

## FESTA, FILOSOFIA, AMISTAT

ANTONI BOSCH-VECIANA

*Universitat Ramon Llull*

### Preliminars festius

Quan el professor i amic Ignasi Roviró, en nom del Comitè Organitzador, em va invitar a participar amb una ponència en els XX Col·loquis de Vic, em va anunciar, primerament, que el tema d'enguany seria *La Festa*. Essent que parlàvem dels XX Col·loquis de Vic, ho vaig entendre a l'acte. Tot seguit em va suggerir, amb tota confiança, que potser podria parlar sobre la *festa*, la *filosofia* i l'*amistat*. De fet, era això: un suggeriment d'amic que em volia en aquella festa, també meva. No em puc estar de dir-vos que immediatament em va venir al cap el *Lisis* de Plató<sup>1</sup>. Aquell suggeriment em remetia a allò que Plató ens transmet en el *Lisis*, un diàleg breu i enrevessat, —«an untraversable min-field», tal com ha escrit David R. Robinson—<sup>2</sup>, en el qual

1. Vegeu els meus treballs: *Amistat i Unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una συνουσία dialogal socràtica*, Pròleg: «L'acció filosòfica entre la dramàtica i la doctrina», de Jordi SALES i CODERCH. Barcelona: Barcelonense d'Edicions 2003, 465p.; i, com a complement (que corregeix alguna cosa de la publicació anterior): «Els "diàlegs socràtics" de Plató com a escenificació d'una *synousia* i el seu valor filosòfic», *Ítaca-Quaderns Catalans de Cultura Clàssica* 20, (2004): 33- 61.

2. David R. ROBINSON, «Recensió de David Bolotin, 'Plato's Dialogue on Friendship. An Interpretation of the Lysis with a New Translation'», *The Classical Review* XXXII, (1982): p. 43.

se'ns narra una *trobada* (συνουσία) entre Sòcrates i una colla de vaillets i joves aplegats a l'interior d'una palestra nova, la palestra del sofista Miccos. Aquell dia se celebraven les festes d'Hermes, el déu protector dels atletes, dels gimnasos i de les palestre. Aquella *conversa socràtica* que ens ofereix el *Lisis* és travessada tota ella pel tema de l'*amistat* (φιλία) —amb pinzellades sobre l'amor (ἔρωσ)—. L'amistat entre Sòcrates i aquells vaillets i joves no només és tematitzada sinó que també és realitzada (*realized*). Vet aquí, doncs, els tres elements suggerits —la *fešta*, la *filosofia* i l'*amistat*—<sup>3</sup> aplegats en un diàleg platònic pensadíssim: el *Lisis*, del qual direm més endavant alguna cosa. En acceptar la proposta de participació en aquests XX Col·loquis de Vic vaig fer-me meu el suggeriment brindat. D'aquí, que el títol sigui: *Festa, filosofia, amistat*. En el títol tan sols volia i vull donar fe dels tres mots, encara que en el fet de posar-hi tres mots, en això mateix, ja faig significativa una relació interna perquè suposa prendre els tres mots com a membres d'un mateix conjunt, un conjunt que possibilita obrir i trenar un discurs. La mostració d'aquesta relació és el motor d'aquesta intervenció.

No cal que subratllem que els Col·loquis d'aquest any no pretenen tematitzar ni la *filosofia* ni l'*amistat*, sinó la *fešta*. El tema dels Col·loquis és ben clar. Per això el mot *fešta* encapçala el títol de la meva intervenció. Situo la *filosofia* en segon lloc perquè és, sobretot, des de la filosofia, presa en un sentit amplíssim i integrador, que conversem en el Col·loquis de Vic. L'*amistat* l'he ubicada al final perquè la

3. En grec: ἑορτή, Φιλοσοφία, Φιλία. Curiosament els mots de la família ἑορτή en Plató són poc freqüents (cf. Leonard BRANWOOD, *A Word Index to Plato*, Leeds: Maney & Son, s.v., p. 363), sobretot si tenim present que a *Les Lleis* llegim que hi hauria d'haver una fešta cada dia de l'any (365 dies!) (VIII, 828a7-b3). Més endavant en farem esment (cf. nota 28).

prenc com la llavor sembrada en aquests Col·loquis octubre rere octubre: els fruits els veiem créixer esperançadament en tots nosaltres, i fins i tot amb posterioritat a nosaltres mateixos. Faré la meva exposició sempre amb el sobreentès que els Col·loquis de Vic són uns col·loquis de bons amics festivament aplegats a l'entorn de la filosofia. Els Col·loquis de Vic són una *festa filosòfica d'amics. Festa, filosofia, amistat*. Aquest és l'*ordre experiencial dels mots* en els nostres Col·loquis. Amb les meves paraules espero, en la mesura que en sigui capaç, no espatllar la festa, sinó celebrar-la; no malmetre la filosofia, sinó acaronar-la, ni que sigui amb llenguatge gens filosòfic; no enemistar ningú, sinó fecundar l'amistat.

Fa un moment he esmentat el *Lisis* de Plató. I m'hi he referit com a allò que s'adiu perfectament al títol d'aquesta exposició. No ens endinsarem per un camp de mines intravessable. Només ens servirem del *Lisis* com a plataforma de llançament que encapçalarà allò que direm a l'inici de les nostres reflexions sobre cadascun dels tres mots i de les nocions que ens traslladen. El *Lisis* de Plató ens servirà per arribar fins al nostre present. Molt sovint als que ens dediquem a alguna època històrica de la filosofia que no sigui la present —i encara més si es tracta d'una època antiga— ens envaeix un complex paralitzador: el *complex d'inactualitat*. Només parlem del passat i mai no parlem del present, i això ho llegim com una mancança més o menys greu. Com ha escrit Ignasi Roviró: «Una cultura té tant de present —i tant de futur— com capacitat té de llegir i d'interrogar el seu passat»<sup>4</sup>. És en el present on tenim posats el cap, els peus i el cor; un present curull de problemes que demanen

4. Ignasi ROVIRÓ, «Prefaci: Interrogar textos», dins: Antoni BOSCH-VECIANA, *Lectures gregues*. Prefaci d'Ignasi Roviró, Barcelona: Publicacions de la Facultat de Filosofia. Universitat Ramon Llull 2014, p. 16.

amb urgència de ser resolta. I nosaltres ens refugiem en el passat! Tanmateix el que pretenem és transitar del present vers el passat i del passat vers el present amb un moviment de *retroacció filosòfica* (Balaudé) que pugui oferir gruix al sentit del present. Aquest és el problema hermenèutic fonamental: com transitar els espais i els llocs dels pensaments i de les cultures des del nostre present a d'altres presents, i a la inversa. I tot això ho fem de cara a responsabilitzar-nos del nostre present. No sé si d'aquest complex n'estic guarrit. El fet de servir-me del *Lisis* és senzillament —em fa l'efecte— una bona disposició hermenèutica i una recomanable acció terapèutica. Les cultures que ens han precedit ens poden ajudar a guarir-nos si aprenem coratjosament a transitar-les en totes direccions. Aquelles cultures són, en moltes ocasions, bàlsams per a qualsevol present que les sàpiga traduir. Almenys ens interroguen amb preguntes, sovint incontestables, però hi posen les preguntes. Tal com diu Bartomeu Fiol, el poeta: «Les preguntes / no són sols o principalment per a contestar-se; / sobretot, són per a mantenir-se»<sup>5</sup>. L'interrogant de tota pregunta tensiona cada present. Les preguntes del passat són tensions del present. Les cultures tenen els seus llocs de culte, llocs de molts interrogants. Llocs de culte són, i carregats d'interrogants, la *festa*, la *filosofia* i l'*amistat*.

*Festa*, *filosofia* i *amistat* són mots que arrelen en els universos culturals grecollatins, encara que les realitats que expressen siguin anteriors, almenys pel que fa a la festa i a l'amistat. Els seus sentits, malgrat les modulacions històriques, remetent a cultures en què el religiós i el polític s'articulaven indistriablement en un conglomerat de sentit, una simbiosi a penes discutida. Avui, per a molts, el religiós i el

5. Bartomeu Fiol, *Les preguntes* dins: *Catàleg de matèries*, Mallorca: El Tall 1998, p. 31.

polític són llegits com a dos àmbits diversos de l'existència humana. Amb tot, Lluís Duch parla de «la fesomia *doble* de tota realitat, esdeveniment o disposició que, d'alguna manera, respon a la fisionomia de l'ésser humà en tant que *homo duplex*»<sup>6</sup>. Aquest *homo duplex* viu la vida resolent-se sempre en una síntesi de contraris (*coincidentia oppositorum*).

La *festa*, la *filosofia* i l'*amistat* tenen al seu darrere el pòsit de segles de sentit que ha anat modulant-se en les diverses experiències de vida personal, política i religiosa dels homes i de les dones de cada present. La *festa* és, dels tres mots, el que més toca de ple el *temps* i el *sentit* de vida humana que en ell s'hi desplega<sup>7</sup>. Els altres mots es despleguen en el temps, no un temps genèric, sinó en l'*ara* i *aquí* de cada present. El sentit de les festes —ja d'ençà de l'antiguitat, encara que avui sovint no sigui així— dotava de sentit la vida humana: tot allò que doti de sentit el temps fa possible el pas del temps *cronològic* al temps *kairològic*, és a dir, fa possible la *història* pròpiament dita perquè la *història* no és altra cosa que *el temps carregat de sentit*; la resta és gairebé mera cronologia. Per això la *festa*, en tant que contribueix a dotar de sentit el temps, permet dotar de sentit la vida i fa que aquesta vida humana —personal i col·lectiva— sigui

6. Lluís DUCH, *Religión y política*, Barcelona: Fragmenta 2014, p. 14 (La traducció és meua. Totes les traduccions que hi ha en aquesta conferència són meves). En general les obres de Lluís Duch han tractat abundantment aquest tema. El llibre al qual m'he referit és d'una importància capital.

7. Milan KUNDERA, en la darrera novel·la, *La fête de l'insignifiance* (París: Gallimard 2014, 144 p.), mira de prendre's la manca de sentit del món d'avui com un moment en què el que cal fer és desplegar el bon humor per tal d'afrontar l'existència humana. La *insignifiance* és, segons Kundera, l'*essència de l'existència* i, per això, cal celebrar-la festivament i no pas oposar-s'hi amb una seriositat mortífera. També és interessant, sobre la problemàtica de la festa moderna, l'article de Pierre MAYOL, «La fête comme fêtes», *Agora. Débats jéneusse* 7 (1997): 13-21.

una vida creadora d'història, de sentit a l'interior del temps. La *festa* ha estat de sempre un dels moments significadors del temps i ho ha estat de tal manera que d'ella —per dir-ho gràficament— se n'ha acolorit el calendari. El sentit no és rectilini, sinó que també s'engendra com a harmonia de contraris. La festa, tal com diu J. Y. Jolif, és «una negació de la monotonia de la vida corrent»<sup>8</sup>. Per això en la festa, d'ençà dels temps antics, s'arriben a violar les regles morals. Durkheim sostenia que «en la festa hom té necessitat de posar-se fora i per sobre de la moral ordinària»<sup>9</sup>. I és des d'aquesta perspectiva que la festa atorga sentit a una vida prenyada de dolors i de goigs.

La *festa* ha estat tractada a bastament en la història de les religions<sup>10</sup>. També l'antropologia cultural, la sociologia, i tantes d'altres ciències han abordat la temàtica plural de la festa i de l'amistat. La filosofia ha tingut —qui sap si sortosament— un camp més acotat de cultiu; el propi d'aquesta disciplina. És ben veritat que des de la filosofia s'ha parlat de la festa i de l'amistat; obres no en manquen<sup>11</sup>. Tots tres mots, doncs, tenen a veure amb la dotació de sentit de la vida humana, ja sigui personal o col·lectiva. Avui parlem

8. J. Y. JOLIF, «L'homme a besoin de fête», *Lumière et Vie*, 58, (1962) : 9.

9. Lluís DUCH, «La festa en la història de les religions», *Qüestions de Vida Cristiana* 41, (1968): 13. Pel que fa a l'etimologia del mot *festa* vegeu PAULY-WISSOWA, XII, col. 2224.

10. Vegeu DUCH, *La festa en la història de les religions*, p. 7-18; i Harvey COX, *The Feast of Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Cambridge (MA): Harvard University Press 1969, 216 p.

11. De les moltíssimes obres que podríem esmentar (Plató, Aristòtil, Ciceró, Montaigne, etc.) només em vull referir aquí a aquestes: *La teoria de la festa*, de Josef PIEPER (Madrid: Rialp 2006<sup>2</sup> [1963], trad. de Juan José Gil Cremades) i *Politiques de l'amitié*. Suivi de *L'oreille de Heidegger*, de Jacques DERRIDA (París: Galilée 1994). És del tot aconsellable la lectura del llibre de Rüdiger SAFRANSKI, *Goethe y Schiller. Historia de una amistad*, traducció de Raúl Gabás, Barcelona: Tusquets 2011 [2009].

de festa, de filosofia i d'amistat des d'un altre *background* cultural, i ben diferent. A Occident ens trobem immersos de ple en un univers nihilista i secularitzat (que de ben segur afecta el sentit de la festa). No només allò religiós s'ha secularitzat, sinó que el mateix sentit ha quedat reduït sota mínims —això si no resta gairebé inexistent—. Vivim en un *final de món*. «La característica més decisiva d'aquest *final de món* és el seu nihilisme. El nihilisme és davant del portal. D'on ve aquest hoste, el més inquietant de tots els hostes.» (diu Nietzsche a *La voluntat de poder*, §1)<sup>12</sup>. El nihilisme és la negació de tot fonament i de tota finalitat, és la negació de tot sentit. O, si es vol, és l'afirmació del no-res com a estàndard de l'instant present, l'únic instant on esclata la vida en la seva plenitud. El nihilisme suposa afirmar la identitat entre pensar i ésser, és a dir, suposa reduir l'ésser al pensament: només allò pensat (d'acord amb les regles [lògiques] pròpies del pensament) és. La realitat resta reduïda al pensament. La vida acaba essent negada, essent sotmesa a la lògica del pensament, a la idea. L'únic llenguatge al qual se li reconeix autoritat és el llenguatge lògic. S'ha sentenciat a mort el llenguatge simbòlic del mite<sup>13</sup>. Sobretot la festa ha estat, de fa un temps, tocada pel nihilisme. Sense sentit, no hi ha festa: hi ha gresca. També sense sentit, no hi ha filosofia: hi ha només pensament formal; sense sentit, no hi ha amistat: només hi ha relacions pseudoromàntiques o encaramel·lades, del tot insubstancials.

12. Friederich NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, Stuttgart: Kröner 1996, p. 7.

13. Antoni BOSCH-VECIANA, «El futur del cristianisme. El pensament teològic als inicis del segle XXI. Presentació del Cicle Ramon Llull»: Antoni BOSCH-VECIANA, *El futur del cristianisme. El pensament teològic als inicis del segle XXI*. (Aula de Ciència i Cultura, 14), Sabadell: Fundació Caixa de Sabadell 2002, p. 8.

*Festa, filosofia i amistat* són mots que d'ençà de l'inici del seu recorregut de significació han estat tocats pel sentit i, malgrat les diverses reactualitzacions de significats, encara avui, són aptes per acollir un sentit capaç de conformar i dignificar el llenguatge i l'activitat humana. Només des de la recepció del sentit, només des de la pèrdua de la insignificança, les realitats expressades a través d'aquests tres mots podran obrir-se pas sense dissoldre's en llenguatges de buidor i activitats insignificants.

## Festa

Si rellegim el *Lisis* platònic veurem com es parla de festa —la festa d'Hermes— en dos indrets: al principi (206d1) i al final del diàleg (223b1). La festa d'Hermes és, segons González, «an idea absolutely central to the dialogue»<sup>14</sup>. El diàleg té lloc abraçat per aquestes dues referències a la festa. El diàleg es dona *dins* la festa. En el *Lisis*, la festa és el lloc d'acollida del diàleg filosòfic.

La primera referència, a l'inici, situa el lector en la festa principal d'Atenes: la festa d'Hermes era la tercera jornada de les festes Antestèries, la festa de les flors, en el començament del mes de març (Ἀνθεστηρίων)<sup>15</sup>. Aquestes festes celebren el pas de l'hivern a l'estiu. Aquesta idea de *pas*, d'*entrada* i de *principi* és constant en els tres dies de festa<sup>16</sup>. Un

14. FRANCISCO J. GONZÁLEZ, «How to Read a Platonic Prologue: *Lysis* 203a-207d», a ANN N. MICHELINI (ed.), *Plato as Author. The Rethoric of Philosophy*, Leiden: Brill 2003, p. 36 (cf. p. 36-43).

15. Cf. MONTserrat CAMPS-GASET, *L'Anné des Grecs* (Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, 131; Annales littéraires de l'Université de Besançon, 530), París: Les Belles Lettres 1994, p. 154-156. Vegeu, també, WALTER BURKERT, *Religió griega. Arcaica y clásica*, Madrid: Abada 2007, p. 317-323.

16. *Ibidem*, p. 154.



dels dos déus principals en aquests dies és Dionís —l'altre és Hermes— que entra a la Ciutat en un vaixell amb rodes envoltat per una processó de gent amb màscares que profereixen tota mena d'injúries i insults<sup>17</sup>; finalment hi ha una cerimònia sagrada: el *hieros gamos* entre el déu i la *βασιλίνα*, una representació de la *reina*. En definitiva, una festa d'any nou (la primavera), de fecundació, de resurrecció. El primer dia de la festa és el dia que s'obren les *bótes* (πιθοιγία) del vi nou i comença a córrer el vi. El segon dia, el dia de les *gerres o cusos* (χοάς), és quan els santuaris es bloquegen amb cordes perquè els déus no en puguin sortir. Tampoc els comerços obren. En aquest segon dia, quan el *rei* de la festa fa el senyal, tots comencen a beure i, mentrestant, en aquests moments, està prohibit pronunciar cap paraula. A la nit és quan té lloc el *hieros gamos*. El tercer dia, al qual es refereix el *Lisis*, està dedicat a les *olles* (χύτραι) on s'hi couen cereals amb mel. De les olles es mengen els cereals vells esperant i confiant en les noves collites. És un dia en què es pressent la resurrecció dels camps i del vi. És del dia del déu Hermes.

La segona referència a Hermes dins del *Lisis* és per indicar-nos que és en la festa d'Hermes que els esclaus pedagogs, que van a buscar els nois per portar-los a casa seva, al capvespre, ja començaven a estar beguts (ὑποπεπωκότες, en 223b1). Els nois i els joves conversaven sobre l'amistat en plena festa. No tots estaven serens: Hipotales repetia sense parar, segurament a causa d'una mica de vi (ὑποπίη, en 204d1), el nom del seu estimat Lisis (cf. 204c3-d2). Dues vivències festives: 1/ la festa del λόγος, de la conversa fi-

17. Montserrat CAMPS-GASET nega la comparació amb les festes de Carnaval: «fer aquesta comparació [...] implicaria l'adopció d'una altra identitat, una inversió de la vida habitual, cosa que significaria exagerar un element ocasional del qual en tenim poca informació» (Ibidem, p. 156; la traducció és meua).

losòfica engendra amistat; i 2/ la festa de la gresca ritualitzada (els esclaus pedagogs), que només parla cridant, sense deixar-se entendre, sulfuradament, amb impossibilitat de crear res (cf. 223a7-b1). La figura cabdal d'Hermes està relacionada en el *Lisis* amb *eros* i amb la *competició* (la competició entre els amics en la seva lluita [*palestra*] de cara al bé)<sup>18</sup>, i, alhora, Hermes és el déu dels límits que invita precisament a transgredir-los<sup>19</sup>. La festa no només és transgressora perquè es beu i s'insulta, sinó sobretot perquè, si hom hi reflexiona, la mateixa reflexió, quan conté oposicions insalvables —com en el *Lisis*— és superada / extralimitada en trobar una mediació (τὸ πρῶτον φίλον) i és ressituada en mostrar la impossibilitat d'accedir amb paraules a allò que és l'amistat (cf. 223b8), perquè és l'amistat la que és aporètica, no els raonaments sobre l'amistat que sorgeixen bé. Cal tenir en compte que en el *Lisis* hi ha una refiguració d'Hermes en Sòcrates: Sòcrates, com Hermes, fa de mediació entre el diví i l'humà, i es mostra, contràriament als pedagogs beguts, com el veritable pedagog que beu en els λόγοι. Sòcrates celebra la festa d'Hermes bevent, però bevent en els λόγοι (cf. 222c2)<sup>20</sup>. Les mateixes paraules conversades entre Sòcrates i Lisis són etiquetades de *festí* pel personatge Ctesip (cf. ἐστιᾶσθον, en 211c11). Estem en plena festa.

La festa és el temps celebrat. És un temps esperat i recordat. La festa no pot conuiuïre amb l'amnèsia (ni amb l'excés de beguda que hi porta): allò festejat resta en l'home com alguna cosa que ha de tornar a ser celebrada, i ha de ser celebrada sempre. És un temps d'intensitat en què la quotidianitat —i el treball, si voleu— es deixa de banda per intensificar la vida i, sobretot, la vida de comunitat (política,

18. Més endavant ens hi referirem.

19. BURKERT, p. 213.

20. GONZÁLEZ, p. 43.

religiosa, de grup, etc).<sup>21</sup> «El pa i la sal, la festa, el dol i la pau: d'això que es comparteix en depèn la sempre difícil i precària comunitat dels que viuen ensems», diu Esquirol<sup>22</sup>. Es transcendeix la parcel·la del *jo* individual per participar en l'espai i el temps del que és comú, d'allò que forja comunitat. La festa és com un ritual de pas que provoca l'abandonament del *jo*, a vegades còmodament aïllat, per encarar-lo al comú: aquest pas resulta sovint difícil per alguns, i és viscut com un trencament no volgut per altres; tanmateix, un cop immersos en la participació festiva dels *jos*, aquests se senten atrapats per la festa, pel *sagrat* de la festa, el *Das Heilige* (Rudolf Otto), allò el centre del qual és fora de la identitat: ni el *jo* ni la comunitat s'identifiquen amb la festa, sinó que la reben gratuïtament, celebrant-la. De fet, totes les festes tenen a veure amb el *sagrat*, és a dir, amb allò que és *tremendum*, que fascina. Els infants que participen d'una festa bé ens ho donen entenen: resten bocabadats i esporuguits davant del foc dels diables, però hi volen tornar.

Els dies de festa. Com diu Heidegger, «els dies de festa són dies festius»<sup>23</sup>; no són dies buits d'una buidor «causada per la interrupció de la feina» [...] «el fet mateix d'aturar el treball és un deturar-se pròpiament que ens porta cap enfora, cap a un àmbit no experimentat des d'on es determina el

21. Com escrivia Frédéric Bernard en el 1878: «En tots els pobles hi ha una tendència natural a aplegar-se per tal de reposar del treball de cada dia, i per tal de posar en comú i adreçar les joies i els dolors, les pregàries i les accions de gràcia a la Divinitat» (Frédéric BERNARD - Charles Antoine Adam GOUTZWILLER, *Les Fêtes Célèbres de l'Antiquité, du Moyen Âge et des Temps Modernes*, Ouvrage illustré de 23 vignettes par Goutzwiller, Paris: Hachette, 1878, p. 1).

22. Josep Maria ESQUIROL, *La resistència íntima: assaig d'una filosofia de la proximitat* (Assaig, 42), Barcelona: Quadern Crema 2015, p. 8.

23. Martin HEIDEGGER, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Versió castellana d'Helena Cortés i Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 2009 [1944], p. 113.

nostre ésser. És traslladar-se cap a un indret d'astorament, cap a alguna cosa que ens causa admiració i espant... Tot s'obre davant l'home... Fer festa és restar lliure de cara a allò desacostumat d'aquest dia de festa, que, a diferència dels dies de cada dia, grisos i sense brillantor, és un dia lluminós»<sup>24</sup>. «La festa, en el sentit poètic del poeta [Hölderlin], és la festa nupcial dels homes i dels déus»<sup>25</sup>. «El que és festiu de la festa té el fonament de la seva determinació en el sagrat»<sup>26</sup>. La festa només és festa dins el sentit, en el sentit: el nihilisme destrueix el sentit i la festa. El sentit té els seus riscos: qualsevol petit detall pot ser ple de sentit; la comunitat, de qualsevol detall que per si mateix no sembla tenir cap sentit, el pot llegir com a quelcom significatiu, cosa que expressa que l'home és un ésser *capax symbolorum*. En aquest sentit resulta il·lustratiu el que llegim en una llarga i interessant carta de Rousseau a D'Alembert: «Planteu una estaca coronada de flors al mig de la plaça, reuniu-hi el Poble i tindreu una festa»<sup>27</sup>. Adonem-nos de la força dels elements de la festa: 1/ la força del «símbol comú» (estaca coronada de flors); i 2/ la força de la «comunitat festiva» (el Poble aplegat).

24. *Ibidem*, p. 113-114.

25. *Ibidem*, p. 114.

26. *Ibidem*, p. 116.

27. Carta de Rousseau a D'Alembert sobre els espectacles, redactada el febrer de 1758 (cf. <http://www.phil.uu.nl/~rob/texts/RousseauLettre.shtml>, núm. 249). L'encapçalament fa: Jean-Jacques Rousseau citoyen de Genève, à M. D'Alembert, de l'Académie Française, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, de la Société Royale de Londres, de l'Académie Royale des Belles-Lettres de Suede, et de l'Institut de Bologne: Sur son article «Genève», dans le VII<sup>ème</sup> volume de l'Encyclopédie et particulièrement, sur le Projet d'établir un Théâtre de Comédie en cette Ville. *Dii meliora piis, erroremque hostibus illum*, Genève, M.DCC.LXXXI.

La festa té com a característica que es repeteix<sup>28</sup>. La festa ens és regalada com a *tradicum*, com a quelcom que es transmet d'una generació a una altra<sup>29</sup>. Es produeix allò que Gadamer anomena «el retorn de la festa»<sup>30</sup>, una festa que en retornar ni és una altra festa ni és la mateixa festa, idèntica a la que se celebrava en l'origen: la festa sempre és *reactualització*. Això és el que s'indica amb la paraula *celebració*: «*festejar és celebrar*»<sup>31</sup>. La festa «només té el seu ésser en el seu esdevenir i en el seu retornar»<sup>32</sup>. D'aquí la importància dels calendaris: cal marcar el temps de festa per a la seva celebració; i, en marcar el temps de festa s'està marcant el temps laborable. Amb les festes senyoregen damunt del temps<sup>33</sup>. «Només hi ha festa en tant que se la

28. Plató no deixa cap dia sense festa. Per això, fa les festes cícliques anualment. Quan en *Les Lleis* parla de la prescripció de les festivitats religioses i del nombre que d'aquestes ha de tenir la Ciutat, diu: «Abans de tota altra cosa diguem-ne el nombre [*de festes que ha de celebrar la Ciutat*]. Que no manquin en cap dels tres-cents seixanta-cinc dies de l'any a fi que en qualsevol ocasió sigui una única magistratura la que sacrifiqui a un dels déus o esperits i no tan sols en benefici de la Ciutat sinó també de cara als seus ciutadans i a les seves possessions» (*Les Lleis*, VIII, 828a7-b3).

29. PIEPER, p. 45.

30. Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* [vol. I] (Hermeneia, 7), Salamanca: Sígueme 1977 [1975<sup>4</sup>], p. 168. Vegeu també, més ampliada, la lectura de la festa en Gadamer: Hans-Georg GADAMER, *La actualidad de lo bello* (Pensamiento Contemporáneo, 15), Introducció de Rafael Argullol, Barcelona: Paidós, 2015, 124p.

31. Cf. *ibidem*.

32. *Ibidem*, 168 i p. 168n33.

33. Salvador CARDÚS ha escrit: «El calendari modern, en comptes de permetre'ns una "passejada pel temps" en forma de celebracions festives, repeticions rituals, rememoracions mítiques, ens porta a "fugir del temps" per a la banalització de tota experiència passada i de tot projecte de futur, concentrant tota la força en el moment present» (*Saber el temps. El calendari i la seva significació en la societat moderna* (Hores d'estudi, 3),

celebra»<sup>34</sup>. I, per això mateix, «l'assistència [a la festa] és alguna cosa més que una simple copresència amb alguna cosa que també la trobem allí. Assistir-hi vol dir participar-hi»<sup>35</sup>. A vegades *mirar* (θεωρεῖν) allò que s'esdevé en la festa és ja una forma de participació. El θεωρός és el qui participa en una ambaixada festiva. El fet de *mirar* ja és un fet de participació. La participació festiva toca de ple el nucli de l'existència humana i, fins i tot, constitueix aquesta mateixa existència. La vida participa de la festa des dels seus orígens. La festa ens alleuja de les penes i ens permet recuperar el goig al costat dels déus (cf. PLATÓ, *Les Lleis* II, 653d). Per això la primavera, la resurrecció que evocuen les festes de les flors del març atenès (i giro-ní) són celebrades festivament.

## Filosofia

Les pàgines del *Lisis* ens posen davant dels ulls la relació entre la festa i la filosofia. Tota la conversa socràtica dibuixada a l'interior de les Hermaies no és res més que un «exercici filosòfic» (Hadot) per encaminar el pensament a disposar la vida amb relació al Bé a través de les relacions amoroses d'amistat. L'ambientació del *Lisis* en les festes d'Hermes possibilita escènicament la conversa dels grans i dels joves amb els nens, perquè en aquelles festes es permetia que es barreguessin nois d'edats diferents<sup>36</sup>. En aquell dia

Barcelona: Altafulla, 1985, p. 115). Aquest llibre és del tot recomanable en relació amb tot allò que del temps remetem al calendari.

34. *Ibidem*, p. 169.

35. *Ibidem*.

36. Cf. FRANCO TRABATTONI, «La pederastia nei ginnasi e le acclamazioni per i bei Fanciulli», dins: *Platone. Liside*. A cura di Franco Trabatttoni. Testo italiano con saggi di Mauro Bonazzi, Andrea Capra e Franco Trabatttoni, Milano: LED, 2004, p.180-190.

festiu els déus que presidien la festa eren, com ja hem dit, Dionisi i Hermes<sup>37</sup>. El vi era abundant. En les Antestèries s'obrien els barrils de vi per celebrar, també, el final de l'hivern, quan Apol·lo ja torna a Delfos, com hem dit<sup>38</sup>. Pels carrers, música, sàtirs, crits, dimonis amunt i avall<sup>39</sup>. La característica central de la Antestèries era la processó de Dionís. Dionís arribava en un carro-vaixell a la ciutat, seguit per un seguici de sàtirs tocant la flauta i els joves a punt de fer el sacrifici<sup>40</sup> de cara al seu reconeixement dins de la comunitat que, alhora, amb l'alegria i la celebració desinhibida demanava la fertilitat de les vinyes<sup>41</sup>. En el moment solemne d'aquest ritus d'iniciació pel qual els joves s'incorporaven a la comunitat política, Plató hi situa la iniciació —també festiva— dels joves a la filosofia.

Encara que Plató ubica el *Lysis* en les Hermaies, enmig del brogit i la gresca i la solemnitat de la festa, de fet mira de trobar un lloc de més silenci per conversar (dins la palestra de Miccos, prop de la font de Panops): la tranquil·litat (ἡσυχία) és indispensable a la conversa filosòfica

37. Remetem a l'interessant estudi de Clara ACKER, *Dionysos dans les philosophes de Socrate et de Platon*, dins: Clara ACKER, *Femmes, fêtes et philosophie en Grèce ancienne*, París: L'Harmattan 2013, 85-101. Conclusivament hi llegim: «Nietzsche es va equivocar fent de Sòcrates la figura antidionisiàca per excel·lència» (p. 101). De la mateixa autora disposem d'un estudi excel·lent històric i filosòfic sobre la religió de Dionís a la Grècia arcaica i clàssica: *Dionysos en transe: la voix des femmes*, París: L'Harmattan 2002.

38. Christopher PLANEUX, «Socrates, an Unreliable Narrator? The Dramatic Setting of the *Lysis*», *Classical Philology* 96/1 (2001): 65 i 65n22 (cf. l'article sencer: 60-68).

39. Cf. *Ibidem*, p. 66 (i, en general, p. 60-68).

40. «La festa té com a nucli essencial el sacrifici» (DUCH, *La festa en la història de les religions*, p. 13).

41. Cf. *Ibidem*, p. 65n22.

(207a4)<sup>42</sup>. Les palestres eren llocs de lluita, de competició. També eren espais per a la cultura i per al tracte social. Els nois i els joves hi anaven amb el cos nu, el cos que «viu en el temps quotidià, però té necessitat de les paraules per adquirir un lloc en la història»<sup>43</sup>. La palestra, doncs, es mostra com un lloc adequat per parlar d'*eros*, sobretot amb un home tan entès en *Eros* com Sòcrates, segons se'ns diu en alguns diàlegs (cf. *Lisis* [204b-c], *El Banquet* [177e] i *Fedre* [257a], diàlegs on el cos adquireix un gran valor pel que fa a l'eròtica del pensament que permet l'accés a la Bellesa)<sup>44</sup>. En aquelles festes els nois celebraven sacrificis en les palestres (cf. 206e i 208d).

Plató situa les escenes dialogals en entorns ordinaris per mostrar als lectors com n'és d'important la conversa filosòfica en les seves vides<sup>45</sup>. Si situa el *Lisis* en un dia de festa no

42. La font de Panops es troba situada davant una de les portes principals de la ciutat d'Atenes, la porta de Diocar, que conduïa vers el Liceu, en la banda oriental d'Atenes. Les aigües de la font de Panops regaven els jardins del Liceu. Panops era un heroi atenès que, a més de tenir dedicada aquesta font, tenia també dedicat un temple i una estàtua (cf. BOSCH-VECIANA, *Amistat i Unitat*, p. 241n160 on podeu trobar-hi les referències bibliogràfiques pertinents; resulta de gran utilitat: William Martin LEAKE, *The Topography of Athens with some Remarks on Its Antiquities*, London: Rodwell, 1841<sup>2</sup>, p. 280-281). Podeu trobar la reconstrucció de l'itinerari que aquell dia va fer Sòcrates, comprovat físicament per l'autor del text, dins: PLANEAUX, p. 68.

43. Dorella CIANCI, *Corpi di parole. Descrizione e fisiognomica nella cultura greca*. Prefazione di Giuseppe Tognon. Pisa: Edizioni ETS, 2014, p.9.

44. GONZÁLEZ, 22-36. Cf. Catherine H. ZUCKERT, *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2009, p. 513-518.

45. Franco V. TRIVIGNO, «Philosophy and the Ordinary: On the Setting of Plato's *Lysis*», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51, (2011): 63. Recordem que Ciceró a *Tusculanes* (5.10) sosté que Sòcrates va ser el primer a fer baixar la filosofia del cel fins a l'àgora i també dins les cases, i va posar en qüestió temes referents a la vida quotidiana dels ciutadans.



és només per una raó de conveniència literària —la possibilitat d'encontre entre petits i adults—, sinó sobretot per una raó de sentit: que la iniciació a la filosofia fos en un dia de festa i justament en aquell dia festiu coincident amb la iniciació dels joves a la vida comunitària de la Ciutat d'Atenes. La filosofia es planteja preguntes ben quotidianes (què és ser amic?<sup>46</sup>) però la seva iniciació demana el reconeixement de la comunitat política i, per això mateix, Plató escull el *kairós* de la festa d'Hermes —dins les festes Antistèries— per celebrar-la. Plató situa molt sovint la filosofia en dies o espais festius. La filosofia està arrelada en la vida de cada dia però neix i pensa en la festa.

En el *Lisis*, Sòcrates es mostra interessat en el pensament (δίαυοια) dels nois i dels joves, no dels nois i joves en general, sinó en el pensament de cadascun d'ells (cf. 205b1-2). Un pensament que es desplega en el dialogar comú (διαλέγεσθαι). Un diàleg que, en el *Lisis*, no arriba a concloure aparentment res, és a dir, acaba en *aporia* (cf. 223b5-8). Tanmateix, de fet, conclou que: a) *s'han fet amics* (cf. 223b5-7); i b) que el *llenguatge* no pot atènyer la *realitat* de manera plena. Plató assenyala els límits i la capacitat fecundadora real de la filosofia. Plató ens mostra Sòcrates com el mestre, el qui ensenya de debò. L'ensenyament socràtic és un veritable *en-senyament* (*in-signare*), un veritable deixar un *senyal* (*signum*) en els seus interlocutors. *Ensenyar* significa deixar un *signum*. I el millor senyal és fer dels deixebles (els *insignats*) uns *amants del saber* i uns amants del *saber del Bé*. Sòcrates, en el *Lisis*, es compta com a amic d'aquells

46. Així s'acostuma a resumir la pregunta sobre el que debat el *Lisis*. De fet en el *Lisis* no es formula mai la pregunta «què és ser amic», sinó que es demana «quina és *la manera* [ὄντινα τρόπον, en 212a5] com un home esdevé amic d'un altre» (212a5-6) i, a partir d'aquí se cerca el *fonament* de l'amistat, τὸ πρῶτον φίλον.

amics perquè els ha deixat el *signum* de desitjar ser amants que competeixen per orientar-se en relació al Bé, el Primer Amic, que és l'autèntic Bell. Transformar els objectes teòrics en objectes eròtics és el que fa un bon ensenyant. De tota manera, pertany al misteri de l'aprendre el *com* s'aprèn, malgrat les explicacions de les neurociències. Hi ha un *com* que depassa l'àmbit de l'empíric. El diàleg crític de la filosofia col·labora a respectar aquest misteri.

El diàleg és la millor manera de pensar a fons el món que ens envolta, i de pensar a fons el sentit de tot, la veritat de tot. En el diàleg es fa palesa una convicció profunda dels pensadors grecs: la convicció que el *jo* no és autosuficient per accedir a la veritat; necessita el *tu* per atansar-s'hi<sup>47</sup>. En Plató, el diàleg és l'eina dialèctica de la filosofia; la matriu on es fecunda el pensament i d'on neix l'itinerari del pensament vers la veritat, una veritat a la qual apunta el pensament (λόγος) sense poder-la aconseguir mai del tot. Tan sols la podem entreveure. El llenguatge del *logos* té límits; la filosofia malda per superar-los, tot dialogant. I així anar construït un teixit de veritats sòlides. La filosofia va de braçet d'aquesta construcció de la veritat en les veritats. I per això era necessària la comunitat filosòfica d'amics, que és el que eren les escoles filosòfiques del món grec antic (i el romà, i...). La comunitat aixoplugava amics i pensament. La veritat era el motiu de recerca de les comunitats d'amics dedicats a viure filosòficament. De fet, a la intempèrie de la comunitat d'amics, l'home resta indefens en el seu pensar: necessita del diàleg que li proporciona la certesa i la

47. Vegeu el meu text: «Rellegir els presocràtics», dins: Josep TEMPORAL, *Pensadors de la Grècia arcaica: Filosofia i Poesia*. Edició bilingüe grec-català. Amb la col·laboració de Josep BATALLA. Introducció d'Antoni BOSCH-VECIANA. Fotografies Pere GRIMAU, Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum, 2015, p. 11-30, esp. 23-24.

seguretat de la seva vida i de les seves veritats. Qualsevol home, sigui jove sigui gran, despul·lat de les seves veritats, és a mercè de tota manipulació. D'aquí la importància de la filosofia per als joves de tots els temps. En una altra banda vaig escriure: «Avui, i en tots els temps, la literatura i la filosofia són eines imprescindibles, i eines de resistència, no només per viure *en* el món, sinó senzillament per *tenir món*»<sup>48</sup>.

El diàleg com a festa ho és pel que significa en relació amb el *logos*, en tant que paraula i en tant que pensament. Recordem aquell text conegudíssim de Heidegger en *Camins de bosc* quan parla de l'obra d'art i del pensar en l'obra d'art, sostenint que «endinsar-se per aquest camí és un senyal de força i romandre en ell és *la festa del pensar*, sempre que es doni per suposat que el pensar és un treball d'artesanía»<sup>49</sup>. Pensar és una festa; i ho és perquè pensar és obrar artesanalment el pensament. Pensar és obra d'art quan en l'acte del pensar el pensament deixa passar a través d'ell el real i el veritable: així el pensar esdevé *obra icònica*, obra que apunta cap al real i el veritable, sabent-se fet de paraules que apunten cap el ver i el real sense, però, mai atènyer-lo. Quan resulta a la inversa, aleshores el pensar només esdevé una *obra idòlatrica*. Pensar és un obrar poètic que acull la paraula d'on es nodreix el seu pensament, una paraula an-

48. Antoni BOSCH-VECIANA, «Literatura i Filosofia. A propòsit del llibre *Estética y Literatura* del professor Giuseppe di Giacomo», *Revista Catalana de Teologia* 40/1, (2015): 230.

49. Martín HEIDEGGER, «El origen de la obra de arte», dins: *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza Editorial 2014 [1984], p. 8. La cursiva és nostra. No podem oblidar la tesi de Mathias Warnes, *Heidegger and the Festival of Being: From the Bridal Festival to The Round Dance*, Vancouver: The University of British Columbia, 2012 (cf. el text a <https://www.academia.edu>).

terior que és poètica i que els poetes diuen<sup>50</sup>. En la festa del pensar, com ha escrit Plató, «la filosofia és la forma més elevada de poesia [μεγίστης μουσικῆς]» (*Fedó*, 61a).

Els interrogants filosòfics neixen de la vida de cada dia. Per això Plató situa els diàlegs a llocs corrents: places, camins, carrers, cases,... La filosofia parteix de la realitat quotidiana per a transcendir-la; la dialèctica platònica —el *Lisis* n'és un exemple— és capaç de transcendir la quotidianitat; però cal que ens adonem que n'és capaç tan sols a condició que estigui lligada a aquesta quotidianitat i es deixi orientar per les preguntes que la mateixa vida de cada dia li formula<sup>51</sup>. De fet, tots posseïm —ve a dir Plató— un motiu intrínsec en nosaltres mateixos, una raó en el quotidià, per interessar-nos pel saber filosòfic perquè també en les preocupacions de cada dia sorgeixen preguntes filosòfiques profundes. I tot això és una festa. Per això Plató ha engalanat la filosofia de festa en el dia en què els nois i, sobretot, els joves s'inicien en la seva pertinença a la comunitat ciutadana d'Atenes, en celebrar-se la fecunditat de les vinyes: la filosofia serà un vi preanunciat en la festa de l'inici de la primavera, quan Apol·lo, tan estimat per Sòcrates, torna a Delfos, l'oracle ver i maleït que ha portat Sòcrates a la mort. Una mort en la qual Sòcrates ha pogut fer una libació als déus amb la cicuta, el vi de la Ciutat que condemna el pensament i la filosofia per corrompre els joves i, sobretot, per atemptar contra la Ciutat en conspiracions *synousials*. De la festa del *Lisis* (iniciació a la filosofia, preparació a la mort) a la festa del *Fedó* (mort, alliberament agraït al déu de la salut, Esculapi). La festa de tota una vida.

50. A banda de tot el que ha estat dit per Heidegger, cal esmentar el llibre pensat de cara als estudiants de Bernard SICHÈRE, *Penser est une fête* (París: Editions Léo Scheer, 2002, 139p.).

51. Cf. TRIVIGNO, 73-76.

La filosofia és un pensar festiu, ple de sentit, amb els altres, que, des de joves, volen transitar i transiten per la vida cercant d'orientar-s'hi, a través del pensament i, doncs, de les paraules, malgrat les ambigüitats amb què topem cada dia, indefugiblement. La vida filosòfica hauria de lluitar contra la banalització de les paraules, com hi lluiten els poetes<sup>52</sup>. I cal tenir ben present que la vida filosòfica és una vida que es viu, alhora, en la soledat del pensament i en l'amistat del diàleg. Soledat i diàleg es fecunden mútuament: no hi pot haver soledat sense diàleg, ni diàleg sense soledat. La tensió entre soledat i diàleg reposa en l'amistat.

## Amistat

L'amistat (φιλία) és el fil conductor de la conversa dialògica socràtica del *Lisis*. En el *Lisis*, l'amistat —ja ho hem posat en relleu— no només hi és tematitzada, sinó que hi és realitzada (*realized*): en el seu tematitzar-se en va realitzant l'amistat, des de l'inici mateix del diàleg. Tota la conversa, que es demana per la reciprocitat, o no, de l'amistat, per les seves causes, pel seu fonament en allò Primer Amic (τὸ πρῶτον φίλον) i la familiaritat que es dona entre els amics (οἰκείωσις), està guiada per Sòcrates, que veu en aquells nois i joves un desig de conèixer el per què de les relacions amoroses d'amistat, unes relacions que havien començat amb el jove Hipotales, enamorat de Lisis, i que li canta poemes sense cap valor perquè tan sols lloen el seu amat i la seva família llagoterament. Sòcrates demanarà pel *pensament* que deleja amorosament. Ἔρως, ἐπιθυμία i φιλία —amor, desig i amistat— aniran teixint la conversa.

52. Cf. Lluís DUCH, *La banalització de la paraula / The banalisation of the Word*, Barcelona: CCCB, 2012, 64p.

El *Lisis* ens mostra l'accés dels joves al pensament a través de l'amistat, del desig i d'*eros*. *Eros* tindrà una gran força. L'encontre de Sòcrates amb els vailets i joves davant de l'entrada de la palestra és provocat pels mateixos nois que criden Sòcrates perquè tenen desig de parlar-hi (cf. 203a1-206e2). Són aquells de qui Sòcrates dirà, al final del *Lisis*, que també ell ha esdevingut amic d'ells (ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι, en 223b7). Dos vailets (Lisis i Menexen), dos joves (Hipotales i Ctesip) i l'autèntic amic i filòsof, figura d'*Eros*, Sòcrates. Pocs amics. L'amistat és un bé preuadíssim (cf. 211e2-3: «jo voldria apassionadament [ἐρωτικῶς] posseir amics», diu Sòcrates). Rüdiger Safranski comença el seu llibre sobre l'amistat de Goethe i Schiller amb aquestes paraules: «L'amistat, en el seu sentit més propi, no abunda. Aristòtil ja havia dit: “Estimats amics, no hi ha cap amic”»<sup>53</sup>.

53. SAFRANSKI, p. 11. Consulteu la recensió que en fa el professor Ignasi Boada i Sanmartín, «Recensió de Rüdiger SAFRANSKI, *Goethe y Schiller. Historia de una amistad*», *Comprendre* 15/1, (2013): 135-141. El professor Boada hi escriu: «L'amistat és quelcom molt excepcional, molt rar. Per això qui ha arribat a ser amic en un sentit eminent i genuí es pot considerar amb raó una persona excepcional» (p. 135). I ens recorda com «Montaigne sostenia que l'amistat era l'esdeveniment en què dues ànimes es fonen l'una amb l'altra: «En l'amistat de què jo parlo [les nostres ànimes] es mesclen l'una amb l'altra i s'hi confonen, amb una mescla tan general, que esborren i ja no poden retrobar la costura que les ha unides. Si se'm força a dir per què l'estimava, sent que això no es pot expressar sinó contestant: 'Perquè era ell; perquè era jo'» (MONTAIGNE, «Sobre l'amistat», Llibre Primer, capítol XXVIII dins d'*Assaigs*, Barcelona: Proa, 2009, p. 313). En canvi, ens recorda el professor Boada (p. 136): «Goethe escrivia a Herder el desembre del 1798 sobre aquesta mateixa qüestió en termes molt més circumspectes, molt més mesurats, tocat per un punt d'escepticisme i de distància: “Si fóssim sempre prou prudents i ens uníssim amb els amics només sota un aspecte que harmonitzés realment amb nosaltres i no exigíssim en absolut la resta del seu ésser, les amistats durarien molt més i quedarien molt menys interrompudes. Però

A través del *Lisis* platònic es va teixint el diàleg sobre l'amistat en un ambient plenament festiu. El diàleg és ple de reaccions humanes: somriures, vergonyes, envermelliments, silencis, mareigs, etc. i, lentament, Sòcrates va conduint no sols el pensament i el diàleg propi del pensar, sinó també l'obra d'amistat entre tots ells. Cap d'aquestes reaccions humanes hi és posada perquè sí, sinó que un estudi detingut del *Lisis* ens mostraria com els detalls humans conformen el pensament: tots ells tenen un sentit sospesat per Plató; tot el *Lisis* és un trenat de pensament i vida, d'un pensament i d'una vida forjadors d'amistat. La dialèctica que s'hi desplega posa en qüestió els copartípcips en la conversa dialogal. El punt àlgid es troba en l'afirmació socràtica que diu «afirmo, doncs, que el bé és el bell» (216d2), afirmació que permetrà assenyalar cap al fonament de l'amistat en el τὸ πρῶτον φίλον (cf. 219c7-d1), en allò fonament primer del sentit de tota amistat. Pavel A. Florenskij ha escrit: «L'amistat és la visió d'un mateix en els ulls de l'altre davant d'un tercer, el Tercer»<sup>54</sup>. L'amistat en el *Lisis* és competició vers el bé: els amics són aquells que lluiten entre ells per atansar-se al bé perquè cap d'ells no posseeix el bé. Això que sosté el *Lisis* és ben diferent de la consideració que Aristòtil fa de l'amistat en la seva *Ètica a Nicòmac*: per Aristòtil l'amistat més completa és aquella que està basada en la *igual possessió del bé* per part dels dos amics; per Plató, en canvi, l'amistat està basada en la *igual manca de bé* que té en comú el mateix *desig*

normalment és un defecte de joventut, del qual no ens en desprenem ni en l'edat adulta, demanar que l'amic hagi de ser com un altre jo, que formi una sola totalitat amb nosaltres; durant un temps ens enganyem, però aquest engany no pot durar gaire».

54. Pavel A. FLORENSKIJ, *L'amicizia*, Roma: Castelveccchi, 2013, p. 53. Un llibret indispensable per pensar sobre l'amistat.

de posseir el bé, un desig que sempre serà frustrat per la mateixa condició humana<sup>55</sup>.

En el pensament platònic, com en l'aristotèlic, la *φιλία* està lligada a la Ciutat, a la convivència dins la Ciutat. L'amistat té un caràcter altament polític. En el *Gòrgias*, Plató escriu: «On no hi ha convivència [*κοινωνία*] no hi pot haver amistat [*φιλία*]» (507e5-6); i, més endavant, en el mateix *Gòrgias*: «Diuen els savis que el cel, la terra, els déus i els homes formen una comunitat [*τὴν κοινωνίαν συνέχουν*], lligats com estan per l'amistat [*φιλία*], el millor bon ordre [*κοσμιότητα*], la prudència [*σωφροσύνη*] i la major justícia [*δικαιοσύνη*] i que, per això, aquest tot [*τὸ ὅλον*] rep el nom de cosmos [*κόσμος*] i no el de desordre [*ἀκοσμία*] ni incontinència [*ἀκολασία*]» (507e6-508a3). La festa és una manifestació de la comunió de la Ciutat. La filosofia, com la festa, és un fenomen de comunió. I aquesta festa de comunió en el cas de la filosofia platònica es mostra en la importància atorgada al diàleg: el diàleg és la festa filosòfica per excel·lència; i això Plató ens ho fa notar situant l'escena del *Lisis* (i d'altres diàlegs) en una festa, i la més important d'Atenes, com hem insistit.

Amb tot, cal tenir present l'amistat i els seus riscos. El risc de l'amistat és l'assimilació de l'altre, la fagocitació de

55. Nietzsche, que tant blasma Sòcrates, sense esmentar-lo gens ni mica, ni el *Lisis* de Plató, demostra que el coneix bé. Vegeu què ha escrit en el §15 de *La Gaia Ciència*: «Sens dubte, de tant en tant hi ha sobre la terra una mena de continuació de l'amor [Eros], en la qual aquell desig cobejós que tenen dues persones entre si cedeix el seu lloc a un nou deler i a una nova cobejança, a una set *comuna* i superior d'una idea que està per damunt d'elles: tanmateix, ¿qui coneix aquest amor? ¿Qui l'ha experimentat? El seu nom autèntic és *amistat*» (Friedrich NIETZSCHE, *La Gaia ciència* (Textos Filosòfics, 32), traducció de Joan Leita, edició a cura de Josep Ramoneda, Barcelona: Laia 1984, p. 90). Sembla prou que Nietzsche coneixia el text del *Lisis* i se'n serveix.



l'altre, l'anul·lació de la llibertat de l'altre<sup>56</sup>. En l'amistat és exigible una certa reciprocitat que és, alhora, entre iguals i entre no iguals, perquè el jo no és el tu. En l'amistat hi ha una certa desproporció perquè demana una certa ruptura de la reciprocitat: hi ha una dissimetria entre el jo i el tu. El jo i el tu no es poden confondre. Shakespeare matisa: «Abans, com a germà jo t'estimava, / i avui com la meua ànima et respecto»<sup>57</sup>. L'amistat entre Montaigne i La Boétie es formula en aquests termes per part de Montaigne: «som amics perquè ell és ell i jo sóc jo». L'harmonia neix d'aquesta desproporció que és respectada en la comunitat dels amics. Els amics mai no s'imposen. No tenim obligació de tenir amics o de ser amics, però els necessitem. L'amic és aquell que és amb mi, el que hi és. La relació d'amistat és aquella en què cadascú és únic i promou la unitat de l'altre. Pavel A. Florenskij ha escrit: «El Jo, remirant-se *en l'amic*, reconeix en el seu Jo el seu propi *alter ego*». L'amistat, a més, demana el bon ús de la paraula i també del silenci. I també d'alguna llàgrima: «Les llàgrimes són el fonaments de l'amistat...»<sup>58</sup>. Però també la paraula o el silenci poden ser ocasió de trencament. La figura contrària a l'amic, no és tant l'enemic sinó el traïdor; en tot cas, l'enemic ho és en tant que traïdor. El qui traeix la comunitat d'amistat, traeix, segons els grecs, la comunitat política i ni tan sols les festes exequials del qui ha traït la ciutat poden ser celebrades a la ciutat. Polinices no pot ser enterrat a Tebes: «Quod scripsi, scripsi», digué Creont avançant-se a Pilat. Antígona, tanmateix, es regeix per unes altres lleis, les

56. Cf. Lluís DUCH - Joan Carles MÈLICH, *Ambigüitats de l'amor. Antropologia de la vida quotidiana*, 2/2 (Biblioteca Serra d'Or, 321), Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2004, p. 311-320.

57. William SHAKESPEARE, *El Rei Enric IV*, Acte V, Escena IV (traducció de Josep M. de Segarra).

58. FLORENSKIJ, p. 60.

lleis divines. La comunitat politicoreligiosa grega s'escindeix tràgicament.

La comunitat d'amics va aparellada a la comunitat política. Comú, comunitat, comunió. Pels grecs, el que és pròpiament comú<sup>59</sup> —allò polític i allò religiós, inseparablement— constitueix la comunitat ciutadana, que és capaç de celebrar l'amistat del comú. La festa és sempre alguna cosa pública. La festa és l'expressió religiosopolítica de l'amistat, d'una comunió que vertebrava la Ciutat. Gadamer dirà: «La festa és comunitat, és la presentació de la comunitat mateixa en la seva forma més completa»<sup>60</sup>. I aquesta comunitat-comunió s'aprofundeix també amb l'esforç del pensament. Pensament i acció conviuen en l'home i en la Ciutat: el pensament omple de contingut l'acció; i l'acció transforma el pensament. De fet, el pensar és acció; acció festiva, dirà Heidegger.

«El diàleg platònic és purificació i encanteri respecte a educadors, polítics i acadèmics», ha escrit Jordi Sales<sup>61</sup>. El

59. George STEINER en la seva conferència al Nexus Institut va dir que «Europa està feta de cafès» (*La idea d'Europa*, Barcelona: Arcàdia, 2004, p. 17). Certament l'Europa de la Primera Guerra Mundial és l'Europa dels cafès, dels cafès de les converses. En la Segona Guerra Mundial podem parlar que l'Europa dels cafès ha donat pas a l'Europa dels cabarets, on el que preval és l'espectacle, no la conversa. I els espectacles volen propaganda. Avui, guiats pels paràmetres de l'espectacle i per la seva derivada, la publicitat, hem substituït el comú polític d'Europa, la unitat d'Europa, per la marca Europa. Llastimosament fem el mateix en relació amb les ciutats: tenim i vivim amb denominacions d'origen, amb marques més o menys de qualitat. Les ciutats no poden fer dels seus ciutadans i dels seus territoris una marca per al comerç despolititzat i despolititzador.

60. GADAMER, *La actualidad de lo bello*, p. 99.

61. Jordi SALES i CODERCH, *¿Què és un diàleg platònic?*, dins: Jordi SALES i CODERCH, *Estudis sobre l'ensenyament platònic. I: Figures i desplaçaments* (Estudis de Filosofia, 7), Barcelona: Anthropos, 1992, p. 32

diàleg platònic construeix la Ciutat. El diàleg és παιδεία. I amb la παιδεία es fa possible fer el pas de la manipulable massa d'homens (οἱ πολλοί) a la veritable ciutadania (οἱ πολῖται). D'aquí la capacitat subversiva de la formació filosòfica en relació amb el poder per bé que, a vegades, pugui caure en el parany no pas de ser un element de subversió, sinó de ser un element justificador del poder o, el que és pitjor, element justificador per llagoteria envers el poder. L'amistat, en tant que està fonamentada en relació amb el Bé i en tant que exerceix el seu ofici polint els amics per mitjà del diàleg, reequilibra harmoniosament les relacions interpersonals i les relacions polítiques dins la Ciutat: l'amistat és un lloc de comunió, un espai de pensament (i, doncs, de sentit) i el fogar de tota festa. Tanmateix l'amistat és molt delicada i exigeix tenir-ne cura. Perquè, fins i tot celebrant-la —i precisament a causa dels excessos festius—, les amistats tambalegen o fins i tot es trenquen. La festa també és delicada, sobretot quan la festa s'omple de continguts que res tenen a veure amb el seu sentit.

### **I acabem...**

Festa, filosofia i amistat són *llocs* on és possible desplegar allò de més humà que hi ha en tots nosaltres. Són llocs on el jo individual pot fer experiència de comunitat autèntica, amb totes les tensions que l'home i la comunitat sempre revelen. Una experiència nascuda d'*eros* que crida a celebrar, pensar i viure el des-aïllament del propi jo. L'ésser humà esdevé plenament humà amb i per als altres: la festa,

(podeu veure les p. 32-42). Al final del capítol esmentat, Jordi Sales ha escrit magistralment: «El diàleg platònic és una forma literària d'exposar (en el doble sentit de fer-la manifesta i de fer-la vulnerable) la recerca filosòfica» (p. 42).

la filosofia i l'amistat ens fan possible aquesta experiència d'alteritat i fan possible una vida d'autèntica comunitat. Festa, filosofia i amistat són els llocs eròtics per excel·lència, llocs on podem viure amb passió amorosa el que és humà, la nostra humanitat; i són els llocs des d'on gaudir el tast d'una experiència viva i enriquidora del celebrar, del pensar i de l'estimar. Festa, filosofia i amistat són llocs d'encontre que també ens permeten l'experiència del dolor, el dels altres i el nostre: són el lloc de l'impuls a l'acció o les accions. En l'encontre hi ha silencis, mirades, desigs, i qui sap si algunes paraules.

De fet, la vida es va formant i conformant a través d'encontres gairebé sempre contingents. La nostra vida és el resultat dels encontres que hem anat fent. Els bons encontres a la vida són aquells encontres que ens obren el món a molts mons, encontres fets de passió amorosa; són encontres eròtics. I d'aquests encontres contingents en sorgeix l'amistat que demana ser celebrada perquè exigeix la presència del pensament i de la vida, pensament i vida de cadascun de nosaltres mateixos i de tots en comú, com a pensament i vida que pensen i viuen de cara no només a si mateixos, sinó de cara als altres (visquin en ciutats, facin camins de refugi en mars moridores o en indrets de filats).

Quan fa vint anys dels Col·loquis, d'aquest lloc d'*amistat* que són els Col·loquis, ho volem *celebrar*. I no és això, els encontres contingents —per a molts ja no— esdevinguts *amistat* en el *pensament*, una *festa*?

Moltes gràcies.