa, el sol ésser del món intel·ligible que ens apareix en els sentits. Excita el desig.

(si no fos d'aquesta manera no es manifestaria sensorialment.)

L'amor i la bellesa, infants del cel i de la terra (tauleta òrfica)»<sup>150</sup> (OC. VI. 2, p.444)

Aquesta referència és del mateix naixement d'Eros descrit per Diotima, engendrat per Πόρος i Πενία, és Eros qui està entremig del ser i el no-ser, és la força creadora

---

<sup>148</sup> «Les vrais biens terrestres sont des μεταξύ. On ne peut respecter ceux d'autrui (ex. les cités étrangères) que si on regarde ceux qu'on possède seulement comme des μεταξύ – ce qui implique qu'on est en route vers le point où on peut s'en passer.»

<sup>149</sup> «ce nombre qui est intermédiaire entre l'indéfini et l'un.»

<sup>150</sup> «Banquet. Amour médiateur, né de la plénitude divine et de la misère humaine. Joueu le même de μεταξύ que l'ordre du monde. 202d-203b

La beauté lie d'ailleurs les deux.

La beauté, seul être du monde intelligible qui apparaît aux sens. Elle excite le désir. (Autrement elle n'apparaîtrait pas aux sens.)

L'amour et la beauté, enfants du ciel et de la terre. (Tableta òrfica)»

en si mateixa. En el *Convit*, ens diu Plató, que Eros sempre acompanya Afrodita, la deessa de la bellesa, per això l'amor és un gran amant de la bellesa, ja que la desitja. La única idea que es fa present és la bellesa, aquí esdevé una relació entre l'estètica i Eros, així l'Eros com a desig tendeix cap a la bellesa que enuncia el Bé.

σ) «Prometeu, el déu crucificat per haver estimat massa els homes. Hipòlit, l'home castigat per ser massa pur i massa estimat pels déus. És l'apropament del diví i de l'humà el que demana càstig.»<sup>151</sup> (CE, p.843)

El Prometeu d'Èsquil és l'evocació mateixa de Jesucrist per Weil, ambdós són condemnats pels seus, i abandonats per Déu, això és per Weil l'acceptació mateixa de la gràcia, no resistir-se al mal resulta un signe d'amor sobrenatural. El greuge de la ὕβρις i l'acceptació del seu càstig dona lloc a una significació pròpia de la gràcia a través d'aquest amor sobrenatural.

τ) «L'amor de Déu no és més que un intermediari entre l'amor natural i l'amor sobrenatural de les criatures.»<sup>152</sup> (CE, p.942)

La metaxologia és la relació analògica que hi ha entre l'Ésser i la plenitud de l'Ésser donada per la creació. Μεταξύ implica aquest desig del mortal per la immortalitat a través de l'amor per totes les coses belles, fins que l'ànima es dona compte de l'amor per la bellesa en si mateixa, que esdevé l'amor al Bé diví.

υ) «Aquest món és la porta d'entrada. Constitueix una barrera, i, al mateix temps, és un lloc de pas.

---

<sup>151</sup> «Prométhée, le dieu crucifié pour avoir trop aimé les hommes. Hippolyte, l'homme puni pour avoir été trop pur et trop aimé des dieux. C'est le rapprochement du divin et de l'humain qui appelle le châtement.»

<sup>152</sup> «L'amour de Dieu n'est qu'un intermédiaire entre l'amour naturel et l'amour surnaturel des créatures.»

Dos presoners en cel·les veïnes que es comuniquen donant cops a la paret. La paret és allò que els separa, però també allò que els permet comunicar-se. Igual que nosaltres i Déu. Tota separació és un vincle.»<sup>153</sup> (GG, p.228)

Una de les analogies més belles en les que Weil descriu μεταξύ. Molt probablement influenciada per l'experiència viscuda de l'empresonament del seu germà l'any 1939. En aquest cas μεταξύ és definida com una separació que tant ens allunya com ens uneix. És similar a la potència de l'Eros que descriu Diotima, « la màntica és la comunicació entre mortals i immortals» (203a). Aquella forma d'estar en contacte des d'una via no-intel·lectual on el misteri i l'amor són el camí pel coneixement superior. Així la metafísica weiliana es tracta d'una experiència fonamentada tant en la gràcia com en l'especulació racional. La gràcia a diferència de la teologia impregna tot el món profà, tots els fenòmens de la natura són un reflex d'aquesta gràcia, i alhora converteix en sobrenatural tot fenomen del món a través d'una relació de transcendència i descendència dels homes als déus i de l'ànima del món als homes.

φ) «Els ponts grecs. – els quals alguns hem hereditat. Però que ja no coneixem qui era el seu ús. Creiem que els havien fet per construir cases. Nosaltres hem aixecat gratacels als que hi anem afegint pisos sense parar. Ja no sabem que són quins són ponts, coses fetes per passar, i que a través d'ells s'arriba a Déu.»<sup>154</sup> (GG, p. 229)

Weil ens dona les claus pel significat que ella hi dona a l'hermèutica, els ponts grecs són μεταξύ, i avui dia se'ns escapen, creiem que són formes sòlides de coneixement però que al llarg de la història hi hem anat afegint capes de significat, de manera que només a través de la interpretació som capaços d'accedir d'alguna manera aquests coneixements originals que obren vies per accedir al sobrenatural.

---

<sup>153</sup> «Ce monde fermée. C'est une barrière. Et, en même temps, c'est le passage. Deux prisonniers, dans des cachots voisins, qui communiquent par des coups frappés contre le mur. Le mur est ce qui les sépare, mais aussi ce qui leur permet de communiquer. Ainsi nous et Dieu. Toute séparation est un lien.»

<sup>154</sup> «Les ponts des Grecs. – Nous en avons hérité. Mais nous n'en connaissons plus l'usage. Nous avons cru que c'était fait pour y bâtir des maisons. Nus y avons élève des gratte-ciel où sans cesse nous ajoutons des étages. Nous ne savons plus que ce sont des ponts, des choses faites pour qu'on y passe, et que par là on va à Dieu.»



χ) «Només qui estima a Déu amb un amor sobrenatural pot considerar que els mitjans són simplement mitjans.»<sup>155</sup> (GG, p.229)

Qui descrea el seu jo de manera que viu amb un amor total és capaç de comprendre que el seu Ésser es dona com a tal per l'amor a Déu i que l'únic fi real és ell. Els fenòmens deixen de ser fins per ser abraçats com a mitjans on Déu és l'únic fi en si mateix.

φ) «Les coses creades tenen com a essència per servir d'intermediaris. Elles sont els intermedis d'unes cap a les altres, i això no és cap final. Elles son els intermediaris cap Déu. Sentim-les com a tals.»<sup>156</sup>(GG, 229)

Aquí Weil ens reafirma la idea que totes les coses del món son μεταξύ, està tot relacionat, i esdevenen com a mitjans per l'únic fi que és Déu.

ω) «Civilització grega. sense adoració a la força. Allò temporal no era més que un pont. No es perseguia la intensitat dels estats espirituals, sinó la seva puresa.»<sup>157</sup> (GG, p.231)

Aquesta força anteriorment descrita. Weil la defineix en *l'Iliade où le poème de la force* com aquella acció inevitable que actua sobre tots els éssers humans sense fer distincions, des de l'èpica homèrica a les tragèdies de Sofocles i Èsquil trobem la força que pot reduir als humans a coses, a cadàvers. És un pont on no es tracta d'extendre's en el temps sinó en aconseguir la major puresa de l'Ésser.

---

<sup>155</sup> «Seul celui qui aime d'un amour surnaturel peut regarder les moyens seulement comme des moyens.»

<sup>156</sup> «Les choses créées ont pour essence d'être des intermédiaires. Elles sont des intermédiaires les unes vers les autres, et cel-la n'a pas de fin. Elles sont des intermédiaires vers Dieu. Les éprouver comme telles.»

<sup>157</sup> «Civilisation des Grecs. Aucune adoration de la force. Le temporal n'était pas l'intensité, mais la pureté.»

A continuació trobem altres cites de Weil onhi fa referència a μεταξύ, però que no hem inclòs en el comentari d'aquest capítol:

« La pèrdua de contacte amb la realitat és el mal, és la tristesa. Hi ha situacions que causen aquesta pèrdua, privacions, dolor. El remei és agafar la necessitat mateixa com a intermediari per assolir la realitat. La presència del mort és imaginària, però l'absència és molt real, és en realitat la seva manera d'aparèixer.» <sup>158</sup>(OC. VI. 1, p.301)

« Cal aprendre a sentir així, i sobretot no creure que ens hem adonat abans que sigui veritat. Plató: no va assolir massa aviat els μεταξύ. La contemplació del que és bonic l'exercici de l'intel·ligència, el dolor sense el consol, la mort sense creure en la immortalitat, tot això són μεταξύ. Tot el que arrenca (desarrela).

Un encapçalament de línies sembla a vegades un malson amb absència de significat. Quan has pogut fixar-t'hi una mica, entreveus un dibuix amb un cert ordre en relació a un significat i el sentiment de malson desapareix, la sensibilitat es modifica en relació a les línies, això passa també per la desgràcia (adversitat).» <sup>159</sup>(OC. VI. 1, p.411)

« Això és violent, contrari a la naturalesa. La violència extrema pot sorgir. A falta de μεταξύ, la dalla jugava el rol de μεταξύ, era el terror o l'esperança, els horrors macabres i l'abundància de llet i de mel. No podien ser d'una altra

---

<sup>158</sup> «La perte du contact avec la réalité, c'est le mal, c'est la tristesses. Il y a des situations qui causent cette perte, privation, douleur. Le remède est de prendre le besoin même comme intermédiaire pour atteindre la réalité. La présence du mort est imaginaire, mais son absence est bien réelle; elle est désormais sa manière d'apparaître.»

<sup>159</sup> «Mais il faut apprendre à sentir ainsi, et surtout ne pas croire qu'on y est parvenu avant que ce soit vrai. Platon: ne pas franchir trop tôt les μεταξύ [intermédiaires]. La contemplation de ce qui est beau, l'exercice de l'intelligence, la douleur sans consolation, la mort sans croyance à l'immortalité, tout cel-la, ce sont des μεταξύ. Tout ce qui arrache.

Un enchevêtrement de lignes semble souvent cauchemardeux en l'absence de toute signification; quand après l'avoir un peu regardé, on y voit un dessin ordonné par rapport à une signification, le sentiment de cauchemar disparaît; la sensibilité est effectivement modifiée par rapport à ces lignes. Ainsi pour le malheur.»

manera. Els entrenaven tant per les massacres que havien de dur a terme, com pel dolor que els hi infligien.»<sup>160</sup>(OC. VI. 2, p.96)

« Números com μεταξύ. No tenen sentit sinó com a causa d'error.»<sup>161</sup>(OC. VI. 2, p.271)

« Μεταξύ. Tota representació que ens focalitza cap a la no-representabilitat. Necessitat de μεταξύ per impedir que aconseguim el res en comptes de l'ésser en plenitud.»<sup>162</sup> (OC. VI. 2, p.332)

« La matemàtica com a μεταξύ confrontat amb l'aspecte impersonal de Déu.»<sup>163</sup>(OC. VI. 2, p.341)

« L'Amor (agapé) és una disposició de la part sobrenatural de l'ànima. La fe és una disposició de totes les parts de l'ànima – i del cos – tenint cada una respecte l'objecte de l'amor l'actitud que convé a la seva naturalesa. Justícia segons Plató. (També l'escriptura ens apropa sempre a la Fe i a la Justícia). L'esperança és la fe orientada en el temps cap al futur. És l'equivalent sobrenatural de l'opció de perseverar en la virtut.»<sup>164</sup> (OC. VI. 2, p.342)

---

<sup>160</sup> «Cela est violent, contraire à la nature. L'extrême violence seule pouvait y parvenir. Faute de μεταξύ, le glaive jouait le rôle de μεταξύ; la terreur et l'espoir, les sanglantes horreurs et le ruissellement de lait et de miel. Il ne pouvait en être autrement. On les dressait par les massacres qu'on leur faisait accomplir comme par ceux qu'on leur infligeait.»

<sup>161</sup> «Nombres comme μεταξύ. Pas de je sans les nombres. Sinon comme cause d'erreur.»

<sup>162</sup> «μεταξύ. Toute représentation qui nous tire vers le non-représentable. Nécessité des μεταξύ pour nous empêcher de saisir le néant au lieu de l'être plein.»

<sup>163</sup> «La mathématique comme μεταξύ vers l'aspect impersonnel de Dieu.»

<sup>164</sup> «... L'amour (agapé) est une disposition de la partie surnaturelle de l'âme. La foi est une disposition de toutes les parties de l'âme – et de corps aussi—ayant chacune à l'égard de l'objet de l'amour l'attitude qui convient à sa nature. Justice selon Platon. (Aussi l'Écriture rapproche-t-elle toujours foi et justice.)

L'espérance, c'est la foi en tant qu'orientée dans le temps vers l'avenir. C'est l'équivalent surnaturel de la résolution de persévérer dans la vertu.»

« Però això no és social és un mitjà humà del que no es té ni consciència com de l'aire que es respira. Un contacte amb la naturalesa amb el passat la tradició, una *μεταξύ*.»<sup>165</sup> (OC. VI. 2, p.419)

« Entre els pensaments més bells de Plató hi ha els que va trobar a través de la mediació de mites. Qui sap si també dels mites hi hauria idees a extreure? Trieu-ne un a l'atzar dels contes de Grimm i prenguem-lo com a objecte, amb cura de dir-ho, com Sòcrates: diré com a veritable tot el que vaig a dir.»<sup>166</sup> (OC. VI. 3, p. 803)

« La veritat de Kierkegaard no es pot viure en un món on el desig no aconsegueixi el seu objecte. Heu de desitjar d'una altra manera a fi que el desig assoleixi indefectiblement al seu objecte, i aquest és l'únic problema important. Però de quina forma? Ell no ho sabia. En el pas d'un desig a l'altre, buit (Ell no volia cap buit)»<sup>167</sup> (CE, p.818)

« El desig: primera dimensió. Obligació: segona. La tercera... Obligació, *μεταξύ*, intermediàries? Com ara les lletres, els intervals musicals ... relació, logos.»<sup>168</sup> (CE, p.872)

« Totes les coses creades es neguen a convertir-se en fins per mí. Aquesta és l'extrema misericòrdia de Déu cap a mi. I això mateix és el mal. El mal és la forma que adquireix en aquest món la misericòrdia de Déu. »<sup>169</sup> (GG, p.228)

---

<sup>165</sup> «Mais cel-la n'est pas du social; c'est un milieu humain dont on n'a pas plus conscience que de l'air qu'on respire. Un contact avec la nature, le passé, la tradition; un *μεταξύ*.»

<sup>166</sup> «Parmi les plus belles pensée de Platon sont celles qu'il a trouvées par la médiation des mythes. Qui sait si des mythes aussi il n'y aurait pas des idées à tirer? Choissions-en un presque au hasard parmi les contes de Grimm, et prenons-le comme objet, en ayant soin de dire, comme Socrate: je dirai comme vrai tout ce que je vais dire.»

<sup>167</sup> «Vérité de Kierkegaard on ne peut pas vivre dans un monde où le désir n'atteint pas son objet. Il faut désirer d'une autre manière pour le désir atteigne infalliblement son objet, et c'est le seul problème important. Mais a quelle manière ? Il ne l'a pas su. Dans le passage d'un désir à l'autre, vide (El il ne voulait pas du vide)»

<sup>168</sup> «Désir : première dimension. Obligation : seconde. La troisième...

Obligation, *μεταξύ*, intermédiaires ? Comme les lettres, les intervalles musicaux... rapport, logos.»

<sup>169</sup> «Toutes les choses créées refusent d'être pour moi des fins. Telle est l'extrême miséricorde de Dieu à mon égard. Et cel-la même est le mal. Le mal est la forme que prend en ce monde la miséricorde de Dieu.»

« Quan posem tots els nostres desitjos de bé en una cosa determinada, fem d'aquesta cosa una condició de la nostra existència. Però no per això fem d'ella un bé. Sempre busquem quelcom més que existir.»<sup>170</sup>(GG, p.228)

« El poder ( i els diners, aquesta clau mestra del poder) és el mitja pur. Precisament per això, és també el fi suprem de tots aquells que no han comprès res.»<sup>171</sup> (GG, p.229)

« Aquest món, territori de la necessitat, no ens ofereix en absolut altre cosa que mitjans. La nostra voluntat es veu expedida sense cessar d'un mitjà a un altre com una bola de billar.

Tots els desitjos són igual de contradictoris que el d'alimentar-se. Voldria que aquell que estimo m'estimés a mi. Però si se m'entrega totalment deixa de existir, i jo deixo d'estimar-lo. Mentre que si no se m'entrega totalment es que no m'estima suficient. Gana i sacietat.

El desig és dolent i enganyós, però sense desig no aniríem enlloc, no obstant, en ares d'allo absolutament vertader, en ares d'allò il·limitat veritable. És precís haver passat per allí. Desgràcia d'aquells als que el cansament prohibeix de l'energia suplementaria que la font del desig.

Desgràcia també d'aquells els qual els cega el desig.

Cal enganxar el pròpi desig al seu eix polar.»<sup>172</sup> (GG, p.230)

---

<sup>170</sup> «En mettant tout notre désir de bien dans une chose, nous faisons de cette chose une condition de votre existence. Mais nous n'en faisons pas pou rautant un bien. Nous voulons toujours autre chose qu'exister.»

<sup>171</sup> «La puissance (et l'argent, ce passe-partiut de la puissance) est le moyen pur. Par la même, c'est la fin suprême pour tous ceux qui n'ont pas compris. »

<sup>172</sup> «Ce monde, domaine de la nécessité, ne nous offre absolument rien sinon des moyens. Notre vouloir est sans cesse renvoyé d'un moyen à un autre comme une bille de billard.

Tous les désirs sont contradictoires comme celui de la nourriture. Je voudrais que celui que j'aime m'aime. mais s'il m'est totalment dévoué, il n'existe plus, et je cesse de l'aimer. Et tant qu'il ne m'est dévoué, il ne m'aime pas assez. Faim et rassasiement.

Le désire est mauvais et mensonger, mais pourtant sans le désire on ne rechererait pas la veritable absolu, le veritable illimité. Il faut être passé par là. Malheur des êtres à qui la fatigue ôte cette énergie supplémentaire qui est la source du désire.

Malheur aussi de ceux que de désir aveugle.

Il faut accrocher son désir à l'axe des pôles.»

« És sacrilègi destruir quelcom? No, sense dubte el que es baix, ja que no té cap importància. Ni el que és elevat, posat que ni que es vulgui no es pot aconseguir. Són els μεταξύ. Els μεταξύ constitueixen el territori del bé i del mal.»<sup>173</sup> (GG, p.230)

« Els veritables béns terrenals amb μεταξύ. No es poden respectar els d'altre més que en la mesura en que es consideren els propis simplement com μεταξύ, el qual implica que ja s'està en camí d'aquest pont del que es pot prescindir. Per respectar, per exemple, les patries estrangeres hi ha que fer de la pròpia, no un ídol sinó un graó més cap a Déu.»<sup>174</sup> (GG, p.231)

« La actuació lliure i sens emescla de totes les facultats a partir d'un principi únic. Això és un microcosmos, una imitació del món. Crist vist per Sant Tomàs. El just de la República (Glaucó). Quan Plató parla de l'especialització, parla de l'especialització de les facultats en l'home, i no de l'especialització dels homes; al mateix passa amb la jerarquia. – Allò temporal, que no té sentit si no es per i per a allò espiritual, no és mescla, no obstant, amb allò espiritual. Condueix a allò per nostàlgia, per desbordament. És allò temporal com a pont, com a μεταξύ. És la vocació grega i provençal.»<sup>175</sup> (GG, p.231)

---

<sup>173</sup> «Qu'est-ce qu'il est sacrilège de détruire? Non pas ce qui est bas, car cel-la n'a pas d'importance. Non pas ce qui est haut, car, le voudrait-on, on ne peut pas y toucher. Les μεταξύ. Les μεταξύ sont la région du bien et du mal.»

<sup>174</sup> «Les vrais bien terrestres son des μεταξύ. On ne peut respecter ceux d'autri que dans la mesure où l'on regarde ceux qu'on possède, seulement comme des μεταξύ, ce qui implique qu'on est déjà en route vers le point où l'on peut s'en passer. Pour respecter par exemple les patries étrangers, il faut faire de sa proper patrie, non pas une idole, mais un échelon vers Dieu.»

<sup>175</sup> «Toutes les facultés jouant librement et sans se mélanger à partir d'un principi un. C'est le microcosme, l'imitation du monde. Le Christ selon saint Thomas. Le juste de a République. Quand Platon parle de la spécialisation, il parle de la especialisation des facultés dans l'homme et non pas de la spécialisation des homes: de même pour la hiérarchie. – Le temporal n'ayant de sens que par et pour le spirituel, mais n'étant pas mélangé au spirituel. Y menant comme pont, comme μεταξύ. C'est la vocation grecque et provençale. »

Finalment, per sintetitzar aquesta primera part, hem agafat el pensament de Simone Weil i l'hem examinat per tal de trobar totes les referències significatives que hi ha de Plató en el pensament de Weil, i més concretament aquelles que fan referència al *Convit*, ja que és l'obra on s'hi dóna una definició més acurada sobre el que és *μεταξύ*. A continuació i amb l'ajuda de diversos experts en Simone Weil hem anat acotant el significat que es dóna a *μεταξύ*, tot analitzant la relació que Weil estableix amb el *Timeu* i la Trinitat cristiana. Això ens ha servit perquè finalment haguem pogut comentar les diferents cites que hem trobat en els textos de Weil que fan referència a *μεταξύ*, i així establir un paradigma propi del significat de *μεταξύ* per Weil.

Tot seguit continuarem amb l'estudi del *Convit* de Plató i per això ens hem servit de la lletra platònica directament, fent una traducció del Discurs de Diotima per tal de comprendre millor el significat del diàleg de Plató.

La lletra platònica és rica en tant com el missatge com la forma en que està escrita, és important tant el que es diu, el que no es diu, i com es diu. Per aquest motiu enfrontar-nos amb el text original en grec ens ha permès alliberar-nos de les manies dels traductors, per endinsar-nos nosaltres mateixos en al diàleg platònic en sí mateix.

Ahora hem proseguit el comentari del fragment a través dels autors Stanley Rosen (1987), Jordi Sales (1996) i Giovanni Reale (2004), per tal de comprendre millor el significat del discurs de Diotima i més concretament que és *μεταξύ* per a Plató, i quina relació té amb la filosofia.

## PART II. PLATÓ ENAMORAT

*« ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά.»<sup>176</sup>*  
Plató, el Fedó [100d]

---

<sup>176</sup> És per la bellesa per la qual totes les coses belles són belles





## 5. El Convit de Plató: text original i traducció

### 5.1. Fragment de Diotima al Convit de Plató

[201δ] καὶ σὲ μὲν γε ἤδη ἐάσω: τὸν δὲ λόγον τὸν περὶ τοῦ Ἔρωτος, ὃν ποτ' ἤκουσα γυναικὸς Μαντινικῆς Διοτίμας, ἢ ταῦτά τε σοφῆ ἦν καὶ ἄλλα πολλά— καὶ Ἀθηναίοις ποτὲ θυσαμένοις πρὸ τοῦ λοιμοῦ δέκα ἔτη ἀναβολὴν ἐποίησε τῆς νόσου, ἢ δὴ καὶ ἐμὲ τὰ ἐρωτικὰ ἐδίδαξεν—ὃν οὖν ἐκείνη ἔλεγε λόγον, πειράσομαι ὑμῖν διελθεῖν ἐκ τῶν ὠμολογημένων ἐμοὶ καὶ Ἀγάθωνι, αὐτὸς ἐπ' ἐμαυτοῦ, ὅπως ἂν δύνωμαι. δεῖ δὴ, ὦ Ἀγάθων, ὥσπερ σὺ διηγῆσω, διελθεῖν [201ε] αὐτὸν πρῶτον, τίς ἐστὶν ὁ Ἔρως καὶ ποῖός τις, ἔπειτα τὰ ἔργα αὐτοῦ. δοκεῖ οὖν μοι ῥᾶστον εἶναι

### 5.2. Traducció del fragment de Diotima al Convit de Plató

[201d] i ara a tu et deixaré; el discurs sobre l'Eros<sup>177</sup>, el qual un dia vaig escoltar d'una dona de Mantinea, Diotima, que no només era sàvia en aquestes qüestions sinó en moltes altres; ella va explicar als atenesos els sacrificis que posposarien l'epidèmia<sup>178</sup> durant deu anys<sup>179</sup>, la qual justament em va instruir en les qüestions amoroses; i el que ella em digué us ho intentaré explicar per mi mateix i com pugui a partir d'allò acordat amb Agató. Ara, Agató, com tu has fet, cal explicar [201e] en primer lloc quina és la naturalesa de l'Eros i

---

<sup>177</sup> Aquest és un terme fonamental per la nostra tesi, per això volem aclarir que sistematitzarem la traducció de ὁ Ἔρως com a Eros, amb lletra majúscula per referint-nos al nom de naturalesa divina que es parla en el diàleg, és a dir com bé ens diu el diccionari Greek- English Lidell-Scott *the god of love*. I ἔρως ho traduirem com a *love, mostly of the sexual passion*, és a dir com amor, tot i que en el diccionari diccionari Greek-English Lidell-Scott també inclou els significats *object of love* o *desire, passionate joy*. I ἔραμαι com a desig i desitjar. Es tractaria de la quarta accepció de significat del diccionari català-grec de VOX, per darrera de estar enamorat, enamorar-se (+gent), estimar apassionadament, però creiem que pel sentit de la nostra traducció és més interessant utilitzar el significat de desig ja que es pot distingir de l'amor que hem escollit per ἔρως

<sup>178</sup> Es refereix a la Pesta de l'any 429 aC, al començament de la Guerra del Peloponès.

<sup>179</sup> La traducció que proposem d'aquest fragment és difícil per l'ús del participi aorist en veu mitjana; per això utilitzem la traducció que ens proposa K.; Dover en el Symposium (Cambridge University Press, 2015, p. 138 [201d3]). Literalment el fragment ens diu "i els Atenesos un cop van fer sacrificis abans de l'epidèmia, ella va provocar un endarreriment de la pesta durant deu anys" aquesta seria una lectura irònica de les capacitats de Diotima.

οὕτω διελθεῖν, ὥς ποτέ με ἡ ξένη ἀνακρίνουσα διήει. σχεδὸν γάρ τι καὶ ἐγὼ πρὸς αὐτὴν ἕτερα τοιαῦτα ἔλεγον οἷάπερ νῦν πρὸς ἐμὲ Ἀγάθων, ὡς εἶη ὁ Ἔρωσ μέγας θεός, εἶη δὲ τῶν καλῶν: ἤλεγχε δὴ με τούτοις τοῖς λόγοις οἷσπερ ἐγὼ τοῦτον, ὡς οὔτε καλὸς εἶη κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον οὔτε ἀγαθός.

— καὶ ἐγὼ, πῶς λέγεις, ἔφην, ὦ Διοτίμα; αἰσχροὺς ἄρα ὁ Ἔρωσ ἐστὶ καὶ κακός;

— καὶ ἦ, οὐκ εὐφημήσεις; ἔφη: ἦ οἶει, ὅτι ἂν μὴ καλὸν ἦ, ἀναγκαῖον αὐτὸ εἶναι αἰσχρόν;

[202α] — μάλιστα γε.

— ἦ καὶ ἂν μὴ σοφόν, ἀμαθές; ἦ οὐκ ἦσθησαι ὅτι ἔστιν τι μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας;

— τί τοῦτο;

— τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν—ἄλογον γὰρ πρᾶγμα

després quines són les seves accions.

En efecte, em sembla que és més fàcil explicar-ho així, tal com una vegada

l'estrangera m'ho va explicar tot

interrogant-me<sup>180</sup>. Car jo també li deia

altres coses de la mateixa naturalesa

que ara Agató m'has dit; com si l'Eros

fos un gran déu de les qüestions belles,

i ella em refutava<sup>181</sup> amb aquest mateix

discurs que jo li refuto a ell, que l'Eros

no seria ni bell ni bo.

— Diotima és que l'Eros és lleig i

dolent?— vaig dir jo

— No guardaràs silenci? – ella digué –

o creus que allò que no és bell és

necessari que sigui lleig?

[202a]—Exactament.

—Penses que aquell que no es savi és

ignorant? No t'has adonat que hi ha un

entremig entre la saviesa i la

ignorància?

—Què és això?

— No veus que afirmar<sup>182</sup> rectament si

no va acompanyat d'un discurs no pot

<sup>180</sup> Aquí ens torna a aparèixer un participi dual futur ἀνακρίνουσα, del verb ἀνακρίνω que en el diccionari Greek-English Lidell-Scott té les excepcions: *examine closely, interrogate*. Plató sembla que introdueix la idea que va ser Diotima qui va introduir el mètode de la Maièutica a Sòcrates. És d'aquesta manera que la refutació socràtica que tant sovint es relaciona amb la purificació, el famós *Socratic Elenchus*, és donat per Diotima, qui al mateix temps purifica Sòcrates amb el seu mètode.

<sup>181</sup> En aquí ens trobem amb el terme ἤλεγχε, que significa refutació, el diccionari Greek-English Lidell-Scott tradueix de la següent manera *cross-examine, question, test, bring to the proof, prove, refute, confute, get the better of*. Aquí tenim la prova que comentàvem abans de la refutació com a purificació. Es així com l'*Elenchos Socratic* funciona plenament com una purificació a través de la refutació.

<sup>182</sup> La traducció que proposem per δοξάζω és la que apareix en diccionari Greek-English Lidell-Scott *think, imagine, will suppose that he hears, entertain opinions* Grec Clàssic – Català VOX *jutjar segons la*

πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη; —οὔτε ἀμαθία; τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία; —ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἡ ὀρθὴ δόξα, μεταξύ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας.

— ἀληθῆ, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις.

[202β] — μὴ τοίνυν ἀνάγκαζε ὃ μὴ καλὸν ἔστιν αἰσχρὸν εἶναι, μηδὲ ὃ μὴ ἀγαθόν, κακόν. οὔτω δὲ καὶ τὸν ἔρωτα ἐπειδὴ αὐτὸς ὁμολογεῖς μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ καλόν, μηδὲν τι μᾶλλον οἴου δεῖν αὐτὸν αἰσχρὸν καὶ κακὸν εἶναι, ἀλλὰ τι μεταξύ, ἔφη, τούτοις.

— καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, ὁμολογεῖται γε παρὰ πάντων μέγας θεὸς εἶναι.

— τῶν μὴ εἰδότες, ἔφη, πάντων λέγεις, ἢ καὶ τῶν εἰδότες;

— συμπάντων μὲν οὔν.

καὶ ἡ γελάσασα καὶ πῶς ἂν, ἔφη,

— ὦ Σώκρατες, [202ξ] ὁμολογοῖτο μέγας θεὸς εἶναι παρὰ τούτων, οἳ φασιν αὐτὸν οὐδὲ θεὸν εἶναι;

— τίνες οὔτοι; ἦν δ' ἐγώ.

— εἷς μὲν, ἔφη, σύ, μία δ' ἐγώ.

ser coneixement ferm, ja que allò mancat de discurs com pot ser coneixement, ni ignorància? Car la veritat que s'endevina per casualitat com pot ser ignorància? És sens dubte de tal naturalesa l'afirmació recta un entremig<sup>183</sup> del saber<sup>184</sup> i la ignorància.

— Dius veritats — vaig dir jo.

[202b] — Per tant no et convencis que allò que no és bell és lleig, ni que allò que no és bo és dolent. Així també, com que tu mateix estàs d'acord que l'Eros no és ni bo ni bell, no creguis de cap manera que cal que sigui més aviat lleig i dolent, sinó allò que està entremig de les dues coses — digué.

— Tanmateix — vaig dir jo—tothom està d'acord que l'Eros és un gran déu.

— Parles de tots? Tant dels que no saben com dels que sí saben? — digué.

— De tots plegats.

No solament rigué sinó que digué.

— Oh! Sòcrates, [202c] com estaries d'acord que és un gran déu estant al

---

*seva opinió*, en lloc de la traducció més habitual que es fa amb els significats *opinar, creure, pensar*, ja que trobem que s'adequa més a la interpretació que volem donar al text.

<sup>183</sup> Aquest és un dels termes importants de tota la traducció *μεταξύ* es tracta d'un adverbí que fa funció de preposició i que traduirem per *entremig*.

<sup>184</sup> La traducció que fem de *φρόνησις* és la de *saviesa* o *intel·ligència*, per contraposar-la a la *ἐπιστήμη* que és traduït per *coneixement, saber, ciència, perícia*.

- κάγω εἶπον, πῶς τοῦτο, ἔφην, λέγεις; costat d'aquells que diuen que no és un déu?
- καὶ ἦ, ῥαδίως, ἔφη. λέγε γάρ μοι, οὐ πάντας θεοὺς φησὶ εὐδαίμονας εἶναι καὶ καλοῦς; ἦ τολμήσαις ἄν τινα μὴ φάναι καλόν τε καὶ εὐδαίμονα θεῶν εἶναι; — Qui són aquests ? — vaig dir jo
- μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφην. — Un ets tu i l'altre soc jo — em digué
- εὐδαίμονας δὲ δὴ λέγεις οὐ τοὺς τάγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κεκτημένους; — Com ho expliques ? — vaig dir jo
- πάνυ γε. — Fàcilment — digué — Car no em dius que tots els déus son feliços i bells? Com t'atreveixes a dir que un déu no és ni bell ni feliç ?
- I no anomenes feliços aquells que tenen coses bones i belles ?
- Totalment cert.
- [202δ] — ἀλλὰ μὴν Ἔρωτά γε [202d] — Però no has estat d'acord que l' Eros si desitja<sup>185</sup> allò bo i bell és καὶ καλῶν ἐπιθυμεῖν αὐτῶν τούτων ὧν ἐνδεής ἐστιν. que n'està mancat<sup>186</sup>?
- ὠμολόγηκα γάρ. — Certament, hi estic d'acord.
- πῶς ἂν οὖν θεὸς εἴη ὃ γε τῶν καλῶν — Com podria ser un déu si no participa d'allò bell i bo ?
- καὶ ἀγαθῶν ἄμοιρος; — De cap manera em sembla
- οὐδαμῶς, ὡς γ' ἔοικεν. — No veus que tu tampoc reconeixes l'Eros com un déu ? — digué

<sup>185</sup> La traducció que proposem per ἐπιθυμέω que trobem al diccionari Greek-English Lidell-Scott *set one's heart upon a thing, long for, covet, desire*, per tant trobem que és *de desitjar, estar desitjós de quelcom o de posseir algú*. Malgrat que coincidim amb la traducció de diccionari Grec Clàssic - Català de VOX, fem especial atenció ja que hi ha una gran varietat de termes que apareixen en el text en que fan referència a desig, estimar etc., que em considerat que és millor anar especificant en cada cas per quin significat es tradueix així evitar al màxim l'ambigüetat del text.

<sup>186</sup> Posem atenció a la definició de mancaça ἐνδεής ja que ens resulta fonamental per tal d'entendre el significat de l'Eros, ja que és allò que desitja el que no té, i Plató ho contraposa en el discurs d'Agatò on deia que l'Eros era un déu complet.

- ὀρᾶς οὖν, ἔφη, ὅτι καὶ σὺ ἔρωτα οὐ θεὸν νομίζεις;
- τί οὖν ἄν, ἔφην, εἴη ὁ Ἔρωσ; θνητός; ἠκιστά γε.
- ἀλλὰ τί μὴν; ὥσπερ τὰ πρότερα, ἔφη, μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου.
- τί οὖν, ὦ Διοτίμα;
- δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες: καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον [202ε] μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.
- τίνα, ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον;
- ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς [203α] καὶ τὰς ἐπωδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ
- Què podria ser l'Eros? Un mortal ?
- De cap manera.
- Però què?
- Com en els casos anteriors, l'entremig d'allò mortal i d'allò immortal —digué.
- Què vols dir, oh Diotima ?
- Un gran geni<sup>187</sup>, oh Sòcrates: car tot allò que és genial està [202e] entremig del déu i del mortal.
- I quin poder<sup>188</sup> té ? — vaig dir jo
- Interpreta i transmet els missatges dels humans als déus, i dels déus als éssers humans<sup>189</sup>. D'una banda les súpriques i sacrificis i, per l'altra, les ordres i les recompenses d'aquests sacrificis; estant entremig d'ambdós i omplint-ho tot de manera que relliga el tot en si mateix<sup>190</sup>. A través d'ell, es realitza tota la màntica, també l'art d'endevinació els sacrificis al voltant de la celebració dels misteris, [203a] els encanteris, totes les consultes als oracles i la màgia. No barreja déus

<sup>187</sup> La traducció que utilitzem per δαίμων serà *geni* i per l'adjectiu δαιμόνιον *genial*, seguint la traducció que en fa Luis Gil (Plató, 1995), evitarem doncs anomenar-el *daimon* o *dimoni* per les connotacions que tenen aquestes paraules en català. Per altra banda, Simone Weil ho tradueix com «daïmôn» (Weil, 1951, p. 64) «et tout ce qui est de cette espèce» (IPC, p. 64) Aquesta és la traducció que ens dona Weil.

<sup>188</sup> En aquest cas, hem traduït δύναμις com ens apareix en el diccionari Greek-English Lidell-Scott com *power*, *might*, com també *force for war*, *force*. Així doncs és el poder que té l'Eros.

<sup>189</sup> Traduirem ἄνθρωπος per *ésser humà*, o *humà*, per tal d'evitar la traducció per *home*, que reservem pel mot ἀνὴρ i així evitarem donar peu al fet que hi hagi una confusió d'exclusió de gèneres i per a la referència de la totalitat dels éssers humans incloent-hi homes i dones.

<sup>190</sup> «ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι» Traducció d'en Jordi Sales (Sales, 1996, p. 69)

τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι: καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάνασος. οὔτοι δὴ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρωσ.

— πατρὸς δέ, ἦν δ' ἐγώ, τίνος ἐστὶ καὶ μητρός;

#### El mite de l'engendrament d'Eros

[203β] — μακρότερον μὲν, ἔφη, διηγήσασθαι: ὁμῶς δέ σοι ἐρῶ. ὅτε γὰρ ἐγένετο ἡ Ἀφροδίτη, ἡστιῶντο οἱ θεοὶ οἳ τε ἄλλοι καὶ ὁ τῆς Μήτιδος ὑὸς Πόρος. ἐπειδὴ δὲ ἐδείπνησαν, προσαιτήσουσα οἷον δὴ εὐωχίας οὔσης ἀφίκετο ἡ Πενία, καὶ ἦν περὶ τὰς θύρας.

amb humans, però mitjançant aquest ésser es dona tota relació de companyia i diàleg entre els déus i els humans. I no només quan són en vetlla, sinó també quan descansen; i aquell qui sap d'aquestes qüestions és un home genial; mentre aquell que sap de tècniques i treballs manuals és un artesà. D'aquests genis n'hi ha de molts tipus i l'Eros és un d'ells.

— Qui n'és el pare i la mare? — vaig dir jo.

#### El mite de l'engendrament d'Eros

[203b] — És llarguíssim d'explicar — No obstant, a tu t'ho diré: quan Afrodita<sup>191</sup> va néixer, els déus celebraren un convit, hi havia Porus, el Recurs<sup>192</sup>, el fill de Metis, la Prudència<sup>193</sup>. Quan van acabar el

<sup>191</sup> Cal destacar que el Naixement d'Afrodita es separa en dos mites. Ἀφροδίτη Οὐρανία, Afrodita Urania, nascuda sense mare, engendrada quan el fill de Οὐρανός, Κρόνος, li va tallar els testicles al seu pare i va deixar que caiguessin en el mar, i de la barreja de l'escuma del mar i el semen de Οὐρανός va donar lloc al naixement d'Afrodita. Aquest mite està recollit per Hesíode i Plató identifica aquesta Afrodita com la Celestial, associada a l'amor espiritual vinculat a l'ànima. L'altre mite és el de Ἀφροδίτη Πάνδημος, que és el que ens ocupa en aquest cas, on Afrodita seria la filla de Zeus i la deessa menor Dione, Διωνη. En aquest cas Afrodita està relacionada a l'amor físic. Aquí podem dir que el que està fent Socrates és criticar el discurs de Paussanies, o parla precisament que hi ha dos amors perquè a que hi ha Afrodites de dos orígens diferents, i que l'única que val la pena a considerar de les dues és a la Urània, ja que és la celestial.

<sup>192</sup> El que hem fet és deixar la transcripció a l'alfabet llatí del terme grec i al llarg de la traducció mantindrem el terme traduït al català. En aquest cas, totes les traduccions coincideixen a traduir Πόρος com a *Recurs*.

<sup>193</sup> El que hem fet és deixar la transcripció a l'alfabet llatí del terme grec i al llarg de la traducció mantindrem el terme traduït al català. Μητις pot ser traduït com *Prudència* com trobem a la traducció de Carlos Gil, però també com a *Saviesa*, nota que ens fa Eulàlia Presas a l'edició de Bernat Metge, i Simone Weil també agafa l'excepció de Sagesse per a la seva traducció. Nosaltres escollim la de *Prudència* per tal d'evitar confusions amb els termes φρόνησις i σοφία, que ja ho traduïm com a *saviesa*. A més, Μητις segons Homer és la dona de Zeus mare Πόρος.

ὁ οὖν Πόρος μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος— οἶνος γὰρ οὕτω ἦν—εἰς τὸν τοῦ Διὸς κῆπον εἰσελθὼν βεβαρημένος ἠῦδεν. ἡ οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατακλίνεται [203ξ] τε παρ’ αὐτῶ καὶ ἐκύησε τὸν ἔρωτα. διὸ δὴ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀκόλουθος καὶ θεράπων γέγονεν ὁ Ἔρως, γεννηθεὶς ἐν τοῖς ἐκείνης γενεθλίοις, καὶ ἅμα φύσει ἐραστὴς ὦν περὶ τὸ καλὸν καὶ τῆς Ἀφροδίτης καλῆς οὔσης. ἅτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας ὑὸς ὦν ὁ Ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκεν. πρῶτον μὲν πένης ἀεὶ ἐστὶ, καὶ πολλοῦ δεῖ ἀπαλός τε καὶ καλός, οἷον οἱ πολλοὶ οἴονται, ἀλλὰ σκληρὸς [203δ] καὶ ἀύχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς ἀεὶ ὦν καὶ ἄστροτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, ἀεὶ ἐνδεία σύνοικος. κατὰ δὲ αὖ τὸν πατέρα ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς

convit, la Penia, la Pobresa<sup>194</sup>, va arribar pidolant com sol passar després d’un convit, i es quedà al costat de la porta. El Recurs, borratxo de nèctar, ja que no hi havia encara vi, havent entrat al jardí de Zeus, atordit, s’adormí. La Pobresa maquinant fer-se un fill del Recurs, degut a la seva manca de recursos<sup>195</sup> s’allità amb ell [203c] i engendrà<sup>196</sup> l’Eros. I per tant l’Eros va esdevenir seguidor i servent d’Afrodita perquè va ser engendrat el mateix dia que ella, i alhora perquè per naturalesa és l’amant d’allò bell, i Afrodita és bella. En efecte, com que és fill del Recurs i la Pobresa, l’Eros es troba determinat per tal destí. Primer, d’una banda, sempre és pobre i manca molt de ser gentil i bell, i en contra del que creu la majoria, és tossut, [203d] sec, va descalç, no té llar, sempre dorm a terra sense llit, a prop de les portes i en els camins al ras. Com que té la

<sup>194</sup> El que hem fet és deixar la transcripció a l’alfabet llatí del terme grec i al llarg de la traducció mantindrem el terme traduït al català. En aquest cas, totes les traduccions coincideixen a traduir Πενία com a *Pobresa*.

<sup>195</sup> En aquest cas volem destacar l’ús que fa Plató de la paraula ἀπορία, aquí traduïda com a *manca de recursos*, però que en el diccionari Grec Clàssic – Català de VOX trobem les accepcions: *manca de camí o sortida, impossibilitat, situació difícil, manca, pobresa, necessitat, dificultat, qüestió, problema*. On literalment trobem que ἀπορία es una negació de Πόρος, paraula que en la filosofia socràtica és un terme fonamental per alliberar-nos del «coneixement fals» on través del mètode Maièutic podem accedir a la veritat.

<sup>196</sup> Aquí ens trobem en el vocabulari que serà propi d’aquest discurs que anirem indicant al llarg de la traducció per tal de demostrar la intenció de Plató de donar al text la naturalesa de generació i engendrament, i d’una projecció cap al futur. En aquest cas, hem traduït κυέω com *engendrà*, però en el diccionari Grec Clàssic – Català de VOX també apareixen les accepcions: *estar embarassada, portar en el seu si, donar a llum*.



ἀγαθοῖς, ἀνδρεῖος ὦν καὶ ἴτης καὶ  
 σύντονος, θηρευτῆς δεινός, ἀεὶ τινὰς  
 πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως  
 ἐπιθυμητῆς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν  
 διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ  
 φαρμακεύς καὶ σοφιστής: καὶ οὔτε ὡς  
 [203ε] ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς  
 θνητός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς  
 ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῆ, ὅταν  
 εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν  
 δὲ ἀναβιώσκει διὰ τὴν τοῦ πατρὸς  
 φύσιν, τὸ δὲ ποριζόμενον ἀεὶ ὑπεκρεῖ,  
 ὥστε οὔτε ἀπορεῖ Ἔρωσ ποτὲ οὔτε  
 πλουτεῖ, σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν  
 μέσῳ ἐστίν.

#### L'Amor com a Filòsof

[204α] ἔχει γὰρ ὧδε. θεῶν οὐδεὶς  
 φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς  
 γενέσθαι—ἔστι γάρ—οὐδ' εἴ τις ἄλλος  
 σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. οὐδ' αὖ οἱ  
 ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ'  
 ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι: αὐτὸ γὰρ  
 τοῦτό ἐστι χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ ὄντα  
 καλὸν κάγαθὸν μηδὲ φρόνιμον δοκεῖν  
 αὐτῷ εἶναι ἰκανόν. οὔκουν ἐπιθυμεῖ ὁ

naturalesa de la seva mare, habita  
 sempre en la indigència. D'altra banda,  
 tenint en compte el seu pare es  
 confabula amb allò bell i bo, és viril,  
 intrèpid i tens, un caçador venerat,  
 sempre maquinant intrigues, amant del  
 saber, ple de recursos, filosofà tota la  
 vida, és un temut mag, encantador i  
 sofista. I per la seva naturalesa que no  
 és [203e]ni immortal ni mortal, sinó  
 que durant el dia floreix i viu pròsper, i  
 aleshores es mor i torna a reviure. Allò  
 que es procura sempre se li escola a  
 poc a poc, de manera que l'Eros no és  
 ni pobre ni ric, i es troba entre la  
 saviesa i la ignorància.

#### L'Eros com a Filòsof

[204a] En efecte, és d'aquesta manera,  
 cap dels déus filosofa ni desitja  
 esdevenir savi, és així, ni si algú d'altre  
 que no és savi no filosofarà. Altra  
 vegada ni els ignorants filosofen ni  
 desitgen esdevenir<sup>197</sup> savis. Car, el mal  
 de la ignorància és aquest: no ser bell  
 ni bo ni raonable i semblar ser-ho però  
 que sembla ser-ho prou. Així que no es

<sup>197</sup> Aquí ens trobem en el vocabulari que serà propi d'aquest discurs que anirem indicant al llarg de la traducció per tal de demostrar la intenció de Plató de donar al text la naturalesa de generació i engendrament, i d'una projecció cap al futur. En aquest cas hem traduït γενέσθαι com *esdevenir*, perquè apareix en la forma verbal d'aorist infinitiu i aleshores es sol traduir per: *fer-se, tornar-se, convertir-se*. Però en el diccionari γίγνομα en el diccionari Greek-English del Lidell-Scott ho tradueix *come into being, to be born, come into a new state of being*. També es tradueix en Grec Clàssic - Català de VOX com: *néixer, succeir, ocórrer, passar*.

μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι οὐδ' ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεισθαι.

—τίνες οὖν, ἔφην ἐγώ, ὦ Διοτίμα, οἱ φιλοσοφοῦντες, εἰ μήτε οἱ σοφοὶ μήτε οἱ ἀμαθεῖς; [204β] δῆλον δὴ, ἔφη,

— τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξύ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἔρως. ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξύ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς. αἰτία δὲ αὐτῶ καὶ τούτων ἡ γένεσις: πατρὸς μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου, μητρὸς δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου. ἡ μὲν οὖν φύσις τοῦ δαίμονος, ὧ φίλε Σώκρατες, αὕτη: ὄν δὲ σὺ φήθης ἔρωτα [204ξ] εἶναι, θαυμαστὸν οὐδὲν ἔπαθες. φήθης δέ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ τεκμαιρομένη ἐξ ὧν σὺ λέγεις, τὸ ἐρώμενον ἔρωτα εἶναι, οὐ τὸ ἐρῶν: διὰ ταῦτά σοι οἴμαι πάγκαλος ἐφαίνετο ὁ Ἔρως. καὶ γὰρ ἔστι τὸ ἐραστὸν τὸ τῶ ὄντι καλόν καὶ ἀβρόν καὶ τέλεον καὶ μακαριστόν: τὸ δὲ γε ἐρῶν ἄλλην ιδέαν τοιαύτην ἔχον, οἷαν ἐγὼ διῆλθον.

—καὶ ἐγὼ εἶπον, εἶεν δὴ, ὦ ξένη, καλῶς γὰρ λέγεις: τοιοῦτος ὧν ὁ Ἔρως τίνα χρεῖαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις;

creu estar incomplet d'allò que no creu necessitar.

— Diotima, quins filosofen sinó són els savis ni els ignorants? — [204b] vaig dir jo

— Ja és evident almenys això fins i tot per un nen, perquè són els que estan entremig d'ambdós i entre els quals podria trobar-se l'Eros. En efecte, la saviesa és de les coses més belles i l'Eros és el desig d'allò bell, de manera que és necessari que l'Amor sigui filòsof, com el filòsof es troba entremig del savi i de l'ignorant. L'origen d'aquestes coses és culpa seva: en efecte és d'un pare savi i pròsper, i d'una mare sense saber i sense recursos. La naturalesa del geni és aquesta, estimat Sòcrates. Tu pensaves que això era l'Amor, [204c] i no és sorprenent que ho pensessis, vas tenir el pensament tal com em sembla a mi que faig conjectures a partir del que dius: que l'Amor era l'amat i no l'amant<sup>198</sup>, per causa d'això l'Eros se't mostrava totalment bell. I en efecte, allò estimat és en realitat allò bell, delicat, perfecte i envejablement feliç. L'amant té una altra forma que és la que jo ara t'he explicat.

<sup>198</sup> Aquí es juga amb els significats ἐρώμενος el traduïm com *amat* i ἐρῶν el traduïm com *amant*, per tal de conservar l'arrel en ambdós mots i així mantenir el sentit en grec.

[204δ] — τοῦτο δὴ μετὰ ταῦτ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, πειράσομαί σε διδάξαι. ἔστι μὲν γὰρ δὴ τοιοῦτος καὶ οὕτω γεγρονώς ὁ Ἔρωσ, ἔστι δὲ τῶν καλῶν, ὡς σὺ φῆς. εἰ δέ τις ἡμᾶς ἔροιτο: τί τῶν καλῶν ἔστιν ὁ Ἔρωσ, ὦ Σώκρατες τε καὶ Διοτίμα; ὧδε δὲ σαφέστερον: ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν: τί ἐρᾷ;

καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι γενέσθαι αὐτῷ. ἀλλ' ἔτι ποθεῖ, ἔφη, ἢ ἀπόκρισις ἐρώτησιν τοιάνδε: τί ἔσται ἐκείνῳ ᾧ ἂν γένηται τὰ καλά;

— οὐ πάνυ ἔφην ἔτι ἔχειν ἐγὼ

— πρὸς ταύτην τὴν ἐρώτησιν

— προχείρως ἀποκρίνασθαι.

[204ε] — ἀλλ', ἔφη, ὥσπερ ἂν εἴ τις μεταβαλὼν ἀντὶ τοῦ καλοῦ τῷ ἀγαθῷ χρώμενος πυνθάνοιτο: φέρε, ὦ Σώκρατες, ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν ἀγαθῶν: τί ἐρᾷ;

— Bé, estrangera! En efecte, dius bé. Si és d'aquesta manera, quina funció té l'Eros per a la humanitat ?

[204d] — Després d'això certament, Sòcrates — digué — intentaré explicar-t'ho. D'una banda, en efecte, l'Eros és en si i en el seu origen, tal i com he dit; i de l'altra és amor d'allò bell, tal i com tu dius. Però si algú ens pregunta: què és l'Eros de les qüestions belles, Sòcrates i Diotima ? Així és més clar; l'amant de les qüestions belles, les desitja. I què desitja l'amant de les coses belles ?

— Que esdevinguin<sup>199</sup> seves — vaig dir.

— Però la resposta encara demana la pregunta següent, què serà d'aquell que li esdevinguin les qüestions belles?<sup>200</sup>

— Encara no estic en disposició de contestar aquesta pregunta — vaig dir

[204e]— Però, si algú preguntés canviant d'allò bell i en lloc utilitzés allò bo, vinga Sòcrates, l'amant de les qüestions bones, què desitja ?

<sup>199</sup> En aquest cas, hem forçat la traducció per matenir el criteri anterior de traduir γενέσθαι per *esdevenir*, tot i iaxí, en el text «καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι γενέσθαι αὐτῷ.» podria ser una traducció *aconseguir-les*.

<sup>200</sup> En aquesta traducció, hem forçat el text per tal de mantenir el criteri de traducció dels mots anteriors malgrat que potser la traducció del fragment “τί ἔσται ἐκείνῳ ᾧ ἂν γένηται τὰ καλά” “*què serà d'aquell que aconseguixi coses belles?*”

—γενέσθαι, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶ.

—καὶ τί ἔσται ἐκείνῳ ᾧ ἂν γένηται τάγαθά;

—τοῦτ' εὐπορώτερον, ἦν δ' ἐγώ, ἔχω ἀποκρίνασθαι, ὅτι εὐδαίμων ἔσται.

[205α] — κτήσει γάρ, ἔφη, ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες, καὶ οὐκέτι προσδεῖ ἐρέσθαι ἵνα τί δὲ βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος; ἀλλὰ τέλος δοκεῖ ἔχειν ἡ ἀπόκρισις.

— ἀληθῆ λέγεις, εἶπον ἐγώ.

— ταύτην δὴ τὴν βούλησιν καὶ τὸν ἔρωτα τοῦτον πότερα κοινὸν οἶει εἶναι πάντων ἀνθρώπων, καὶ πάντας τάγαθὰ βούλεσθαι αὐτοῖς εἶναι ἀεὶ, ἢ πῶς λέγεις;

— οὕτως, ἦν δ' ἐγώ: κοινὸν εἶναι πάντων.

[205β] — τί δὴ οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὐ πάντας ἐρᾶν φαμεν, εἴπερ γε πάντες τῶν αὐτῶν ἐρῶσι καὶ ἀεὶ, ἀλλὰ τινὰς φαμεν ἐρᾶν, τοὺς δ' οὐ;

— θαυμάζω, ἦν δ' ἐγώ, καὶ αὐτός.

— ἀλλὰ μὴ θαύμαζ', ἔφη: ἀφελόντες γὰρ ἄρα τοῦ ἔρωτός τι εἶδος ὀνομάζομεν, τὸ τοῦ ὅλου ἐπιτιθέντες ὄνομα, ἔρωτα, τὰ δὲ ἄλλα ἄλλοις καταχρώμεθα ὀνόμασιν.

— ὥσπερ τί; ἦν δ' ἐγώ.

— ὥσπερ τόδε. οἷσθ' ὅτι ποιήσις ἐστὶ τι πολὺ: ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος

— Que esdevinguin seves — vaig dir jo.

— I què serà aquell el qual li esdevinguin seves les qüestions bones ?

— Puc contestar això més fàcilment, que serà feliç. [205a]

— Amb l'adquisició de les qüestions bones, els feliços són feliços, i ja no cal preguntar amb quin objectiu volen ser feliç, els qui ho volen ?

Sinó que la resposta sembla tenir aquí el seu final.

— Dius veritats — vaig dir jo.

— Aquest voler i desitjar creus que és comú a tots els humans, i que volem totes les qüestions bones sempre ? Què hi dius ?

— Així, és comú a tots els humans — dic. [205b]

— Dignes, Sòcrates, per què en efecte no diem que tots desitgen , si tots desitgen les mateixes qüestions i per sempre, sinó que diem que uns desitgen i d'altres no?

— Jo mateix també em sorprend — vaig dir jo.

— Però no et sorprendis. Hem separat una certa forma d'Amor que anomenem amb el nom de tot l'Amor, mentre que les altres les anomenem amb altres noms.

εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὄτ' ὄντι αἰτία πᾶσα ἐστὶ.

[205ξ] ποίησις, ὥστε καὶ αἰ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί.

— ἀληθῆ λέγεις.

— ἀλλ' ὁμῶς, ἦ δ' ἦ, οἴσθ' ὅτι οὐ καλοῦνται ποιηταί ἀλλὰ ἄλλα ἔχουσιν ὀνόματα, ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως ἐν μόνιον ἀφορισθὲν τὸ περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα τῶ τοῦ ὄλου ὀνόματι προσαγορεύεται. ποίησις γὰρ τοῦτο μόνον καλεῖται, καὶ οἱ ἔχοντες τοῦτο τὸ μόνιον τῆς ποιήσεως ποιηταί.

— ἀληθῆ λέγεις, ἔφην. [205δ]

— οὕτω τοίνυν καὶ περὶ τὸν ἔρωτα. τὸ μὲν κεφάλαιόν ἐστὶ πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν ὃ “μέγιστός τε καὶ δολερὸς ἔρωσ” παντί: ἀλλ' οἱ μὲν ἄλλη τρεπόμενοι πολλαχῆ ἐπ' αὐτόν, ἢ κατὰ χρηματισμὸν ἢ κατὰ φιλογυμναστίαν ἢ

— Com quin ? — vaig dir jo.

— Com aquest, saps que la causa de la creació<sup>201</sup> és extensa, ja que en efecte tot el que és causa d'alguna cosa, fa que passi de no-ser a ser, per tant és causat per la creació. [205c] De manera que també els treballs de totes les arts són creacions i tots els creadors són poetes.

— Dius veritats.

— Però igualment — digué — saps que no s'anomena poetes, sinó que tenen altres noms. De tota creació, només una part es diferencia entre la música i la mètrica, però s'anomena amb el nom del tot; la poesia. En efecte, només se'n diu així. I els posseïdors d'aquesta part de la poesia s'anomenen poetes.

— Dius veritats — vaig dir jo. [205d]

— Això també li passa a l'Eros. Allò principal és l'Amor de les coses bones i de la felicitat, el “més gran i enganyós Amor”<sup>202</sup> per tothom. Però uns es dediquen a ell de moltes maneres, en negocis o en l'afició a la gimnàstica o en la filosofia, i no els considerem ni

<sup>201</sup> En aquest cas, hem decidit traduir el mot ποίησις que e stradueix en el diccionari Greek-English del Lidell-Scott *fabrication, creation, production*, per això hem decidit traduir per a *creació* malgrat que en el diccionari Grec Clàssic - Català de VOX també hi contempla l'*accepció d'acció, adopció, fabricació, confecció, construcció, composició*; i finalment la de *poesia i poema*, que potser en aquest cas seria més adient però com diu “ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄντι ὄτ' ὄντι αἰτία πᾶσα ἐστὶ ποίησις” hem preferit utilitzar el mot creació ja que s'adequa millor aquesta definició.

<sup>202</sup> Cita d'autor desconegut.

κατὰ φιλοσοφίαν, οὔτε ἐρᾶν καλοῦνται οὔτε ἐρασταί, οἱ δὲ κατὰ ἓν τι εἶδος ἰόντες τε καὶ ἐσπουδακότες τὸ τοῦ ὄλου ὄνομα ἴσχουσιν, ἔρωτά τε καὶ ἐρᾶν καὶ ἐρασταί.

— κινδυνεύεις ἀληθῆ, ἔφην ἐγώ, λέγειν.

— καὶ λέγεται μὲν γέ τις, ἔφη, λόγος, ὡς οἱ ἂν τὸ ἥμισυ [205ε] ἑαυτῶν ζητῶσιν, οὔτοι ἐρῶσιν: ὁ δ' ἐμὸς λόγος οὔτε ἡμίσεός φησιν εἶναι τὸν ἔρωτα οὔτε ὄλου, ἐὰν μὴ τυγχάνη γέ που, ὧ ἔταϊρε, ἀγαθὸν ὄν, ἐπεὶ αὐτῶν γε καὶ πόδας καὶ χεῖρας ἐθέλουσιν ἀποτέμεσθαι οἱ ἄνθρωποι, ἐὰν αὐτοῖς δοκῇ τὰ ἑαυτῶν πονηρὰ εἶναι. οὐ γὰρ τὸ ἑαυτῶν οἴμαι ἕκαστοι ἀσπάζονται, εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον: ὡς οὐδὲν γε ἄλλο ἐστὶν οὔ [206α] ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ. ἢ σοὶ δοκοῦσιν;

— μὰ Δί' οὐκ ἔμοιγε, ἦν δ' ἐγώ.

— ἄρ' οὖν, ἦ δ' ἦ, οὕτως ἀπλοῦν ἐστι λέγειν ὅτι οἱ ἄνθρωποι τάγαθοῦ ἐρῶσιν;

— ναί, ἔφην.

— τί δέ; οὐ προσθετέον, ἔφη, ὅτι καὶ εἶναι τὸ ἀγαθὸν αὐτοῖς ἐρῶσιν;

— προσθετέον.

que desitgin ni que siguin amats. En canvi, els que es dirigeixen i s'afanyen cap a la sola forma que manté el nom del tot, l'Eros, diem que són amants i amats.

— És molt possible que diguis veritats — vaig dir jo.

— I algú deia una dita, que aquells que [205e] cerquen la meitat de si mateixos, desitgen<sup>203</sup>. El meu propi discurs diu que l'amor no és ni d'una meitat ni d'un tot, almenys, company, això per casualitat és bo, perquè els humans estan disposats que els tallin els peus i les mans, si els sembla que estan malalts. En efecte, crec, tots no sentim efecte per allò que és propi de si mateix, com no sigui que algú anomeni d'una banda el bé com a propi i d'un mateix, i d'altra banda, el mal com a aliè, perquè els humans no [206a] desitgem gens el bé, què creus ?

— Per Zeus! Jo no — vaig dir.

— Certament, és que així és senzill dir que els humans desitgen el bé ? — em digué.

— Sí — vaig dir.

<sup>203</sup> Es tracta una al·lusió al discurs d'Aristòfanes que precisament explica que l'origen de l'Eros és per la cerca de la mitat d'un mateix que en anterioritat havia estat unit, i que per tant es tracta de reparar un càstig que ha estat imposat per Zeus, d'aquesta manera Sòcrates rebutja el discurs del comediògraf.

— ἄρ' οὖν, ἔφη, καὶ οὐ μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ εἶναι;

— καὶ τοῦτο προσθετέον.

— ἔστιν ἄρα συλλήβδην, ἔφη, ὁ ἔρωσ τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ.

— ἀληθέστατα, ἔφην ἐγώ, λέγεις.

[206β]

— ὅτε δὴ τοῦτο ὁ ἔρωσ ἐστὶν ἀεὶ, ἦ δ' ἦ, τῶν τίνα τρόπον διωκόντων αὐτὸ καὶ ἐν τίνι πράξει ἡ σπουδὴ καὶ ἡ σύντασις ἔρωσ ἂν καλοῖτο; τί τοῦτο τυγχάνει ὄν τὸ ἔργον; ἔχεις εἰπεῖν; οὐ μεντᾶν σέ, ἔφην ἐγώ,

— ὦ Διοτίμα, ἐθαύμαζον ἐπὶ σοφίᾳ καὶ ἐφοίτων παρὰ σέ αὐτὰ ταῦτα μαθησόμενος.

— ἀλλὰ ἐγώ σοι, ἔφη, ἐρῶ. ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν.

— μαντείας, ἦν δ' ἐγώ, δεῖται ὅτι ποτε λέγεις, καὶ οὐ μανθάνω.

[206ξ] — ἀλλ' ἐγώ, ἦ δ' ἦ, σαφέστερον ἐρῶ. κυοῦσιν γάρ, ἔφη, ὦ Σώκρατες,

— I no cal afegir que també desitgen que el bé sigui seu ?

— Cal afegir-ho.

— Certament, no només que sigui seu sinó que també ho sigui sempre ? — digué.

— Això també cal afegir-ho.

— En suma, l'Amor és el fet de posseir per a un mateix sempre el bé — digué.

— Dius veritats absolutes — vaig dir.

[206b]

— Perquè l'Amor és sempre això, d'aquells que el persegueixen, de quina manera i en quina activitat, quan l'afany i l'esforç seria anomenat Amor? I per casualitat quina és l'acció que té ? Pots dir-ho? — digué.

— De fet no, Diotima, sinó no admiraria la teva saviesa i no hauria vingut al teu costat constantment a aprendre això mateix. — vaig dir jo.

— Però jo t'ho diré. En efecte, això és l'engendrament<sup>204</sup> en la bellesa del cos i de l'ànima. — digué.

— El que dius necessita de l'art endevinatòria, i jo no en sé — vaig dir

[206c]

<sup>204</sup> Posem atenció de nou en aquest verb τίκτω, τόκος que en el diccionari Greek-English Lidell-Scott ens ofereix els següents significats *childbirth, parturition, of women*, i que en el diccionari Grec Clàssic - Català de VOX ens apareix amb els significats: *donar a llum, parir, engendrar, crear, produir, fer, ser pare o mare*. Significats que ens remetent a naixement i generació propis de la intenció del text.

πάντες ἄνθρωποι καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ  
κατὰ τὴν ψυχὴν, καὶ ἐπειδὴν ἔν τι  
ἡλικία γένωνται, τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν  
ἢ φύσις. τίκτειν δὲ ἓν μὲν αἰσχροῦ οὐ  
δύναται, ἓν δὲ τῷ καλῷ. ἢ γὰρ ἀνδρὸς  
καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν.  
ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ  
τοῦτο ἓν θνητῷ ὄντι τῷ ζῳῷ ἀθάνατον  
ἔνεστιν, ἢ κῆσις καὶ ἢ γέννησις. τὰ δὲ  
ἓν τῷ ἀναρμόστῳ ἀδύνατον γενέσθαι.  
[206δ] ἀνάρμοστον δ' ἐστὶ τὸ αἰσχρὸν  
παντὶ τῷ θείῳ, τὸ δὲ καλὸν ἀρμόττον.  
Μοῖρα οὖν καὶ Εἰλείθυια ἢ Καλλονὴ ἐστὶ  
τῆ γενέσει. διὰ ταῦτα ὅταν μὲν καλῷ  
προσπελάζῃ τὸ κυοῦν, ἰλεῶν τε  
γίγνεται καὶ εὐφραϊνόμενον διαχεῖται  
καὶ τίκτει τε καὶ γεννᾷ: ὅταν δὲ αἰσχροῦ,  
σκυθρωπὸν τε καὶ λυπούμενον  
συσπειρᾶται καὶ ἀποτρέπεται καὶ  
ἀνεύλεται καὶ οὐ γεννᾷ, ἀλλὰ ἴσχον τὸ  
κύημα χαλεπῶς φέρει. ὅθεν δὴ τῷ  
κυοῦντί τε καὶ ἤδη σπαργῶντι πολλὴ ἢ  
πτοίησις γέγονε [206ε] περὶ τὸ καλὸν  
διὰ τὸ μεγάλης ὠδίνος ἀπολύειν τὸν  
ἔχοντα. ἔστιν γάρ, ὧ Σώκρατες, ἔφη, οὐ  
τοῦ καλοῦ ὁ ἔρωσ, ὡς σὺ οἶει.

— ἀλλὰ τί μὴν;

— τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἓν  
τῷ καλῷ.

— Però t'ho explicaré més clar —

digué ella — Sòcrates, tots els humans  
engendren no solament pel cos sinó  
també per l'ànima. També quan  
s'arriba a una edat, la nostra  
naturalesa desitja engendrar. Però no  
pot donar llum a allò lleig sinó a allò  
bell. Per tant, la comunió divina entre  
home i dona és l'engendrament.  
Aquesta és una acció divina, la gestació  
i la procreació són quelcom immortal  
que succeeix dins un mortal que és  
ésser viu. [206d] Allò que és  
inharmònic és impossible que passi. La  
lletjor és inharmònica amb tot allò diví,  
i, en canvi, la bellesa és harmònica. En  
efecte, la Moira<sup>205</sup> i la Ilitia<sup>206</sup> són  
l'origen de la bellesa. I per això quan  
l'embaràs s'aproxima a allò bell,  
esdevé en la gràcia, es vessa, dona llum  
i engendra. Quan s'aproxima a allò  
lleig, en canvi, es converteix en  
melancòlic i no només es recull, sinó  
que també s'arronsa, s'allunya i no  
procrea, sinó que suporta  
dolorosament allò engendrat. És per  
això, que gran és l'espant [206e] per a  
aquell qui engendra i porta el fruit  
davant la bellesa que pot deslligar i  
alliberar el gran dolor del part.

<sup>205</sup> Μοῖρα són les deesses que personifiquen el destí, eren invocades durant els parts.

<sup>206</sup> Εἰλείθυια és la deessa dels naixements i de les llevadores, filla de Zeus i Hera, se la vincula pel nom als Misteris d'Eleusis.



— εἶεν, ἦν δ' ἐγώ.

— πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. τί δὴ οὖν τῆς γεννήσεως; ὅτι ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῶ ἢ γέννησις, ἀθανασίας [207α] δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὠμολογημένων, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ ἑαυτῶ εἶναι ἀεὶ ἔρωσ ἐστίν. ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι.

— ταῦτά τε οὖν πάντα ἐδίδασκέ με, ὁπότε περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγους ποιοῖτο, καὶ ποτε ἤρετο τί οἶει,

— ὦ Σώκρατες, αἴτιον εἶναι τούτου τοῦ ἔρωτος καὶ τῆς ἐπιθυμίας; ἢ οὐκ αἰσθάνη ὡς δεινῶς διατίθεται πάντα τὰ θηρία ἐπειδὴν γεννᾶν ἐπιθυμία, καὶ τὰ πεζᾶ καὶ τὰ πτηνά, νοσοῦντά τε [207β] πάντα καὶ ἐρωτικῶς διατιθέμενα, πρῶτον μὲν περὶ τὸ συμμιγῆναι ἀλλήλοις, ἔπειτα περὶ τὴν τροφήν τοῦ γενομένου, καὶ ἔτοιμά ἐστιν ὑπὲρ τούτων καὶ διαμάχεσθαι τὰ ἀσθενέστατα τοῖς ἰσχυροτάτοις καὶ ὑπεραποθνήσκειν, καὶ αὐτὰ τῶ λιμῶ παρατεινόμενα ὡστ' ἐκεῖνα ἐκτρέφειν, καὶ ἄλλο πᾶν ποιοῦντα. τοὺς μὲν γὰρ ἀνθρώπους, ἔφη, οἷοιτ' ἂν τις ἐκ λογισμοῦ ταῦτα ποιεῖν: τὰ δὲ θηρία τίς αἰτία οὕτως ἐρωτικῶς [207ξ] διατίθεται; ἔχεις λέγειν;

— καὶ ἐγὼ αὖ ἔλεγον ὅτι οὐκ εἰδείην: ἢ δ' εἶπεν, Διανοῆ οὖν δεινός

Sòcrates — digué — l'amor no pertany allò bell com tu creus.

— Doncs què és ?

— L'amor d'engendrar i parir en la bellesa.

— D'acord — vaig dir.

— Totalment — digué — Evidentment, per què per l'engendrament? Perquè l'engendrar és etern i immortal, tal com pertoca si és en una naturalesa mortal. [207a] I és necessari que l'amor desitgi la immortalitat al costat del bé, i amb el que hem acordat, si és que certament l'amor és sempre posseir per si mateix el bé. Doncs és necessari que d'aquest discurs sigui també l'amor per la immortalitat.

— Això, en efecte, són tots els ensenyaments respecta les qüestions de l'amor que em digué quan hi anava. I una vegada em va preguntar.

— Quina creus Sòcrates, que és la causa d'aquest amor i desig? O no t'adones com de terriblement es disposa tota bèstia quan desitja engendrar ? I això, tant els animals terrestres com també els que tenen ales, que es posen tots malalts [207b] quan es disposen amorosament.

Primer, respecta unir-se els uns amb els altres, i després respecte criar l'engendrat, i no solament estan

ποτε γενήσεσθαι τὰ ἐρωτικά, ἐὰν ταῦτα μὴ ἐννοῆς;

— ἀλλὰ διὰ ταῦτά τοι, ὦ Διοτίμα, ὄπερ νυνδὴ εἶπον, παρὰ σὲ ἤκω, γνοῦς ὅτι διδασκάλων δέομαι. ἀλλὰ μοι λέγε καὶ τούτων τὴν αἰτίαν καὶ τῶν ἄλλων τῶν περὶ τὰ ἐρωτικά.

— εἰ τοίνυν, ἔφη, πιστεύεις ἐκείνου εἶναι φύσει τὸν ἔρωτα, οὗ πολλάκις ὠμολογήκαμεν, μὴ θαύμαζε.

— ἐνταῦθα γὰρ [207δ] τὸν αὐτὸν ἐκείνῳ λόγον ἢ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν αἰεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος, δύναται δὲ ταύτη μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι αἰεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἐν ἕκαστον τῶν ζώων ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό— οἷον ἐκ παιδαρίου ὃ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται: οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὁμοῦς ὃ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος αἰεὶ γιγνώμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὅστᾳ καὶ [207ε] αἶμα καὶ σύμπαν τὸ σῶμα. καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἦθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι, τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἐκάστῳ, ἀλλὰ τὰ μὲν

disposats a lluitar els més dèbils contra els més forts, i fins i tot sacrificar-se, i així, ells mateixos passar fam per alimentar-los i fent tot el que poden.

Qui pensaria que els humans fan això a partir de càlculs? — digué — però quina és la causa dels animals per què sentin el mateix amor? [207c] Pots dir-m'ho?

I jo un altre cop li vaig dir que no ho sabia, i ella em va dir.

— I intentes, en efecte, un dia esdevenir formidable<sup>207</sup> en les qüestions amoroses, si no tens idea d'això?

— Però per això, Diotima, vinc cap a tu havent reconegut que necessito mestra; com ja t'he dit, però digues-me la causa d'això i els altres sobre les qüestions amoroses.

— Si per això — digué — [207d] tens la confiança que l'Amor és per naturalesa, en efecte, el que tants cops ens hem posat d'acord, no et sorprenguis. Car, aquí, d'aquest discurs segons les meves possibilitats la naturalesa mortal busca existir sempre i ser immortal. I solament ho pot

<sup>207</sup> Aquí hem optat per traduir δεινός que ens apreix en el diccionari Greek-English del Lidell-Scott com a *fearful, terrible, marvellously strong, powerful*. Hem optat per traduir-ho com a *formidable* seguint la traducció del diccionari VOX Grec Clàssic – Català tot i que en les traduccions d'Eulàlia Presas i Carlos Gil apareix com *entès* o *expert*, però d'aquesta manera mantenim el significat de *temut* i *terrible* que significa la paraula grega.

γίγνεται, τὰ δὲ ἀπόλλυται. πολὺ δὲ αὐτῶν ἀτοπώτερον ἔστι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι [208α] μὴ ὅτι αἱ μὲν γίνονται, αἱ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν, καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοὶ ἐσμὲν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας, ἀλλὰ καὶ μία ἐκάστη τῶν ἐπιστημῶν ταύτων πάσχει. ὁ γὰρ καλεῖται μελετᾶν, ὡς ἐξιούσης ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης: λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἕξιδος, μελέτη δὲ πάλιν καινὴν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην σῶζει τὴν ἐπιστήμην, ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι. τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σῶζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ αἰετῶς εἶναι ὡσπερ τὸ [208β] θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν. ταύτη τῇ μηχανῇ, ᾧ Σώκρατες, ἔφη, θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ τᾶλλα πάντα: ἀθάνατον δὲ ἄλλη. μὴ οὖν θαύμαζε εἰ τὸ αὐτοῦ ἀποβλάστημα φύσει πᾶν τιμᾶ: ἀθανασίας γὰρ χάριν παντὶ αὕτη ἢ σπουδὴ καὶ ὁ ἔρωσ ἔπεται.

— καὶ ἐγὼ ἀκούσας τὸν λόγον ἐθαύμασά τε καὶ εἶπον εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ᾧ σοφωτάτη Διοτίμα, ταῦτα ὡς ἀληθῶς οὕτως ἔχει;

aconseguir amb l'engendrament, perquè sempre deixa un altre jove en lloc del vell quan des del moment en què cada criatura per exemple diem que en ella viu i és la mateixa, i que un humà és el mateix des de la infantesa fins que esdevé vell: aquest no té mai els mateixos atributs, no obstant l'anomenem igual; perquè al jove que se li destrueixen constantment els cabells, la seva pell, els ossos, la sang i fins i tot el cos sencer, esdevé sempre ell mateix. [207e] I no és només el seu cos, sinó també l'ànima, la seva forma de ser, els seus costums, els seus judicis, els seus desitjos, les seves alegries i les seves penes, les seves pors, i cadascun d'aquests elements que ens representa a cada un i que mai és idèntic sempre; sinó que unes esdevenen, i d'altres es destrueixen. I encara més estranys que molts d'aquests coneixements [208a] que d'una banda esdevenen i de l'altra es destrueixen, que de cap manera, els pensaments, són sempre els mateixos, sinó que cadascun d'ells pateixen el mateix. Car el que invita a cuidar-se'n<sup>208</sup> és perquè el coneixement és

<sup>208</sup> En aquest cas, el verb μελετάω en el diccionari Greek-English del Lidell-Scott, es tradueix com a *take thought or care for, pursue, exercise*. Hem decidit traduir-lo per *cuidar-se*, tot i que en el diccionari Grec Clàssic - Català de VOX ens apareix també com *preocupar-se, procurar, ocupar-se de, exercitar, practicar, professar*. Però en les traduccions d'Eulàlia Presas i Robin utilitzen el terme *estudiar*, que

[208ξ] καὶ ἦ, ὥσπερ οἱ τέλει σοφισταί,  
εὖ ἴσθι, ἔφη,

— ὦ Σώκρατες: ἐπεὶ γε καὶ τῶν  
ἀνθρώπων εἰ ἐθέλεις εἰς τὴν  
φιλοτιμίαν βλέψαι, θαυμάζοις ἂν τῆς  
ἀλογίας περὶ ἃ ἐγὼ εἶρηκα εἰ μὴ  
ἐννοεῖς, ἐνθυμηθεῖς ὡς δεινῶς  
διάκεινται ἔρωτι τοῦ ὀνομαστοῦ  
γενέσθαι “καὶ κλέος ἐς τὸν αἰὲ χρόνον  
ἀθάνατον καταθέσθαι”, καὶ ὑπὲρ  
τούτου κινδύνους τε κινδυνεύειν  
ἔτοιμοὶ εἰσι πάντας ἔτι μᾶλλον ἢ ὑπὲρ  
τῶν [208δ] παίδων, καὶ χρήματα  
ἀναλίσκειν καὶ πόνους πονεῖν  
οὐστινασοῦν καὶ ὑπεραποθνήσκειν.  
ἐπεὶ οἶει σύ, ἔφη, Ἄλκηστιν ὑπὲρ  
Ἀδμήτου ἀποθανεῖν ἂν, ἢ Ἀχιλλέα  
Πατρόκλῳ ἐπαποθανεῖν, ἢ  
προαποθανεῖν τὸν ὑμέτερον Κόδρον  
ὑπὲρ τῆς βασιλείας τῶν παίδων, μὴ  
οἰομένους ἀθάνατον μνήμην ἀρετῆς  
πέρι ἑαυτῶν ἔσεσθαι, ἦν νῦν ἡμεῖς  
ἔχομεν; πολλοῦ γε δεῖ, ἔφη, ἀλλ’ οἴμαι  
ὑπὲρ ἀρετῆς ἀθανάτου καὶ τοιαύτης  
δόξης εὐκλεοῦς πάντες πάντα  
ποιοῦσιν, ὅσῳ ἂν ἀμείνους [208ε] ᾧσι,  
τοσοῦτω μᾶλλον: τοῦ γὰρ ἀθανάτου  
ἐρῶσιν. οἱ μὲν οὖν ἐγκύμονες, ἔφη,  
κατὰ τὰ σώματα ὄντες πρὸς τὰς  
γυναῖκας μᾶλλον τρέπονται καὶ ταύτη

pròfug: l’oblit és la fugida d’un  
coneixement. Cuidar-se’n, certament,  
és per evitar que marxïn de la  
memòria, guardant el coneixement,  
com era abans. D’aquesta manera tot  
mortal es salva, ja que no som  
totalment eterns com és allò diví,

[208b] sinó perquè allò que ha envellit,  
fuig i es deixa enrere per un altre més  
jove. Amb aquesta estratagema,  
Sòcrates — Digué, Diotima — hi  
participa allò mortal de l’immortal, no  
només amb el cos, sinó també amb tota  
la resta. I pels immortals és una altra  
qüestió. I, en efecte, no et sorprendis  
si tot aquest rebrotar de la natura és  
honorat, aquest afany de l’amor es  
dona gràcies a la immortalitat.  
— Oh! Sapientíssima Diotima, això és  
així de veritat? — vaig dir sorprès  
després d’escoltar el discurs.

[208c]

I ella com els sofistes eminents digué:  
— Sàpigues bé, Sòcrates, quan  
certament vols veure l’ambició dels  
humans, et sorprendries de  
l’absurditat, si no penses en el que t’he  
dit. Tenint en ment el terrible estat que  
l’amor els fa voler esdevenir de renom  
“d’assegurar-se per sempre més una

---

hi dona un altre sentit en el fragment. Però per la nostra tesi creiem que mantenir la idea de *cura* ens interessa més.

έρωτικοί εἰσιν, διὰ παιδογονίας γλῶρια immortal<sup>209</sup>, i per això el perill  
 ἀθανασίαν καὶ μνήμην καὶ que estan disposats a afrontar, i més  
 εὐδαιμονίαν, ὡς οἴονται, αὐτοῖς εἰς τὸν encara per la seva [208d]  
 ἔπειτα χρόνον πάντα ποριζόμενοι: οἱ δὲ descendència, a utilitzar tots els diners,  
 κατὰ τὴν [209α] ψυχὴν—εἰσὶ γὰρ οὖν, a suportar qualsevol feina dura, fins a  
 ἔφη, οἷ ἐν ταῖς ψυχαῖς κυοῦσιν ἔτι sacrificar-se. Per què creus tu —  
 μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς σώμασιν, ἃ ψυχῇ pregunta —que Alcestis hagués mort  
 προσήκει καὶ κυῆσαι καὶ τεκεῖν: τί οὖν per Admet o Aquil·les hauria mort per  
 προσήκει; φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην Pàtrocle, i Codre s’hauria proposat  
 ἀρετήν—ὧν δὴ εἰσὶ καὶ οἱ ποιηταὶ morir el primer per salvar la reialesa i  
 πάντες γεννήτορες καὶ τῶν la seva descendència<sup>210</sup>, si no hagués  
 δημιουργῶν ὅσοι λέγονται εὐρετικοὶ pensat en la memòria immortal sobre  
 εἶναι: πολὺ δὲ μεγίστη, ἔφη, καὶ la seva excel·lència que tenim ara?  
 καλλίστη τῆς φρονήσεως ἢ περὶ τὰ τῶν Certament, en absolut, — digué— sinó  
 πόλεων τε καὶ οἰκήσεων διακόσμησις, que crec que en immortalitzar la seva  
 ἢ δὴ ὄνομά ἐστι σωφροσύνη τε καὶ excel·lència i la constatació de la seva  
 δικαιοσύνη—τούτων δ’ αὖ ὅταν τις ἐκ glòria és on tots posen esforços, i com  
 [209β] νέου ἐγκύμων ἢ τὴν ψυχὴν, millors són, amb major mesura ho fan  
 ἦθεος ὧν καὶ ἠκούσης τῆς ἡλικίας, [208e] ja que són amants de la  
 τίκτειν τε καὶ γεννᾶν ἤδη ἐπιθυμῇ, immortalitat. I els qui es prenyen —  
 ζητεῖ δὴ οἶμαι καὶ οὗτος περιῶν τὸ digué — guiaran el seu cos davant del  
 καλὸν ἐν ᾧ ἂν γεννήσειεν: ἐν τῷ γὰρ d’una dona i seran amorosos amb  
 αἰσχυρῷ οὐδέποτε γεννήσει. τὰ τε οὖν aquesta, i a través de l’engendrament  
 σώματα τὰ καλὰ μᾶλλον ἢ τὰ αἰσχυρὰ de fills es proveiran a si mateixos la  
 ἀσπάζεται ἄτε κυῶν, καὶ ἂν ἐντύχη immortalitat, memòria de si mateixos, i  
 ψυχῇ καλῇ καὶ γενναίᾳ καὶ εὐφυεῖ, la felicitat pel temps futur. [209a] En  
 πάνυ δὴ ἀσπάζεται τὸ συναμφότερον, canvi, els que ho són per l’ànima—  
 καὶ πρὸς τοῦτον τὸν ἄνθρωπον εὐθύς digué — car, en efecte, hi ha humans  
 εὐπορεῖ λόγων περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ que engendren més en l’ànima que en

<sup>209</sup> Cita d'autor desconegut. Robin sugereix que és un hexàmetre que parodia el discurs d'Agató.

<sup>210</sup> Citant a l'Eulàlia Presas en l'edició de Bernat Metge «Segons en la llegenda, els doris vencerien Atenes si el seu rei, Codre, no era mort en l'atac a la ciutat. Disfressat, el rei Codre buscà la mort atacant el campament enemic, per tal que els seus fills conservessin la reialesa. Amb aquest exemple, Sòcrates respon al concepte que té Fedre de coratge»

οἷον χρῆ εἶναι [209ξ] τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν καὶ ἃ ἐπιτηδεύειν, καὶ ἐπιχειρεῖ παιδεύειν. ἀπτόμενος γὰρ οἶμαι τοῦ καλοῦ καὶ ὁμιλῶν αὐτῷ, ἃ πάλαι ἐκύει τίκτει καὶ γεννᾷ, καὶ παρῶν καὶ ἀπῶν μεμνημένος, καὶ τὸ γεννηθὲν συνεκτρέφει κοινῇ μετ’ ἐκείνου, ὥστε πολὺ μείζω κοινωνίαν τῆς τῶν παίδων πρὸς ἀλλήλους οἱ τοιοῦτοι ἴσχουσι καὶ φιλίαν βεβαιότεραν, ἅτε καλλιόνων καὶ ἀθανατωτέρων παίδων κεκοινωνηκότες. καὶ πᾶς ἂν δέξαιτο ἑαυτῷ τοιοῦτους παῖδας μᾶλλον γεγενῆσθαι ἢ τοὺς [209δ] ἀνθρωπίνους, καὶ εἰς Ὅμηρον ἀποβλέψας καὶ Ἡσίοδον καὶ τοὺς ἄλλους ποιητὰς τοὺς ἀγαθοὺς ζηλῶν, οἷα ἔκγονα ἑαυτῶν καταλείπουσιν, ἃ ἐκείνοις ἀθάνατον κλέος καὶ μνήμην παρέχεται αὐτὰ τοιαῦτα ὄντα:

— εἰ δὲ βούλει, ἔφη, οἶους Λυκοῦργος παῖδας κατελίπετο ἐν Λακεδαίμονι σωτῆρας τῆς Λακεδαίμονος καὶ ὡς ἔπος εἶπεῖν τῆς Ἑλλάδος. τίμιος δὲ παρ’ ὑμῖν καὶ Σόλων διὰ τὴν τῶν νόμων γέννησιν, καὶ ἄλλοι [209ε] ἄλλοθι πολλαχοῦ ἄνδρες, καὶ ἐν Ἑλλησι καὶ ἐν βαρβάροις, πολλὰ καὶ καλὰ ἀποφηνάμενοι ἔργα,

el cos, porten l’ànima allò que cal engendrar-hi i donar a llum. I què hi pertany? La saviesa i altres excel·lències, com són no només, els poetes que són creadors sinó també els artesans que diem que són enginyosos. Però la forma de saviesa que és més gran és respecta posar ordre a les ciutats i també al conjunt de llars, i són la moderació<sup>211</sup> i la justícia<sup>212</sup> — digué — [209b] D’aquests, quan un des de jove està prenyat en l’ànima, com és costum i havent arribat a l’edat, desitjarà donar a llum i engendrar, i crec que buscarà al seu voltant la bellesa on donar a llum, car en la lletjor mai no es pot engendrar. I acollirà afectuosament els cossos bells en lloc dels lletjos, a causa del seu estat d’engendrar, i quan un d’ells troba una ànima bella, noble i ben dotada, acull afectuosament tot el conjunt i d’aquesta manera els fa prosperar el discurs cap a l’excel·lència i cap a les pràctiques que li cal saber a una persona de bé, [209c] també les seves activitats, i treballar en la seva educació. Car crec que, lligat juntament amb la bellesa i la seva companyia, pot

<sup>211</sup> En aquesta ocasió, hem decidit traduir σωφροσύνη com a *moderació*.

<sup>212</sup> En aquesta ocasió, hem decidit traduir δικαιοσύνη com a *justícia*.

γεννήσαντες παντοίαν ἀρετήν: ὧν καὶ  
ἰερὰ πολλὰ ἤδη γέγονε διὰ τοὺς  
τοιούτους παῖδας, διὰ δὲ τοὺς  
ἀνθρωπίνους οὐδενός πω.

engendrar allò que ell mateix fa temps  
que n'està engendrat que va parir i  
donar a llum. I estant junts o recordant  
la seva absència, criaran allò que han  
engendrat, de manera que entre ells  
tindran una comunió molt més gran  
que amb la seva descendència i una  
amistat més segura, perquè tindran en  
comú una descendència més bona, més  
bella i més immortal. I tots els humans  
preferirien engendrar una  
descendència d'aquesta naturalesa  
[209d] abans que fills humans, i fixant-  
se en Homer i Hesíode i els altres  
poetes bons envegen quina mena de  
descendència deixen darrera d'ells  
mateixos, la qual els aporta ser  
recordats i una glòria immortal.

I sent la descendència, si vols com —  
digué — la que Licurg va deixar enrere  
a Lacedònia per a la salvació de la  
ciutat, i per dir-ho d'alguna manera de  
Grècia. I, entre vosaltres també és  
honorable Soló per causa de  
l'engendrament de les lleis. [209e] I  
altres homes d'altres ciutats, tant entre  
els grecs com entre els bàrbars, que  
ensenyen moltes i bones obres que han  
estat engendrades en excel·lències de  
tota mena. I per aquests s'han  
engendrat molts cultes, per causa dels

fills així, i en canvi per causa dels fills humans encara cap ni un.

### Iniciació a l'escalda de la bellesa

ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὧ  
Σώκρατες, κἄν σὺ [210α] μνηθείης: τὰ  
δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἔνεκα καὶ  
ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετήη, οὐκ  
οἶδ' εἰ οἶός τ' ἂν εἴης. ἐρῶ μὲν οὖν, ἔφη,  
ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν ἀπολείψω:  
πειρῶ δὲ ἔπεσθαι, ἂν οἶός τε ἦς. δεῖ γάρ,  
ἔφη, τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ  
πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι  
ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα, καὶ πρῶτον μὲν,  
ἐάν ὀρθῶς ἠγῆται ὁ ἠγούμενος, ἐνὸς  
αὐτὸν σώματος ἐρᾶν καὶ ἐνταῦθα  
γεννᾶν λόγους καλοῦς, ἔπειτα δὲ αὐτὸν  
κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος [210β] τὸ ἐπὶ  
ὀτφοῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἐτέρῳ σώματι  
ἀδελφόν ἐστι, καὶ εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ'  
εἶδει καλόν, πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἔν τε  
καὶ ταῦτόν ἠγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς  
σώμασι κάλλος: τοῦτο δ' ἐννοήσαντα  
καταστῆναι πάντων τῶν καλῶν  
σωμάτων ἐραστήν, ἐνὸς δὲ τὸ σφόδρα  
τοῦτο χαλάσαι καταφρονήσαντα καὶ  
σμικρὸν ἠγησάμενον: μετὰ δὲ ταῦτα τὸ  
ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον  
ἠγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι, ὥστε καὶ  
ἐάν ἐπιεικῆς ὦν τὴν ψυχὴν τις κἄν  
σμικρὸν ἄνθος [210ξ] ἔχη, ἐξαρκεῖν  
αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κήδεσθαι καὶ τίκτειν

### Iniciació a l'escalda de la bellesa

Aquestes són les qüestions de l'amor, Sòcrates, i fins i tot tu [210a] podries iniciar-te als misteris: la iniciació als misteris i la seva consagració, pels quals hi ha aquest ensenyament, sempre que es segueixi el camí recte, i no sé si tu podries fer-ho. Et diré, en efecte, també que jo tampoc tinc cap afany, però intentaré seguir, en la mesura que et sigui possible. — Digué— Car cal que el qui va pel camí recte per aquest assumpte comenci des de jove a dirigir-se cap els cossos bells. Primer rectament el dirigeix el seu guia, perquè comenci a estimar el cos d'un mateix i aleshores comenci a engendrar discursos bells. I després a entendre que la [210b] bellesa de qualsevol cos és germana de la d'un altre cos. I aleshores cal perseguir la bellesa en la forma, i és una gran bogeria no considerar que la bellesa no és una sola i la mateixa en tots els cossos. Havent entès això, cal enamorar-se de tots els cossos bells, i cal que se n'oblidi d'un mateix, ser mal pensant i considerant-se insignificant.



λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους, ἵνα ἀναγκασθῆ αὖ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῶ συγγενές ἐστιν, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρὸν τι ἡγήσεται εἶναι: μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, ἵνα ἴδη αὖ ἐπιστημῶν κάλλος, καὶ βλέπων πρὸς [210δ] πολὺ ἤδη τὸ καλὸν μηκέτι τὸ παρ' ἐνί, ὡσπερ οἰκέτης, ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἐνός, δουλεύων φαῦλος ἢ καὶ σμικρολόγος, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτη καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ, ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεῖς καὶ αὐξηθεῖς κατίδη τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἣ ἐστὶ καλοῦ [210ε] τοιοῦδε. πειρῶ δέ μοι, ἔφη, τὸν νοῦν προσέχειν ὡς οἶόν τε μάλιστα. ὅς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὃ Σώκρατες, οὗ δὴ ἔνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν [211α] ἀεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ

Després d'això, cal considerar la bellesa de l'ànima més honrosa que la del cos, de manera que si algú és honrat en l'ànima malgrat que tingui poc vigor, [210c] en tingui prou amb això per estimar-lo i tenir-ne cura, donar llum i buscar-hi discursos de tal mena que facin millors els joves, per tal de crear la necessitat de contemplar la bellesa continguda en el comportament i les lleis, i de veure que tot és innat d'un mateix, a fi que s'adoni que la bellesa del cos és insignificant. I després del comportament cal dirigir-se cap els coneixements per tal que novament vegi la bellesa dels coneixements. Veient [210d] la bellesa en els molts i no ja en un de sol, com fa un esclau que estima la bellesa d'un adolescent o d'un humà o d'un comportament, que està esclavitzat i és pervers i desgraciat. Sinó que dirigint-se cap el mar enorme de la bellesa i contemplant-la, engendra molts discursos bells i magnífics en una filosofia lliure d'enveja. Fins que enfortit i crescut vegi aleshores un sol coneixement, que és la bellesa següent. [210e] Intenta oferir-me la teva màxima atenció. Car aquell que fins aquí ha estat educat en les qüestions amoroses contemplant-hi l'ordre i la

δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν: οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῶ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὄν ἐν ἑτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῆ ἢ ἐν οὐρανῶ [211β] ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλεόν μήτε ἔλαττον γίνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδὲν. ὅταν δὴ τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπανιών ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἀρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἄν τι ἄπτοιτο τοῦ τέλους. τοῦτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς ἐπὶ [211ξ] τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἔνεκα τοῦ καλοῦ αἰεὶ ἐπανιέναι, ὡσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν

rectitud de la bellesa, per fi ja està en la consagració de les qüestions amoroses, de tal manera que, de sobte, contemplarà allò que per naturalesa és meravellosament bell. Aquells, Sòcrates, perquè van donar lloc a tota la feina dura d'abans i que en primer lloc hi [211a] són sempre, és a dir, no neixen ni es destrueixen, no creixen ni decreixen. Després no és allò bell ni allò lleig, ni tampoc a vegades bell ni altres lleig, ni d'una banda bell i de l'altra banda lleig, ni bells per a uns i lleig per a uns altres. Però la bellesa no apareix en ell tal com una cara, ni una mà, ni cap altra part cos, ni com un discurs, ni com un coneixement, ni com allò que és en un diferent ésser viu, tal com, en un animal de la terra, del cel, o en un altre, [211b] sinó com una forma única<sup>213</sup> que és sempre per si mateixa i en ella mateixa. I, en canvi, les altres qüestions belles hi participen de tal manera que si neixen o moren, ella no esdevé ni de més ni de menys ni pateix en absolut. Evidentment, quan algú per aquests gràcies a l'amor recta als nois joves comença a contemplar la bellesa anterior, està a prop d'arribar al final. Car, aquest evidentment és la rectitud

<sup>213</sup> Aquí hem traduït μονοειδὲς que ens apareix en el diccionari Greek-English del Lidell-Scott com a *one in kind, simple*, això se'n ofereix com per *forma única* com podem trobar en el diccionari Grec Clàssic - Català de VOX.

μαθημάτων ἐπ’ ἐκεῖνο τὸ μάθημα  
τελευτῆσαι, ὃ ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ  
ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γινῶ  
αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι [211δ] καλόν.

ἐνταῦθα τοῦ βίου, ὃ φίλε Σώκρατες,  
ἔφη ἡ Μαντινικὴ ξένη, εἶπερ που  
ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ, θεωμένῳ  
αὐτὸ τὸ καλόν. ὃ ἐάν ποτε ἴδῃς, οὐ κατὰ  
χρυσίον τε καὶ ἐσθῆτα καὶ τοὺς καλοὺς  
παῖδάς τε καὶ νεανίσκους δόξει σοι  
εἶναι, οὐς νῦν ὀρῶν ἐκπέπληξαι καὶ  
ἔτοιμος εἶ καὶ σὺ καὶ ἄλλοι πολλοί,  
ὀρῶντες τὰ παιδικὰ καὶ συνόντες αἰεὶ  
αὐτοῖς, εἴ πως οἶόν τ’ ἦν, μήτ’ ἐσθίειν  
μήτε πίνειν, ἀλλὰ θεᾶσθαι μόνον καὶ  
συνεῖναι. τί δῆτα, ἔφη, οἰόμεθα, εἴ τῳ  
γένοιτο [211ε] αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν  
εἰλικρινές, καθαρὸν, ἄμεικτον, ἀλλὰ μὴ  
ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ  
χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας  
θητηῆς, ἀλλ’ αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν  
δύναιτο μονοειδὲς κατιδεῖν; ἄρ’ οἶει,  
ἔφη, φαῦλον βίον [212α] γίνεσθαι  
ἐκεῖσε βλέποντος ἀνθρώπου καὶ ἐκεῖνο  
ὃ δεῖ θεωμένου καὶ συνόντος αὐτῷ; ἢ  
οὐκ ἐνθυμῆ, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ  
μοναχοῦ γενήσεται, ὀρῶντι ὃ ὀρατὸν  
τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἶδωλα ἀρετῆς,  
ἅτε οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ  
ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ:  
τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ  
θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ

cap a les qüestions belles [211c] on  
conduit per altres, comença per les  
qüestions belles i tornant sempre a la  
bellesa, de tal manera que fent  
l’escalada, elevant-se sempre, cap a un  
sol cos a dos i de dos a tots els cossos  
bells, i de la bellesa del cos a la bellesa  
del comportament, i del comportament  
al coneixement, i de la bellesa del  
coneixement a la bellesa total, i saben  
que s’ha trobat finalment la bellesa en  
si mateixa. [211d]

A tal punt de la vida, Oh estimat  
Sòcrates, — digué l’estrangera de  
Mantineia— i en cap altre, per als  
humans val la pena viure, havent  
contemplat la bellesa en si mateixa. La  
qual si algun dia la veus, no et  
semblarà que sigui ni com l’or, ni com  
els vestits, ni com els nens i els joves  
bells, aquests que ara veus i desitges i  
per qui t’hi disposes, i no només tu sinó  
que molts altres; i veus els joves  
estimats i per estar amb aquests  
sempre ni menges ni beus, com si fos  
possible, i només els contemples i vols  
estar juntament amb ells. — Digué—  
Què creus que esdevindrà si veuen  
[211e] aquesta bellesa, pura, neta,  
inconfusible, no infectada de la carn  
humana, el color de la pell i moltes  
altres bogeries mortals, i que si

γενέσθαι, καὶ εἴπερ τῷ ἄλλῳ  
ἀνθρώπων ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ;

[212β] ταῦτα δὴ, ὦ Φαῖδρέ τε καὶ οἱ  
ἄλλοι, ἔφη μὲν Διοτίμα, πέπεισμαι δ'  
ἐγώ: πεπεισμένος δὲ πειρώμαι καὶ τοὺς  
ἄλλους πείθειν ὅτι τούτου τοῦ  
κτήματος τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει  
συνεργὸν ἀμείνω Ἔρωτος οὐκ ἂν τις  
ῤαδίως λάβοι. διὸ δὴ ἔγωγέ φημι χρῆναι  
πάντα ἄνδρα τὸν ἔρωτα τιμᾶν, καὶ  
αὐτὸς τιμᾶ τὰ ἐρωτικὰ καὶ  
διαφερόντως ἀσκῶ, καὶ τοῖς ἄλλοις  
παρακελεύομαι, καὶ νῦν τε καὶ ἀεὶ  
ἐγκωμιάζω τὴν δύναμιν καὶ ἀνδρείαν  
τοῦ Ἔρωτος καθ' ὅσον οἷός τ' εἰμί.  
τοῦτον [212ξ] οὔν τὸν λόγον, ὦ Φαῖδρε,  
εἰ μὲν βούλει, ὡς ἐγκώμιον εἰς ἔρωτα  
νόμισον εἰρήσθαι, εἰ δέ, ὅτι καὶ ὄπη  
χαίρεις ὀνομάζων, τοῦτο ὀνόμαζε.

poguessin contemplar aquesta forma  
de bellesa que és única en si mateixa ?

— digué — Creus que la vida  
esdevindria trivial? [212a] I aquí i allà,  
els humans que miren un objecte i el  
contemplen amb el mitjà amb què cal,  
aquests s'uneix a ell mateix ? Adona-  
t'en— digué — que és aleshores, quan  
es veu la bellesa amb el mitjà que és  
visible que és possible donar a llum no  
aparences de virtut, perquè no està en  
contacte amb l'aparença, sinó amb  
veritats. Perquè està en contacte amb  
la veritat pròpiament, i ha engendrat i  
criat una virtut vertadera, i aleshores  
comença a fer-se amic dels déus i  
també immortal. Pot passar-els-hi això  
realment als humans?

[212b] Aquestes són, Fedre i els altres,  
el que d'una banda Diotima em digué, i  
em va persuadir, i de l'altra persuadit  
com estic intento persuadir els altres  
per aquesta possessió del bé, es què  
difícilment es té un col·laborador  
millor de la naturalesa humana que  
l'Eros. Jo dic que és necessari que tot  
humà honori l'Eros, i no només honori  
aquestes qüestions de l'amor, sinó que  
també hi treballi especialment, i  
aconsello als altres, ara i sempre, lloar  
el poder i la humanitat de l'amor,  
d'acord amb la manera que sigui

possible. [212c] Aquest certament, Fedre, és el discurs per elogiar l'Eros, però evidentment el pots anomenar com vulguis.

### Fi discurs Diotima-Sòcrates

είπόντος δὲ ταῦτα τοῦ Σωκράτους τοὺς μὲν ἐπαινεῖν, τὸν δὲ Ἀριστοφάνη λέγειν τι ἐπιχειρεῖν, ὅτι ἐμνήσθη αὐτοῦ λέγων ὁ Σωκράτης περὶ τοῦ λόγου: καὶ ἐξαίφνης τὴν αὐλειὸν θύραν κρουομένην πολὺν ψόφον παρασχεῖν ὡς κωμαστῶν, καὶ αὐλητρίδος φωνὴν ἀκούειν. τὸν οὖν Ἀγάθωνα, παῖδες, φάναι,

[212δ] — οὐ σκέψεσθε; καὶ ἐὰν μὲν τις τῶν ἐπιτηδείων ᾗ, καλεῖτε: εἰ δὲ μή, λέγετε ὅτι οὐ πίνομεν ἀλλ' ἀναπαυόμεθα ἤδη.

καὶ οὐ πολὺ ὕστερον Ἀλκιβιάδου τὴν φωνὴν ἀκούειν ἐν τῇ αὐλῇ σφόδρα μεθύοντος καὶ μέγα βοῶντος, ἐρωτῶντος ὅπου Ἀγάθων καὶ κελεύοντος ἄγειν παρ' Ἀγάθωνα. ἄγειν οὖν αὐτὸν παρὰ σφᾶς τὴν τε αὐλητρίδα ὑπολαβοῦσαν καὶ ἄλλους τινὰς τῶν ἀκολούθων, καὶ ἐπιστῆναι ἐπὶ τὰς θύρας

### Fi del discurs de Sòcrates-Diotima

Havent parlat Sòcrates i estat aplaudit, Aristòfanes es posà mans a l'obra per parlar perquè recordava que en el discurs havia fet referència a ell. Quan de sobte, la porta de l'entrada es va revelar amb un fort soroll, com de gent de festa, i es podia escoltar al flautista com tocava. I certament, Agató va ordenar:

[212d] — Esclaus, aneu a veure què passa, i si d'una banda és un amic feu-lo entrar, i si de l'altra banda no ho és, digueu que no estem bevent i que volem dormir.

I no molt després van escoltar la veu d'Alcibíades, que havia begut molt vi, i que va fer un gran crit preguntant per Agató, i que obligava a ser portat al seu costat. I, evidentment, el van portar al seu costat, juntament amb el flautista que sostenia alguns dels seus acompanyants, i una vegada a la porta, s'aturà.

## 6. Comentari del fragment traduït

Aquest capítol de la tesi doctoral serà dedicat a comentar el fragment del *Convit* de Plató, que ha estat anteriorment traduït. Per aquesta tasca hem seguit la metodologia d'interpretació platònica que segueix el grup de recerca *Eidos: Hermenèutica i Platonisme*<sup>214</sup>. Per això s'ha seguit els autors Giovanni Reale, i el seu llibre *Eros, demonio medidor*, com a representant de l'escola de Tubinga i Milà; Stanley Rosen i el seu llibre *Plato's Symposium*, que segueix la interpretació del diàleg com un significat d'importància decisiva en l'escriptura platònica; i Jordi Sales, i el seu llibre *La flama del vi* com a representant de l'escola de Barcelona. Es parteix de la idea que a l'actualitat, en la interpretació platònica, es dona per la convivència i coincidència de diferents models interpretatius. Com diu Monserrat, «En els diàlegs no compta solament el que s'hi diu, sinó també el que s'hi calla i el que es fa.» (Monserrat, 2002, 23)

Abans de començar amb el comentari pròpiament de la traducció que hem fet, cal posar en context la tasca que es proposa. Primerament, en aquesta tesi no s'està fent una interpretació del tot del diàleg, cosa que no significa que no es tingui en compte el diàleg en el seu tot, i així serà palès al llarg d'aquest capítol. Per això, partirem de la premissa que el lector ja està familiaritzat amb el diàleg del *Convit* i que coneix, si més no, les peculiaritats de cada un dels discursos anteriors al que s'hi ocupa en aquesta tesi. Per tant es farà una breu introducció al *Convit*, que en grec es *Συμπόσιον*, i que la seva traducció al llatí és *Convivium*, i així facilitar l'exercici de memòria del lector, però tot i així, s'hi obviaran algunes de les consideracions més concretes de cadascun dels discursos antecessors al de Sòcrates i Diotima. D'afegitó, cal tenir en compte que el *Convit* és potser un dels diàlegs de Plató que ha estat més àmpliament comentat per grans autors al llarg de la història de la filosofia, i per això l'explicació no serà desmesuradament extensa.

Aquest capítol està dedicat a Diotima i Sòcrates. El discurs de Sòcrates comença just després del d'Agatò i resulta una resposta als discurs anteriors que els assistents del

---

<sup>214</sup> Monserrat, J. (2002) *Hermenèutica i Platonisme*, Barcelona: Barcelonesa edicions

convit han estat escoltant. Primerament, ha parlat el jove Fedre, que ha lloat les excel·lències de l'έρώμενος, l'estimat, i com έραστής, l'amant, hauria de fer tot el possible per tenir feliç l'amat, fins i tot donar la seva vida per ell. A continuació ha seguit l'ordre dels membres del convit i ha fet el seu discurs Pausanies. Pausanies demana si en Fedre pot ser el Symposiarca<sup>215</sup>, i com que Fedre és un amant dels discursos bells, és ell mateix qui demana si es pot dedicar el Convit a l'Eros. Aleshores, Pausanies lloa les virtuts de l'Eros, i distingeix entre dos tipus d'Eros, dos tipus d'inclinacions sexuals: unes carnals i de baix nivell, i unes virtuoses que s'eleven per sobre tots els comportaments, que serien les relacions pederàstiques. A continuació és el torn d'Aristòfanes, el gran comediògraf. No obstant, a causa d'un singlot inesperat, ha de cedir el seu torn a Eriximac, el metge, que intenta fer una lloança d'Eros a través d'explicacions científiques i cosmològiques, tot donant una explicació de l'ordre del món a través de la fisiologia de l'ésser humà. Tot seguit, Aristòfanes, curat del seu malestar, proclama un dels discursos més bells del convit, on explica l'origen diví d'Eros. En el seu discurs, explica a través d'un mite com els humans, en un inici, se sentien complerts, ja que estaven formats per dos cossos units, és a dir, tenien dos caps, vuit extremitats i així vivien feliços. Eren tan feliços, de fet, que un dia es van tornar arrogants i van començar a amenaçar els déus. Zeus, doncs, colèric, va decidir castigar-los dividint-los per la meitat de manera que aquella unió única es va veure dramàticament dividida per sempre, castigats a haver de buscar l'altre meitat per la resta de la seva vida, sota l'amenaça que si es tornaven a revelar els partiria de nou per la meitat. Això fa que l'Eros esdevingués d'aquest desig de l'ésser humà de retrobar la seva unitat original.

Finalment, el següent discurs, just l'anterior al de Sòcrates, és el d'Agató, que com a triomfador de les cícliques dramàtiques Lenaies de l'any 416 a.C estava fent el convit a casa seva per celebrar-ho. El seu discurs lloa Eros com el déu més jove, aquell que pot portar la pau als cors i fer que els homes es sentin complerts.

La dialèctica del discurs poètic es dona a través de la mesura d'acord amb cada tipus de poesia. Això significa que l'experiència filosòfica no pot ser reduïda a la suma

---

<sup>215</sup> el president del simposi, o aquell qui proposa el brindis.

d'aquests tipus, ja que mesurar és dividir i com allò complert precedeix a la mesura, implica que la mesura és necessària per una visió complerta. Els humans només poden concebre el tot un cop l'hem dividit, i això dona lloc a entendre com la filosofia demostra les limitacions humanes. Rosen expressa la seva teoria del diàleg platònic que, d'acord amb les lectures de la Universitat de Chicago, hauria de ser entès com un tot. Cada una de les paraules escrites per Plató tenen una significació pròpia que no pot ser entesa sense la comprensió de la totalitat del diàleg, i cadascuna implica la comprensió del total. Aquesta mateixa hermenèutica del diàleg platònic és la que segueix l'escola de Barcelona, amb Sales al capdavant, que diu que cal comprendre el tot del diàleg i tractar el diàleg platònic com un artefacte que cal ser comprès no només des del que s'hi diu, sinó també des del que s'hi fa i del que es calla. El llenguatge de la filosofia, doncs, és el llenguatge poètic on el silenci ens porten a la mesura justa d'entendre el diàleg, a l'origen del qual mai s'hi torna completament, i on malauradament no s'hi podrà recuperar mai la unitat indispensable per la plenitud, com diu Rosen. Finalment, el propòsit últim del Convit és presentar el destí humà en termes de filosofia com a inferència de la seva pròpia incompletesa. Els diàlegs són, per tant, la contrapartida de la ciutat justa de la República, és a dir, si la ciutat fos completament justa, no hi hauria necessitat de filosofia. Els desitjos són com somnis on els somnis dels filòsofs serveixen de vigília.

### 6.1. Introducció al diàleg del Convit

Cada diàleg de Plató, segons diu Stanley Rosen, funciona a través de la dialèctica entre la intuïció i la raó discursiva. El logos dianoic (o discursiu) no està totalment adequat per contenir tota la visió noètica. Així que l'ànima, o  $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ , està oberta i tendeix cap les idees, que alhora les oculta (Rosen, 1987, p.197). Per aquesta raó, en els diàlegs platònics, sempre hi ha més preguntes que respostes, ja que preguntar és la manera d'orientar l'ànima. Aquest és un fenomen que pot produir una aporia irresoluble que dona lloc al trencament entre el món de les idees i les coses. Però aquest fenomen és precisament per a Rosen el que porta a entendre el diàleg com a un element únic que no pot ser reduït a pura intuïció o a un simple discurs. A través d'aquesta lectura, entenem que dins del mateix diàleg s'hi conté aquest element



unificador que pren diferents formes, i que dependran del context. Per exemple, en el cas del *Convit*, aquest element unificador és precisament l'Eros.

Cada discurs del *Convit* intenta fer visible quelcom que és invisible, i cada un dels convidats a la festa ho fa des de la seva pròpia perspectiva, o des dels mitjans de què disposa. D'aquesta manera, Rosen ens diu que tant la relació que tenen Fedre com Paussànies, cadascun d'ells està preocupat per la visibilitat dels fets. Fedre ho fa des de la seva experiència interessada, d'έρώμενος, en canvi Paussànies ho tracta des d'un punt de vista de l'estil, sent el seu έρραστής. Erixímac, en canvi, arran del seu ofici de metge, té una perspectiva que és plenament la del cos, ja que és la seva àrea de coneixement. A través d'aquestes parelles d'amants, del que ens adonem és que cadascun d'ells respon al que li manca a l'altre i, per tant, de la unió d'ells es pot concebre un tot. En aquest punt pren rellevància la figura d'Aristòfanes, que amb el seu discurs, un dels més bonics de tot el diàleg, explica la necessitat de l'Eros per tal d'unir aquestes dues meitats separades pels déus per tal de formar de nou el tot, i alhora és el que revela el discurs del déu Zeus. Aristòfanes dona suport a la divinitat, on es mostra l'obscuritat de l'enteniment humà. Precisament, aquest discurs és el que s'oposa frontalment al de Sòcrates, que intenta donar llum a aquesta obscuritat promoguda pels misteris divins, i així comprometre la reconstitució de la religió en ordre de preservar la filosofia com la virtut política.

Llavors, en el diàleg hi ha un joc de màscares, que interpreta Giovanni Reale, i que van prenent els diferents protagonistes del *Convit*. Per Reale, Sòcrates pren la màscara de la Sacerdotessa de Mantinea, Diotima, per tal de poder parlar (Reale, 2004, p.175). Això ho fa perquè en el mateix diàleg hi ha una inversió dels papers dels protagonistes, que dona lloc a un complex joc dramàtic. Sòcrates, en agafar la màscara de la Sacerdotessa Diotima, precisament caracteritza el seu discurs amb un alt component religiós, i així pot rebatre el seu contrincant real que no és cap altre que Aristòfanes. Però això ho fa subtilment, perquè el que pretén fer creure és que amb qui es discuteix és amb Agató. Així ho demostra a l'inici del seu discurs, que amb la seva dialèctica condueix Agató de manera que el deixa sense refutació. Sòcrates, hàbilment, li diu a Agató que no és que no el pugui contradir, es que no pot contradir la veritat. I la veritat és la revelació a la iniciació dels misteris, i els seus

diferents estadis són molt diferents entre si: el preliminar de purificació, l'inicial o dels petits misteris; i el suprem o conclusiu dels grans misteris. Per tal de fer-ho, en aquest ball dramàtic que bellament exposa Plató, on Sòcrates per tal de dialogar amb Diotima, agafa la màscara d'Agató, ja que reconeix que amb la conversa que aleshores va mantenir amb Diotima, ell mateix pensava igual que Agató.

Aquest joc de màscares, rememoracions i transmissions condueixen cap a la filosofia de Jordi Sales, que ens explica que l'escena del *Convit* és una escena indirecta. El *Convit*, ja des de l'inici es revela com una explicació que fa Apol·lodor a un amic. Aquesta explicació ja depèn d'Aristodem, qui va assistir al convit tot i no haver-hi estat convidat, i que realment no hi va dir res durant la vetllada. És a dir, el *Convit* es presenta com un diàleg narrat per algú que no era a l'escena principal, i això dona lloc a pensar que, per Plató, el fet de parlar de l'Eros, ja en si mateix implica una dificultat, exemplificada en aquesta cadena de transmissió (Sales, 1996, p. 1). L'Eros, explica Sales, es pot entendre com a tensió o transmissió i dibuixa una zona complexa on l'escriptura de la filosofia en pateix les conseqüències. L'escena del *Convit* no és una escena directa, i la transmissió de l'Eros ho és menys. L'Eros, com a mediador, ha de ser mediat, i així es transmet a través de la sacerdotessa de Mantinea a Sòcrates; de Sòcrates, als assistents del convit, on hi era Aristodem; d'Aristodem, anys més tard, a Apol·lodor; i d'Apol·lodor al seu amic, que finalment es converteix en els lectors del diàleg de Plató. Un és doncs aquest amic de Plató, que es pregunta encara ara, com a l'Atenes clàssica, què és l'Eros? Cada una d'aquestes transmissions pateix les interpretacions i dèries de cada un que ho transmet. Per tant, com ens diu Sales, el text del *Convit*, un cop en la seva concepció, es mostra com quelcom *hipertransmès*. Així doncs, anem a veure què d'important deu tenir un text d'aquesta naturalesa que s'ha anat transmetent durant segles i quin és el secret ocult que es revela en el *Convit* sobre l'amor que ha interessat tant des de sempre.

## 6.2. L'Elogi d'Eros de Sòcrates

Primer de tot cal tenir en compte que Sòcrates deu tenir por perquè cal recordar que està entremig d'enemics. La guerra entre Sòcrates i els altres participants del convit és la gratificació que es busca a través del cos i no de l'ànima. Per tant, són preses de

la retòrica de la ciutat, aquella que es dona a les audiències públiques d'una manera visible, on la veritat depèn del públic. Per tant un elogi o una lloança és donar qualitats positives a un tema davant d'una audiència, però no cal que siguin certes, sempre i quan siguin bones. Ara bé, Sòcrates desestima aquest mètode. Per Sòcrates, la forma correcte de lloar és dir la veritat. D'aquesta manera acusa els oradors anteriors de dir mentides, i encara diu més, dirà els aspectes bells de la veritat. Així doncs, la veritat és el fonament de l'elogi, però això no sempre està clara en la seva estructura, sinó que sembla que la Bellesa ha de ser el resultat de suprimir alguns aspectes de la veritat. Per tant, hem de considerar que l'elogi no és doncs un discurs vertader. Ara bé, la lloança, diu Rosen, és encara més bella quan a l'audiència se li fa veure la veritat més enllà del que poden percebre. La veritat completa seria realment la més bella, però només pot ser destinada a aquells que estan preparats per veure-la tal i com és, i per això no tothom ho està. Per aquells que no són filòsofs la veritat total seria més lletja que bella. Així que el sofista, a diferència del filòsof, l'únic que voldrà és que l'elogi sigui digne de lloança per a l'audiència, enlloc de buscar la virtut i la veritat. Per això cal una iniciació a l'Eros que permeti poder escalar cap a la veritat sobre l'Eros.

### 6.3. Diotima, la sacerdotessa de Mantinea

En aquest cas, la revelació sobre la veritat de l'Eros la fa Sòcrates, tot explicant les ensenyances que li havia fet una sacerdotessa estrangera, de Mantinea, que es deia Diotima. Però abans que res, cal entendre per què Plató utilitza Diotima, una dona, com a mestra de Sòcrates sobre les qüestions amoroses. Com bé diu, « el discurs sobre l'Eros, el qual un dia vaig escoltar d'una dona de Mantinea, Diotima, que no només era sàvia en aquestes qüestions sinó en moltes altres» [201d]. No seria possible que l'iniciador de Sòcrates en les qüestions amoroses fos un home? Aquesta mateixa pregunta se la fa David H. Halperin, en l'assaig «*Why is Diotima a woman?*»<sup>216</sup> dins del llibre *One Hundred Years of Homosexuality*. Halperin intenta

---

<sup>216</sup> Halperin, D. M. (1990) «One hundreds years of homosexuality». *Why is Diotima a Woman*. New York: Ed. Routledge

que hom s'adoni dels motius pels quals Plató utilitza com a protagonista del discurs de Sòcrates una dona, destacant l'estratègia dramàtica que fa Plató en els casos en què vol donar legitimitat a la seva proposta donant veu a personatges excel·lents de l'Atenes clàssica d'una certa edat, com és el cas de Timeu o de Gòrgies. No obstant, per què hauria de ser una dona? Aquí entra en relleu el vocabulari que s'utilitza per tal de referir-nos al que significa Eros, «engendrar discursos bells» [210a] com denota Sales. Al llarg del discurs s'hi troba doncs un vocabulari eminentment femení. Diotima parla que els homes queden prenyats, utilitza mots com τόκος, que vol dir parir o donar a llum; τίκτειν, que significa engendrar; utilitza també γέννησις, que vol dir origen; γέννα que significa néixer; ὠδὶς que són les contraccions o el dolor del part; ο τρέφω, que té el significat de nodrir. Sòcrates utilitza el llenguatge propi d'una dona perquè se sàpiga qui parla, per tant el gènere femení de Diotima no és casual, sinó que està intrínsecament lligat amb el discurs. Inscrit en el que diu com amb tots els altres personatges de Plató. Ara bé, Halperin intenta fer veure que com en moltes societats, l'Atenes clàssica està subjecta a estar canviant a les demandes de l'interès masculí, per això es donen moltes contradiccions. En la filosofia de Plató, hi ha dos patrons culturals que estan contínuament en conflicte. D'acord amb un estereotip clàssic, les dones són menys capaces que els homes de resistir-se als plaers. Són representades com que gaudeixen moltíssim del sexe, com es deixa palès a la comèdia *Les Assambleïstes* d'Aristòfanes. Quan s'introdueixen en la sexualitat són insaciables i fins i tot arriben a traïr, podent fer mal els seus propis fills, o incloent fills il·legítims a la llar familiar. L'altre estereotip correspon a què les dones no posseeixen, a diferència dels homes, un desig lliure que vagi d'un objecte a un altre, estimulat en cada cas per la bellesa, noblesa, o un altre valor cultural. Enlloc d'això, el desig de les dones és condicionat per la seva naturalesa física, l'objectiu de les quals és la procreació i la necessitat de ser satisfet per si mateix. Això crea una jerarquia definida entre homes i dones. El sexe és una experiència polaritzada a Atenes, construïda a través del model de penetració que s'interpreta com un acte intrínsecament unidireccional, i que divideix els seus participants asimètricament. On hi ha un rol dominant i actiu, que correspondria al gènere masculí, s'hi vincula la penetració, l'activitat i la presència social. I un rol passiu i submís, que correspondria al gènere femení, resultant en un ésser penetrable, amb passivitat i subordinació social.

Tot i això, l'Eros platònic, segons Halperin, precisament pretén trencar amb aquestes relacions, i presentar-les sense jerarquia. Per Plató l'Eros és recíproc i no pas adquirit, sinó que és creatiu. En el model platònic d'un desig eròtic amb èxit el que fa és incorporar aquests dos estereotips de dones gregues produint un nou paradigma que combina responsabilitat eròtica amb aspiració per la procreació. Per tant, en aquest paradigma, les relacions pederàstiques dins d'aquest model resulten un problema, ja que està mal vist demostrar cap desig sexual cap als joves. El que fa Plató, d'acord amb Halperin, és anul·lar la diferència de rols entre passiu i actiu, realment exclouent la passivitat de l'equació, de manera que ambdós gèneres es converteixen en actius. Aquí s'explica la reciprocitat eròtica, en què per Plató, la millora es portar a terme en l'ànima, a través de les converses, on cadascun dels interlocutors és animat a trobar la veritat en ell mateix i dir el que realment creu en confiança de que no serà mal entès. La reciprocitat, doncs, porta com a última instància el diàleg. En general, en els diàlegs de Plató, Halperin comenta que els homes que hi apareixen acostumen a relacionar-se des d'una agressivitat fàl·lica reglada per la conducta sexual i, com a conseqüència, una ètica sexual dominada en les relacions dels homes i les dones. En canvi, les dones en els diàlegs Socràtics són tant passives com actives, són alhora objecte i subjecte de desig.

A l'hora de considerar les dones, Diotima delinea un tipus d'erotisme en el qual la distinció entre la funció sexual i la reproductiva ha estat totalment eliminada. L'argument que utilitza dona a entendre que la procreació és l'objectiu del desig i que depèn de l'afirmació inconscient de l'assimilació d'allò sexual per l'activitat reproductiva. El desig de la dona és doncs donar llum, argument que s'oposa a la idea estesa entre els grecs que creien que la reproducció era una cosa d'homes. Això fa que Plató, segons Halperin, el que estigui fent és construir el desig femení d'acord amb el paradigma masculí. Aquest punt és una mica confús pel lector contemporani, ja que la reproducció actualment es considera femenina, però a la Grècia clàssica era completament diferent. És a dir, pels grecs l'experiència sexual amb fins reproductius era masculina, i els homes s'alineaven amb aquest paradigma de manera que es legitimaven a ells mateixos. Per tant, sembla que el que hi ha darrere de la doctrina de Plató és un moviment on els homes projecten la seva pròpia

experiència sexual cap a les dones, i així donar-se autoritat. Aleshores, la presència de Diotima el que fa és constituir l'ensenyament pels quals els homes es reproduïen a ells mateixos culturalment, i així donar legitimitat a la masculinitat a través del prestigi femení. Per tant, Halperin argumenta que Diotima és dona perquè així la filosofia socràtica demostra que al considerar la feminitat, no hi exclou res, i d'aquesta manera pot assegurar l'èxit de l'empresa. Però al construir la dona com a altre, fent-la com a versió dels homes mateixos, es crea un pseudo-femení, que Plató utilitza com a estratègia per reafirmar la seva pròpia masculinitat, sent aleshores la dona una ficció legal, que posa de manifest la presència de l'absència, i així el que acaba fent és mantenir l'autoritat i els privilegis dels homes i les seves pròpies lleis. En qualsevol cas, el que sí que és interessant per la lectura del *Convit* que s'està duent a terme és que comenta que Plató veu en les dones una figura representativa que aporten dos valors filosòfics: la reciprocitat i la creativitat, que són importants per la filosofia platònica. L'Eros femení és, així, la disposició i l'actitud ideal pel filòsofs que cerquen la veritat.

D'altra banda, segons diu Rosen, Diotima no és únicament un Sòcrates disfressat, sinó que és un Agató castigat, també generat pel poder bisexual del diàleg socràtic. Enlloc d'un home femení, com es presenta Agató, per exemple, es tracta d'una dona masculina que domina Sòcrates, i que prefereix allò engendrat en l'ànima, més que en el cos, amb l'aspiració d'una visió sinòptica o completa. Ara bé, Sòcrates intentarà reconciliar-se amb la posició d'Agató dient que de jove era com ell, ja que ell també pensava que Eros era bell, però va ser Diotima qui el va fer anar pel bon camí. Així doncs, en el *Convit* es dibuixen dos estats de Sòcrates. El primer, pre-Diotima, és una posició semblant a la d'Agató. El segon, post-Diotima, es tracta d'un estat més desenvolupat. Així doncs, la ironia no es tracta només de corregir a Agató educadament, sinó que l'estat en què es troba Sòcrates ensenyant en el *Convit*, tampoc es pot dir que sigui l'estat post-Diotima exactament, ja que el Sòcrates del *Convit* ja ha tingut els seus mestres, que d'acord amb Rosen, són Anaxagoras, que li ensenya física; Aspàsia, que li ensenya retòrica, és a dir política, i Diotima, que amb els seus ensenyaments de l'Eros, li explica la religió. Diotima, explica Rosen de la mateixa manera que Halperin, demostra que cal un pensament masculí per educar els homes. Així doncs, el component masculí de les dones mestres de Sòcrates, és a

dir, l'ensenyament polític-religiós, correspon a la necessitat de protegir la ciutat en front de la guerra. La pau i, per tant, la justícia, són impossibles sense tenir en compte l'element femení i per això, per Sòcrates, el principi d'Agató, enlloc de portar la pau, com ell preveu, porta a la guerra (Rosen, 1987, 203). Així doncs, Sales corrobora que Diotima corregeix Sòcrates, i ell, alhora, està corregint Agató. L'Eros corregeix la separació en la benevolència que procura tranquil·litat i tensa cap a la visió de la Bellesa. Per Rosen, L'Eros actua per dirigir el pensament humà cap a la Bellesa en si mateixa, enlloc de cap als déus olímpics. Desvincula, per tant, l'orientació humana d'allò religiós, per allò que és bell i, per tant, el bé. Eros és una brúixola cap a l'orientació de la bellesa. En aquest sentit, ja es veu com el discurs de Sòcrates realment es veurà oposat al d'Aristòfanes, ja que Diotima, com a profeta i dona, es manté passiva respecte els Déus, no revela ni explica res sobre ells. La seva funció únicament és rebre i donar a conèixer les seves revelacions.

A més, cal tenir en compte, que Diotima, no només refuta a Agató i Aristòfanes, al mateix temps, la seva activitat està dirigida cap als humans i, igual que Sòcrates, vol ajudar a donar llum a les seves pròpies revelacions divines. Sòcrates ens explica que Diotima va anar a la ciutat d'Atenes l'any 430 a. C. per la Pesta que assetjava la ciutat, i « ella va explicar als atenesos els sacrificis que posposarien l'epidèmia durant deu anys, la qual justament em va instruir en les qüestions amoroses» (201d), és a dir, el seu art està relacionat amb la medicina, per tant ja amb aquesta introducció dona una resposta directa a Erixímac, però alhora hi ha una connexió amb Apol·lo, que era el déu de la profecia i de la medicina.

En el següent punt s'explicarà què és l'Eros des del punt de vista d'aquesta dona tan sàvia.

#### 6.4. Eros com a μεταξύ, segons Diotima

Diotima ensenya que hi ha un μεταξύ entre saviesa i ignorància, i aquest μεταξύ és un entremig, un interval. El jove Sòcrates pensa que si Eros no és bell ha de ser lleig, o si no és bo, ha de ser dolent. El que li passa al jove Sòcrates és que ignora la distinció lògica entre allò que és contrari i contradictori, i això ho corregeix Diotima amb les seves revelacions.

Amb el discurs sobre l'Eros, Sòcrates trenca el seu mantra de «jo només sé que no sé res» (πιστεύει ότι ξέρει κάτι, ενώ δεν ξέρει τίποτα.), ja que saber sobre el lligam entre els homes i els déus implica almenys saber quelcom dels homes i dels déus, i com que Eros és una capacitat de l'ànima, Ψυχή<sup>217</sup>, també implica que ha de saber quelcom de l'ànima. Així doncs, Sòcrates demostra saber de tot. Per tant, la filosofia com a amor al coneixement es pot entendre com a ignorància, tot i que no pot buscar allò del que s'és completament ignorant. Per contra, la profecia és aquell aspecte de divina bogeria que ens permet suposar que cerquem el saber. La disjuntiva entre la intuïció i el discurs de la raó és el pont de l'art màntic, el qual expressa la unió entre l'ànima, Ψυχή, humana i còsmica.

Diotima, doncs, substitueix la Bellesa que tant atreia a Agató i al jove Sòcrates per la Bondat. Per tant, la relació entre Diotima i el jove Sòcrates és de correcció i complement, l'ajuda a jutjar rectament i així esmenar la imprudència pròpia dels joves.

« Creus que allò que no és bell és necessari que sigui lleig ?

—Exactament.

—Penses que aquell que no es savi és ignorant ? No t'has adonat que hi ha un entremig entre la saviesa i la ignorància ?

—Què és això ?

— No veus que afirmar rectament si no va acompanyat d'un discurs no pot ser coneixement ferm, ja que allò mancat de discurs com pot ser coneixement, ni ignorància? Car la veritat que s'endevina per casualitat com pot ser ignorància ? És sens dubte de tal naturalesa l'afirmació recta un *entremig* del saber i la ignorància.» [201e -202a]

Cal destacar que l'orientació matemàtica i científica del jove Sòcrates l'impedeix comprendre el món de l'afirmació δόξα, la llum per la qual la raó es filtra. Aquesta actitud se'ns mostra en la ignorància de Sòcrates de poder distingir entre contraris

---

<sup>217</sup> Rosen ens diu que en el *Fedre* Sòcrates parla de l'ànima boja del Filòsof. La Ψυχή és màntica, però també és filosòfica o eròtica. Aquesta filosofia de l'ànima, que és alhora un do diví que uneix la filosofia i la religió. ( Rosen, 1987, p. 203)



i contradictoris, com al·lògica versió del desconeixement de l'intermedi. Ser savi o tenir la Veritat, per Diotima, no implica ser feliç.

El fet d'afirmar correctament, ens diu Reale<sup>218</sup>, és recollir allò vertader, tot i no ser capaç de procurar explicacions adequades de com es dona amb la ciència *ἐπιστήμη*. Per tant, allò que no és ferm, cert i evident, afegeix Rosen, no pot ser discurs, sinó que són mites (Rosen, 1987, p. 227). Per això tots els oradors anteriors, excepte Aristòfanes, erren en intentar fer un discurs sobre l'Eros. Com que Sòcrates el que vol dir és la veritat, i com que està en rivalitat amb Aristòfanes, explicarà què és l'Eros a través d'un Mite.

« Per tant no et convencis que allò que no és bell és lleig, ni que allò que no és bo és dolent. Així també, com que tu mateix estàs d'acord que l'Eros no és ni bo ni bell, no creguis de cap manera que cal que sigui més aviat lleig i dolent, sinó allò que està entremig de les dues coses » [202b]

Sales comenta que la temàtica de *μεταξύ* és el que obre definitivament, l'espai total de la filosofia platònica (Sales, 1996, p.69). Tota la realitat és entremig, es dona entre l'U i al díada indefinida. Així doncs, Rosen afegeix que l'Eros de Diotima ens dirigeix a la plenitud o a la immortalitat. No pot ser considerat com un fenomen unilineal, ja que va tant cap els déus com a les Idees, i aquesta unió entre la vida i les Idees es representa a través del tema de la bellesa. Així doncs, és important adonar-nos que en la vida humana la bellesa se'ns mostra contínuament en la seva existència, cosa que el Bé i la veritat, no. La Bellesa demostra la presència d'allò diví en l'home i el cosmos. Allò ordenat i regular és bell perquè perdura el flux de la gènesis, i roman visible entre la decadència i la foscor. És aleshores la llum amb la qual podem veure la decadència i la foscor.

---

<sup>218</sup> Reale aclareix que *ὀρθὴ δόξα* que tradueix per la recta opinió, i nosaltres ho fem per la suposició correcte, en el *Menó* ens ofereix una detallada explicació de les opinions rectes que poden ajudar a guiar de forma positiva, però que enfront de la ciència o *ἐπιστήμη* no tenen estabilitat, i per tant són fugaces, es poden perdre ja que no han arribat al coneixement dels fonamentals i les causes. No han arribat a l'estabilitat (*Menó* 97e-98a) (Reale, 2004, p. 177)

- « Car no em dius que tots els déus son feliços i bells? Com t'atreveixes a dir que un déu no és ni bell ni feliç ?
- Jo no ho diria mai, per Zeus !
- I no anomenes feliços aquells que tenen coses bones i belles ?
- Totalment cert.
- Però no has estat d'acord que l' Eros si desitja allò bo i bell és que n'està mancat ?
- Certament, hi estic d'acord.
- Com podria ser un déu si no participa d'allò bell i bo ?
- De cap manera em sembla» [202 c-d]

Sobre aquest fragment, Rosen fa adonar-nos que Sòcrates mostra el desig com un atribut d'Eros, que va cap allò que no té. Si Eros és desig per allò que no posseeix, se segueix que allò que desitgem eròticament ha de ser per ell mateix no-eròtic. En el cas de l'amor eròtic no desitgem l'amor eròtic d'un estimat, sinó la satisfacció de la *completudo*, és a dir, la plenitud, la qual és la conseqüència, però no el mateix, que la unió física. Per contra, si l'Eros fos el desig, per l'Eros ens portaria a una insatisfacció. En termes filosòfics, el caràcter no-eròtic de l'estat de plenitud és una imatge del caràcter no-eròtic de les Formes, εἶδος. Alhora, és el que passa amb la Bellesa. El desig eròtic per un cos bell és desig per la bellesa mostrada dins del cos, enlloc de la bellesa del cos en si mateixa. Si suposem que algú posseeix el cos d'un estimat o d'un objecte, s'adonarà que la possessió física és una forma inadequada de propietat dels capricis del temps. Ara bé, si el desig de l'home pot ser transferit del cos a la Bellesa que reflecteix en ell, aquest desig és en si mateix transformat en admiració o amistat. L'amistat, per tant, és conseqüència d'una gratificació personal, i pot ser definida com una forma d'amor en la qual no hi ha un desig eròtic per un amic, però es comparteix tenir desig per una altra cosa, és a dir, els amics estimen les mateixes coses. L'afecte que es tenen és per reconeixement d'un amor compartit. Quan els objectes estimats son noètics enlloc de físics la unió amb l'amic depèn només del grau en el qual ambdós poden veure com d'inesgotable, indivisible o universal n'és l'objecte. L'objecte d'un amor amistós és present en l'estimat de la manera que no pot ser dissolt en el passat, i transcendeix la mort. Fins i tot en segons quins termes l'amistat és irrellevant davant de certes veritats. És a dir, algú pot saber que aquesta

saviesa és superior a la ignorància sense haver de tenir aquest saber en si mateix. Per tant, la diferència entre amiat i desig és la diferència entre temps i etern.

Sòcrates, parlant en veu de Diotima, afirma que l'Eros és un δαίμων. D'acord amb el que li va explicar Diotima, és un emissari d'allò diví, la qual cosa fa que sancioni l'empresa filosòfica, dirigint la raó cap allò diví. L'Eros intenta portar la pau entre els humans i els déus, i això ho fa a través de la *hybris phsyché*. El discurs de Diotima és una mescla poètica entre allò visible i l'invisible, tal com veiem en el següent fragment:

«— Què podria ser l'Eros? Un mortal ?

— De cap manera.

— Però què?

— Com en els casos anteriors, l'entremig d'allò mortal i d'allò immortal —digué.

— Què vols dir, oh Diotima ?

— Un gran geni , oh Sòcrates: car tot allò que és genial està entremig del déu i del mortal. » [202d,e]

Abans, com ja hem comentat, s'ha acordat entre Agató i Sòcrates que Eros desitja la bellesa, per tant, el Bé, per això no pot tenir cap d'aquestes dues qualitats. Diotima puntualitza que Eros té un naturalesa intermèdia, no és ni savi ni ignorant, no posseeix del tot la Veritat, però tampoc és totalment ignorant.

Reale identifica aquests fragments com l'inici per la purificació per la qual ens alliberem de la idea fal·laç de confondre Eros amb la bellesa suprema, i de la constatació, per tant, de què Eros només pot ser desig d'allò bell per la pròpia carència d'allò bell. Diotima revela una veritat nova i desconcertant: Eros no és bell ni bo, perquè sempre busca allò bell i bo, però això no significa que sigui lleig i dolent (Reale, 2004, p. 170). Μεταξύ és, així, allò que està entremig de dos extrems: allò intermedi, tot i no ser negatiu, tampoc és positiu, en si mateix és negatiu-i-positiu. Per tant, Eros no té coses belles ni bones, sinó que les desitja, perquè en té necessitat. Llavors no pot ser un déu, ja que un déu participa plenament de les coses belles i bones. I per això, si no és un déu no pot ser immortal, però tampoc és un mortal. Així

que Diotima defineix l'Eros com un δαίμων, que es pot traduir com a *geni* o *dimoni*, on en la nostra traducció hem optat per la de *geni*. Diotima ens diu doncs que «està entremig del déu i del mortal» [202d-e], per tant aquest geni és mediador entre allò diví i humà; Reale ho anomena una *copula mundi* (Reale, 2004, p.179), i Sales ho precisa com a «lligar el tot amb si mateix» [202e] (Sales, 1996, p. 69), i per tant té una funció integradora. Reale ens il·lustra dient que la diferència entre déu i geni és que un déu manifesta la totalitat del món, la totalitat del ser en la seva dimensió pròpia. El geni, en canvi, té una potència circumscrita a un àmbit específic. No obstant en aquest cas, Eros té una dimensió relacionada amb la totalitat del Ser. La diferència aleshores és la «d'entremig» μεταξύ, que en Plató implica una distinció de graus diferenciats de l'Ésser. L'Eros està entremig de l'Ésser etern del món ideal i l'Ésser en esdevenir del món sensible. Es tracta d'aquella esfera intermèdia de l'Ésser, on situem l'ànima, que no és una Forma, εἶδος, però sí que té relació amb les Formes i els ens matemàtics.

Ara bé, Eros no és només un interval, com ja adverteix Sales. També és una *copula mundi*, segons Reale, és a dir, allò que connecta les coses i les unifica amb el tot. Es tracta d'un concepte de gran importància en el pensament platònic. Per una banda per explicar el món físic, sensible, és necessària una mediació sintètica dels contraris que l'estructuren i alhora un terme superior que els faci possibles. Però com que Plató distingeix entre allò que sempre és, el que anomena el món intel·ligible, i allò que sempre esdevé, el món físic, és necessària una mediació posterior, la qual depèn de la primera mediació, un principi que vinculi tot amb si mateix. Aquest principi té, per tant, una funció doble: horitzontal, que uneix els contraris en el pla físic; i vertical, que uneix els dos tipus oposats d'Ésser, l'etern i l'esdevenir, allò immortal i allò mortal. Aquest principi és, doncs, el Bé, on la seva principal explicació i primera manifestació és allò Bell. Eros fa aquesta funció de vincle en un sentit particular, uneix dos mons en funció d'allò bell i bo, amb una dinàmica molt complexa. És a dir, si no existís un amor dels déus cap als homes, no hi hauria lloc per a la gràcia, tant apreciada per Weil, que justament separa l'abisme entre els déus i els homes. Alhora, explica Reale, només el poder d'un desig autònom, d'un amor genial de l'home, que impulsa insatisfet més enllà de tota cosa mundana, pot conduir a déu. Almenys, segons Reale, pot donar lloc a voler conduir-lo. Enlloc de Crist, en els misteris de la

filosofia platònica, el mediador és Eros, i aquesta és la doctrina pròpia de la teologia de Diotima (Reale, 2004, p. 182).

Rosen ens explica que Eros també és un mediador, és a dir, és la força motriu que vincula els oposats i ens condueix sempre més a prop del terme vertader, i aquesta és la revelació de la seva naturalesa. Així doncs, Rosen aclareix que, tant en la religió com en la filosofia, reconeixem un origen on la Bellesa és divina. Com que ens hi aproximem des de la filosofia és diferent a com ho fem des de la religió: en el *Convit* això es duu a terme a través de la perspectiva humana, des de la filosofia. D'aquesta manera cap dels discursos pot ser complet, sinó que són incomplets de diferents maneres. Així doncs, en el *Convit*, d'acord amb Rosen, l'idioma filosòfic no pot ser altre que la poesia com el llenguatge apropiat per la Bellesa. La poesia és el discurs que se'ns comunica a través del silenci, és a dir, se'ns diu més que allò explícit, ben al contrari que la prosa; la poesia intenta crear silenci a mesura que diu. I d'aquesta manera Rosen diu que hi ha tres tipus de poesia en el *Convit*: la d'Aristòfanes, que seria la poesia olímpica o tradicional, que dona lloc a la justícia; la poesia d'Agató, que transforma la religió tradicional en una forma de religió de la poesia, i Rosen ens parla que la poesia de Sòcrates porta la justícia tant a la poesia com a la filosofia (Rosen, 1987, p.231).

Tal com explica Rosen, l'home està perpètuament entre dues espècies de no-ser: la mort del cos i la perfecció de l'ànima. Diotima ens ensenya com es pot aconseguir la perfecció de l'ànima sense haver de perdre la personalitat pròpia, i si es perd la personalitat es cau en una immortalitat personal. En eliminar aquesta possibilitat, restringeix la τέχνη, tècnica o art de qualsevol profecia. Això respon quan contesta la pregunta de Sòcrates sobre quin poder té, δύναμις (Rosen, 1987, p. 229).

« Interpreta i transmet els missatges dels humans als déus, i dels déus als éssers humans. D'una banda les súpliques i sacrificis i, per l'altra, les ordres i les recompenses d'aquests sacrificis; estant entremig d'ambdós i omplint-ho tot de manera que relliga el tot en si mateix. A través d'ell, es realitza tota la màntica, també l'art d'endevinació els sacrificis al voltant de la celebració dels misteris, els encanteris, totes les consultes als oracles i la màgia. No

barreja déus amb humans, però mitjançant aquest ésser es dona tota relació de companyia i diàleg entre els déus i els humans. I no només quan són en vetlla, sinó també quan descansen; i aquell qui sap d'aquestes qüestions és un home genial; mentre aquell que sap de tècniques i treballs manuals és un artesà. D'aquests genis n'hi ha de molts tipus i l'Eros és un d'ells. » [202e-203a]

La relació entre els humans i els déus no pot ser entesa a través d'una relació empírica. La visió del diví és un do del cel, la mediació del qual es dona a través d'individus daimònics on el seu art no pot ser calculat empíricament. L'ànima humana està unida a la seva naturalesa daimònica i alhora a l'ànima còsmica, a través de la σύνδεσμος de tota la gènesis.

#### 6.5. El Mite de l'Engendrament de l'Eros

Com ja hem comentat anteriorment, l'ensenyança que farà Diotima a Sòcrates de la iniciació als misteris es desenvolupa a través d'un mite. Plató ens presenta el mite del pare i la mare d'Eros. Així doncs, les afirmacions que s'hi donen es fan amb llenguatge simbòlic, desestimant la ironia, i alhora posant en relleu alguns aspectes de la religiositat del mite antic. Reale diu que, en Plató, el pensament es contempla com a imatge, i el pensament-per-imatges no és menys profund que el pensament-per-conceptes, com molts cops es creu.

Diotima explica a través d'un mite l'engendrament, o naixement d'Eros. Primerament, cal considerar el moment en què es dona aquest engendrament. Diotima proclama que « quan Afrodita va néixer, els déus celebraren un convit, hi havia Porus, el Recurs, el fill de Metis, la Prudència. Quan van acabar el convit, la Penia, la Pobresa, va arribar pidolant com sol passar després d'un convit,» (203b). El fet de situar l'engendrament de Eros, just després del naixement d'Afrodita fa que Eros estigui associat als déus Olímpics i no Urans, d'igual manera que fa Aristòfanes. Però a diferència d'aquest, Diotima situa l'origen d'Eros com un fenomen celestial, sense tenir cap vinculació amb els humans. Així doncs, la situació dels Déus Olímpics

abans i després de l'engendrament d'Eros ens fa pensar en una distinció entre un moment pre-eròtic i un d'eròtic. D'afegitó, en termes mitològics, cal fer referència a Afrodita. Tant Sales (Sales, 1996, p. 71) com Rosen (Rosen, 1987, p. 231) expliquen que l'Afrodita citada per Plató es tracta d'Afrodita Urània<sup>219</sup>, de manera que el seu naixement està relacionat directament amb la castració d'Urà pel seu fill Cronos, i el naixement de la deessa de la bellesa de l'esperma barrejada amb l'escuma del mar<sup>220</sup>. De totes maneres, cal tenir en compte que Plató no ens diu res del naixement d'Afrodita. La interpretació que seguim és considerant que es tracta d'Afrodita Urània. No obstant, estem oberts a la discussió que es pugui incórrer respecte l'origen de l'Afrodita de la qual parla Plató. Però, tenint en compte que es tracta d'Afrodita Urània, aleshores cal introduir una concepció de la filosofia política, com fa Sales, ja que es tracta d'una situació post-bèl·lica, cosa que fa que el relat combini diferents elements pre-olímpics, olímpics i post-olímpics, situant el mite enmig d'una concepció política on hi ha una situació pre-olímpica, és a dir, bèl·lica, on impera una violència preconstitucional, i on la lluita per la sobirania amenaça la seva constància, ja que està lligada a la successió generacional. Un moment Olímpic es trobaria al jardí de Zeus i el naixement d'Afrodita, que es tractaria de l'estabilitat constitucional, on hi impera la festa i la pau dels déus. Però aleshores, Diotima introdueix uns Déus nous, *Poros*, Πόρος i *Pènia*, Πενία. Cal recordar aquí que una de les acusacions que li fa la ciutat d'Atenes a Sòcrates és precisament la d'inventar-se Déus nous<sup>221</sup>. Així doncs, en introduir aquests Déus nous, dona lloc a una situació post-olímpica, on aquests nous Déus, segons Sales, són signes de constant possibilitat de crisi i així es genera una situació post-constitucional. Per tant, el naixement de l'Eros està íntimament lligada amb la inestabilitat de l'estabilitat, la possibilitat constant del trencament de la pau per constituir-se una nova situació. És a dir, si els Déus fossin perfectes, Eros no hauria estat engendrat, de la mateixa manera que una ciutat perfecta no té lloc per la interrogació socràtica. Amb el mite, on «El Recurs, borratxo de nèctar, ja que no hi havia encara vi, havent entrat al jardí de Zeus, atordit, s'adormí. La Pobresa maquinant fer-se un fill del Recurs, degut a la seva manca de recursos s'allità amb ell i engendrà l'Eros.» [203c]. És a dir, *Poros*,

---

<sup>219</sup> Cal destacar aquí que Eulàlia Presas, en la seva traducció per la Bernat Metge, ens indica en una nota al peu de pàgina que Plató ens està parlant d'Afrodita Padmos, enlloc de l'Urània.

<sup>220</sup> Hesíode, *la Teogonia*.

<sup>221</sup> Plató, *L'Apologia de Sòcrates*.

embriagat o borratxo per l'excés de la festa per la nova situació, i els exclosos, Pènia, per la seva astúcia, es desencadena la violència originària d'una societat de domini, ens explica Sales (Sales, 1996, p. 72). Així doncs, Rosen ens relaciona que precisament els assistents del *Convit* eviten l'alcohol per lloar a Eros, és a dir, la lloa desencadena un entusiasme que exigeix sobrietat i, per tant, la presència d'Eros pot ser entesa com una ebrietat, una intoxicació, que impossibilita una explicació lògica. Per això l'origen d'Eros ha de ser explicat per un mite, que a través de la tradició s'inspira per la bogeria. El fet d'estar begut implica un excés, i estar sobri implica un dèficit, i l'Eros, doncs, és a mig camí entre l'excés i el dèficit, la mesura justa per la qual l'explicació lògica epistèmica s'enfronta amb la bogeria mítica (Rosen, 1987, p. 232).

D'una banda, Diotima ens explica dels pares d'Eros que «tenint en compte el seu pare es confabula amb allò bell i bo, és viril, intrèpid i tens, un caçador venerat, sempre maquinant intrigues, amant del saber, ple de recursos, filosofà tota la vida, és un temut mag, encantador i sofista» [203d]. Rosen diu que, aleshores, igual que ja ens ha fet Simone Weil, dels noms del pare d'Eros, Πόρος, *Poros*, que vol dir camí o recurs en grec. Podria ser entès com a mètode o manera de fer diners. Així doncs, també se l'entén com un sofista (Rosen, 1987, p. 237). I pel nom de la mare, Μητις, que en grec vol dir saviesa o capacitat, trobem que el fill podria ser comprès com a «tècnica pre-filosòfica» o «saviesa pràctica», però precisament el fet d'ésser immers en la beguda és el que possibilita el naixement d'Eros. Per tant, tenint en compte el que s'ha dit abans, el discurs filosòfic que ens presenta Diotima no podria haver nascut només en termes de pensament lògic. Per l'altra banda, Πενία, *Pènia*, de qui Diotima en parla en els següents termes, «sempre és pobre i manca molt de ser gentil i bell, i en contra del que creu la majoria, és tossut, sec, va descalç, no té llar, sempre dorm a terra sense llit, a prop de les portes i en els camins al ras. Com que té la naturalesa de la seva mare, habita sempre en la indigència» [203 c-d]. Per això, té connexió amb la lletgesa i la pobresa, perquè suggereix que hi ha una necessitat de trobar la bellesa. El fet que Pènia volgués tenir un fill fa que l'elecció del pare sigui amb intenció de tenir un fill d'un ric.



La sort d'Eros relatada per Diotima és completament contrària a la que descriu Agató tenint en compte la mare que té; certament, pel pare, té intel·ligència i astúcia, a més de l'habilitat d'enganyar els altres en benefici propi. Ara bé, és precisament, ens diu Sales, que l'Eros és engendrat perquè les funcions pròpies de cada un dels seus pares estan intercanviades (Sales, 1996, p. 73). És la pobre *Pènia* que s'espavila per tal de fer-se un fill, i és l'astut *Poros* que està atontat per l'embriaguesa. Per tant l'Eros s'engendra per l'harmonia de formes oposades, l'Eros és doncs una mediació i una síntesis de carència i possessió, i sempre com a nexa estructural d'allò bell i allò lleig, que es caracteritza de mode perfecte en la seva unitat. Reale aprofundeix dient que això significa una concepció metafísica profunda en la forma de pensar dels grecs, que s'explica a través dels estats en què els pares de l'Eros el conceben, ja que com que els estats ontològics estan invertits (Reale, 2004, p. 187), l'Eros es converteix en l'emblema del que resulta ser l'estructura bipolar d'allò real en tots els seus significats, i aquesta naturalesa bipolar es dona, a més, d'una forma dinàmica, ja que com es diu en el *Convit* « I per la seva naturalesa que no és ni immortal ni mortal, sinó que durant el dia floreix i viu pròsper, i aleshores es mor i torna a reviure» [203d-e]. El fet de reproduir-se perennement i d'actualitzar-se contínuament a diferents nivells, en dinàmica polar, fa que Eros garanteixi l'estabilitat de l'Ésser. Així com *Pènia* simbolitza el principi material, *Poros*, per ser fill de *Metis*, simbolitza el principi antitètic de la matèria, però sense arribar a ser el primer principi. Així doncs, per aquesta polaritat, cap dels dos principis pot subsistir sense l'altre. Reale ens diu que la matèria aspira a la forma, de la mateixa manera que la forma aspira a informar la matèria. Per tant, la naturalesa dels pares d'Eros conformen la Díada material subjacent als principis metafísics dels grecs i l'aspiració a U, però cal tenir en compte que l'Eros com a U és derivat, no és final, ja que Eros no és el Bé sinó la relació amb aquest. D'aquesta relació bipolar dels pares de l'Eros, se'n resulta precisament el que ja hem dit a l'apartat anterior del concepte *μεταξύ*, que permet entendre l'estat ontològic d'entremig que té l'Eros.

## 6.6 L'Eros com a Filòsof

La naturalesa intermèdia de l'Eros comporta la seva identificació amb el filòsof. Com ja hem dit abans, els déus ja són savis i per això no els cal filosofar, insisteix Diotima.

« En efecte, és d'aquesta manera, cap dels déus filosofa ni desitja esdevenir savi, és així, ni si algú d'altre que no és savi no filosofarà. Altra vegada ni els ignorants filosofen ni desitgen esdevenir savis. Car, el mal de la ignorància és aquest: no ser bell ni bo ni raonable i semblar ser-ho però que sembla ser-ho prou. Així que no es creu estar incomplet d'allò que no creu necessitar. » [204a]

Sobre aquest fragment, Rosen concorda que aquest estat intermedi de l'Eros és una mostra que els Déus desitgen la felicitat dels homes. Per tant, si els Déus desitgen significa que no deuen ser tant savis, fet que ja s'insinua en el discurs d'Aristòfanes quan ens diu «No podien eliminar [els humans] com havien fet extingir la raça dels gegants, fulminant-los (perquè aleshores haurien desaparegut el culte i els sacrificis als déus per part dels humans)»<sup>222</sup> [190d], és a dir, els déus tenen necessitat dels humans. Ara bé, és evident que la definició de Déu només pot ser donada pels Déus mateixos, així doncs la seva felicitat i bellesa ha de ser quelcom faltat de λόγος, raó, ja que els Déus parlen i moren en el mite, i per tant no tenen necessitat de donar explicacions. D'aquesta manera, si un humà es converteix en Déu, implicarà que ha de perdre tot coneixement i fins i tot la pròpia consciència, perquè la intel·ligència és donada justament pel reconeixement de la necessitat, i això implica la consciència de la infelicitat. Dit d'una altra manera, si els Déus són feliços és precisament per la seva falta d'intel·ligència en detriment de la seva bellesa i bondat ontològica.

Diotima ens adverteix que aquells que són ignorants, que no tenen saviesa però que estan convençuts de tenir-la, no tenen cap desig de coneixement. Així doncs, filòsof

---

<sup>222</sup> Plató (2018) *El banquet o sobre l'Amor*, Barcelona: Llibres de l'índex. Trad. Joan Alberich i Mariné  
Plató (2010) *El Convit. Fedó*, Barcelona: Bernat Metge, Trad. Eulàlia Presas « Heus ací, doncs, que Zeus i els altres déus es posaren a deliberar què calia fer i estaven perplexos, perquè ni podien matar-los, fulminant-los com havien fet amb els gegants – car les honres i els sacrificis que els humans els hi oferien s'haurien acabat –, ni podien permetre llur insolència.» (190d)

és aquell que està entremig, μεταξύ, de la saviesa i l'ignorància, i això és precisament Eros. Sòcrates aleshores li pregunta a Diotima:

« — Diotima, quins filosofen sinó són els savis ni els ignorants ? — vaig dir jo

— Ja és evident almenys això fins i tot per un nen, perquè són els que estan entremig d'ambdós i entre els quals podria trobar-se l'Eros. En efecte, la saviesa és de les coses més belles i l'Eros és el desig d'allò bell, de manera que és necessari que l'Amor sigui filòsof, com el filòsof es troba entremig del savi i de l'ignorant. L'origen d'aquestes coses és culpa seva: en efecte és d'un pare savi i pròsper, i d'una mare sense saber i sense recursos. » [204a,b]

Heus aquí la naturalesa pròpia de l'Eros, esdevinguda pels seus progenitors, que fa que Eros es correspongui amb la imatge mateixa del filòsof. Molt sovint doncs en la tradició, des de Ficino, hi hagut una comparació de Sòcrates amb Eros, ja que tant en Eros com en Sòcrates hi ha una tensió entre sobrietat i intoxicació, en tant com λόγος, o raó, i la follia. Així doncs, el filòsof ha de ser lliure del νόμος fins a cert punt, però no completament. Eros és intrínsecament apolític, es troba a tot arreu, en canvi Sòcrates és ciutadà d'Atenes. Però que Eros sigui apolític no impedeix que la seva naturalesa apunti cap a la unitat *transpolítica* de la raça humana, ens diu Rosen, i per això amenaça l'estabilitat de les virtuts en les quals la salvació de la filosofia resideix (Rosen, 1987, p. 234). Diotima corregeix el jove Sòcrates, com Sòcrates ara està corregint a Agató, dient-li:

« La naturalesa del geni és aquesta, estimat Sòcrates. Tu pensaves que això era l'Amor, i no és sorprenent que ho pensessis, vas tenir el pensament tal com em sembla a mi que faig conjectures a partir del que dius: que l'Amor era l'amat i no l'amant, per causa d'això l'Eros se't mostrava totalment bell. I en efecte, allò estimat és en realitat allò bell, delicat, perfecte i envejablement feliç. L'amant té una altra forma que és la que jo ara t'he explicat.» [204b,c]

Així doncs sobre aquest fragment, Reale ens diu que Agató identifica l'Eros amb allò estimat, el que és realment allò bell, atractiu, perfecte i molt feliç (Reale, 2004, p. 197). Però tal i com diu Sòcrates, l'Eros coincideix amb l'amant, l'Eros d'Agató té una identificació amb Narcís, per tant el discurs de Sòcrates significa el contrari, cosa que dramàticament ens dona a entendre el discurs de Sòcrates com el contramodel del discurs d'Agató. Foucault<sup>223</sup> també fa que ens adonem que l'error que comenten el jove Sòcrates, Agató, i inclús la resta dels invitats al *Convit*, és el fet d'haver buscat pel costat de l'element de l'amat, ἐρώμενος, el qual s'identificava amb l'Eros mateix. Així doncs, Foucault ens diu que és natural que, per aquesta confusió, l'Eros s'identifiqui amb l'encant de la bellesa, a la perfecció de l'estimat, i d'aquesta manera se li atribueixin indegudament els mèrits del propi amor. I aquesta és precisament la naturalesa del que és, i no pas del qui estima o desitja. Foucault diu que cal retornar a l'amant, ἐρώων <sup>224</sup>, i interrogar-lo a ell mateix, per tal de comprendre la naturalesa real de l'Eros. D'acord amb el que ens diu Diotima, segons Foucault, aquesta translació de l'objecte estimat perquè caigui aleshores l'atenció sobre el principi amant implica que el desenvolupament consegüent d'aquesta translació es consagri en la determinació d'allò que en l'amor és estimat. Aleshores, en la interrogació Socràtica, el debat sobre el propi Eros porta a determinar el que és objecte en la veritat, més enllà de les coses belles a què un amant pot lligar-se. Diotima li mostra a Sòcrates que l'amor, el que busca, és «engendrar en el λόγος», utilitzant paraules de Sales, i veure «la Bellesa en si mateixa». Així, Reale confirma que hi ha una relació entre Eros i Sòcrates, com la que sol haver-hi entre model i representació, fet que és, per tant, l'Eros invertit al que ens explica Agató (Reale, 2004, p. 197). Però d'acord amb la lectura anterior ens adonem que Eros no està en pau amb si mateix, sinó és el forà del qui coneix les seves pròpies carències i imperfeccions, i precisament intenta, amb gran esforç i tensions constants, aconseguir allò que de forma progressiva pot eliminar tals carències i imperfeccions.

---

<sup>223</sup> Foucault, M., (2005) *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*, Mèxic: siglo XXI, p. 263

<sup>224</sup> Cal destacar en aquest cas que en la pederàstia grega, les relacions es donaven entre el jove amat, que s'anomenava ἐρώμενος, i el mestre a qui se li entregava per la seva educació, que es tracta de l'amant i que en grec es deia ἐραστής. Ara bé, en aquest cas Plató, com he comentat, en la nota anterior, l'ús que utilitza és de ἐρώων, que seria el participi singular del verb ἐράω, que significaria pròpiament amant, desvinculant l'ontologia de l'Eros de la propia relació pederàstica clàssica.

És un error, per això, ens alerta Rosen, considerar l'Eros com un simple equivalent de la filosofia, l'absència d'allò etern és una marca de la incompletesa de l'ensenyament del *Convit* (Rosen, 1987, p. 238). Sòcrates fa una distinció respecte el que és desitjar i el que és posseir, on Eros és la bellesa present i el desig de voler preservar aquesta bellesa sempre. Rosen comenta que la separació de l'Eros de la possessió de la bellesa és l'equivalent a la supressió del etern en l'ànima. La qual cosa fa Sòcrates intenti cercar la visió de la Bellesa en si mateixa començant per acceptar les gènesi definides pels altres oradors assistents al convit.

Però seguint amb la lectura que ens fa Sales d'aquest fragment, ell diu que si Eros és l'amat, es mostra, d'acord amb les seves herències, com a filosofia política en allò que es disputa mitjançant la violència preconstitucional, allò que es vol assegurar en totes les estabilitats constitucionals, la relació o respecte que determina les exclusions, i les inquietuds i els excessos de la festa. Però l'Eros que és engendrat és el que estima una altra manera d'ésser (Sales, 1996, p. 75).

#### 6.7. L'Activitat de l'Eros com a força creadora per a la Humanitat

L'Eros filosòfic únicament és possibilitat de paraula humana si se separa del tot de la fusió com a amiat, distància, estrangeria, si és una idea-altre que es relaciona amb un terme, és a dir, ha de ser una estrangera, com Diotima, aliena a la retòrica de la ciutat que pot parlar bellament (Sales, 1996, p. 75). Sales ens indica que en la seva quarta qüestió, és quan Sòcrates finalment pregunta correctament sobre l'Eros com a lligam, « Bé, estrangera! En efecte, dius bé. Si és d'aquesta manera, quina funció té l'Eros per a la humanitat ?» [204c] I la resposta que dona Diotima a aquesta pregunta ben formulada és, segons Rosen, a la que dedica més temps a respondre. Així, en el fragment [204d, e], hi ha una inversió de la noció de la Bellesa per la del Bé, que fa que qui desitja la bondat esdevindrà feliç, respon Sòcrates, amb la qual cosa, l'εὐδαιμονία es tracta de la possessió de les coses bones. Sales comenta que tots els homes estimen allò que es mou (Sales, 1996, p. 76). I Reale ens afegeix que d'aquesta conclusió se'n deriva una tendència revolucionària de l'Eros, ja que si Eros és la tendència cap al Bé per tal d'aconseguir la felicitat, i de fet tots els homes en les seves

accions tendeixen cap a aquells béns que es volen procurar, podem dir que, en tots els homes sense distinció, Eros és la força que anima sense interrupció totes les accions (Reale, 2004, p. 199).

Si aquest desig és comú a tots els humans, Diotima li pregunta a Sòcrates: «Digues, Sòcrates, per què, en efecte, no diem que tots desitgen, si tots desitgen les mateixes qüestions i per sempre, sinó que diem que uns desitgen i d'altres no?» [205b]. Del que ens explica Diotima, Sales apunta que una de les maneres d'anomenar aquest interval és precisament la ποίησις, és a dir la creació (Sales, 1996, p. 77), la qual fa les funcions entre la gènesi còsmica i la tècnica humana, de la mateixa manera que Eros és l'intermedi entre el humans i els homes. Rosen puntualitza que si es tracta de creació, en la creació esdevé tant allò bell com allò lleig, és a dir, la definició d'Eros com l'amor a la bellesa és una mala definició que oculta la veritat sobre la verdadera naturalesa humana (Rosen, 1987, p. 241), per això ens recorda Sales que és un error prendre la part pel tot. Diotima el que està fent és negar la possibilitat que l'Eros sigui la fusió en un tot, sinó que ens diu que és relació. Així, Diotima aclareix:

- «— I no cal afegir que també desitgen que el bé sigui seu ?
- Cal afegir-ho.
- Certament, no només que sigui seu sinó que també ho sigui sempre ?
- digué.
- Això també cal afegir-ho.
- En suma, l'Amor és el fet de posseir per a un mateix sempre el bé — digué.» [206a]

Sales ens diu que la presència d'aquest sempre, *ἀεί*, com a horitzó total, justament el que fa és substituir el foc de l'Eros com a quelcom lluminós a l'instant (Sales, 1996, p. 78). Així doncs, en el fragment, Diotima li explica a Sòcrates l'acció de l'Amor, que anomena « l'engendrament en la bellesa del cos i de l'ànima » [206b]. D'acord amb Reale, l'acte que porta a posseir el Bé sempre és el procés natural de l'amor físic, l'anhel d'engendrar en allò bell, i no només en el cos sinó també en l'ànima (Reale, 2004, p. 201). Si pensem en el cos, l'acte físic de la procreació transcendeix àmpliament en l'òrbita humana. Eros no és desig d'allò bell, sinó d'engendrar i d'il·luminar en allò bell. «tots els humans engendren no solament pel cos sinó també

per l'ànima. També quan s'arriba a una edat, la nostra naturalesa desitja engendrar. Però no pot donar llum a allò lleig sinó a allò bell. Per tant, la comunió divina entre home i dona és l'engendrament. Aquesta és una acció divina, la gestació i la procreació són quelcom immortal que succeeix dins un mortal que és ésser viu.» [206c] Respecte aquest fragment, Rosen ens fa una observació que cal tenir en compte, i és que si Eros està mancat de bellesa vol dir que la Bellesa està més enllà de la gènesi i, per tant, la bellesa ha de ser quelcom diferent d'allò bell (Rosen, 1987, p. 247). Si el tot eròtic no és ni bell ni lleig no es pot dir aleshores que el cos sigui genuïnament bell, ja que sinó sembla que només les persones belles són les que poden engendrar. Amb tot, el desig de la bellesa corporal és només un medi, no un objectiu. Genuïnament, la Bellesa no pot ser més corporal que anímica. Ara bé, és Diotima qui ens diu que tot es redueix a la Bellesa, que atribueix el desig de donar llum a la natura, φύσις, «per això, quan l'embaràs s'aproxima a allò bell, esdevé en gràcia i es vessa, il·lumina i engendra» [206d]. L'Eros és el desig de generar perquè la generació actualitza aquell naixement continu que constitueix allò que en el mortal és immortal. Com Eros és el desig del Bé, esdevé també el desig de la immortalitat. La mort és indigència pels mortals enfront dels déus immortals, de manera que l'Eros s'alça com la forma de combatre aquesta indigència vençant la mortalitat a través de l'aspiració de la generació, segons Reale. Eros és un contrapoder salvador del qual depèn la permanència del Ser en l'esfera d'allò mortal. Sales anuncia que Eros és, per generació, un desig fins a ser generació. En conclusió, el desig per la Bellesa és aleshores una condició per la qual es dona el desig natural de la immortalitat a través de la reproducció (Sales, 1996, p. 79). En paraules de Diotima: « I és necessari que l'amor desitgi la immortalitat al costat del bé, i amb el que hem acordat, si és que certament l'amor és sempre posseir per si mateix el bé. Doncs és necessari que d'aquest discurs sigui també l'amor per la immortalitat» [207a]. Aquí podríem dir que comença la iniciació mística de Sòcrates en les qüestions de l'amor. Diotima li fa la revelació un segon dia que Sòcrates la va a visitar per tal de concloure el curs sobre Eros.

« Quina creus Sòcrates, que és la causa d'aquest amor i desig? O no t'adones com de terriblement es disposa tota bèstia quan desitja engendrar ? I això, tant els animals terrestres com també els que tenen ales, que es posen tots malalts quan es disposen

amorosament» [207 a-b]. Rosen comenta que la ciència fa de l'home un animal i després el divinitza (Rosen, 1987, p. 252). Al parlar amb el llenguatge de fisiologia, o com ens diu Sales, el λόγος de la φύσις, Diotima corregeix el llenguatge mític que ha utilitzat anteriorment per tal de fer desaparèixer la diferència entre homes i bèsties (Sales, 1996, p. 79). Perquè l'home té tant de déu com d'animal. Heus aquí la procreació i el zel en l'espècie. L'única manera que un mortal pot buscar la immortalitat és a través de la procreació mitjançant quelcom que deixa rere seu un nou ésser [207e]. I això no es dona únicament pel cos sinó també a través de l'ànima, com els costums, els plaers, els dolors i els coneixements [208a]. Així, Reale ens diu que és en el *Convit*, com la teoria d'Heràclit de l'*esdevenir*, on s'elabora en una imatge de la naturalesa que es transforma en la més alta filosofia (Reale, 2004, p. 206). Tot el que sabem és transitori, com el fet que sapiguem que el nostre coneixement està contínuament escapant-se com un riu. Aquest és un dels fragments més bells de tot el *Convit*, en què Diotima ens diu: «l'oblit és la fugida d'un coneixement. Cuidar-se'n, certament, és per evitar que marxin de la memòria, guardant el coneixement, com era abans. D'aquesta manera tot mortal es salva, ja que no som totalment eterns com és allò diví, sinó perquè allò que ha envellit, fuig i es deixa enrere per un altre més jove. Amb aquesta estratagema, Sòcrates — Digué, Diotima — hi participa allò mortal de l'immortal, no només amb el cos, sinó també amb tota la resta» [208 ab]. En aquest cas, *cuidar-se'n* és la traducció de μελετάω, el qual també es pot entendre com a estudi, i l'estudi implica que el coneixement marxa, ens recorda Rosen. L'oblit és precisament la partença d'un coneixement i, per tant, quan estudiem, guardem o salvem el coneixement, moment en què es genera una nova memòria (Rosen, 1987, p.255). La memòria és, doncs, entesa com un poema o un individu generat, la continuïtat de la memòria és una δόξα, o una aparença, perquè la memòria és un flux discontinu d'individus generats, que resulta en la imatge de la unió i la identitat real que fa la ment en tant que transcendeix el temps, en el tot i el sempre. Els mortals imiten la immortalitat com la δόξα, la intel·lecció, i com la gènesi ho fa a l'ούσία. Sales explica que Diotima qualifica aquesta manera d'imitar la gènesi a l'ούσία, com a μηχανῆ que traduïm com a estratagema, però també es pot entendre com a astúcia o maquinació [208b] (Sales, 1996, p. 82).



## 6.8. L'Amor a l'honor

Ara cal destacar la revelació final que formularà Diotima un cop explicada la naturalesa d'Eros a través del mite i la qüestió fisiològica. Diotima el que fa és tornar l'Eros entre els humans. El camí que fa per passar de la fisiologia als més elevats misteris és a través de l'honor i de la vida política. La ciutat intervé entre allò sensible i allò intel·ligible. L'Eros es transforma d'allò privat en allò públic a través de la filotímia, φιλοτιμία, és a dir, l'amor a l'honor. Aleshores la ciutat es converteix en una mescla d'allò públic i privat, intermèdia entre desig sexual i noètic, que esdevé una mescla entre necessitat i possessió. Així doncs, per tal que els homes estableixin una fama eterna, Diotima diu que « Tenint en ment el terrible estat que l'amor els fa voler esdevenir de renom d'assegurar-se per sempre més una glòria immortal» [208c]. Moments abans, Diotima descrivia els homes com a animals i ara explica que són capaços de córrer més riscos per la fama que pels fills. Així doncs, els humans es posen en un terrible estat en què volen procrear [207a] i ara en un terrible estat per la fama [208c]. En ambdós casos, la immortalitat, com a memòria d'excel·lència, enamora, tal com explica Sales. El rei, la dona i el guerrer: aquestes són les dimensions de la vida política, i en qualsevol d'aquestes dimensions un pot guanyar una eterna memòria virtuosa. L'heroi accepta sacrificar-se per la virtut immortal i la fama gloriosa, per amor a la immortalitat. Aquí cal parar atenció al que ens diu Reale sobre l'Eros dels humans que accepten morir per salvar els altres, la φιλοτιμία, que es diferencia de l'ἀγάπη cristià, que seria un amor donatiu absolut. L'Eros platònic és un amor adquisitiu, no donatiu. Pels grecs, l'honor estava vinculat a la virtut i n'era la imatge de la consagració pública (Reale, 2004, p. 208). Sol passar que en la mentalitat cristiana, aquesta aspiració d'honor és confosa per vanitat, però pels grecs era l'aspiració a la persona ideal, a l'excel·lència com a ἀρετή. L'heroi només es podia perfeccionar amb la pròpia mort física. Reale assegura que morir per un altre és la consagració de la pròpia vida en la memòria que aquest gest comporta, és a dir, la immortalitat del record.

Així doncs, d'acord amb la dimensió de l'ànima de l'Eros polític, aquest es tractaria d'un entremig entre el cos i la ment, de tal manera que la ciutat imita la naturalesa de l'Eros. L'amor a l'honor també és l'entremig entre l'amor cap a un mateix i l'amor

pel millor per tots. Així se'ns revela que l'amor corporal que és mogut per la bellesa és sobretot per la supervivència d'un mateix, per això l'amor a l'honor conté un element purificador del desig per una supervivència noble, moguda per una imitació de l'amor per la bellesa en si mateixa. L'Eros és desitjós de moderació, Φρόνησις, i per això l'home polític ha de ser moderat. Les virtuts demòtiques de moderació i justícia no formen part de l'Eros, però són una conseqüència com a creadores d'un estat ideal. La fecunditat en l'ànima deixa de ser una manera il·lusòria d'immortalitzar-se per convertir-se en una de les més altes formes de saviesa moral, moderació i capacitat d'orientació per la ciutat. « Però la forma de saviesa que és més gran és respecta posar ordre a les ciutats i també al conjunt de llars, i són la moderació i la justícia» [209a]. Aleshores, no es tracta només de buscar cossos bells, sinó de trobar una ànima bella amb qui parlar de virtut i educar per fer-la créixer, i d'aquesta manera crear futurs reis-filòsofs sobre la força de l'Eros espiritual, el qual és l'únic capaç de crear ciutats ideals.

Ara bé, Rosen ens recorda que Diotima no diu res de com educar allò lleig, aleshores no pot ser aplicable a la ciutat (Rosen, 1987, p. 261). Per tant, està unit inevitablement al discurs d'Agató, perquè és el pont entre ποίησις, creació, que en aquest cas podem entendre com a activitat política, no només com a poesia i filosofia. És a dir, el narcisisme de la creació està present en la combinació del seu egoisme i de l'abnegació que caracteritza la filosofia. El problema de la plenitud del filòsof és, en extensió, la incompletesa del ciutadà o de l'humà en si mateix. Per a la reconciliació entre bellesa i lletjor, Rosen ens proposa que, per tal de completar el *Convit*, el lector s'hauria d'estar pensant tota l'estona que és algú vergonyós i lleig, com a proposta interpretativa.

### 6.9 La revelació final de Diotima i l'escalada a la Bellesa

Finalment, Diotima mostrarà a Sòcrates els grans misteris eròtics i ell romandrà en silenci respecte els descobriments que li fa. Rosen assenyala que, malgrat que a partir d'ara la revelació deixa de ser dialògica, no implica que Sòcrates no sigui persuadit per la seva mestra [212b]. El seu aprenentatge eròtic queda complet. No

obstant, en altres diàlegs de Plató, s'assenyala que Sòcrates sol tenir dificultats per seguir discursos llargs. Per tant hauríem de creure les paraules de Sòcrates i entendre que, malgrat la seva incapacitat d'atenció prolongada, ha estat capaç d'entendre el que la seva mestra li va explicar, d'igual manera que Apol·lodor ho fa d'Aristodem. De tota manera, Sales diu que el convenciment que mostra Sòcrates respecte els ensenyaments de Diotima és potser una actitud feble per poder-los fixar realment (Sales, 1996, p. 90). Així que Diotima comença el seu parlament apel·lant al seu escepticisme respecte les capacitats de Sòcrates.

« Aquestes són les qüestions de l'amor, Sòcrates, i fins i tot tu [210a] podries iniciar-te als misteris: la iniciació als misteris i la seva consagració, pels quals hi ha aquest ensenyament, sempre que es segueixi el camí recte, i no sé si tu podries fer-ho.» [209e-210a]

D'aquest fragment és notori la utilització dels mots *μυηθείης*, que hem traduït per iniciació als misteris i Sales ens ofereix la variant de revelació, i *ἐποπτικά*, que hem traduït com a consagració, però que també es pot entendre com a contemplació (Sales, 1996, p. 90). En qualsevol cas, el que és evident amb la utilització d'aquests termes és que Plató volia donar-hi un sentit de revelació mística, lligat precisament al que ja hem dit a l'inici del capítol, el motiu pel qual la mestra en les qüestions de l'amor de Sòcrates és una sacerdotessa. Reale ens proposa que, en el joc de màscares, el que refuta agafa la màscara del refutat i d'aquesta manera la màscara de la sacerdotessa purifica, és a dir, la refutació actua com a purificació per poder accedir a l'ascens dels grans misteris.

« Car cal que el qui va pel camí recte per aquest assumpte comenci des de jove a dirigir-se cap els cossos bells. Primer rectament el dirigeix el seu guia, perquè comenci a estimar el cos d'un mateix i aleshores comenci a engendrar discursos bells. I després a entendre que la bellesa de qualsevol cos és germana de la d'un altre cos. I aleshores cal perseguir la bellesa en la forma, i és una gran bogeria no considerar que la bellesa no és una sola i la mateixa en tots els cossos.» [210a-b]

Aquí, doncs, hi ha el primer graó de l'escalada de la bellesa i és que, com ja hem vist, la naturalesa de l'Eros inclina cap a la bellesa dels cossos. En el fragment és significatiu l'ús una altra vegada del terme ὀρθῶς, que com ja hem esmentat significa recte. Sales indica que és un discurs de guiatge a la rectitud i l'ὀρθῶς és present en tota l'explicació (Sales, 1996, p. 91). Així que hem de tenir en compte l'exposició de Diotima com un discurs *ad hominem*, ja que és conscient de la predisposició de Sòcrates pels joves bells, sobretot perquè ja és la segona jornada que Sòcrates visita a Diotima. Rosen ens diu que, precisament en distanciar-se de les dones, el que dona lloc és a la correcció de la pederàstia, que s'oposa a la pretesa finalitat educativa expressada per Pausanies, on el discurs és l'horitzó. Per això, el plaer que s'expressa, d'acord amb la interpretació de Reale, no es tracta d'una emoció sexual, sinó de l'emoció que produeix la Bellesa, l'única que pot estimular l'ànima i impulsar-la a engendrar partint de la bellesa ja manifestada en el cos. La bellesa que atrau al vertader amant és la forma de bellesa que resideix en el cos, és a dir, aquell reflex metafísic d'allò intel·ligible en allò sensible. És a dir, per Reale, Diotima el que pretén fer entendre a Sòcrates és que el verdader amant estima el cos bell no en el seu cos, sinó que es tracta de la cerca i el goig de la bellesa de la forma en si present en tots els cossos bells, per tal d'extreure'n els beneficis de la part espiritual que això comporta.

« Havent entès això, cal enamorar-se de tots els cossos bells, i cal que se n'oblidi d'un mateix, ser mal pensant i considerant-se insignificant.

Després d'això, cal considerar la bellesa de l'ànima més honrosa que la del cos, de manera que si algú és honrat en l'ànima malgrat que tingui poc vigor, en tingui prou amb això per estimar-lo i tenir-ne cura, donar llum i buscar-hi discursos de tal mena que facin millors els joves, per tal de crear la necessitat de contemplar la bellesa continguda en el comportament i les lleis, i de veure que tot és innat d'un mateix, a fi que s'adoni que la bellesa del cos és insignificant.» [210b-c]

Així doncs, la gran tesi de Sòcrates, i que Plató després desenvolupa, és que l'home és la seva ànima, Ψυχή, per això la veritable bellesa de l'home no és la bellesa del seu cos, sinó la de la seva ànima. El cos és l'aparença d'allò bell i l'ànima és la veritat

d'allò bell, que és propi de l'humà, tal com diu Reale. La bellesa no pot ser l'objecte de l'Eros, sinó que ha de ser procrear i engendrar en la bellesa, que és precisament el que fa Diotima en Sòcrates. Així l'Eros es realitza mitjançant la seva fecunditat en els bells discursos i s'arriba a comprendre o reconèixer la bellesa del cos estimat, agermanant la bellesa de tots els cossos. Per això, la relació fraternal entre instàncies de la bellesa és en si mateixa expressada eròticament, per tant hi ha una distinció entre la bellesa i un únic cos. Quan passa del cos a l'ànima, és quan la fraternitat normalitza les lleis de la ciutat. Aquí, en el segon graó, ens trobem amb quelcom pràctic però que evidentment es diferencia del graó inicial, passem del cos a l'ànima. Per Sales, els dos primers graons porten una negació de la pluralitat, és a dir, a una negació de l'adhesió de la realitat sensible que porta a l'accés, però cal comprendre aquesta multiplicitat per tal d'arribar a la unitat (Sales, 1996, p. 92). Així doncs, l'accés a l'ànima va lligat amb el major honor, τιμιώτερον, que és l'excel·lència de l'home en el tracte, en la convivència en la ciutat que es fa accessible a través de l'ànima. La bellesa que resideix en les normes i les conductes és font de virtut general, com ja se'ns diu a la *República* IV [444 d-e]. La bellesa de les lleis està lligada a les virtuts que Diotima ja ha expressat anteriorment, i com ja hem dit abans, aquí es reafirma la idea que Eros és la potència formadora de l'estat platònic ideal. L'excel·lència és l'observació de costums i lleis que formen com el tot lligat en si mateix, «ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστίν» [210c], de manera que estem davant de la potència de l'Eros com a lligam, així que la bellesa de l'ànima comporta una visió de la conducta moral i política com a tercera ascensió. La quarta ascensió es deu a la bellesa dels coneixements, ἐπιστήμη.

« Després del comportament cal dirigir-se cap els coneixements per tal que novament vegi la bellesa dels coneixements. Veient la bellesa en els molts i no ja en un de sol» [210c-d]

Els coneixements o les ciències estan d'alguna manera relacionats en l'autolligament de les conductes i de les lleis, és a dir, de la vida moral i política i, per tant, mitjançant la renúncia a l'esclavatge d'un sol aparell corporal anímic exclusiu que perverteix i empetteix, com la relació anteriorment descrita entre Pausanies i Agató, l'amor a

tots els costums de la ciutat virtuosa. Finalment, Diotima, en un dels fragments més bells de tot el *Convit*, explica el darrer i definitiu pas en l'ascensió cap a la Bellesa.

«Dirigint-se cap el mar enorme de la bellesa i contemplant-la, engendra molts discursos bells i magnífics en una filosofia lliure d'enveja. Fins que enfortit i crescut vegi aleshores un sol coneixement, que és la bellesa següent.» [210d]

El mar de la bellesa, ens indica Sales, no figura com a unitat última o primera, sinó d'una multitud o immensitat intermèdia d'un ample interval abundant (Sales, 1996, p. 97). La teoria es dirigeix a la multitud d'ones de la mar allunyant-se de l'única realitat que ara és sabuda com a ona entre moltes i que esclavitzava, la contemplació del mar com a bellesa de la multitud fa engendrar discursos bells. Així que aquest moment generador de nou sorgeix, com en els passos anteriors, de molts a u, així que s'engendra multiplicitat i aquesta és discursiva, però el moviment discursiu en la immensitat de l'abundància no és el terme últim en l'ascensió, s'ha de fer en silenci, ja que del pensament discursiu, dianòic, cal ascendir cap a la noesis, com de la gènesis a l'ούσία. La visió profètica serveix de lligam entre la raó discursiva i la intuïció, la qual obre un horitzó amb l'ascens dels particulars on la instantània visió pot succeir.

«Ja està en la consagració de les qüestions amoroses, de tal manera que, de sobte, contemplarà allò que per naturalesa és meravellosament bell. Aquells, Sòcrates, perquè van donar lloc a tota la feina dura d'abans i que en primer lloc hi són sempre, és a dir, no neixen ni es destrueixen, no creixen ni decreixen. Després no és allò bell ni allò lleig, ni tampoc a vegades bell ni altres lleig, ni d'una banda bell i de l'altra banda lleig, ni bells per a uns i lleig per a uns altres. Però la bellesa no apareix en ell tal com una cara, ni una mà, ni cap altra part cos, ni com un discurs, ni com un coneixement, ni com allò que és en un diferent ésser viu, tal com, en un animal de la terra, del cel, o en un altre, sinó com una forma única que és sempre per si mateixa i en ella mateixa. I, en canvi, les altres qüestions belles hi participen de tal manera que si neixen o moren, ella no esdevé ni de més ni de menys ni pateix en absolut.» [210e-211b]

No es pot explicar l'inexplicable, sinó que succeeix de sobte, *ἐξαίφνης*. Aquest instant, de sobte, ja ens apareix a la *República*, en el *mite de la caverna* quan se'ns explica que un home és de sobte alliberat i es dirigeix cap a la llum. A la *Carta VII*, Plató ja ens adverteix que la més alta *μάθημα*, és a dir, l'enteniment de les coses, no conèixer-les, sinó entendre-les en si mateixes, de la filosofia platònica no es pot posar per escrit. Així que tant com *ἐξαίφνης* com *μεταξύ*, Sales ens diu que com a intervals són alguna cosa generadora de transicions que travessen totes les formes del moviment de l'existència. És a partir d'aquest de sobte, que ens diu Sales, que Plató pot precisar en una contemplació sobtada que sacseja el temps en l'ara (Sales, 1996, p. 102).

Cal destacar la discussió que proposen Rosen i Sales sobre el fet que Diotima no parla mai que la Bellesa en si mateixa, que *μονοειδὲς* no és una *εἶδος* (Rosen, 1987, p. 272). Un pot veure la bellesa immortal en instantànies mortals per la via negativa, i així ho descriu Diotima, que explica el que no és la Bellesa en si mateixa a través de l'utilització de la via negativa, pròpia dels textos místics, i que ens permet excloure l'aparença, de manera que aquesta Bellesa, la qual és una forma única, no es veu enlloc més però és en virtut d'aquestes aparences que habita. Un pot dubtar si la idea de Bellesa, si n'hi ha una, és bella en el mateix sentit que les coses belles són belles. Una idea és un començament absolut que fa visible una propietat a la qual li donem un nom, el qual esdevé un predicat, i que presenta la propietat tal i com apareix en les instàncies espai-temporals. És a dir, el predicat és una aplicació de la visibilitat de la Idea i no pot ser aplicada a la visibilitat de la idea en si mateixa. Això significaria que  $a$  és igual a  $a$ , i això faria de les idees idèntiques en si mateixes. Aleshores si bellesa és per tant bella, comprenent-se com una visió apodíctica de si mateixa. L'home pot veure la Bellesa, però no el Bé, i això fa que tot i veure la Bellesa el desig del Bé persisteixi. El Bé com l'U és la mesura suprema de totes les coses, i es mostra en allò bell en les relacions de proporció, ordre i harmonia. La possessió del Bé per sempre és la suprema expressió de la Bellesa, on l'Eros és el mediador que ho fa possible. Així doncs, el veritable vencedor no és el poeta, sinó el filòsof, que és qui cerca la veritat.

### 6.10. La irrupció d'Alcibiades

L'entrada sobtada d'Alcibiades al convit serveix per rescatar Sòcrates de les crítiques que el seu discurs ha suscitat. Rosen ens diu que d'aquesta manera Alcibiades paga el deute que té amb Sòcrates d'haver-li salvat la vida a la batalla de Potidaea (Rosen, 1987, p. 283). Podem comprovar que els convidats no demostren el mateix entusiasme pel discurs de Sòcrates del que han demostrat pel discurs d'Agató, i Alcibiades irromp justament quan Aristòfanes es disposa a respondre les al·lusions que li ha fet Sòcrates sobre el seu discurs [212c], sobre que l'Eros no busca la meitat, ni que desitja el tot, sinó que és amor al Bé. De fet, Rosen ens diu que si no hagués estat per Alcibiades, Sòcrates hauria estat portat a una discussió sobre el tot i la naturalesa del Bé, i així a una crítica sobre la ciutat, on es difuminaria l'amor al Bé per l'amor a un mateix, però d'aquesta manera Plató permet a Sòcrates mantenir-se en l'excel·lència política.

Reale ens anuncia que, en el *Convit*, el desenvolupament de la naturalesa de l'Eros no culmina amb el discurs de Diotima (Reale, 2004, p. 237). Plató bonament hagués pogut acabar el diàleg amb la idea d'Allò-bell-en-si-mateix i la seva contemplació, i no caldria avançar més. Per contra, i mitjançant un extraordinari cop teatral, Plató inverteix el clima del *Convit*, cosa que Sales anomena la ruptura del λόγος de Fedre, tot i que no es destrueix la possibilitat d'un Συμπόσιον (Sales, 1996, p. 108). Al introduir d'imprevist a Alcibiades, completament ebri, amb una corona d'heura i violetes i el cap ple de cintes, els tres comentaristes coincideixen a interpretar que representa la imatge mateixa de Dionís, així representa el contrapoder Dionisiac que arriba per invertir l'ambient Apol·línic que havia imperat fins a aquell moment en el *Convit*. A més, les corones de violetes són representació d'Afrodita, no d'Eros, i de la ciutat d'Atenes. Així doncs Alcibiades és presentat subjectat per la flautista, que Sales ens diu que representa la contrafigura de Diotima, i no només porta el vi al *Convit*, que bonament Erixímac havia expulsat a l'inici de la vetllada, sinó que també és portador de la mania. Però més enllà de la visió d'Alcibiades en *el Convit*, com ens recorda Martha Nussbaum<sup>225</sup>, l'assistent més famós, sense cap mena de dubte, que

---

<sup>225</sup> Nussbaum, M. (1979) «The speech of Alcibiades: A Reading of Plato's Symposium». *Philosophy and literatura* vol. 3, num. 2. Fall. p. 131-121. Baltimore: Johns Hopkins University Press



Plató posa en escena del seu diàleg significa el Bell-en-sí que igual que ens desvela Diotima en el seu discurs que la Bellesa-en-si-mateixa (καλοῦ τοιοῦδε). Es presenta de sobte (ἐξαίφνης) [210e], igual que ho fa Alcibiàdes, que irromp de sobte [212c]. Reale ens diu que la teoria personificada en la vida real i en correspondència amb el paradigma de l'Eros com a amant es mostra la seva imatge en l'encarnació en l'home, que és Alcibiàdes (Reale, 2004, p. 238). En altres paraules, Plató, després de presentar-nos un Sòcrates que revela la naturalesa de l'amor sota la màscara de Diotima i amb la celebració dels petits i grans misteris, el fa descendir sense màscara a la vida real com a contraprova de la veritat que abans ens ha dit des del punt de vista teòric. Per tant, si Alcibiàdes representa l'home daimonic en si mateix, és el vertader eroticós, ἐρώτικος. Aleshores, Rosen diu que el caràcter insatisfactori de l'afer amorós entre Sòcrates i Alcibiàdes és conseqüència necessària de la peculiaritat de l'Eros de Sòcrates, el qual només pot desitjar les coses divines, cosa que esdevé un defecte en la naturalesa mateixa de Sòcrates. Així que per comprendre la concepció platònica de la filosofia, aquest amor per Sòcrates per Alcibiàdes és forçosament deficient i insatisfactori. En el *Convit*, el discurs d'Alcibiàdes és l'últim acte del seu geni, entregat en la cúspide del seu poder a només un pas del desastre. Finalment ha cessat de freqüentar Sòcrates i ja està fora de la seva influència, però continua sentint-se atret per la naturalesa del filòsof, i explica la seva relació demostrant la seva hibris, ὕβρις, malgrat que es manté en una certa objectivitat.

És notori que tota l'escena del diàleg del *Convit* es veu sota el domini de la mutilació dels Hermes i la profanació dels misteris d'Eleusis, ja que com explica Tucídides a *la Història de la Guerra del Peloponès*<sup>226</sup> en el llibre VI, la nit en què van ser mutilats els Hermes de pedra de la ciutat d'Atenes, uns metecs i uns esclaus van acusar que durant una nit de copes i bromes on també s'havien parodiat les celebracions místèriques, Alcibiàdes i uns companys van cometre l'acte sacríleg. Tucídides, a més, afegeix que els enemics polítics d'Alcibiàdes van aprofitar l'acusació per desterrar Alcibiàdes, malgrat les acusacions que Alcibiàdes mateix va intentar defensar-se, al·legant que si el consideraven culpable el condemnessin a mort, ja que creia que

---

<sup>226</sup> Tucídides (1989) *La Guerra del Peloponès*, Madrid: Alianza Editorial, p. 479

era l'única manera de dissuadir la histèria col·lectiva que havia generat l'acte, però els seus enemics polítics no van acceptar i van decidir permetre Alcibiades participar de l'expedició cap a Sicília abans del judici per tal de no influir en el veredict. Finalment, un cop passat un temps de l'expedició, els atenesos, ja fetes les investigacions pertinents, van enviar el vaixell de Salamina a buscar un Alcibiades a Sicília que va aconseguir escapar de la nau i del veredict a mort al qual havia estat sentenciat i convertir-se d'aquesta manera en exiliat. Sobre aquest fet relatat per Tucídides, Leo Strauss<sup>227</sup> ens diu que el dia que el *Convit* va tenir lloc va ser l'any que Agató va guanyar el primer premi. Per tradició sabem que és el 416 a.C, d'afegit sabem que la mutilació dels Hermes i l'expedició a Sicília va ser el 415 a.C, i que, a més, en la condemna per la mutilació dels Hermes d'Alcibiades, dos altres assistents al *Convit*, Fedre i Erixímac, hi van participar. Per això, Strauss ens diu que l'escena del *Convit* intenta explicar verdaderament el que va succeir entre el 416 i 415 a.C, no portat per la histèria sinó com a intent de dignificar allò que havia estat àmpliament distorsionat.

Segons Rosen l'acusació de la ciutat d'Atenes contra Alcibiades en el *Convit*, per la revelació a companys no iniciats dels ritus secrets, ens diu Rosen, està irònicament representat precisament per la lloa que fa de Sòcrates, on revela la seva naturalesa als invitats pràcticament després que Diotima hagi descrit els estadis d'iniciació a l'Eros i la contemplació de la Bellesa divina (Rosen, 1987, p. 286). Per això, el *Convit* és alhora tragèdia, comèdia i sàtira. Així doncs, Alcibiades està entremig del sofista i el filòsof i d'aquesta manera es restaura l'estatus daimonic o *μεταξύ* de l'Eros, que en el final de discurs de Sòcrates s'havia identificat més com a gènesi. Les dues interpretacions de l'Eros poden ser reconciliades per la reflexió que el desig és intel·ligible només en termes del seu objecte i fi. El desig és gènesi per l'οὐσία, que manté o dona forma els elements de la gènesi en la seva individualitat.

Alcibiades acusa Sòcrates que ha enganyat molts joves presentant-se com a amant per situar-se realment com a estimat [222b]. Reale ens diu que el que fa és invertir els papers de l'amant i l'amat efectuat per Sòcrates. Sòcrates esdevé l'amat com a

---

<sup>227</sup> Strauss, L. (2001) *On Plato's Symposium*, The University of Chicago Press, Chicago, p. 14

amant, exercint la força bipolar de l'Eros, és a dir, obre la visió d'aquell que està més enllà d'allò físic i prepara l'ànima per ascendir per l'escala de l'amor (Reale, 2004, p. 248). Cal destacar com de revolucionari és el missatge de Plató en comprendre que la sensibilitat grega és bastant impensable que algú tant guapo com Alcibiades pogués anar al darrere d'algú tant lleig com Sòcrates. Per això, Reale diu que és el valor de la bellesa interior el leitmotiv del *Convit* i, per tant, Sòcrates, malgrat la seva lletgesa, és l'equivalent del *Convit* de la Bellesa en ella mateixa. Rosen ens diu que per parlar de la Bellesa en ella mateixa el *Convit* se'ns presenta amb la *parousia* de Sòcrates, enlloc del εἶδος de Bellesa. És, així, una declaració existencial de la natura de la filosofia en compte d'una descripció ontològica de l'estructura de l'Ésser, ja que l'elogi no comprèn la veritat, sinó aquelles coses belles. Per tant, en termes humans, la ὕβρις poètica i política, sense una clara aprehensió de l'objecte de desig, apunta cap a una filosofia com l'única i genuïna completesa de l'home.

Alcibiades és l'exemple suprem del fet del triomf de la filosofia i és quelcom que va més enllà del λόγος sol. És l'únic personatge que Sòcrates ens diu que està boig, i és la bogeria de l'Eros lloat pels sis discursos precedents, dits per homes sobris i els més cultes de l'Atenes clàssica, que s'intoxiquen per les forces dels déus. Alcibiades, que lloa la bogeria de Sòcrates, justament ell que està boig i begut, ho fa malgrat el seu discurs sembli sobri gràcies a la força del filòsof.

Segons Reale, és en el joc de màscares amb el que acaba el *Convit* on Plató, sàviament disfressat amb les màscares de Sòcrates i Alcibiades, ens presenta el seu missatge final, ja que sempre segons Reale, de les darreres paraules del diàleg no serien de Sòcrates, sinó de Plató (Reale, 2004, p. 253). Sòcrates se'ns presenta com el perfecte ἐρώτικος, el filòsof perfecte, i ho és precisament perquè va més enllà de l'amor sexual i utilitza l'atracció de la bellesa amb expectatives de l'adquisició de la virtut i del coneixement real. En Sòcrates, sens dubte, l'ànima intel·lectual recupera les seves ales per tornar al món dels intel·ligibles i per gaudir de nou de la seva contemplació. Ell és qui ha estimat la ciència per si mateixa com a filòsof, i també als

joves, i no ha tingut mai cap altre pròposit que comunicar-les mitjançant l'amor i la virtut del coneixement, afegeix Robin<sup>228</sup>.

---

<sup>228</sup> Robin, L. (1964) *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris: Presse Universitaires de France, p. 164

### 6.11 Consideracions finals sobre la interpretació de Plató i Weil

Finalment, els resultats obtinguts com a síntesis del treball trobem que la definició sobre μεταξύ en Plató i Weil, primer de tot és que Plató ens diu que μεταξύ és allò que està entremig de dos extrems: allò intermedi. Tot i que no és negatiu, tampoc és positiu, és a dir, en si mateix és negatiu-i-positiu. L'Eros, que és un μεταξύ, no té coses belles ni bones, sinó que les desitja, perquè en té necessitat. Weil desenvolupa aquesta doctrina a través de la unió de contraris, com Plató, on el principi d'unitat sempre transcendeix allò que està unit, sense cap cosa que contingui en si mateix l'última arrel del seu ésser mateix. No podem dir que cap substància estigui tancada, caldria considerar que cada *cosa* està feta d'un *forat*, és a dir, que conté un buit intern, que equipara a la naturalesa del desig en l'ànima humana.

Plató ens afegeix que no és un déu, ja que no participa plenament de les coses belles i bones, però tampoc és un mortal. L'Eros és un δαίμων, un *geni* que «està entremig del déu i del mortal» [202d-e]. Per Weil: totes les coses del món són μεταξύ, i tenen relació amb allò diví. Això implica que, si tot té relació, ha d'haver-hi pluralitat en els elements unificats, i aquesta pluralitat està relacionada a un principi d'unitat que no resideix en ell mateix. Això li dona una funció integradora, la qual té una potència circumscrita a un àmbit específic. L'ànima humana està unida a la seva naturalesa daimònica i alhora a l'ànima còsmica, a través de la σύνδεσμος de tota la gènesis. La relació entre els humans i els déus no pot ser entesa a través d'una relació empírica, d'acord amb Plató. La visió del diví és un do del cel, la mediació del qual es dona a través d'individus daimònics on el seu art no pot ser calculat empíricament.

El ser daimònic no és altre que el filòsof, ja que μεταξύ és aquell que està entremig, de la saviesa i l'ignorància, així doncs l'Eros és filòsof, i és la tendència cap al Bé per tal d'aconseguir la felicitat. Eros és la força que anima sense interrupció totes les accions humanes. Per Weil en canvi la veritat del món i de l'acció només existeix com a imatge de la vida trinitària, l'últim Ésser que renuncia es dona a si mateix per la no-actuació, que és el que entén com l'acció de *decreació* del jo. Així que l'últim objectiu de la creació és aconseguir la unitat perfecta dels tres nivells de plenitud de l'Ésser

L'Eros platònic té una dimensió relacionada amb la totalitat del Ser, «l'entremig» μεταξύ en Plató implica una distinció de graus diferenciats de l'Ésser. L'Eros està entremig de l'Ésser etern del món ideal i l'Ésser en esdevenir del món sensible. Es tracta d'aquella esfera intermèdia de l'Ésser, on situem l'ànima, que no és una Forma, εἶδος, però sí que té relació amb les Formes i els ens matemàtics. La plenitud de l'Ésser per Weil és viu en la Trinitat. De la revelació de l'essència del Bé cal fer-ne una diferenciació: un nivell d'essència divina on la singularitat de la Trinitat és la identitat entre l'Ésser i la relació μεταξύ, l'Ésser aleshores esdevé pura relació. I té un nivell superior amb la Trinitat o les tres formes divines. La vida divina es deu a un altruisme sostingut, en què cada persona està orientada cap a l'altre, segons Weil. D'aquesta manera, l'Ésser de la persona afeccionada a ell es transcendeix mitjançant la renúncia d'un mateix.

En Plató, μεταξύ, té una funció de *copula mundi*, és a dir, allò que connecta les coses i les unifica amb el tot. Es tracta d'un concepte de gran importància en el pensament platònic. Per una banda per explicar el món físic, sensible, és necessària una mediació sintètica dels contraris que l'estructuren i alhora un terme superior que les faci possibles. Plató distingeix entre allò que sempre és, el que anomena el món intel·ligible, i allò que sempre esdevé, el món físic, és necessària una mediació posterior, la qual depèn de la primera mediació, un principi que vinculi tot amb si mateix. Aquest principi té, per tant, una funció doble: horitzontal, que uneix els contraris en el pla físic; i vertical, que uneix els dos tipus oposats d'Ésser, l'etern i l'esdevenir, allò immortal i allò mortal. Aquest principi és, doncs, el Bé, on la seva principal explicació i primera manifestació és allò Bell. Eros fa aquesta funció de vincle en un sentit particular, uneix dos mons en funció d'allò bell i bo, amb una dinàmica molt complexa, si no existís un amor dels déus cap als homes, no hi hauria lloc per a la gràcia, tant apreciada per Weil, que justament separa l'abisme entre els déus i els homes. Weil utilitza μεταξύ de diverses maneres, però fonamentalment diu que el món és com una sèrie de μεταξύ o ponts entre nosaltres i Déu: «Aquest món és la porta d'entrada. Constitueix una barrera, i, al mateix temps, és un lloc de pas. Dos presoners en cel·les veïnes que es comuniquen donant cops a la paret. La

paret és allò que els separa, però també allò que els permet comunicar-se. Igual que nosaltres i Déu. Tota separació és un vincle.» (GG, p.228). I igual que per Plató, les μεταξύ més importants són el coneixement i l'amor. El camí intel·lectual s'expressa en la *República* i el *Teetet* i el camí de la salvació o el no-intel·lectual, anomenat Bellesa i Amor el trobem en el *Fedre* i el *Convit*. Weil ens parla sobretot del camí no-intel·lectual: «Convit. Amor mediador, nascut de la plenitud divina i de la misèria humana. La μεταξύ juga el mateix rol que l'ordre del món. (202d-203b) I la bellesa els lliga a tots dos. La bellesa, el sol ésser del món intel·ligible que ens apareix en els sentits. Excita el desig.» (OC. VI. 2, p.444)

Segons Weil no podríem dir que hi hagi una naturalesa pura, ja que tota realitat d'aquest món, sigui material o espiritual, conté μεταξύ. Una relació amb el principi transcendent, una relació unificada que té una funció mediadora entre la cosa i ella mateixa: «Tu podràs veure tots els éssers en tu mateix, i després en mi. Rebutjar l'objecte com μεταξύ en contra de la realitat de l'objecte, la qual no és donada.» (OC. VI. 1, p.351). Aquesta relació, μεταξύ, es converteix en un misteri concebut tant per ascendir com per descendir. La filosofia és μεταξύ, on hi ha un moviment d'analogia de l'Ésser cap al Bé, però alhora es dona un moviment del Bé cap a l'Ésser, «Cada estat és un μεταξύ respecte l'estat que s'assembla a ell per sota del primer, però que és transposat.» (OC. VI. 1, p.343).

## Conclusions

### a) Eros i μεταξύ

Hem trobat en la producció textual de Simone Weil les diferents definicions que dona de μεταξύ i les hem comparat amb les que dona Plató, finalment hem vist quina importància té aquest terme a l'hora de considerar fer filosofia.

Ens centrarem en els *Cahiers*<sup>229</sup> de Simone Weil i en les diferents formes amb què Simone Weil s'aproxima al terme μεταξύ. Majoritàriament, Weil es refereix a μεταξύ com a tal, però en ocasions s'hi refereix com a pont o intermediari. En qualsevol cas, el significat que li atorga és el mateix.

En aquesta tesi ens hem proposat respondre la pregunta sobre què és μεταξύ i quina relació té amb l'Eros. Per això, hem partit de la lectura de Simone Weil i hem anant acotant el camp de recerca per acostar-nos cada cop més al significat del terme. D'afegitó, hem agafat l'origen de la paraula que es troba en Plató i hem comparat ambdós significats, de manera que hem arribat a les següents conclusions:

Μεταξύ és un terme fonamental per a la filosofia platònica. És més, diria que sense el concepte μεταξύ, no hi hauria filosofia. En el *Convit* de Plató, explica a través de Diotima que hi ha un μεταξύ entre saviesa i ignorància, i aquest μεταξύ és un entremig, un interval. De fet, el jove Sòcrates pensa que si Eros no és bell ha de ser lleig; o si no és bo, ha de ser dolent. El que li passa al jove Sòcrates és que ignora la distinció lògica entre allò que és contrari i contradictori, i això ho corregeix Diotima amb les seves revelacions. Diotima, doncs, substitueix la Bellesa que tant atreia Agató i el jove Sòcrates per la Bondat. Per tant, la relació entre Diotima i el jove Sòcrates és de correcció i complement, l'ajuda a jutjar rectament i així esmenar la imprudència pròpia dels joves. Sales comenta que la temàtica de μεταξύ és el que obre definitivament l'espai total de la filosofia platònica (Sales, 1996, p. 69). Tota la realitat és entremig, es dona entre l'U i la diada indefinida. Rosen afegeix que l'Eros

---

<sup>229</sup> Weil, S. (1994-2006) *Cahiers, Oeuvres Complètes*. Paris: Éditions Gallimard



de Diotima ens dirigeix a la plenitud o a la immortalitat (Rosen, 1987, p. 198). No pot ser considerat com un fenomen unilineal, ja que va tant cap als déus com a les Idees, i aquesta unió entre la vida i les Idees es representa a través del tema de la bellesa. La Bellesa demostra la presència d'allò diví en l'home i el cosmos. Allò ordenat i regular és bell perquè perdura el flux de la gènesi i roman visible entre la decadència i la foscor. No podem confondre Eros amb la Bellesa suprema i de la constatació, per tant, que Eros només pot ser desig d'allò bell per la pròpia carència d'allò bell.

Plató defineix l'Eros com un δαίμων, que es pot traduir com a geni o dimoni, i en la nostra traducció hem optat per la de *geni*. Diotima ens diu doncs que «està entremig del déu i del mortal» (202d-e), per tant aquest geni és mediador entre allò diví i humà. La diferència entre déu i geni és que un déu manifesta la totalitat del món, la totalitat de l'ésser en la seva dimensió pròpia. El geni, en canvi, té una potència circumscrita a un àmbit específic. No obstant, en aquest cas Eros té una dimensió relacionada amb la totalitat de l'Ésser. La diferència, aleshores, és la «d'entremig» μεταξύ, que en Plató implica una distinció de graus diferenciats de l'Ésser. L'Eros està entremig de l'Ésser etern del món ideal i l'Ésser en esdevenir del món sensible. Es tracta d'aquella esfera intermèdia de l'Ésser, on situem l'ànima, que no és una Forma εἶδος, però sí que té relació amb les Formes, i els ens matemàtics.

En els *Cahiers* Weil utilitza μεταξύ de moltes diverses maneres, però fonamentalment podríem concloure que, per a Weil, el món és com una sèrie de μεταξύ o ponts que hi ha entre nosaltres i Déu. Weil ens parla sobretot del camí no-intel·lectual. El *Convit*, expressa més clarament quin és el camí de l'amor que condueix cap al coneixement superior, en el qual se'ns revela allò que procura la ciència al llarg de la *República*, la relació entre bellesa i coneixement de la bellesa en sí mateixa. Plató desenvolupa la seva teoria de la mediació a través de l'amor, el qual juga el rol de μεταξύ entre els homes i Déu. La doctrina de Weil defineix que totes les coses del món com μεταξύ, tenen relació amb allò diví. Això implica que si tot és relació ha d'haver-hi pluralitat en els element unificats, i aquesta pluralitat està relacionada a un principi d'unitat que no resideix en ell mateix. Aquesta doctrina, Weil la desenvolupa a través del seu estudi sobre els Pitagòrics. En la unió de

contraris el principi d'unitat sempre transcendeix allò que està unit, sense cap cosa que contingui en sí mateix l'última arrel del seu ésser mateix. Μεταξύ es converteix en un misteri concebut tant per ascendir com per descendir. Weil veu la filosofia com a μεταξύ on hi ha un moviment d'analogia de l'Ésser cap al Bé, però alhora es dona un moviment del Bé cap a l'ésser. D'aquesta manera, Weil es deslliura d'haver de fer una elecció entre immanència o transcendència del Ser.

La plenitud de l'Ésser per Weil és viu en la Trinitat. De la revelació de l'essència del Bé cal fer-ne una diferenciació. Un nivell d'essència divina en què la singularitat de la Trinitat és la identitat entre l'Ésser i la relació μεταξύ, l'Ésser aleshores és pura relació. I té un nivell superior amb la Trinitat, o les tres formes divines. Al *Timeu* aquest Déu no sent enveja, es buida de si mateix. Weil troba que la vida divina es deu a un altruisme sostingut on cada persona està orientada cap a l'altre. L'ésser de la persona relacionat a ell mateix es transcendeix mitjançant la renúncia d'un mateix. Des d'un punt de vista Trinitari la Bellesa en si mateixa és el Fill de Déu, perquè Ell és la imatge del seu Pare i la Bellesa és la imatge de Déu. L'estètica, doncs, es converteix en la clau per comprendre les veritats transcendents coincidint amb el principi dels principis<sup>230</sup>.

La plenitud de l'Ésser que habita el món no ho és només a través de l'encarnació de la paraula, sinó també a través de la participació de la Humanitat en l'esperit de l'amor que unifica el Pare i el Fill. Weil ens diu que la plenitud de la realitat de Déu està més enllà d'aquest món però la plenitud de la realitat humana és en aquest món. Això no significa que la filosofia hagi de tenir lloc en una dimensió metafísica o mística. Sinó al contrari, per Weil la veritat del món i de l'acció només existeix com a imatge de la vida trinitària. L'últim Ésser que renuncia es dona a si mateix per la no-actuació, que és el que entenem com l'acció de decreació del jo. Així que l'últim objectiu de la creació és aconseguir la unitat perfecta dels tres nivells de plenitud de l'Ésser, que són plenament conscients del món que Plató descriu. D'aquesta manera el cristianisme platònic ha de ser posat en pràctica en el treball filosòfic per agafar arrels i cos polític com una unió sistemàtica entre Bé i necessitat.

---

<sup>230</sup> Hans Urs von B., (1992) «Gloria. Una estètica teològica: Percepció de la forma», Madrid: Editorial Encuentro

La unitat i el sentit del pensament weilià es basa en una filosofia del *do* capaç de pensar l'autorevelació de l'ésser. En Simone Weil hi ha però una *absència d'anàlisi genètica transcendental* capaç de recrear la gènesi ontològica dels fenòmens. El judici de la transcendència del pensament weilià per ell mateix.

Gabellieri reconeix que podem tenir un tipus particular d'articulació entre fenomenologia i metafísica, tenint en compte el que ja s'ha dit de la *metaxologia* weiliana, la qual fa de nexa radical entre l'experiència i l'Absolut, però sense que aquest nexa hagi de ser perfectament realitzat, ja que no és totalment comprès per la consciència (Gabellieri, 2009, p. 628). Aleshores, podríem dir que per Weil *revelació* i *misteri* no són contradictoris, on Absolut no és immediatesa, sinó relació, és a dir, la mediació trinitària.

L'article «Noció de lectura» dels anys 30, consisteix en constatar la insuficiència recíproca de l'essència i de l'existència per adonar-se de la realitat concreta. El pensament no pot produir les coses existents ni les coses existents poden realitzar la perfecció apercebuda pel pensament. D'aquesta manera, l'existència no és perfecta, però sense aquesta absència de perfecció no pot haver-hi món. Cal destacar, doncs, que Weil va adonar-se dels límits recíprocs que patien les dues ontologies, tant l'essencialista com l'existencialista. Per Weil existeix una sobirania del Bé que es contradiu amb la tesi exposada per Heidegger en «*Platons Lehre von der Wahrheit*», en que Heidegger estableix el platonisme com la metafísica de la presència que fa de l'Ésser la principal raó.

En el pensament weilià, fenomenologia, hermenèutica, metafísica i mística estan sempre a diferents nivells de profunditat; depenent de si estem en el nivell de la percepció, de la reflexió o de la gràcia. L'experiència de *μεταξύ* o *relacions* o de *mediacions*, són en tant que nivells successius que s'obren al misteri. Com que Déu per si mateix és *μεταξύ*, tot el que ve d'Ell és *μεταξύ*. Però segons l'analogia, és provinent de la «mediació perfecta» demostrar i pensar el lligam que els uneix, a partir de l'estructura trinitària del *do* i de l'ésser. El procés de revelació no nega mai el misteri, sinó que manifesta la seva profunditat, d'aquesta manera, des de la

percepció fins l'amor sobrenatural, evidència i misteri van sempre junts i és per això que no s'exclouen entre ells.

b) Perspectiva per a una futura recerca

La proposta que deixem oberta per seguir treballant en aquesta línia és que a través de μεταξύ i la possibilitat que ens ofereix Diotima en entendre aquest entremig eròtic, i tenint en compte la problemàtica Husserliana del món aliè, on cadascú té les seves experiències pròpies, sorgeix el problema per-a-mi-aquí dels altres, que dona lloc a una teoria transcendental, en què l'experiència de l'altre es pot fonamentar la teoria de *l'endopatia* que seria el per-a-tothom-aquí o l'objecte en predicats mentals. Una resposta a aquesta problemàtica seria la que ens proposa Weil l'alternativa de la vida divina que es deu un altruisme sostingut on cada persona està orientada cap a l'altre. L'ésser de la persona relacionat a ell mateix es transcendeix mitjançant la renúncia d'un mateix.

En aquest apartat de les consideracions finals d'aquesta tesi doctoral indicarem una de les possibles línies d'investigació que es poden portar a terme després de la recerca que hem fet. *Cartesianische Meditationen* en una conferència de l'any 1929 que va impartir a la Sorbona. Utilitzant la qüestió bàsica de Descartes, Husserl desplega la fenomenologia transcendental com a reorganització i formació nova del programa cartesià de la filosofia prima en el sentit d'una reforma de la filosofia a una ciència absoluta basada en raons absolutes. El text va tenir una edició francesa traduïda per Emmanuel Levinas i Gabrielle Pfeiffer que va ser publicada per A. Colin a París el 1931. El treball de Husserl sobre el manuscrit de l'edició francesa, es va mantenir incomplet sobretot per la canviada situació política del 1933, així com al primera edició en alemany de les meditacions cartesianes va aparèixer pòstumament al volum 1 de Husserliana.

També ens hem servit de *La filosofia com a ciència estricta*, elaborat l'any 1911, i el text *Renovació de l'home i de la Cultura*, 1922 i 1924 i finalment el text *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*. Intentarem respondre

la qüestió sobre la fenomenologia d'una gènesi de les relacions personals, i apuntar així a una ètica de l'amor.

Un *mònada*, en la fenomenologia de Husserl, expressa precisament el caràcter individual de la persona. Però encara que la subjectivitat individual de la persona és inalienable, és clar que les característiques esmentades de la persona no l'encapsulen en si mateixa, sinó que pressuposen la intervenció amb altres persones com a co-constituents d'un món comú. La gènesi i la constitució de l'objectivitat i del món de la vida no són un rendiment de la subjectivitat transcendental individual, sinó de la intersubjectivitat transcendental en la forma d'una comunitat de mònades. Tanmateix, aquesta comunitat no aboleix la subjectivitat de la persona, perquè cada persona hi participa o hi accedeix des de sí mateixa.<sup>231</sup> Així, per Husserl el concepte persona és un concepte dinàmic genètic correlatiu al concepte món.

En les *Meditacions Cartesianes* ens diu Husserl que hi ha un retrocés de l'ego, i aquest ego reduït duu a terme un filosofar solipsista, cerca camins apodípticament certs per mitjà dels quals pugui inferir-se, en la seva pura interioritat, una exterioritat objectiva. Així doncs, Descartes, amb els *ego cogito* pur, inaugura una filosofia completament nova, tomba radicalment l'objectivisme ingenu pel subjectivisme transcendental. Tota la cultura humana havia de ser guiada per intel·leccions científiques i transformada d'aquesta manera en una nova cultura autònoma. És a dir, els resultats havien de ser objectivament vàlids, que vol dir depurats per la seva crítica recíproca que finalment es resisteix a tota crítica. És precisament el retrocés de l'*ego cogito*, on els valors d'eternitat brollen i apareix la fenomenologia transcendental que descriu Husserl a les seves *Meditacions Cartesianes*.

En la primera meditació, el que ens diu Husserl és que jutjar és presumir, és a dir, suposar que tal o qual cosa és. Per això, el judici és en tal cas una cosa o estat de les coses merament suposat, o bé la presumpció de la cosa. Així que el que Husserl anomena el *presumir judicatiu* seria jutjar tenint consciència de tal o altra cosa, i se'n diu *evidència*, quan la cosa està present en tant que és ella mateixa, de manera que

---

<sup>231</sup> Husserl, E. *Meditacions Cartesianes*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, p.24

el que jutja es té a ell mateix al davant. Així doncs, el científic no pretén jutjar sinó fonamentar els seus judicis. La ciència busca veritats que romanguin vàlides d'una vegada i per a tothom. Per això, la idea de la ciència i de la filosofia pertany a un ordre de coneixements fonamentats en la natura de les coses mateixes, i arriba a la perfecció per la veritable donació de les coses mateixes a si mateixes, la *seguretat absoluta*, que vindria donada de la perfecció d'experiència infinites.

Husserl arriba doncs a *l'ego cogito* com a subjectivitat transcendental, com a últim judici i fonament de tota la filosofia radical. Tot el món i el seu entorn concret de la vida, a partir d'ara és pur. A mi, enlloc d'essent, només el fenomen d'ésser, sigui quina sigui la decisió crítica que s'arribi en favor de l'ésser o de la il·lusió, el fenomen serà el que justament farà possible poder prendre aquesta decisió crítica i que en tot moment té per Husserl vàlidesa i sentit com a ésser veritable. L'ἐποχή fenomenològica o, el que és el mateix posar en parèntesis, el món objectiu, no ens deixa davant d'un no-res, sinó que és el mètode radical i universal a través del qual Husserl proposa que el *jo es cospa purament com a jo*. La pròpia vida pura de consciència en la qual i per la qual tot el món objectiu és per a mi, justament és tal i com és per a mi. Per Descartes, el món com a espai-temporal és entès com a *cogito*, en canvi, per Husserl aquest *cogito* és el món del que sóc conscient i que val per a mi. En la fenomenologia, aleshores, l'ἐποχή s'anomena reducció transcendental-fenomenològica. I si fa possible una evidència apodíctica de l'ésser de la subjectivitat transcendental, en l'experiència transcendental d'un mateix pot servir de base pels judicis apodíctics, i només aleshores serà quan tindrem la perspectiva d'una filosofia de coneixement apodíctic a partir del camp d'experiència i del judici primer. El *jo sóc*, com a solució per resoldre el problema de la apodicticitat, ens serveix per expressar el present vivent de si mateix, que és el que expressa el sentit gramatical a través de l'experiència transcendental d'un mateix, l'ego és originàriament accessible a si mateix i ofereix un nucli pròpiament experimentat, de manera adequada on el present vivent de si mateix expressa el sentit gramatical de la proposició de *l'ego cogito*, i s'obre a un horitzó general indeterminat que no té per què ser experimentat, però que sí que és necessàriament esmentat. D'aquest horitzó en forma part el propi passat, que en la majoria dels casos és del tot obscur, de la gènesi d'un mateix de la qual no en sabem absolutament res, però té també les

facultats transcendents del propi jo. La percepció externa, al no ser apodíctica, és experiència de la cosa mateixa. Husserl estableix el Jo transcendental on l'*ego cogito* esdevé un axioma apodíctic. Finalment, Husserl arriba a la conclusió que aquest *jo sóc, ego cogito*, és pot entendre com *jo, aquest home, sóc*, així que jo i tots els homes som terme de les ciències positives i objectives, on la vida anímica de la psicologia és la vida anímica del món que per mitjà de l'ἐποχή es redueix el meu jo humà natural i la meua vida anímica al regne de la pròpia experiència psicològica, i al meu jo transcendental fenomenològic a la pròpia experiència transcendental.

Si el jo que medita es redueix, per mitjà de l'ἐποχή fenomenològica, a l'ego transcendental absolut, i tot i així no es converteix en *solus ipse* sinó que continua essent mentre s'exerceix la reducció fenomenològica, aquesta reducció lliga aleshores al corrent de les vivències pures de la consciència i de les unitats que el constitueixen, que són alhora inseparables del *meu ego* i el fan concret. Husserl es pregunta què passa amb els altres egos, que no són mera representació ni res representant per a si, es dona un camí que va des de la immanència de l'ego a la transcendència de l'altre. La natura i el món constituïts com a ego tenen rere seu abans que res el món mateix que és en si. La possibilitat d'accedir des del meu ego absolut a altres egos, que com a altres no estan realment en mi sinó que són només conscients en mi, no es pot plantejar de manera purament fenomenològica en un altre ego. Del món aliè, al subjecte com a intersubjectiu, existent per a tothom, accessible a tothom pel que fa als seus objectes, i on cadascú té les seves experiències pròpies, sorgeix el problema per-a-mi-aquí dels altres, que dona lloc a una teoria transcendental, en què l'experiència de l'altre es pot fonamentar en aquesta teoria i passa per l'*endopatia*, o *empatia* «*Einfühlung*», que seria el per-a-tothom-aquí o l'objecte en predicats mentals.

Per Husserl, l'*Einfühlung*, o *endopatia*, és el mode de donació que pertoca en començar per un desplegament sistemàtic de la intencionalitat oberta i implícita, en la qual l'ésser dels altres es fa i s'explica en el seu contingut legítim. En el seu contingut d'acompliment, quan s'aplica l'ἐποχή prescindint de tots els rendiments referits a la subjectivitat aliena i delimitant, en el complex de la intencionalitat, l'ego

es constitueix en el seu ésser propi i en el qual hi constitueixen unitats sintètiques inseparables.





## **Bibliografia**

### 1. Abreviacions obres de Weil

IP: Intuitions pré-Chrétiennes. Paris: La Colombe, 1951

SG: La Source Grecque. Paris: Éditions Gallimard, 1953

Œ: Oeuvres. Paris: Éditions Gallimard, 1999

GG: La Pesanteur et la Grâce, Paris: Plon, 2014

Œuvres complètes, Gallimard

OC. I: Premiers écrits philosophiques, 1988

OC. II. 1: Écrits historiques et politiques. 1, 1988

OC. II. 2: Écrits historiques et politiques. 2, 1988

OC. II. 3: Écrits historiques et politiques. 3, 1989

OC. IV. 1: Écrits de Marseille. 1, 2008

OC. IV. 2: Écrits de Marseille. 2, 2009

OC.V. 1: Écrits de New York et de Londres, 2019

OC.V. 2: Écrits de New York et de Londres, 2013

OC. VI. 1: Cahiers. 1, 1994

OC. VI. 2: Cahiers. 2, 1997

OC. VI. 3: Cahiers. 3, 2002

OC. VI. 4: Cahiers. 4, 2006

Editorial Trotta

C: Cuadernos, 2001

CS: Conocimiento sobrenatural, 2003

IPC: Intuiciones precristianas, 2004

FG: La fuente griega, 2005

ER: Echar raíces, 2014

PE: Primeros escritos filosóficos, 2018

### 2. Edicions i traduccions de Weil

Weil, S. (1946) «Essai sur la notion de lecture», Paris: Les Etudes Philosophiques 1

(1):13 – 19

- Weil, S. (1951) *Intuitions pré-Chrétiennes*. Paris: La Colombe
- Weil, S. (1953) *La Source Grecque*. Paris: Éditions Gallimard
- Weil, S. (1966) *Sur la Science*. Paris: Éditions Gallimard
- Weil, S. (1988) *Premiers écrits philosophiques*. I. Œuvres complètes. Paris: Éditions Gallimard
- Weil, S. (1988) *Écrits historiques et politiques*. 1. II. Œuvres complètes. Paris: Éditions Gallimard
- Weil, S. (1991) *Écrits historiques et politiques*. 2. II. Œuvres complètes. Paris: Éditions Gallimard
- Weil, S. (1989) *Écrits historiques et politiques*. 3. II. Œuvres complètes. Paris: Éditions Gallimard
- Weil, S. (1994) *Cahiers*. 1. VI. Œuvres complètes. Paris: Éditions Gallimard
- Weil, S. (1994) *La gravedad y la gracia*. Madrid: Editorial Trotta
- Weil, S. (1996) *A la espera de Dios*. Madrid: Editorial Trotta
- Weil, S. (1997) *Gravity & Grace*. University of Nebraska Press
- Weil, S. (1997) *Cahiers*. 2. VI. Œuvres complètes. Paris: Éditions Gallimard
- Weil, S. (1997) *Escritos sobre la guerra*. Alzina: Bromera
- Weil, S. (1999) *Œuvres*. Paris: Éditions Gallimard
- Weil, S. (2000) *Escritos de Londres y últimas cartas*. Madrid: Editorial Trotta

- Weil, S. (2001) *Cuadernos*. Madrid: Editorial Trotta
- Weil, S. (2002) *Cahiers*. 3. VI. œuvres Complètes. Paris: Éditions Gallimard
- Weil, S. (2003) *El conocimiento sobrenatural*. Madrid: Editorial Trotta
- Weil, S. (2004) *Intuiciones Precristianas*. Madrid: Editorial Trotta
- Weil, S. (2005) *La Fuente Griega*. Madrid: Editorial Trotta
- Weil, S. (2006) *Cahiers*. 4. VI. Œuvres complètes. Paris: Éditions Gallimard
- Weil, S. (2006) *Poemas Venecia salvada*. Madrid: Trotta
- Weil, S. (2008) *Écrits de Marseille*. 1. IV. Œuvres complètes. Paris: Éditions Gallimard
- Weil, S. (2009) *Écrits de Marseille*. 2. IV. Œuvres complètes. Paris: Éditions Gallimard
- Weil, S. (2009) *Le ravissement de la raison*. Paris: Éditions Points
- Weil, S. (2010) *La condición Obrera*. Buenos Aires: El cuenco de Platón
- Weil, S. (2013) *Écrits de New York et de Londres*. 2. V. Œuvres complètes. Paris: Éditions Gallimard
- Weil, S. (2014). *La Pesanteur et le grâce*. Paris: Pocket Plon
- Weil, S. (2014) *Echar Raíces*. Madrid: Editorial Trotta
- Weil, S. (2014) *Illiade ou le poème de la force et autres essais sur la guerre*. Paris: Éditions Payot & Rivages

- Weil, S. (2014) *La persona y lo sagrado*. Palma: Editor J.J. Olañeta
- Weil, S. (2014) *Notas sobre la supresión general de los partidos políticos*. Palma: Editors J. J. Olañeta.
- Weil, S. (2015) *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Madrid: Editorial Trotta
- Weil, S. (2015) *Écrits sur l'Allemagne 1932-1933*. Paris: Éditions Payot & Rivages
- Weil, S. (2016) *L'Arralament. Preludi a una declaració dels deures en vers de l'ésser humà*. Barcelona: Edicions de 1984.
- Weil, S. (2016) «Ensayo sobre la noción de lectura». *Ápeiron*. Estudios de filosofía. nº5. Octubre.
- Weil, S. (2017) *El geni d'oc. Reflexions sobre la civilització occitana medieval*. Palma: Editor J. J. Olañeta
- Weil, S. (2018) *Primeros escritos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta
- Weil, S. (2019) *Écrits de New York et de Londres*. 1. V. Œuvres complètes. Paris: Éditions Gallimard

### 3. Estudis sobre Weil

- Moeller, CH. (1961) *literatura del siglo XX y cristianismo*. Madrid: Gredos
- Dietz, M. (1988) *Between the human and the divine*. The political thought of Simone Weil. New Jersey: Rowman & Littlefield
- Tommasi, W. (1993) «Cosmos: la experiencia del cuerpo femenino en Simone Weil». *DUOADA Revista de estudios Feministas*. núm. 5

- Revilla, C., (1995) «Simone Weil: la fidelidad al presente», en: BIRULÉS, Fina (ed.), El género de la memoria, Pamplona: Pamiela, pp. 87-110.
- Revilla, C., (1995) *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, Madrid: Trotta.
- Revilla, C., (1996) “Secuencias de un viaje en el tiempo: S. Weil y M. Zambrano”, Enrahonar. Quaderns de Filosofia, n. 26, pp. 109-127.
- Revilla, C., (1997) «S. Weil: la metáfora de la ciudad», en: RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (ed.), Mujeres en la historia del pensamiento, Barcelona: Anthropos, pp. 167-194.
- Pétrement, S. (1997) *Vida de Simone Weil*. Madrid: Editorial Trotta.
- Plant, S. (1997) *Simone Weil: Pensadores Cristianos*. Barcelona: Herder
- Birulés, F., (2000) «Fer parlar el silenci. Dues anotacions entorn de Simone de Beauvoir i Simone Weil», Duoda, n. 18.
- Revilla, C., (2000) «Habitar el universo: El tema del trabajo en el pensamiento político de Simone Weil», Convivium . Revista de Filosofía, n. 13, pp. 109-128.
- Revilla, C., (2000) «Simone Weil: Entre el poder de la fuerza y el poder de las palabras», Archipiélago, n. 13, pp. 71-77.
- Gilligan, C. (2003) *El Nacimiento del Placer*. Barcelona: Paidós
- Gabellieri, E. (2003) *Être et Don: Simone Weil et la philosophie*. Louvain-Paris: Éditions Peeters
- Revilla, C., (2003) *Simone Weil: Nombrar la experiencia*, Madrid: Trotta.

- Doering, E. J., Springsted, O. (2004) *The Christian Platonism of Simone Weil*. Notre Dame: University of Notre Dame
- Revilla, C., (2005) «Al final de la tregua: verdades radicales en la obra de Simone Weil», *Anthropos. Huellas del conocimiento*, n. 211, pp. 97-106.
- Revilla, C., (2005) «Bibliografía de y sobre Simone Weil», *Anthropos. Huellas del conocimiento*, n. 211, pp. 74-81.
- Gabellieri, E. (2009) *Le donné et le mystère. Notes sur phénoménologie, métaphysique et révélation chez S. Weil*. Centre Sèveres. Archives de philosophie. Tome 72
- Bea, E. (2010) *Simone Weil: La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Editorial Trotta
- Chenavier, R., (2010) «La notion d'existence chez simone weil». *Cahiers Simone Weil*. Tome XXXIII. Numéro 4. décembre
- Gabellieri, E., (2010) «Simone Weil et Stanislas Breton» *Cahiers Simone Weil*. Tome XXXIII. Numéro 4. décembre
- Kühn, R., (2010) «Unité réflexive et ontologie du réel chez Simone Weil». *Cahiers Simone Weil*. Tome XXXIII. Numéro 4. décembre
- Villela-Petit, M., (2010) «Simone Weil et Edmund Husserl: convergences». *Cahiers Simone Weil*. Tome XXXIII. Numéro 4. décembre
- Revilla, C., (2010) «A la luz de lo sagrado. Experiencia religiosa y compromiso político», en: WEIL, Simone, *La conciencia del dolor y de la belleza*, Madrid: Trotta, pp. 109-129.
- Revilla, G., (2011) *Vida de Simone Weil*. Madrid: editorial Elia

- Revilla, C., (2012) «El dolor en Simone Weil», *Crítica*, n. 981, pp. 74-77.
- Tronto, J., (2013) *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York: New York University Press
- Bourgault, S. (2014) «Beyond the saint and the red virgin: Simone Weil as feminist theorist of care». *A journal of women studies*. vol. 35. num. 2. p. 1-27. Lilcon: Nebraska University Press
- Saint-Sernin, B. (2014) «Simone Weil, Lectrice du *Timée*», *L'Herne, Simone Weil*, Paris: Éditions de L'Herne
- Revilla, C., (2014) «Simone Weil et María Zambrano. Figures et lieux de l'exil», *Cahiers Simone Weil*, vol. XXXVII, n. 4, pp. 319-332.
- Rius Gatell, R., (2014) «À la recherche des savoirs anciens. Simone Weil dans l'air du temps», *Cahiers Simone Weil*, vol. XXXVII, n. 3, pp. 223-238.
- L' Yvonnet, F. (2015) *Simone Weil, l'altissime*. Paris: Lemieux Éditeurs
- Revilla, C., (2015) «Bajo el peso de la espera», en: WEIL, Simone, 2015, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. cast. Carmen Revilla Guzmán, Madrid: Trotta.
- Bea, E., del Río Herrman, A. (2016) «Simone Weil: pensar con un acento nuevo». *Ápeiron. Estudios de filosofía*. nº 5. Octubre.
- Gilligan, C., (2016) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press
- Lussy, F. (2016) *Simone Weil. Que sais-je ?*. Paris : Presses universitaires de France



Revilla, C., (2016) «Sobre el gesto filosófico de Simone Weil i Jeanne Hersch», *Segni e comprensione*, n. 88, pp. 110-127.

Revilla, C., (2016) «A la altura de las cosas pequeñas. Sobre la experiencia intelectual de Simone Weil», *Ápeiron. Estudios de filosofía*, n. 5, pp. 23-32.

Revilla, C., Bea, E. (2018) *Simone Weil*. Buenos Aires: Katz Editores

Chenavier, R., Pavel, T. (2019) *Simone Weil, réception et transposition*. Paris: Classiques Garnier

Gracia-Carpintero, M. A. (2019) *Simone Weil educadora*. Tras los ecos de su voz. Barcelona: editorial Claret.

Leibovici, M. (2019) «La vulnérabilité de l'humain et la tension vers l'universel Simone Weil depuis les éthiques du care». *Simone Weil, réception et transposition*. Cerisy Colloquia - Philosophy, n° 3

Matheu, P. (2019) «Una aproximació a la filosofia política de Simone Weil», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXX, 175-482

#### 4. Edicions i traduccions del Convit de Plató

Platon (1950) *Le Banquet*. Oeuvres complètes (Tome 1). Paris: Gallimard. Trad. Léon Robin

Plató (1995) *El banquete, Fedón, Fedro*. Barcelona: Editorial labor. Trad. Luis Gil

Plato (1997) *El Banquet, el Fedre*. Barcelona: Edicions 62. Trad. Joan Leita

Plato (1997) *Symposium and the death of Socrates*. Hertfordshire: Wadsworth Editions Limited. Trad. Tom Griffith

Plató (2010) *El convit, Fedó*. Barcelona: Biblioteca Grècia i Roma de la Bernat Metge. trad. Eulàlia Presas

Plato (2015) *Symposium*. Cambridge: Cambridge University press.

Plato (2015) *Das Gastmahl*. Stuttgart: Reclams Universal Bibliothek

Plató (2018) *El Banquet o sobre l'amor*. Barcelona: llibres de l'índex. trad Joan Alberich

##### 5. Edicions i Traduccions de Plató

Plató (1925) *Diàlegs, vol. II: Càrmides. Lisis. Protàgoras*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Joan Crexells; 2<sup>a</sup> ed. a cura de Carles Riba.

Plató (1931) *Diàlegs, vol. I: Defensa de Sòcrates. Critó. Eutífron. Laques*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Joan Crexells; 2<sup>a</sup> ed. a cura de Carles Riba.

Plató (1950) *Diàlegs, vol. III: Ió. Hípias Menor. Hípias Major. Eutidem*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Joan Crexells, Carles Riba i Jaume Serra Huntered.

Plató (1952) *Diàlegs, vol. IV: Cràtil. Menexen*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Jaume Olives.

Plató (1956) *Diàlegs, vol. V: Menó. Alcibíades*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Jaume Olives.

Plató (1962) *Diàlegs, vol. VII: Fedó*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Jaume Olives.

Platón (1985) *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Càrmides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos. Trad. Emilio Lledó, Carlos García Gual y L. Calonge Ruiz

Plató (1986) *Diàlegs, vol. VIII: Gòrgias*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Manuel Balasch.

Platón (1987) *Diálogos II. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. Madrid: Gredos. Trad. J. Calonge, E. Acosta Méndez, F.J. Olivieri, J. L. Calvo

Platón (1988) *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*. Madrid: Gredos. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo

Plató (1988) *Diàlegs, vol. IX: Fedre*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Manuel Balasch.

Platón (1988) *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos. Trad. C. Eggers Lan

Platón (1988) *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Madrid: Gredos. Trad. M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero

Plató (1989) *Diàlegs, vol. X: La República (llibres I-IV)*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Manuel Balasch.

Plató (1990) *Diàlegs, vol. XI: La República (llibres V-VII)*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Manuel Balasch.

Platón (1992) *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias*. Madrid: Gredos. Trad. Francisco Lisi y M<sup>a</sup> Ángeles Durán

Platón (1992) *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias*. Madrid: Gredos. Trad. Francisco Lisi y M<sup>a</sup> Ángeles Durán

Platón (1992) *Diálogos VII. Cartas*. Madrid: Gredos. Trad. Juan Zaragoza, Pilar Gómez Cardó

Plató (1992) *Diàlegs, vol. XII: La República (llibres VIII-X)*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Manuel Balasch.

Plató (1992) *Diàlegs, vol. XIII: Parmènides*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Manuel Balasch.

Plató (1995) *Diàlegs, vol. XIV: Teetet*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Manuel Balasch.

Plató (1996) *Diàlegs, vol. XV: El sofista*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Manuel Balasch.

Plató (1997) *Diàlegs, vol. XVI: El polític*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Manuel Balasch.

Plató (1997) *Diàlegs, vol. XVII: Fileb*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Manuel Balasch.

Platón (1999) *Diálogos VIII. Las leyes (Libros I-VI)*. Madrid: Gredos. Trad. Francisco Lisi

Platón (1999) *Diálogos IX. Las leyes (Libros VII-XII)*. Madrid: Gredos. Trad. Francisco Lisi

Plató (2000) *Diàlegs, vol. XVIII: Timeu. Crítias*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Josep Vives.

Platón (2002) *Eutidemo*. México: Universidad Nacional autónoma de México. Trad. Ute Schmidt Osmanczite

Platón (2004) *La República*. Madrid: Editorial Espasa Calpe. Trad. Miguel Candel

Plató (2009) *Cartes*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Raül Garrigasait.

Plató (2013) *Diàlegs, vol. XIX: Les lleis (llibres I-III)*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Montserrat Camps.

Plató (2015) *Diàlegs, vol. XX: Les lleis (llibres IV-VI)*. Barcelona: Bernat Metge. Trad. Montserrat Camps.

Platón (2015) *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*. Madrid: Alianza editorial. El libro de Bolsillo. Trad. Javier Martínez García.

Plató (2019) *Fileb*. Barcelona: ediciones de la ela geminada. Trad. Bernat Torres

## 6. Estudis sobre Plató

Heidegger, M., (1953) *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el Humanismo*. Santiago de Chile: Universidad de Chile. Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales. Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos

Robin, L. (1964) *La Theorie Platonicienne de l'amour*. Paris: Presses universitaires de France

Festugière, A. J. (1967) *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Nussbaum, M. (1979) «The speech of Alcibiades: A Reading of Plato's Symposium». *Philosophy and literatura* vol. 3, num. 2. Fall. p. 131-121. Baltimore: Johns Hopkins University Press

Stanley, R. (1987) *Plato's Symposium*. New Haven & London: Yale university Press

Halperin, D. M. (1990) «One hundreds years of homosexuality». *Why is Diotima a Woman*. New York: Ed. Routledge

- Sales i Coderch, J., (1992) *Estudis sobre l'ensenyament platònic*. Barcelona: Anthropos
- Romilly, J. (1996) *Alcibíades*. Barcelona: Seix Barral.
- Sales i Coderch, J. (1996) *A la flama del vi*. Barcelona: Barcelonesa Edicions
- González, F.J. (1999) «A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals». Barcelona: *Revista Comprendre*
- Monserrat Molas, J., (1999) *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- Strauss, L. (2001) *On Plato 's Symposium*. Chicago: the University of Chicago Press
- Monserrat Molas, J. (2002) *Hermenèutica i Platonisme*. Barcelona: Barcelonesa Edicions
- Nails, D. (2002) *the people of Plato. A prosography of Plato and other socratics*. Cambridge: Hacket Publishing company
- Reale, G. (2003) *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona: Herder
- Bosch-Veciana, A., (2003) *Amistat i Unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una synousia dialogal socràtica*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions
- Reale, G. (2004) *Eros, demonio mediador*. Barcelona: Herder
- Ibáñez Puig, X., (2007) *Lectura del Teetet de Plató: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.

- Bosch-Veciana, A., & Monserrat-Molas, J., (2007) «Philosophy and Dialogue : Studies on Plato's Dialogues», Volum: 1, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans / Barcelonesa d'Edicions
- Monserrat, J., (2007) *Estranys, setciències i pentatletes. Cinc estudis de filosofia política clàssica*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions
- Ficino, M. (2008) *De Amore. Comentario sobre "El Banquete" de Platón*. Madrid: Editorial Tecnos
- Josep Monserrat & Jordi Sales (2009), *Hermenèutica i Modernitat*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions
- Antoni Bosch-Veciana & Josep Monserrat-Molas (2010) Volum: 2 , Barcelona, Institut d'Estudis Catalans / Barcelonesa d'Edicions
- Lisi, F. L., Migliori, M. & Monserrat-Molas, J., (2011) *Formal Structures in Plato's Dialogues. Theaetetus, Sophist and Statesman*. Baden-Baden. Akademia Verlag
- Monserrat, J. & Torres, B., (2012.), *Aristòtil lector de Plató: (incursions en el 'Fileb' platònic)*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions & Societat Catalana de Filosofia
- Burnet, J., (2013) *L'Aurora de la filosofia grega*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans
- Burnet, J., (2014) *La Filosofia grega : de Tales a Plató traducció*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans
- Calin, R., Périllié, J. L., Tinland, O. (2016) «Platon et la Philosophie Française contemporaine». *Cahiers de la philosophie ancienne*. nº 24. Brusselas: Éditions Ousia
- Burnet, J. (2018) *Platonisme*. Sabadell: Edicions unoanda

González Guardiola, J., (2019) «El diàleg platònic com a fenomenologia dramàtica: el model interpretatiu de Jordi Sales». Barcelona: Convivium. 32. 5-31

Torres, B. (2019) «Silencis que parlen: el revestiment dramàtic en el Fileb de Plató», Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, XXX, 443 – 451

Suriol, A. (2019) «Parem l'orella a l'entremig: els elements sonors no discursius del Convit», Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, XXX, 433 – 441

Rabassó, G. (2019) «Diotima de Mantineia: eròtica i filosofia en la tradició del pensament femení», Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, XXX, 455 – 464

De Pablo, A. (2019) «Μεταξύ en Plató: l'enamorament de Sòcrates», Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, XXX, 399 - 404

## 7. Bibliografia General

Boulangier, A. (1925) *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*. Paris: F. Rieder et Cie éditeurs

Aristòfanes (1974) *Comèdies*. Barcelona: Fundació Bernat Metge

Laercio, D (1988) *Vides i opinions de filòsofs il·lustres*. Barcelona: Editorial Laia

Tucídides (1989) *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Alianza editorial.

Hans Urs von, B., (1992) *Gloria. Una estética teológica: Percepción de la forma*, Madrid: Editorial Encuentro

Lidell, H., R., Scott, R. (1996) *Diccionari Greek – English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press



Husserl, E. (2002) *Renovación del hombre y de la cultura*. Barcelona: Anthropos Editorial

Esquilo (2003) *Tragedias completas*. Barcelona: Cátedra

Kant, I (2004) *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Edicions 62

Foucault, M. (2005) *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres. 2*. Madrid: siglo XXI de España editores. SA

Nietzsche, F., (2005) *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Editorial Alianza

Heidegger, M., (2006) *Ser y Tiempo*. Madrid. Editorial Trotta

Agustí d'Hipona (2007) *Confessions*. Barcelona: Edicions 62

Xenofont (2010) *Obres socràtiques menors: Economia. Convit. Defensa de Sòcrates*. vol X. Barcelona: Fundació Benet Metge. Trad. Carles Riba

Homero (2011) *Odissea*. Barcelona: edicions 62

VVAA (2011) *Diccionari Grec Clàssic – Català de VOX*

VVAA (2011) *Fragments presocràtics: de Tales a Demòcrit*. Barcelona: Editorial Ela Geminada

Hesíode (2012) *Teogonia*. Barcelona: adesiara

Descartes, R., (2012) *Meditacions metafísiques*. Barcelona: Edicions 62

Descartes, R., (2012) *Discurs del mètode*. Barcelona: Edicions 62

Spinoza (2013) *Ètica*. Barcelona: Editorial Marbot

Aristòtil (2014) *Política*. Barcelona: RBA edicions. Trad. Joan Alberich Mariné

Sales i Coderch, J., (2014) *Coneixement i situació*. Barcelona: Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona

Husserl, E. (2014) *La filosofía como ciencia estricta y otros textos*. Buenos Aires: Prometeo libros

Marx, K (2015) *El capital. Crítica de la economía política. Antología*. Madrid: Alianza Editorial

Husserl, E. (2016) *Meditacions Cartesianes*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona. Trad. Francesc Pereña, Joan González Guardiola

Pla, J. (2016) *Història de la matemàtica. Grècia I (de Tales i Pitàgores a Plató i Aristòtil)*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, Secció de Ciències i Tecnologia

VVAA (2018) Diccionari Grec Clàssic – Català de l'enciclopèdia catalana

Kjosavik, F., Beyer, Ch., Fricke, Ch. (2018) *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity. Historical Interpretations and Contemporary Applications*. New York: Routledge

Eurípides (2019) *Ifigenia en Àulide. Electra. Orestes*. Madrid: Alianza editorial

Homero (2019) *Ilíada*. Barcelona: adesiara





Aquest present estudi analitza la relació entre Simone Weil i Plató, a través de la noció de μεταξύ i el platonisme que s'hi vincula. Aquesta noció és estudiada a través del diàleg platònic del *Convit* i més concretament el discurs de Diotima de Mantinea, i dins de totes les obres de Simone Weil.

L'estudi de l'obra de Simone Weil porta a identificar una «platonicitat» que hem intentat classificar dins dels estudis platònics. D'afegitó l'estudi de μεταξύ en la obra weiliana ens ha permès establir una relació de l'autora dins del marc de la filosofia del segle XX.

D'aquesta manera a través de la comprensió del text platònic i de la seva traducció, i posant-la en relació amb les interpretacions d'en Jordi Sales, Stanley Rosen i Giovanni Reale hem establert una relació entre el concepte de μεταξύ que tenia Plató i el que tenia Simone Weil.

Finalment, hem establert que el concepte μεταξύ es tracta d'una noció fonamental per tal d'entendre la filosofia i que ens permet una comprensió més profunda del significat que suposa l'amor.

\* \* \*

This essay demonstrate the relationship between Simone Weil and Plato, through the concept of μεταξύ and the Platonism associated with it. We find this notion in the Platonic dialogue the *Symposium*, more specifically in the discourse of Diotima of Mantinea, and furthermore in Simone Weil's work.

Subsequently, Simone Weil's work leads to the identification of a «Platonism» that we have tried to classify within the Platonic studies. In addition, the study of μεταξύ in Weil's work has allowed us to establish a relationship between her and the framework of twentieth-century philosophy.

Hence, through the understanding of the Platonic dialogue and its translation, and the interpretations of Jordi Sales, Stanley Rosen and Giovanni Reale, we have settled a correlation of the concept of μεταξύ in Plato and in Simone Weil.

Finally, we have bestowed μεταξύ as a fundamental notion in order to understand philosophy, which allows us to a deeper understanding of the meaning of Love.