

COLLOQUIS DE VIC

XXV

EL DIÀLEG



SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA



Institut
d'Estudis
Catalans

COL·LOQUIS DE VIC

XXV

EL DIÀLEG

Edició a cura de Josep Monserrat i Ignasi Roviró

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS

2021



Creative Commons License. Els continguts estan subjectes a una llicència Reconeixement - No comercial - Sense obres derivades 3.0 de Creative Commons, si no s'hi indica el contrari.

Edició promoguda per l'Ajuntament de Vic, el Consell Comarcal d'Osona, la Societat Catalana de Filosofia, l'Associació Filosòfica de les Illes Balears, la Societat de Filosofia del País Valencià, la Universitat de Barcelona, la Sapienza Università di Roma i l'Institut de Dret i Tecnologia (IDT-UAB).

Fotografia de Portada: Antoni Bover

Fotografies interiors: Xavier Roviró

© 2021, dels autors

© 2021, d'aquesta edició, Societat Catalana de Filosofia (Institut d'Estudis Catalans)
Carrer del Carme, 47
08001 Barcelona

Primera edició: octubre de 2021

Revisió lingüística: Marta Lorente

Impressió: IG Santa Eulàlia, de Santa Eulàlia de Ronçana
C/ Sant Joan Bosco, 10 - www.igsantaeulalia.com

ISSN 2604-9007 (edició electrònica)

ISSN: 2604-899X (edició impresa)

Dipòsit Legal: B 17369-2017

INTRODUCCIÓ

L'actual situació de pandèmia va alterar també el transcurs habitual dels Col·loquis del 2020. *Espai* i *paraula* són consubstancials en els Col·loquis: hi hem cregut des del principi, ara fa vint-i-cinc anys. *Espai* en tant que relació, *paraula* en tant que l'explicita i la propicia. El diàleg ha estat, i és encara, el motiu essencial per reunir-nos, per escoltar-nos, per contrastar-nos. Les paraules, tanmateix, si no prenen *magnitud*, si no es fan *tópos*, perden la seva força essencial i esdevenen o purs caràcters mòbils d'impremta o simple veu.

La magnífica Sala de Plens del Consell Comarcal d'Osona, amb les enigmàtiques pintures que la recobreix, és des de 1995 –i en totes les sessions– la pell de les nostres paraules: allà s'hi encarnen els conceptes; allà, en els traços blaus i vermells –i en llurs giragonses– pren *magnitud* el diàleg.

Però aquest 2020 hem hagut de deixar buits aquells bells traços dels murals i revestir les nostres paraules de bits, petits i transparents; ens hem hagut de replegar en les pantalles i en aquella falsa proximitat que donen les connexions telemàtiques. I tot i que hem procurat que la *magnitud* dels nostres debats no quedés ferida, preferim recuperar al més aviat possible la paraula dita amb vermells i blaus, presencial, expressada amb tota mena de giragonses i en aquella plenitud de la Sala de Plens.

Ens cal agrair una vegada més els esforços de les institucions que organitzen els Col·loquis i les persones que hi participen; i en aquesta ocasió, volem dedicar el present volum als amics, ara ja absents, que al llarg dels vint-i-cinc

anys han estat mestres de les paraules, savis companys dels nostres diàlegs: Bartomeu Forteza (†2000), Heribert Barreira (†2001), Miquel Batllori (†2003), Antoni Truyol (†2003), Francesc Fortuny (†2004), Marcel Galobart (†2010), Manuel Satué (†2011), Ramon Valls (†2011), Manuel Ribas (†2013), Lluís Duch (†2018) i Jordi Galí (†2019).

Ignasi Roviró i Josep Monserrat

EL DIÀLEG



EL DIÀLEG COM A HORIZZÓ D'UTOPIA

EMÍLIA OLIVÉ

Societat Catalana de Filosofia

Qüestions prèvies

D'entrada, voldria saludar-vos a tots els qui compartim avui aquest acte perquè la salut ens ho ha permès i, amenaçats com estem pel virus, això no ho podem donar per descomptat. Salut! I voldria també felicitar-nos a tots pel fet de perseverar en això de pensar, perquè en temps de pandèmia les preocupacions (personals i socials) ens ho posen molt difícil per fer una feina que crec que és més necessària que mai. D'aquí neix l'alegria que sento per poder-ho fer amb la vostra companyia, i que agraeixo de tot cor als organitzadors dels Col·loquis.

Tanmateix, quan preparava la xerrada, no deixava de preguntar-me per què era jo precisament l'encarregada d'obrir les sessions amb aquesta lliçó inaugural. Sospito que la resposta la trobaríem quan als Col·loquis de 2018 (dedicats a l'Educació) se'm va ocórrer introduir la qüestió del gènere i parlar-vos de l'aclaparadora majoria de veus masculines que havien fet això mateix fins aleshores. Us recordava que en aquestes 24 edicions (fins a la de 2019) s'hi han llegit 80 lliçons, però que només 6 han estat impartides per dones (que estadísticament representa un minso 7,5% de veus femenines). Doncs ja ho teniu: aquest any se'm

convida a «parlar llarg» (*makros logos*), iestic contenta i agraïda perquè amb aquestes paraules (diguin el que diguin) es trencarà una mica l'estadística i es farà justícia a la veu femenina (de fet suposarà un 1,25% d'increment). Gràcies, també, de tot cor.

Però no em negareu que el temps i la història tenen coses curioses, perquè us llegiré la meua «llició magistral» amb el record d'una sala buida i pròpiament davant de ningú (pandèmia mana!). Això em fa pensar que és una metàfora immillorable d'aquell silenci («antic i molt llarg») que amenaça sovint el discurs de les dones i el condemna a la invisibilitat, tal com us comentava també en aquells Col·loquis. I, per acabar de reblar-ho, ho faig en l'any que el tema proposat és el diàleg! No us sembla que és una bona paradoxa? Perquè mentre pensava en aquesta xerrada em preguntava: algú em veurà?, a qui m'adreçaré, en realitat?, qui m'escoltarà? I al final, amb qui parlaré i qui m'interpel·larà? L'any que precisament una dona se us adreça parlant del diàleg i cercant-lo amb tots vosaltres, és quan es fa més difícil de dur-lo a terme: metàfora no volguda (suposo) de la violència estructural i simbòlica que la reclou en la invisibilitat. També és cert que, més enllà del gènere, qualsevol diàleg ja és un repte de per si, i no només perquè ara la llunyania ens posarà molts entrebancs per fer-lo efectiu, sinó també perquè la intersubjectivitat que s'hi suposa (siguis home o dona, estiguis lluny o a prop) és complicada de realitzar.

En definitiva, si en aquest preàmbul us he parlat de la meua condició femenina invisibilitzada (de la qual he tingut consciència des que vaig llegir de joveneta la mai prou valorada pel «gremi» Simone de Beauvoir) i de la complexitat del diàleg (molt més en temps de confinament) és perquè la idea que voldria compartir amb vosaltres és que el diàleg, com a espai privilegiat de la intersubjectivitat, ha fracassat, perquè – expressat hegelianament – la lluita pel reconeixement que s'hi manté desemboca en un exercici de violència sobre l'altre. I

en aquest fracàs, la filosofia, malgrat la seva «falsa innocència»¹ (com diu Derrida) hi ha tingut molt a veure.

El mite del diàleg

M'agradaria començar amb una constatació i és que l'estructura dialògica ha estat una forma fundacional del pensament filosòfic occidental (si més no des de Plató). I és lícit que ens demanem: per què aquesta forma del *logos* és tan originària i per què sembla ser tan apropiada per fer filosofia? Si l'objectiu privilegiat (encara que no l'únic) de l'activitat filosòfica és la consecució de la Veritat, l'ortodòxia platònica ens diu que aquesta sorgeix del diàleg entre dos interlocutors, d'aquí que el mètode inaugurat per Sòcrates esdevinguí la forma filosòfica per excel·lència. Amb Plató neix el «mite del diàleg» com a «forma-filosofia» prevalent en la història de la recerca de la veritat. Diàleg i veritat aniran de la mà, i encara que una ullada a la historiografia ens mostri que no ha estat el mètode més conreat pels filòsofs posteriors, (amb comptades excepcions com Boeci, Anselm, Bruno, Berkeley, Schelling o Heidegger) el mite ha resistit intacte fins als nostres dies. Consignem, doncs, la paradoxa de la pervivència del mite i la poca presència efectiva que ha tingut en la història de la filosofia.

Tanmateix, us proposo una altra manera de mirar-lo: la que posa l'accent no tant en l'objectiu veritatíu que la conversa pretén assolir, com des de la «forma-diàleg» en si mateixa, entesa com un procés en el qual dos interlocutors entren en relació i, amb les eines que els proporciona el *logos*, es disposen a «lluitar» pel seu mutu reconeixement

1. Jacques DERRIDA, «Violència y metafísica», a *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989, p.125. [Si no s'explicita el contrari, les traduccions catalanes de totes les cites esmentades al llarg de la ponència són meves].

com a subjectes i, per tant, com a interlocutors de ple dret. I això es dona amb total independència de la veritat que estigui en discussió i de si hi arriben o no a través d'un acord, perquè aquest no em sembla ser ara l'objectiu primordial. Des d'aquesta mirada més, diguem-ne fenomenològica (si més no per hegeliana de nou), resulta clar que si la «forma-diàleg» ha estat originària en la filosofia no és tant per la qüestió de la veritat, que de fet pot emergir o no del diàleg, com perquè posa de manifest el seu primer i autèntic tema: la intersubjectivitat. Com es concep la relació entre subjectes, com es vehicula l'encontre d'aquests dos que entren en conversa és el tema transcendental, en la mesura que és la condició que haurà de fer possible (o no) qualsevol diàleg i, per tant, és un element encara més originari per a la filosofia que la consecució de la veritat. Dit de manera sintètica, podem considerar que la veritat del diàleg és la intersubjectivitat mateixa. A partir d'ara, la qüestió en litigi serà determinar en qualitat de què es donen la paraula, quina legitimitat es concedeixen mútuament, quina necessitat de reconeixement vehiculen a través de la conversa i, en definitiva, quina dosi de violència estan disposats a assumir en aquest procés. Sol passar que quan dos parlants «entren en diàleg», s'encaren i encaren els seus arguments amb l'objectiu de fer valer la seva raó (d'això se'n diu «vèncer»), i si no es pot, com a mínim d'arribar a un acord («convèncer»), però de fet allò que realment s'hi juga és una lluita pel reconeixement dels subjectes —a través de les seves raons. Per això, em sembla que la filosofia i el diàleg que la fa néixer estan impregnats d'una intrínseca «violència subjectiva» que el mite del diàleg platònic tanmateix ha mistificat, o potser *només* dissimulat.

Com a dona (i parlo en genèric) que ha patit al llarg de la història innumbrables formes de violència (a vegades tan subtils que passen inadvertides), us asseguro que reinterpretar la història de la filosofia occidental a la llum d'aquesta

perspectiva és il·luminador. Des de fa anys provo de relle- gir-la no tant com la història de la consecució de la veritat –que també–, sinó com del desig d'intersubjectivitat, sem- pre problemàtica i frustrant per essencialment violenta. Una relació frustrada que en el cas de les dones (sempre l'Altra) passa inadvertida, també per i en la filosofia, però que es paga al preu d'una violència constant sobre elles que se'm fa èticament insuportable.²

I em demano ara: què li passa a la filosofia que troba tan difícil de fer possible la relació interpersonal? De quina manera ha entès el subjecte i la seva activitat pensant quan hi ha incorporat una dosi tan elevada de violència que ha acabat impregnant la intersubjectivitat i el diàleg? Per res- pondre a algunes d'aquestes preguntes, ens convé fer una relectura de la tradició sota la guia d'aquells autors i autores que constitueixen el que podríem anomenar l'«heterodòxia filosòfica» de la primera meitat del segle xx (avui ja reassu- mits com a clàssics), per exemple, Adorno i Benjamin (pel que fa a l'Escola de Frankfurt); Simone Weil (des de l'àmbit del pensament feminista, tot i que ella no tenia cap intenció de ser-ho) i sobretot Levinas, un *outsider* incisiu i sempre inspirador. Seguim-los.

La gènesi d'una raó «totalitària»

La totalitat de la filosofia occidental pot interpretar-se com el llarg recorregut pel qual l'ésser humà es construeix com a subjecte de coneixement i d'acció o, expressat en termes hegelians, com l'epopeia en la qual adquireix plena consciència de si i de la seva especificitat davant de la natu- ra, del món i dels altres. D'aquí que la història de la filosofia

2. Emília OLIVÉ, «Identidades violentas», X IAPH (*Symposium Interna- cional de Filosofia* 2002), Barcelona: Publicacions UB, 2004, p.186-189.

sigui sobretot la història d'aquesta subjectivitat que, des de Plató, es pensarà a si mateixa sota la categoria de la racionalitat: un *logos* que captura la realitat (i en ella a nosaltres mateixos) a través de conceptes abstractes i universals de caràcter permanent, capaços d'alienar la diversitat i la mutabilitat de tot el que ens envolta. El fet és que, segons Nietzsche, patim d'una por patològica (una «al·lèrgia», en dirà Levinas) al moviment i l'heterogeneïtat, de manera que la raó només se sent segura quan pot produir una categoria única que substitueixi i fixi la multiplicitat de la realitat. Salvar-nos d'aquest tipus de caos babèlic del real ha estat el compromís de la filosofia i de la ciència moderna que l'ha continuat fins als nostres dies.

Però les conseqüències d'aquesta posició no han estat banals, i molts filòsofs contemporanis (alguns dels quals esmentava ja abans) han criticat aquesta racionalitat per «totalitària» (en sentit molt ampli), un diagnòstic en el qual coincidirien autors tan i tan diversos com Heidegger, Arendt, Benjamin, Adorno, Weil, Foucault, Levinas... òbviament des de perspectives molt diferents. Resumeixo. Tots coincidirien a descriure un «jo-fort» que subsumeix la totalitat del real sota categories homogeneïtzants i instrumentals, posició que es paga al preu de considerar irrellevant la singularitat i la diversitat; unes categories que redueixen el món a la meua ipseïtat i que em condemnen a viure i pensar reclòs en la intimitat. L'imperi del «jo-*logos*» estén la seva llarga ombra sobre la filosofia occidental des del moment que Plató consagra el dictat dèlfic-socràtic «Coneix-te tu mateix» sota la forma de la maièutica: aquella pretensió sobirana del jo d'extreure (parir) tot el saber de si mateix i de no reconèixer en l'altre (ni rebre d'ell) sinó allò que ja tinc en mi. Una autosuficiència que continua en el subjecte cartesiana que reconstrueix el món a partir de les idees que genera la seva consciència pensant; en la mónada leibniziana que des de la seva sobirania cognoscitiva emmiralla el món; en el

subjecte transcendentel kantianà que posa els límits al món a partir de la seva immanència, quan imposa des de si les condicions a priori que haurà de tenir el coneixement; en l'afirmació hegeliana que la racionalitat és la realitat... En definitiva, la llarga ombra d'un subjecte plenament conscient, que s'apropia de la realitat amb els seus conceptes, i que crea un món «a la seva imatge i semblança» en el qual es reconeix només a si mateix. Des d'aquesta perspectiva egològica, la història de la filosofia s'ha de pensar com el camí d'aquesta raó essencialment violenta amb tot el que representa l'alteritat i la diferència: el món, la natura i els altres que l'habiten, fent-la encabir en la seva racionalitat, que com una mena de llit de Procust retalla sense contemplacions tot allò que l'excedeix. Com diu Xavier Antich: «Un subjecte a mig camí entre Narcís i Àtila»³.

I és evident que tot aquest procés de construcció d'un jo sobirà havia d'afectar necessàriament les relacions d'intersubjectivitat. Levinas ho sintetitzarà també en dos mots: «mònada i soledat», perquè aquest jo paga un preu molt alt pel seu domini violent sobre el món: el solipsisme radical. I ens dirà que el solipsisme no és cap disfunció de la raó sinó que «n'és l'estructura mateixa», perquè «la seva llum ens fa amos de l'exterior, però és incapaç de trobar-nos un interlocutor».⁴ I aquesta és la perplexitat del subjecte en solitud, perquè, acostumat a viure en constant oposició a l'externalitat, no obstant això no pot prescindir dels altres: els necessita per a ser reconegut en la seva identitat (perquè, de fet, de què em serveix saber qui soc si els altres no m'ho confirmen?). Però potser és un descobriment que fa tard i que està condemnat al fracàs, perquè la relació intersubjec-

3. Xavier ANTICH, *El rostre de l'altre*, València: Edicions 3i4, 1993, p. 59.

4. Emmanuel LEVINAS, *El tiempo y el otro*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 89 i 105.

tiva no es pot recuperar des d'un jo que pensa i actua per dominar el món natural i humà, des d'una consciència omnipotent que només se cerca a si mateixa en tot el que l'envolta. Com que el subjecte s'ha construït en soledat, els altres simplement han desaparegut. I de nou, la història de la filosofia la podem llegir com la història d'aquesta solitud metafísica, d'un procés essencialment «autista» que arrenca també amb el platonisme (i el diàleg frustrat, com veurem); passa pel regnat de la *res cogitans* cartesiana i la seva impossibilitat de reconèixer l'alteritat; continua amb l'intent infructuós de recuperar-la per part del hegelianisme —concebut com a esclau en la relació dialèctica amb el subjecte entès com a amo; o amb la fenomenologia husserliana que, malgrat la intencionalitat, no depassa la immanència del jo; i finalment encalla en l'enfocament precognoscitiu proposat per l'existencialisme sartrè amb l'anàlisi d'una mirada, que després de tot, no pot defugir l'objectivació i la cosificació dels altres (si no és amb la victòria pírrica que suposaria matar-los!).

En tots aquests casos es completaria la mateixa estratègia identitària, que podríem descriure (molt lacanianament) com l'«estratègia del mirall» en la qual un jo narcisista no aconsegueix sortir de la seva interioritat (de fet, ni ho pretén) perquè només cerca reflectir-se en els altres, els quals, com en un diàleg fictici, esdevindran interlocutors subsidiaris condemnats només a donar la rèplica i a assentir el seu discurs encastellat. La intersubjectivitat neix tocada per una profunda «ferida ontològica» perquè es basa d'entrada en l'anul·lació de l'alteritat, perquè fa de la violència la condició de partida de qualsevol relació. Derrida denuncia aquestes «filosofies de la violència» en què «tota la tradició filosòfica en el seu sentit profund estaria lligada a l'opressió i el totalitarisme [del Mateix]». ⁵ Aquesta és l'arrel ontològi-

5. J. DERRIDA, *op. cit.*, p.124.

ca que ha propiciat la irrupció de la intolerància i la discriminació de qualsevol signe (racisme, xenofòbia, sexisme, aporofòbia...), i que ha fet possible els fenòmens de violència social que ha protagonitzat aquest jo-fort en nom de la Humanitat. Per això Antich denuncia que «[l]a història de la barbàrie és, d'alguna manera, la història d'una opció metafísica de la qual ja és hora que assumim les conseqüències; aquella opció que, afalagant l'arrogància d'un subjecte que es creu autònom i lliure, posa la realitat sencera a la seva disposició».⁶ I en la història de tota aquesta violència, hi apareix originàriament el diàleg platònic com a espai de reconeixement frustrat enmig d'aquest horitzó entotsolat de la filosofia.

Plató i la «forma-diàleg»: un escenari de violència

Si dèiem que a Plató li devem la instauració definitiva d'aquesta categoria inaugural sota la qual el subjecte es pensarà a si mateix (el *logos*), també li devem haver desplegat per primer cop sistemàticament (si més no, en forma literària) el mètode discursiu que el farà possible en filosofia: dialogar (*dialégesthai*). Per tant, tots aquells elements de violència que han constituït el subjecte es posaran en obra també en el diàleg, atès que vol ser l'escenari (filosòfic) privilegiat de la intersubjectivitat.

Des d'aquesta perspectiva, m'agrada recórrer a les anàlisis pertinents i provocatives que fan les hel·lenistes Nicole Loraux en el seu article «L'équité sans équilibre du dialogue» (1998), així com les de Maite Clavo a «Vencer en el diálogo. Justicia y retórica en Esquilo y Platón» (2004),⁷

6. X. ANTICH, *op. cit.*, p. 60.

7. Nicole LORAUX, «L'équité sans équilibre du dialogue», a *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, a cura de N. Loraux i C. Miralles, Pa-

perquè ens mostren la pràctica socràtica com un exercici dissimulat de violència.

L'anàlisi de Loraux parteix d'un estudi del *Gòrgies*, en què sabem que precisament el tema consisteix a oposar el model del diàleg, defensat per Sòcrates, al discurs retòric defensat pels sofistes (aquí sota la guia de Gòrgies, Pol i Cal·licles). Plató ens ha donat aquí la versió més bel·ligerant i aspra del seu mestre, perquè està convençut que han estat les arts sofisticades de la paraula les que l'han conduït a la mort. Per això són acusats de demagogs, de corrompre el discurs veraç i de promoure el «populisme» i la violència (en especial en la figura de Cal·licles). Per contra, el diàleg socràtic, usat de la forma maièutica, interpel·laria assenyadament l'altre perquè pareixi la veritat que duu en el si de la seva raó. Contra aquesta interpretació, diguem-ne clàssica, Loraux sosté que, de fet, la retòrica sofisticada esdevé més democràtica en la mesura que el «discurs llarg» (la *makrologia*), en el seu ús cívic, seria més respectuós amb l'oient perquè li permetria seguir ininterrompudament tot el fil del raonament i li donaria temps per a fer-ne la comprensió. Molt altrament, el diàleg, concebut en el seu aspecte formal com un intercanvi de breus unitats discursives entre dos interlocutors (la *braquilogia*), s'assembla força més a la instrucció d'un procediment judicial als tribunals. De la mateixa manera que a un interrogatori de tipus judicial assistim a un intercanvi de preguntes i respostes entre els querellants, en el diàleg socràtic s'esdevé un interrogatori filosòfic a còpia d'intercanviar paraules breus i concises, que només demanen massa sovint l'assentiment passiu de l'interlocutor.

rís: Belin, 1998, p. 261-294. Maite CLAVO, «Vencer en el diálogo. Justicia y retórica en Esquilo y Platón», Barcelona: *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, 20 (2004): 73-86.

Davant d'aquesta similitud, l'hellenista es pregunta per què tots els experts que fan de la dialèctica socràtica una interpretació purament filosòfica, ignoren (deliberadament o no) que els diàlegs mantenen aquesta estreta afinitat, certificada textualment, amb el procés d'interrogatori judicial tan estès als tribunals atenesos del segle v.⁸ Crec que la resistència neix, entre d'altres factors, perquè reconèixer aquesta filiació amb l'àmbit judicial posa al descobert la dosi de violència originària que comparteixen, és a dir: que el teló de fons que els relliga és el litigi, la querella i la confrontació entre les dues parts. Admetre-ho qüestiona no només el «mite del diàleg», que es vol pensar com a espai utòpic de recerca compartida i consens entre iguals, sinó també el «mite de Sòcrates», que representa la figura emblemàtica del mestre sensat, dialogant i respectuós amb l'altre. Trencar el tabú que ens impedeix llegir un Sòcrates inclement o reconèixer que el seu diàleg s'esdevé en un escenari de violència latent, ens incomoda molt a nosaltres, lectors acostumats a la tradició. I tanmateix, quantes vegades no hem tingut aquesta impressió llegint el *Diàlegs* de Plató!

Per justificar aquesta perspectiva, Loraux apunta diferents aspectes del que anomena «la dissimetria constitutiva del diàleg»,⁹ és a dir, assenyala el repertori de les figures en què es posa de manifest la violència exercida sobre l'interlocutor, a qui se li nega sistemàticament la participació en peu d'igualtat. Lògicament, aquesta asimetria posaria en qüestió i ja d'entrada el reconeixement de l'altre que demana l'autèntica intersubjectivitat. Resseguim-les.

La primera figura de dissimetria la trobem en la *irreversibilitat* dels rols. L'estratègia socràtica consisteix a forçar l'interlocutor a respondre i a ocupar la posició d'aquell que

8. N. LORAUX, *op. cit.*, p. 282-283.

9. N. LORAUX, *op. cit.*, p. 283, 287, 290.

(només) dona la rèplica, sense que pugui revertir el paper i ocupar la situació de l'interrogador. La violència consisteix que força l'altre a mantenir una actitud subsidiària i de subordinació en el diàleg, perquè no té la potestat d'acabar-se i de preguntar com un igual. Aquesta asimetria és més flagrant encara si tenim en compte que, en aquesta recerca de la veritat, Sòcrates es sol reservar l'últim torn de rèplica, amb la qual cosa esdevé al final «jutge i part» (a diferència, per exemple, dels interrogatoris judicials, en què el jutge ha de ser un tercer imparcial i diferent dels querellants). Tenir l'última paraula –per vertadera– és prerrogativa exclusivament socràtica, i el trobem monopolitzant-la en els freqüents *monodiàlegs*, com és el cas, per exemple, del *Protàgores*, en què fa un llarg comentari caricaturesc (més que irritant) del poema de Simònides de Ceos (342a-347a); o com quan conclou el *Gòrgies* o *La república* apel·lant al relat mític que tanca qualsevol discussió possible (523a-527e; 614b-621d, respectivament).

La segona figura de *dissimetria* estaria continguda en el tipus de resposta que pot donar l'interlocutor. En el decurs del diàleg només s'espera que (abans o després) «doni raó» a Sòcrates, que corroborei la idea que el seu discurs està argumentat, sense concessions, sense pacte, forçant el consens. A diferència, per exemple, d'un litigi als tribunals, on l'acord jurídic passa per un acte de conciliació entre les parts, en el diàleg socràtic no hi ha negociació possible perquè, òbviament, la veritat no és negociable i ha de vèncer en la discussió. L'interlocutor no té cap possibilitat de fer valer la seva veu o si més no de pactar-ho (estratègia sofisticada anatemitzada perquè dona entrada al relativisme), raó per la qual s'acaba rendint a l'argumentació socràtica i li dona raó, sense condicions.

Diguem-ho d'una altra manera. Instal·lats en el «mite del diàleg», solem acceptar que l'objectiu del mètode socràtic és aconseguir el consens (*homologia*) entre els dos in-

terlocutors, que estan compromesos igualment i sense prejudicis en la recerca de la veritat, una veritat que haurà de sorgir d'aquesta confrontació i com a resultat. Tanmateix, el desequilibri entre els dos *logoi* és tan evident, que davant la insistència i bel·ligerància socràtica en la demanda d'acord (amb les seves pròpies paraules), l'altre li acaba concedint i mostrant-li una total aquiescència. El repertori d'assentiments que farceixen els textos platònics és força conegut pels lectors: «I tant», «Sí», «Així sembla», «Naturalment», «Com no?», «Això mateix», «És clar», «Forçosament», «És veritat», «Sens dubte», «Certament», etc. Malgrat que el contingut de veritat d'aquestes rèpliques sigui molt escàs, col·laboren a cobrir l'aparença de la «forma-diàleg» i del consens que la legitimaria. Amb aquest seguit de fórmules, tenim «la impressió recurrent i coneguda d'haver arribat a un “acord fictici” [en el context] d'un diàleg [també] fictici»,¹⁰ perquè davant les qüestions socràtiques, només s'espera de l'interlocutor que doni les respostes que se li estan demanant amb insistència. Però les ha de donar (i han de ser «aquelles» i no altres), perquè en aquest joc dialèctic sembla comptar més la «ficcio de l'acord» que «l'acord efectiu de l'interlocutor».¹¹

Hem de reconèixer que «salvar les aparences» se li dona molt bé, a Plató. També l'hellenista Maite Clavo sosté que l'*elenkhós* socràtic és en realitat un «duel dialògic»¹² que, provinent del gènere teatral, es faria filosofia. Destacar el caràcter dramàtic dels textos platònics permet descobrir la forma dialògica que comparteixen el teatre i la filosofia (si més no aleshores) i el desig de persuasió (*peithô*) que els anima, una forma retòrica (i sofística) que usa estratègies de

10. N. LORAUX, *op. cit.*, p. 282.

11. N. LORAUX, *op. cit.*, p. 284.

12. M. CLAVO, *op. cit.*, p. 74.

seducció per provar de reconduir fraudulentament l'altre en l'argumentació.

Per a l'hel·lenista, el joc dialèctic de breus preguntes i respostes conformaria un discurs intolerant i inflexible, i molt més que el «discurs seguit» dels sofistes que, tanmateix, sovint és qualificat d'autoritari, tot i que en realitat s'obriria més al dret a rèplica de l'interlocutor que no pas la dialèctica socràtica. Aquest afany de vèncer és el que queda al descobert quan Cal·licles, que ja fa estona que ha abandonat el seu paper d'interlocutor, s'exclama: «(Sòcrates) el que tu estàs cercant és la victòria» (515b).¹³ Però cal reconèixer que Plató sap dissimular força bé aquesta mena de violència que no reconeix ni la condició de subjecte de discurs de l'altre ni la seva veu com la d'un igual. De fet, la sobirania i autosuficiència del discurs socràtic arriba fins a l'extrem, si més no en el *Gòrgies*, d'assumir que, si l'interlocutor es molesta davant la violència de les seves exigències dialèctiques, no té cap inconvenient a parlar sol i prescindir-ne perfectament, com si no el necessités per accedir a la veritat:

CAL·LICLES – Com de violent ets, Sòcrates!¹⁴ [...] ¿No podries tu mateix anar recorrent el tema fent-te un discurs o responent-te les preguntes?

SÒCRATES – Perquè em diguin allò d'Epicarm, que jo sol sigui capaç d'afirmar el que abans afirmàvem dos. Probablement caldrà que sigui així, tanmateix...

CAL·LICLES – Doncs parla tu sol, amic, i enllesteix! (*Gòrgies*, 505d-506c)

13. PLATÓ, *Diàlegs VIII*, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1986; traducció de Manuel Balasch, per a totes les referències al *Gòrgies*.

14. Balasch ha traduït la forma adverbial *biaios*: «Que carregós ets, Sòcrates!», diluint així la «dosi de violència» que comporten l'expressió i el context.

Que Sòcrates admeti que pot fer el paper dels dos homes en el diàleg significa que per arribar a la veritat potser ja en té prou amb si mateix: en el millor dels casos, el tindriem practicant la modalitat del diàleg interior i del consens assolit en solitari. Allò que Levinas anomena el «somni maièutic»¹⁵ d'un jo sobirà que en realitat només pensa i parla des de si mateix i per a si mateix: «SÒCRATES – Ho hem acordat o no? Respon-me. Sí, ho hem acordat, jo contestaré per tu» (*Gòrgies*, 515c).

Arribats a aquest punt d'autisme, té sentit que ens preguntem de nou si hi ha lloc per a la intersubjectivitat en un model de diàleg com aquest i si en aquest escenari hi ha espai per al reconeixement de la paraula de l'altre. Em sembla difícil quan el discurs platònic no surt de la immanència del jo que el formula, quan «el *logos* socràtic absorbeix tendencialment [i jo afegiria també, tendenciosament] la paraula de l'altre»¹⁶, perquè redueix irrespectuosament el seu interlocutor a la condició d'aquiescent, quan *de facto* i arreu escoltem només una sola veu, però tan potent que és capaç d'absorbir, de manera intel·lectualment violenta, totes les objeccions dels altres.

Finalment, la tercera figura de *dissimetria* tindria a veure amb el context didàctic que emmarquen els diàlegs platònics, que afavoreix el que podem definir com un «mestratge asimètric». La relació de desequilibri mestre-deixeble és omnipresent. És Sòcrates qui «porta la veu cantant» i és ell qui defineix les regles del joc dialèctic: adopta la posició dominant i d'autoritat com a mestre (*didaskalos*) que pregunta cada cop a un sol interlocutor, a qui es convida a adoptar només el rol de deixeble; i s'assegura d'arribar al final al

15. Emmanuel LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, Salamanca: Sígueme, 1987, p. 232 (a partir d'ara citat: *TI*).

16. N. LORAUX, *op.cit.*, p.284.

consens i a l'acord que tenia previst. De nou, Sòcrates apareix com l'únic portador del *logos* davant d'un *partenaire* que està destinat a donar-li la rèplica més aviat fictíciament.

Aquest punt ens posa en una situació compromesa com a mestres (moderns), perquè si segons la tradició platònica el mestratge de debò s'esdevé en la «forma-diàleg», aleshores no sembla que en aquest últim hi hagi reciprocitat ni autèntica intersubjectivitat, perquè la paraula es distribueix asimètricament del mestre cap al deixeble (en un discurs de sentit únic, que paradoxalment les modernes pedagogies es fan un fart de reivindicar!). Gadamer a «La incapacitat per al diàleg» –un dels complements que incorpora a *Veritat i Mètode (II)*–, considera que la «conversa pedagògica» només es possible en l'experiència compartida «entre dos i sense testimonis», i que quan el cercle s'amplia a una aula aleshores la situació es perverteix i el diàleg com a tal ja no és possible (potser les nostres experiències a l'aula també ens ho confirmarien?). I això perquè la temptació del mestre és parlar i ensenyar, en diu «el perill de la càtedra» que propicia «la funesta monologització del pensament filosòfic». Per il·lustrar-ho explica una experiència personal dels seus seminaris amb Husserl a Friburg durant els anys vint, i de qui diu que en el «seu ensenyament filosòfic no era un mestre del diàleg, precisament». Explica que al principi d'una classe va formular una pregunta, un alumne agosarat es va atrevir a donar una breu resposta i aleshores Husserl va dedicar dues hores a analitzar-la en un monòleg ininterromput. Quan finalment va abandonar l'aula li va dir a Heidegger, que aleshores era el seu ajudant: «Avui hi ha hagut un debat molt animat»¹⁷.

Anècdota a banda, aquesta manera de ser del diàleg com un «carrer d'una sola direcció», rebria confirmació també des de l'etimologia. Una disciplina indefugible des que

17. Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método (II)*, Salamanca: Sígueme, 1992, p. 205; 207.

l'hermenèutica ens ha fet conscients que les paraules fan la cosa i porten en si mateixes un significat que n'il·lumina el sentit. El terme grec «*dialégomai*» el traduïm habitualment per «conversar, dialogar, discutir [amb algú sobre alguna cosa]». Tanmateix, el prefix «*dia-*» com a prefix verbal denota la idea d'un «espai a través (o que es travessa) en una sola direcció»; per tant, indica més aviat el fet d'interpel·lar algú «a través»; d'una paraula (*logos*), com un «adreçar-se a» en un sentit únic, que no espera ni rèplica ni reciprocitat, perquè s'esgotaria en el fet de l'adreçar-se mateix.¹⁸

Per tant, i com a conclusió d'aquest recorregut platònic, podem dir que si no hi ha reciprocitat (o reversibilitat) en l'ús de la paraula entre els dos interlocutors, si l'altre es veu reduït a la condició dialècticament anodina de «discurs-mirall» i el context és asimètric i jeràrquic per didàctic, aleshores potser caldria que reviséssim el «mite del diàleg», és a dir, el caràcter d'intercanvi intersubjectiu privilegiat que històricament s'ha volgut atribuir al discurs socràtic (si més no en la versió que ens ha deixat Plató). Entenc que la lectura que proposen les dues hel·lenistes sigui desconcertant, no només pel que fa a l'hermenèutica més ortodoxa dels textos platònics, sinó també perquè pot posar en qüestió la manera moderna d'entendre el diàleg com la consecució del consens a dos i en peu d'igualtat. Desmunta el «relat» segons el qual és el lloc privilegiat de la intersubjectivitat, l'escenari ideal per a l'acord i la reconciliació; i en canvi, ens obliga

18. Una altra qüestió filològica interessant és anotar que ni en el Chantraine, el diccionari etimològic de la llengua grega de referència (1968), ni tampoc en el diccionari català (Enciclopèdia Catalana, 2015) ni en l'anglès (Oxford, 1983) no hi apareix el verb *dialégomai* a la llista dels exemples preferents en composició amb aquest prefix *dia-*. Per què aquesta absència tan clamorosa, quan avui ens sembla un sentit primordial? Què ha canviat de llavors a ara (pel que fa a la consideració del diàleg) i què ens diu del mite que n'hem fet nosaltres?

a mirar-lo com una manifestació més de violència i de lluita pel reconeixement entre subjectes en l'ús de la paraula. Aquestes lectures són per això mateix una provocació per a la filosofia perquè, construïda a partir del «mite socràtic del diàleg» ens demana que estiguem disposats a rellegir la seva història com una història de violència i ocultació. Si amb la conversa platònica sorgia la filosofia, caldrà que admetem que va néixer força «tocada de mort» perquè no suposava cap autèntica intersubjectivitat, una impossibilitat que el seu desenvolupament històric (fins a Hegel, Sartre o Heidegger...) no hauria fet més que confirmar.

No voldria acabar aquest apartat sense fer una breu remarca de caire polític: aquests Sòcrates i Plató que hem descrit, propers a la violència en l'ús del *logos*, penso que encaixen millor amb les seves postures polítiques, que sabem poc proclius a la democràcia i més properes a models autoritaris (especialment així en els ideals platònics de *La república* i *Les lleis*). Quan usen el diàleg no ho fan perquè el considerin una eina democràtica per a construir la veritat i, encara menys, perquè desitgin defensar la democràcia com a forma política. Molt al contrari, si l'usen és per combatre els discursos retòrics i el relativisme democràtic que defensaven els seus adversaris sofistes, sempre titllats de demagogs i de gens beneficiosos per al bon govern de la ciutat (que òbviament els textos platònics no l'identifiquen mai amb la democràcia). Per això, sempre m'ha produït una certa dissonància (cognitiva) la filiació que avui es fa entre la «forma-diàleg» socràtica i la «forma-política» de la democràcia (com també en pedagogia!). Aquesta apologia moderna potser no entén de genealogies (o cerca estranys companys de viatge?) perquè amb el model del diàleg que apareix en els *Diàlegs* platònics es fa difícil la democràcia tal com l'entendem i volem (utòpicament) avui en dia. Aquest malentès em sembla una mostra més de la pervivència del «mite del diàleg».

Cap a l'horitzó d'utopia

Doncs anem cap a la utopia i mirem si ens és possible rescatar la «forma-diàleg» per a la filosofia; o el que és el mateix, preguntem-nos si podem repensar la intersubjectivitat i el diàleg de manera no-violenta. Siguem una mica ingenus i diguem que sí, perquè malgrat tot ens cal donar satisfacció (ni que sigui a l'horitzó) al legítim desig d'entendre'ns que hi ha en nosaltres (i aquest acte «accidentat» en seria una bona mostra!). Ara més que mai, la filosofia ha de fer l'esforç de rescatar-lo perquè el context social i polític complicat que patim ens demana una eina democràtica per posar-nos d'acord a escala local i mundial. Ens hi va la vida, la «vida bona» que diria el mestre. I des d'on podem recuperar aquest diàleg per a la filosofia i la democràcia contemporània?

Si com dèiem en començar aquesta xerrada la veritat del diàleg és el tema de la intersubjectivitat, aleshores caldrà que admetem que aquell només serà possible si la relació entre interlocutors també ho és. Dit des d'un punt de vista transcendent, si volem fer del diàleg l'àmbit privilegiat on es posi en obra la intersubjectivitat, resultarà que les condicions que l'han de fer possible (així com els problemes que arrossegui) seran les mateixes que les que han de possibilitar (o interceptar) la relació intersubjectiva. Per tant, posem-nos «lleugerament» kantians i preguntem-nos: quines serien algunes de les condicions que fan possible el diàleg de debò, el no autoritari ni violent? Us en plantejaré quatre (com veieu, no pretenc ser gens exhaustiva), i com que totes expressen un *desideratum*, porten la forma de l'acusatiu de direcció que apunta precisament cap a aquest l'horitzó de perfectibilitat.

1/ Cap a una nova subjectivitat

En primer lloc i com és lògic, caldrà començar per centrar la qüestió cabdal, l'*analogatum princeps* respecte del qual es diu tot diàleg: aquesta intersubjectivitat. Perquè si-

gui possible cal el reconeixement del meu interlocutor com a «subjecte», perquè només així li atorgaré la legitimitat que necessita com a persona per a poder establir un diàleg amb mi. I aquest reconeixement ha de ser mutu, ens l'atorguem com a interlocutors de ple dret, que es mouen al mateix nivell d'igualtat en el seu dir-argumentar. Això vol dir que metafísicament l'he de concebre com un altre-jo (que no vol dir pas un *alter ego* mirall de la meua identitat) portador de la mateixa condició humana i dignitat que la meua; i dialògicament l'he d'abordar com a dotat també d'una racionalitat portadora de raons pròpies i legítimes. I la conversa serà possible només si som capaços de mantenir tota l'estona la tensió entre igualtat i diferència: en el reconeixement de la nostra idèntica humanitat i racionalitat, però alhora no anul·lant allò de diferent, per idiosincràtic i més singular que hi ha en cadascun de nosaltres (i sense el qual el diàleg no tindria sentit, perquè seria com un parlar amb un mateix).

I tot això com es fa? Des d'on podem repensar aquesta intersubjectivitat que ha de fer possible el diàleg, sense reproduir un escenari de violència com el que abans hem descrit?

Totalitat i infinit ens pot proporcionar un magnífic marc de referència per fer-ho. Levinas ens recorda que sobretot, i abans de qualsevol altra consideració teòrica, ens cal partir de l'ètica (entesa com a filosofia primera) i abordar l'interlocutor des de l'a priori del reconeixement ètic. L'altre, aquell amb qui estic cara-a-cara, m'apareix sempre i d'entrada com un rostre que m'interpel·la, amb uns ulls i una paraula que sol·liciten la meua presència plena i el meu compromís indefugible. Per això, «l'epifania del rostre és ètica»,¹⁹ i d'aquesta epifania en farà la clau de volta de la veritable intersubjectivitat. Un algú, humà com jo però

19. E. LEVINAS, *TI*, p. 213.

diferent de mi, assalta la meua sobirania i reclama que el reconegui, és «l'infinit de la intel·ligència que es presenta (és a dir, que em parla) en el rostre»²⁰. I aquest fet és tan primordial que es dona molt abans fins i tot d'entrar en diàleg. En l'aproximació precognoscitiva de la sola mirada, en la «paraula que es pronuncia fins i tot en silenci», emergeix el rostre de l'altre davant meu, encara que no digui res (presència ni que sigui muda); i si ho fa, si em parla, de cop apareix com algú que m'interpel·la inevitablement darrere del que diu, digui el que digui. Entaular diàleg amb aquest algú defuig, per tant, la lluita agònica i a mort pel reconeixement (present en Hegel o Sartre), perquè dilueix la violència pròpia del jo-sobirà i respecta la «resistència ètica»²¹ que encarna com a absoluta alteritat irreductible a mi.

Des del punt de vista del diàleg, aquesta «resistència» la podem entendre com l'exigència de respecte que li dec al meu interlocutor. En aquell que em parla, hi haig de reconèixer la seva absolutament primera i inalienable dignitat humana –que ja té *per se* molt abans de la nostra mútua aparició–, condició que compartim i en la qual rau la nostra igualtat. Però alhora cal estar atent a la seva transcendència com a ésser humà diferent de mi, algú amb les seves particulars raons i que manifesta diferents necessitats, volicions i frustracions que són inapel·lables per a mi. En el manteniment d'aquesta tensió ens hi juguem el diàleg, de tal manera que el respecte passa per escoltar-lo i atendre'l, o com diria Simone Weil «estar atent» a la seva veu,²² tenir

20. E. LEVINAS, *TI*, p. 222.

21. E. LEVINAS, *TI*, p. 212.

22. Simone WEIL, *La gravedad y la gracia*, Madrid: Trotta, 1994. Són molts els moments on la categoria es fa present: «De mi només es demana l'atenció, aquella atenció que és tan plena que fa que el jo desaparegui» (p. 154); «Si... es posa l'atenció en la relació entre les coses [i amb els altres], sorgeix una necessitat a la qual no es pot deixar d'oobeir»

cura del seu ésser, de les seves demandes i necessitats quan m'interpel·la. Si hi parlem des del jo, correm el risc d'establir un discurs autònom i egològic tancat en si mateix, amb una «voluntat de domini» de les raons que són de l'altre. I és que ser subjecte dialògic no és una condició que el meu jo s'atorga sobiranament a si mateix, sinó que és l'altre qui em legitima quan em reconeix l'estatut d'interlocutor; per això se'm presenta i m'acara en aquest precís moment i es presta a parlar amb mi. Davant de la paraula que m'adreça, jo haig de respondre-hi com a «ostatge» d'una demanda inapel·lable.

2/ Cap a una nova paraula

Per tant, la segona condició que hauria de fer possible la conversa passa per admetre que la comunitat de diàleg és possible només a través de la paraula (*logos*), perquè la «casa del llenguatge» és, de fet, l'àmbit privilegiat d'aquesta intersubjectivitat dialèctica. Dit a la manera de Levinas, si la intersubjectivitat era rostre, «la seva revelació és la paraula»,²³ i tot llenguatge és apofàntic en la mesura que per essència sempre expressa en primer terme un algú qui parla (digui el que digui o encara que no digui res). I quan aquest algú parla amb algú altre, a través d'una paraula compartida, apareix en el món la relació que anomenem «comunitat de diàleg».

Ja Aristòtil ens definia a la *Política* com a «animals dotats de paraula» (*zoon logon ekhon*) en la mesura que el llen-

(p. 93). Tot i que des de paradigmes diferents, l'atenció weiliana no està allunyada de les categories levinasianes, i menys encara si atenem al clar rerefons transcendent i teològic que comparteixen. Vegeu el meu text sobre l'autora: «De com Simone Weil entra en la postmodernitat», a *Postmodernitat*, Barcelona: La Busca, 1998.

23. E. LEVINAS, *TI*, p. 207.

guatge compartit és condició de possibilitat de qualsevol relació dialògica. I és evident que cal usar-lo amb una actitud de respecte, perquè establir una conversa implica entrar-hi amb voluntat de diàleg, és a dir: estar atent a la paraula de l'altre, voler entendre'l i potser fins i tot arribar a un acord (una voluntat d'acordar quelcom que satisfaria el desig de consens dialògic més del gust habermasià). Podríem dir que «diàleg» és aquest estar present de dos interlocutors que es volen en la seva particularitat i multiplicitat de veus, que garanteixen la «distància ètica»²⁴ que els fa possibles com a interlocutors (no-violents) i, per tant, que es guarden el respecte imprescindible perquè la conversa sigui possible. I en aquest joc fràgil, de nou el reconeixement me l'atorga sempre l'altre: en la conversa, la meua paraula ho és perquè l'interlocutor l'admet com a tal, el meu discurs troba confirmació en la recepció i aprovació que en fa l'altre, i només aquesta autoritat reconeguda heterònomament li atorga el valor (de veritat) que pugui contenir.

Per aquesta manera de ser tan precària, la conversa pot naufragar fàcilment quan no estem «alerta amb el *logos*», i això pot passar quan la conversa s'embarca en conceptes tan abstractes i universals que ofeguen les particularitats i tanquen acords de forma violenta perquè malden per homogeneïtzar (i diluir) tot allò que anomenen i pensen. O bé, naufraga quan la conversa es refugia en discursos entot-solats que es creuen autosuficients i deixen d'escoltar l'altre (i de retruc, l'invisibilitzen). És la mateixa «voluntat de domini» d'abans que es manifesta com un desig (totalitari) de dir sense escoltar, d'imposar el nostre monòleg a l'altre,

24. El fenomen és cabdal en Levinas, i així mateix en Simone Weil que denomina també «amor»: «Dominar és tacar. Posseir és tacar. Estimar purament és consentir en la distància, és adorar la distància entre un mateix i el que s'estima», op. cit, p. 107.

de mantenir sorrudament el nostre parer encara que sigui al preu d'instal·lar-nos en el permanent dissens. L'antiga i coneguda voluntat de vèncer i no tant de convèncer que hem trobat abans en el diàleg socràtic. Un subjecte que, en definitiva, té l'habilitat de «fer-se el sord». Gadamer sosté que una de les resistències subjectives que presenta la civilització moderna per fer efectiu el diàleg és precisament que estem sords als altres. Estem tan plens de jo, tan imbuïts de la nostra paraula, que ens costa molt descentrar-nos i deixar d'estar d'acord només amb el nostre monòleg interior: «Només no sent, o sent malament, aquell que permanentment s'escolta a si mateix, aquell l'oïda del qual està, per dir-ho així, tan plena de l'alè que constantment s'infon a si mateix en seguir els seus impulsos i interessos, que no és capaç d'escoltar l'altre».²⁵

Per tant, si volem rescatar l'antic *logos* aristotèlic, haurà de ser des de l'eticitat: una paraula respectuosa amb «la veu que ve de l'altra riba»,²⁶ que superi l'al·lèrgia que ens provoquen els discursos aliens i que no sordegi tampoc al dissens. I això ho podem aconseguir si entenem quina mena de relació és el diàleg.

3/ Cap a una nova relació

La tercera condició de possibilitat, per tant, passa per entendre quina és la manera de ser del diàleg i com es precedeix quan s'hi entra. M'agrada pensar el diàleg com «un lloc on s'hi entra», un espai simbòlic de trobada (de dos), amb una topografia accidentada, però que alhora promet ser acollidor. I el que és més important: està sempre en procés de realització. Permeteu-me una metàfora una mica cartesi-

25. H-G. GADAMER, *op. cit.*, p. 209.

26. E. LEVINAS, *TI*, p.189, 229.

ana: el diàleg seria com una casa en construcció permanent, aquella casa on habites i que contínuament demana feines de reconstrucció perquè mai no està acabada del tot (com aquells monuments italians que estan sempre *in restauro!*). Si ho preferiu, i de manera artística, el diàleg és un *work in progress* on contínuament es posen en discussió i a prova les raons pròpies i les dels altres –abdicant de la temptació de realitzar llargs monòlegs *a duo*. Parafraçant Simone de Beauvoir, diria que per a conversar cal molta abnegació, perquè el jo ha d'estar disposat a argumentar, però sobretot a escoltar atentament les argumentacions de l'altre, dotant-les «com a mínim» del mateix nivell de legitimitat; i ambdós interlocutors han d'estar oberts al canvi i la revisió permanent a la llum de les raons aportades. Per aquesta manera d'anar-se fent, el diàleg s'assembla molt a un procés de gestació (no socràtic) que, en el millor dels casos, arriba a terme i es fa fecund; d'aquí que en el llenguatge comú es parli sovint de «diàleg fecund», que vol ser aquell que té èxit perquè culmina amb l'arribada en alguna direcció: l'acord, el consens, el pacte, potser només entendre les raons d'un dissens, les taules d'un empat, la veritat...?

Hi ha dues categories que ens poden ajudar a centrar quin pot ser aquest resultat de la conversa: la de «fecunditat» de Levinas i la de «natalitat» d'Arendt, perquè tot i estar pensades per descriure fenòmens d'una altra naturalesa, podem aplicar-les a aquest context. La fecunditat levinasiana apareix en el si d'una «fenomenologia de l'*eros*» en què la relació amorosa amb la dona (respectuosa, idíl·lica diria jo) culmina amb l'adveniment del fill –que és l'altre del nosaltres.²⁷ En el cas de Hannah Arendt, la natalitat apareix

27. A aquesta «fecunditat» que culmina la transcendència, Levinas li dedica tot el capítol final de *TI* (Més enllà del rostre), i abans ja ho feia a *El temps i l'altre* (*op. cit.*, p. 134-139).

en els seus textos polítics com la possibilitat que en el món irrompi sempre quelcom nou, inesperat, que obri el discurs i l'acció cap a un espai de llibertat (fins i tot en les condicions socials més adverses, com ho fou el nazisme).²⁸ Doncs bé, sigui quin sigui el resultat a què s'arribi en la conversa, mentre el procés dialògic es duu a terme (i només mentre aquest procés duri) hi haurà oberta la possibilitat que emergeixi l'inesperat, quelcom nou que abans romanía impen-sat. O expressat en termes propers a la fecunditat, el diàleg és un procés que apunta cap a una transcendència que no només acull l'altre interlocutor, sinó que propicia l'adveni-ment d'un tercer (en qualsevol forma que adopti) que ni és el projecte d'un subjecte solitari –perquè ha necessitat del concurs dels dos– ni és tampoc un objecte propietat de cap dels interlocutors.

Per això, entrar en diàleg és estar disposat a posar en moviment permanent (i fer-los massatge!) els nostres res-pectius discursos amb l'esperança fràgil que fecundin i en neixi quelcom nou. El resultat final no pot ser quelcom de-finit *a priori* i prèviament donat, sinó que si emergeix ho farà com a conclusió nova, fecunda i inesperada d'un pro-cés dialògic respectuós a dos. I aquesta és la primera veritat del diàleg mateix (amb independència que a més s'arribi a la veritat, com ho voldria Plató), a saber: l'experiència de l'amistat que s'ha gestat en tot el procés, una de les formes més reeixides de la intersubjectivitat. Gadamer ho expressa d'una altra manera quan diu que la veritat del diàleg és la petjada que deixa en nosaltres, una «força transformadora» que consisteix en el fet que en el seu transcurs «hem trobat

28. Hannah ARENDT, *La condició humana*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 265; *Los orígenes del totalitarismo* (vol. 3), Madrid: Alianza, 1987, p. 689-690, 699, 707 (en què el llibre acaba apel·lant a la «natalitat» com a principi d'esperança davant la barbàrie).

en l'altre [i amb l'altre] quelcom que no havíem trobat encara en la nostra experiència del món». ²⁹ Aquesta afinitat entre els interlocutors, que experimentem en forma d'amistat, és la primera veritat que ens enduem del diàleg, una nova «comunitat de diàleg» que sabem trencadissa i que és la nostra responsabilitat mantenir-la lliure de la violència que la malmetria.

4/ Cap a una nova responsabilitat

La quarta i última condició que us proposo per repensar el diàleg, i per tal que sigui fecund, és que cal saber sempre qui som i *des d'on* entrem en diàleg. Un exercici d'introspecció en el jo (poc levinasià, tot sigui dit), per saber des d'on parlem, l'esforç per clarificar quines són les nostres preconcepcions i reconèixer com determinen i condicionen la nostra voluntat de diàleg. Si acceptem les bases de l'hermenèutica gadameriana, l'objectiu no és tant eliminar-les –perquè interfereixen ho vulguem o no en la conversa–, com mantenir-hi una actitud amatent: fer conscients els nostres prejudicis, fer-nos càrrec de la seva presència, saber que mediatitzen tot el que manifestem (amb paraules i fets). No fer-ho torpedina el diàleg perquè deixa que els prejudicis dels interlocutors campin lliurement i acríticament i es facin passar per raons; i el que és encara pitjor, es vulguin imposar a l'altre, que òbviament no els comparteix perquè no són els seus. Un jo que entra en diàleg farcit de prejudicis és un interlocutor autoritari que maldarà dogmàticament per imposar el seu parer i la seva veu. Gadamer explica que sovint patim una estranya malaltia que anomena genèricament «incapacitat per al diàleg» ³⁰ i de la qual no en som consci-

29. H-G. GADAMER, *op.cit.*, p. 207.

30. H-G GADAMER, *op. cit.*, p. 209.

ents, perquè només la veiem reflectida en els altres i mai en nosaltres. Quan en la conversa, algú s'exclama i diu: «Amb tu no es pot parlar!», no significa que hi hagi alguna deficiència o problema en i amb l'altre, sinó en mi, perquè li retrec que es negui a acceptar les meves consideracions o propostes, com si estigués obligat a fer-ho. Per tant, el que realment posa de manifest és la meva impossibilitat d'entrar en diàleg, d'acceptar l'alteritat i la diferència de parers, perquè el retret és el mirall perfecte de la meva impotència dogmàtica per conversar respectuosament amb l'interlocutor.

Perduda la innocència de la nostra pretesa objectivitat, en el procés que és el diàleg ens farà falta revisar els prejudicis contínuament a la llum del món i dels altres. I és obvi que això ho farem no només per honestedat amb nosaltres mateixos, sinó també per respecte als altres. De fet, forma part de la nostra responsabilitat com a dialogants. En la conversa hi ha dues persones, dues concepcions del món, dos forjadors de món, i la seva responsabilitat ètica comença des del moment mateix en què s'acaren, s'atorguen reconeixement mutu com a subjectes de ple dret i estan disposats a revisar i confrontar les seves raons en un procés de summa fragilitat. I sabem també que davant d'aquest discurs que ve de l'altre em convoca tota la humanitat (en el seu rostre, la seva mirada i la seva veu). Aquesta és la nostra absoluta responsabilitat ètica en el diàleg. La «fraternitat»³¹ és el nosaltres en la qual som solidaris i responsables de tots els altres, i és la condició de possibilitat última de qualsevol diàleg que es vulgui fer càrrec del món.

31. E. LEVINAS, *TI*, p. 287.

Qüestions finals

Fins aquí el recorregut per quatre propostes possibles per construir una «forma-diàleg» no-violenta; i totes quatre han recollit el fil d'algunes de les valuoses aportacions que es fan a *Totalitat i Infinit*. I ha de ser així, perquè no concebo parlar del diàleg sense referir-me a la seva essència ètica. I avui fer ètica *sense* Levinas és impossible, però *amb* Levinas és un repte aclaparador. Si més no per a mi.

Per una banda, quan lleigeixo Levinas és com si tot un Sinaí em caigués a sobre! Aleshores volgudament prescindeixo del rerefons escatològic que impregna tot el seu pensament, que confesso que no comparteixo i que sovint m'obliga a fer cabrioles mentals difícils de sostenir (per cert, les mateixes a què m'obliga Simone Weil). Però què passa quan fem això, quan una ètica que no vol ser «teològica» reassumeix les seves «categories» per mantenir-les en la immanència més estricta? Potser aquesta manera de resignificar-ho no és gaire ortodoxa, però estic convençuda que aquí hi ha una aproximació ètica molt valuosa que ens pot ajudar a repensar com abordem el diàleg amb l'altre —que és ara i aquí— sense violència. Rescatar aquesta ètica no és feina fàcil, perquè les anàlisis d'aquesta metafísica del rostre ens porten a anar molt «més enllà» (*meta*), i en el fons apunten sempre cap a una transcendència que és el rostre de Déu mateix. Ara bé, un diàleg respectuós, responsable i fecund amb l'altre crec que també ha de ser possible sense que, com en Levinas o en les meditacions cartesianes, un Déu ens el garanteixi. Jo m'he permès pensar-ho així.

Per altra banda, volia compartir amb vosaltres una qüestió que m'incomoda de tot aquest discurs levinasià, una incomoditat que estic convençuda que a ell li agradaria perquè, segons com, el confirma! I es tracta de la dificultat que hi ha de dur a terme el diàleg quan ens hem fet, literalment,

«ostatges»³² de l'altre. És del tot cert que des del punt de vista dialògic el mèrit indiscutible de la seva proposta és posar l'accent en l'interlocutor com a centre de gravetat de tota intersubjectivitat ètica i conversa possible. Aprofitem-ho doncs. Ara bé, em pregunto el següent: si qualsevol apel·lació que sorgeixi del meu jo, si l'exposició de les meves raons o la defensa de les meves opinions es podria considerar una manifestació «totalitària» del jo, no deu ser que aleshores el diàleg levinasià ens demana tanta abnegació que al final només el silenci és respectuós davant l'altre? Però si estem obligats a expressar-nos en un llenguatge (i no en tenim cap altre) que implica una dosi de violència solidificada per la tradició³³ –perquè usa uns conceptes i una manera de predicar-los que, com el ventre de la balena, fagociten tot allò que diuen–, em pregunto: quina paraula (que no sigui *resar*) podem fer servir per construir un diàleg no-violent? I si l'únic cas en què la paraula esdevé respectuosa és el vocatiu que apel·la l'altre, quina mena d'intercanvi dialògic podem establir més enllà d'invocar-lo en el seu nom propi?

Invoquem, doncs, l'alteritat que se'ns acara des de la precarietat i l'asimetria de la qual són víctimes: el «dèbil, el pobre, la vídua, l'orfe», l'estranger, el pària i, en especial, la dona que posseeix (no ho oblidem) «l'alteritat a títol positiu, com a essència».³⁴ Amb l'enumeració de tots aquests casos, Levinas designa de quin rostre parlem –i amb qui parlem;

32. Concepte recurrent a *Humanisme de l'altre home*, València: Edicions 3i4, 1993, p.138, 166.

33. Derrida sosté que «Levinas no negaria que tot llenguatge històric comporta un moment conceptual irreductible, i en conseqüència una certa violència» (DERRIDA, *op. cit.*, p.202). Potser és que, per a Levinas, no és la paraula allà on essencialment es realitza, perquè només es tolera una aproximació precognoscitiva en la forma de la carícia i de l'amor?

34. E. LEVINAS, *TI*, p. 228, 262. *El temps i l'altre*, *op. cit.*, p.128, 131.

baixa al terreny del concret o del que ell mateix anomena la «vida quotidiana» o les «figures de la socialitat»³⁵. I és en aquesta concreció del cara a cara quotidià en què se'm fa difícil copsar com pot ser una relació i una conversa no-violenta i respectuosa amb un altre que és concebut com un misteri irreductible. Una dificultat que, com a dona, m'amorina enormement,³⁶ perquè quan explícita com han de ser les relacions amb la feminitat (així, en genèric), crec que no en certa a fer-les ni tan respectuoses ni en preserva tant l'alteritat com voldria. En la seva metafísica de l'amor i de l'eros, atribueix a la dona les categories cabdals per a l'alteritat de misteri, pudor, passivitat, privacitat, interioritat, discreció, virginitat, etc.; de la carícia en fa la «terra d'asil» de les relacions intersubjectives i del diàleg; i de la fecunditat del fill, la seva consumació i conclusió. Però crec que aquest model de relació (força tòpic!), que es vol paradigma per a la intersubjectivitat, és en part víctima (involuntària) d'allò que critica i per això mateix amenaçada de fracassar. Sabem per experiència (i ara soc jo que baixo a la facticitat) que el misteri que encarna «l'Etern Femení» condemna al silenci i a la invisibilitat; que la carícia pot esdevenir cop de puny (a vegades sense semblar-ho) i que la fecunditat pot ser una instrumentalització (interessada) de la paternitat. Potser és el que passa quan fem un «ús massa empíric de les seves categories», com diria Kant. O deu ser que em costa molt pensar fora de les categories i del llenguatge de la tradició. No ho sé. Però com a dona (i ho remarco perquè aquí el punt de vista del gènere s'ha revelat cabdal) demano a Levinas i a tothom amb qui parlo una reciprocitat exquísida, cosa que

35. E. LEVINAS, *El temps i l'altre*, op. cit., p. 68; 97.

36. Les crítiques que li he adreçat en aquesta direcció les podeu trobar a la comunicació presentada al I Congrés Català de Filosofia (2007): *La filosofia de l'amor i la mort*.

passaria perquè el reconeixement intersubjectiu fos mutu (sense que em calgués estar a mercè de l'altre). I demano també que l'ús de paraula sigui compartit, perquè el *dia-* del diàleg impliqui, com voldríem que signifiqués, un efectiu «anar i tornar en les dues direccions», evitant la mudesa perplexa davant de l'Altra.

En espera, doncs, de poder-ho restablir així, us dono la paraula en aquesta diàleg (virtual) que encetem aquí i que tots desitgem que sigui fecund.

COMUNICACIONES



A PROPÒSIT DEL DIÀLEG

XAVIER GARCIA-DURAN BAYONA

Societat Catalana de Filosofia

Aquesta travessia de vint-i-cinc anys ens ha dut a un port que els nostres ulls no ignoraven: al port del diàleg. Vint-i-cinc anys esperant, cada principi d'octubre, l'ocasió dels Col·loquis per assistir i participar d'aquesta festa de la paraula. I aquesta data assenyalada apareix enguany emmascarada pel diàleg que l'espècie humana té amb un enemic invisible, que va marcant el ritme de la conversa i transforma les relacions humanes en relacions deshumanitzades, desnaturalitzades, en què l'altre humà és permanentment un possible portador ignorant de l'enemic, o nosaltres mateixos! Contaminadors contaminats, quina posada al dia de la sentència sartriana «l'enfer ce sont les autres»!

Però parlem del diàleg. Aquesta vegada no serà paraula escoltada, sinó paraula llegida. De l'oïda a la vista. I és que el diàleg és multiforme (ho hem vist a propòsit del virus): la paraula dita i resposta, la paraula escrita i llegida... Tot i aquesta variabilitat, en tot diàleg hi ha un seguit d'elements que en són condició indispensable. En podríem definir tres: el silenci, l'alteritat i la reciprocitat. De fet, no són tres variables independents, sinó que es reclamen entre si.

En primer lloc, el silenci. La paraula que es diu reclama un silenci on ser escoltada. Un silenci lliure, consentit, cívic. El diàleg reclama silenci, com la música. Per això, recordem, tenim dues orelles i una sola boca: per escoltar el

doble del que parlem.¹ No hi ha diàleg quan dos parlen alhora o quan dos callen alhora (tot i que compartir el silenci té un alt valor comunicatiu). El diàleg té com a essència el fet que un parla i un calla. En aquest sentit, el silenci no és, simplement, no fer soroll. És estar atent a la paraula de qui parla, estar en tensió. És voler escoltar: deixar-se penetrar per la paraula de l'altre, per l'altre en la seva paraula. Ser habitat per l'altre.

En segon lloc, l'alteritat. Aquesta alteritat es manifesta en el silenci com a acte de llibertat, però també en la resposta. El diàleg descobreix un Tu, com entén Martin Buber, i aquest Tu acaba essent l'Altre amb qui topa Sartre. Aquesta alteritat és una negació de mi que és com jo (i que jo soc com ell), defineix una relació catòptrica. En Buber i, en general el personalisme, aquesta trobada de Jo i Tu és constructiva, dialògica. En Sartre, destructiva, conflictiva. De fet, el mateix llenguatge emprat en aquest context és, *per se*, dialèctic. La presència de l'altre que genera el silenci i la resposta des de la seva llibertat pot generar el fracàs del diàleg: «Però tu no vols endevinar mai als meus ulls / qui soc jo, com soc jo i ara m'omple / de densa, buida, sorollosa / argila de paraules, / fins a fer-ne un insalvable mur, / aquest curt pas / que ja del tot em separa / de tu».²

I, en tercer lloc, la reciprocitat. Per salvar el diàleg, aquesta trobada de paraula i silenci, de jo i de tu, cal un tercer element: la reciprocitat, és a dir, una relació que és oscil·lant (de la paraula al silenci, del silenci a la paraula), que té vaivé, i que és transitable (qui parla escolta, i qui escolta parla, en una espècie de simetria especular, i amb un re-

1. Dita atribuïda a Zenó d'Elea. Cf. DIÒGENES LAERCI, *Vides dels filòsofs il·lustres*, llibre VII, 23.

2. Salvador ESPRIU, «Amb música ho escoltaries potser millor» a *El caminant i el mur* (1954).

queriment de consistència semàntica). De fet, la paraula *reciprociat*, ens diu René Girard, és una paraula impossible:

[...] sabeu que el mot *recíproc* és, d'antuvi, un mot impossible. No se sap què vol dir. Algunes definicions li donen un to còsmic: seria l'acció de la lluna sobre les marees... Això m'ha intrigat: com si les nostres petites guerres quotidianes s'acordessin amb les lleis del món [...] (*Achever Clausewitz*, 120).

Aquestes aproximacions les treu Girard del *Dictionnaire Latin-Français* (1934) de François Gaffiot.³ Les recollim aquí. «Reciproco, reciprocatus» faria referència a coses tan variades com: reflux; retorn dels planetes al seu punt de partida; llei del Talió; metempsicosi, transmigració; va-i-ve; fer els moviments de la respiració; balancejar una javelina; moviment alternatiu de les onades; flux i reflux, les marees; ecos; arguments que es retornen contra qui els usa; alternatives del combat;... A l'alternança entre contraris que es complementen. En aquest sentit, són contraris que es complementen –recíprocs– la paraula i el silenci, i el Jo i el Tu.

Des d'aquestes consideracions, el diàleg és un principi que travessa tota la realitat: des de la paraula que, en el Principi, es pronuncia sobre el caos i creà, fins al peu que pot fer el pas perquè el terra n'ofereix una ferma resistència.

Però aquesta amplitud de significats del diàleg podem, ara, limitar-la. Durant vint-i-cinc anys aquests Col·loquis han reunit homes i dones que tenen per vocació la filosofia. Han estat, doncs, diàlegs filosòfics. I és que la filosofia és diàleg. La defineix així Sòcrates i la fixa per sempre Plató. I nosaltres, que en som fills més o menys dignes, n'heretem el concepte. La filosofia és diàleg. Diàleg exterior, pràctic, viu, peripatètic, segons el model socràtic, entomat pels cínics i

3. F. GAFFIOT, *Dictionnaire Latin-Français*, edició electrònica a: <http://www.prima-elementa.fr/Gaffiot/Gaffiot-dico.html>

els estoics, pels epicuris o els mestres de totes les èpoques, o diàleg interior, silenciós i secret, sedent, transformat en confessió, en soliloqui o en meditació (metafísica, cartesiana o com es vulgui). La recerca de la saviesa, en acte amorós, reclama la reciprocitat, el silenci i l'alteritat. El solipsisme, com la divinitat, exclouen la filosofia.

El filòsof, com a autor, construeix un discurs amb si mateix⁴ (i a voltes contra si mateix): reflexiona, pensa pensaments que es pensen.⁵ I el lector, com entra en aquest cercle? Perquè hi ha una altra dimensió del diàleg, que és la lectura. El lector dialoga amb l'autor, entra en contacte amb aquesta confessió, aquest soliloqui, aquesta meditació: hi ha silenci, hi ha alteritat (l'autor és sempre un absent, però sempre *és*), hi ha reciprocitat, en la mesura que en l'escenari interior (Goethe defineix així la lectura, com una representació en un escenari interior), entren en debat viu l'autor i el lector. La paraula està viva! Per això Nietzsche diu: «jo odio els desvagats que llegeixen».⁶ La lectura no hauria de ser un mitjà per descarregar el pes de l'existència, del temps. La lectura (en la mesura que és «llegir la sang de l'altre»⁷) té a veure amb allò vital, amb allò que, posant-se fora del sentit, crea sentit i dona valor, posant-se enllà de tot valor.

4. «Se li preguntà [a Antístenes] què havia aconseguit de la filosofia: "Poder conversar amb mi mateix", fou la resposta.» DIÒGENES LAERCI, *Vides dels filòsofs il·lustres*, Llibre VI, 6.

5. «Per tant es pensa a si mateix, si realment és allò que és més perfecte, i la seva intel·lecció és intel·lecció de la intel·lecció.» ARISTÒTEL, *Metafísica*, 1074b33. Això es predica de la divinitat –el Primer Motor Immòbil. Però en la mesura que l'home contemplatiu contempla, fa el mateix que la divinitat: «La vida dels déus és sempre venturosa, com també ho és la dels homes, en la mesura que llur activitat s'assembla a la divina.» *Ètica a Nicòmac*, 1178b25.

6. F. NIETZSCHE, «Del llegir i de l'escriure», a *Així parlà Zaratustra*.

7. *Ibidem*.

Ara bé, l'absència de l'autor fa que el lector habiti espais diferents i temps diferents, amb el perill d'abandonar el seu país i la seva època:

Però creia que ja havia dedicat prou temps a les llengües, i fins i tot a la lectura dels llibres antics i a les seves històries i les seves faules. Perquè és gairebé el mateix freqüentar gent dels altres segles que viatjar. És bo de saber alguna cosa dels costums dels diversos pobles per tal de jutjar més saludablement dels nostres i no pensar que tot el que va contra les nostres maneres és ridícul i contrari a la raó, tal com solen fer els qui no han vist res. Però, quan un dedica massa temps a viatjar, acaba essent foraster al seu propi país; i, quan un és massa curiós de les coses que es practicaven en els segles passats, resta generalment força ignorant de les que es practiquen en el nostre. (René DESCARTES, *Discurs del Mètode*, primera part).

La lectura com a viatge en el temps, com a fugida –a voltes sense retorn– del present. Aquest, indubtablement, és un dels riscos de la lectura, il·lustrat de forma febaent en la història del cavaller Don Quixot.

Però el diàleg que la lectura permet té una dimensió prodigiosa, que Descartes també intueix, i que s'anuncia ja d'antic:

Zenó consultà a l'oracle què havia de fer per tal que la seva vida fos més bona, i la divinitat li respongué que tingués tracte amb els morts. En conseqüència, quan ho va capir, llegí les obres dels antics. (DIÒGENES LAERCI, *Vides dels filòsofs il·lustres*, Llibre VII, 1).

Llegir és parlar amb els morts! És un diàleg impossible que la lectura fa possible i amb la finalitat de fer una vida més bona! La paraula recuperada al temps i a la necessitat inexorable reviu i ressona en el silenci interior d'aquell que vol tenir una vida més bona.

Llegir les obres dels antics... Com a imperatiu i norma de vida sembla admirable, sempre que no signifiqui oblidar

el present, com ens advertí Descartes. El diàleg amb els que no hi són, que ens parlen encara, ens ha de fer entendre el present i poder així impulsar, somniar un futur. Aquest deu ser el sentit de tenir una vida bona: posar el passat com a xifra del futur, connectar nostàlgia i esperança.



FENOMENOLOGIA I DIÀLEG PLATÒNIC

JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA

Universitat de les Illes Balears

Estem ja en condicions d'acceptar sense excessius recels que les aproximacions que es van produir al segle passat des de la fenomenologia al fet de la forma dialògica dels primers textos filosòfics redactats «per a ser llegits» (els diàlegs platònics) van incórrer, fins a cert punt, en alguns biaixos interpretatius considerables.¹ No cal afegir més observacions a les correccions/incorreccions de la interpretació heideggeriana de Plató, que ha esdevingut ja un dels llocs clàssics del tombant hermenèutic de la fenomenologia, i ha acabat constituint per si mateixa la seva pròpia gigantomàquia. També és cert que, des del punt de vista de les aproximacions a la forma dialògica, la fenomenologia ha mostrat força més respecte pel problema de la forma dels escrits platònics que no pas el que ha observat la tradició analítica en moltes de les seves interpretacions.²

La nostra tesi en el present text és senzilla en la seva formulació però complexa en el seu desplegament: la potencialitat de la fenomenologia com a filosofia no ha estat

1. Vegeu a mode de breu resum Rosen 1993; Sales 1992, González 1995 i Partenie & Rockmore 2005.

2. Un balanç d'algunes interpretacions analítiques de Plató i els seus biaixos es troba a Wolfsdorf & Moore (ed.) 2019.

encara prou desplegada en la tasca d'encarar una interpretació que pugui ser dignament proclamada com a fenomenològica pel que fa a la forma dialògica platònica. L'autor que més reeixidament ha encarat aquesta problemàtica ha estat el dr. Jordi Sales i Coderch, que durant les seves investigacions i cursos a la Universitat de Barcelona al llarg del darrer quart del segle passat i l'inici del segle present ha bastit una concepció de la «fenomenologia dramàtica» molt sòlida, tal com documenta la continuïtat del seu projecte a través d'una llarga sèrie de deixebles i d'una fèrtil continuïtat de projectes d'investigació.³ Sostindrem que, més enllà de l'esmolament de les eines hermenèutiques amb què hem d'aproximar-nos a la forma dialògica dels diàlegs platònics (tasca que la seva feina ha desplegat amb excel·lència), el treball de Jordi Sales ens ha equipat també per a allò que el diàleg platònic fa amb nosaltres en la lectura; és a dir, ens ha equipat per encarar el fenomen «diàleg platònic» nosaltres, que hi assistim a la lectura abillats amb les nostres filosofies, precomprensions, agudeses, cercles hermenèutics, ziga-zagues constitutives, anàlisis conceptuals, dilemes inconscients i programes emancipatoris deconstruccionistes de la més diversa mena.

Un dels primers aprenentatges que cal tenir en compte respecte a l'aproximació a la forma dialògica platònica consisteix a qüestionar els llocs que la recepció del platonisme ens ha posat com a molt rellevants i «carregats» (ontològicament, epistemològicament, èticament, i així amb tota la resta de les nostres etiquetes filosòfico-administratives) respecte al que serien moments «dramàtics» o «literaris» sobre els quals la recepció ha passat de puntetes o simplement ha elidit (Sales 2014: 22). Una vegada més, aquesta distinció

3. Per la diferència entre la noció de «fenomenologia dramàtica» de Stanley Rosen i la de Jordi Sales, vegeu González Guardiola 2019.

possible ens és transmesa per la història de la recepció, però no per la forma dialògica mateixa, en la qual se'ns mostren fragments de vida de la filosofia a la ciutat com unitats tallades amb principi i final, enmig de les quals hi ha un transcórrer d'una seqüència temporal en la qual no es presenten indicis de privilegi entre algunes parts i altres.⁴ És aquesta unitat silenciosa i constantment emanant d'un flux de temps escènic que corre tal com corre el present viu de la nostra silenciosa unitat de la vida de consciència, la que permet qüestionar tant, per una banda, la cridòria arbitrària dels «talls interpretatius» que hom executa sobre els fragments del diàleg, com per l'altra banda la punta de l'iceberg dels continguts que apareixen a la nostra consciència, i que nosaltres tendim a etiquetar com la «nostra vida». Aquestes dues «unitats en la successió d'un flux» (la del temps de l'escena en la lectura del diàleg platònic i la del present viu en la successió de les aparicions de la vida de consciència) són posades en paral·lel en el fet que està tenint lloc quan llegim una obra filosòfica la forma de la qual consisteix en un diàleg amb les característiques específiques del diàleg platònic:⁵ el flux de temps de l'escena i el flux de temps de la consciència lectora.

4. Passem ara per alt la qüestió de la possibilitat d'una hermenèutica de l'escriptura platònica, segons la qual les dimensions del diàleg distribuïssin centres d'importància segons proporcions entre les parts del text; sobre això, vegeu Monserrat 2002: 25.

5. Aquest element de la unitat temporal autònoma d'un estrat escènic és absent en la majoria de diàlegs filosòfics de la tradició, la majoria incardinats en la tradició al·legòrica en què sí que és el cas que els desplaçaments de la consciència lectora segueixen un entramat logico-argumentatiu amb un embolcall al·legoritzant; i no pas l'ancoratge al flux d'un estrat escènic de temps constantment en marxa. Aquest ancoratge escènic és bastant específic de la forma dialògica platònica.

1. El flux de temps escènic en la lectura: el laberint dels estrats i dels filtres, i la dificultat de la situació en el diàleg

Il·lustrarem les dificultats que podem trobar per situar-nos en la lectura d'un diàleg platònic al·ludint als dos exemples més dificultosos d'estratificació (gairebé podríem dir «sepultura», en aquests dos casos) del flux temporal de l'escena: l'escena del *Convit* i la del *Parmènides*. En la primera, tots els moments del diàleg han de ser constantment ressituats respecte a l'estrat diegètic que ancora la totalitat d'allò que la tradició ens ha seleccionat com a moments rellevants: la narració d'Apol·lodor a un amic (enigmàticament anònim) que li ha demanat que li transmeti. Sobre aquesta narració, descansa un gruix d'estrats considerable: el primer, bastant sorprenent, i sobre el qual sovint no s'ha posat gaire èmfasi, sobre el record del mateix Apol·lodor de fa dos dies, en què va tornar a explicar tot el relat amb una trobada amb Glaucó.⁶ De manera que el segon estrat de l'escena (el primer és el present viu sobre el qual tota la resta d'estrats es munten) consisteix en allò que en fenomenologia diríem una rememoració, més que no pas un record.⁷ Apol·lodor va explicant

6. Aquest Glauco que també apareix a *La república*, germà de Plató i Adimant (vegeu Nails 2002: 39).

7. En fenomenologia, a la distinció entre record (*Erinnerung*) i rememoració (*Wiedererinnerung*) li corresponen dos modes de consciència estrictament diferents: la consciència ponent en la percepció (*Wahrnehmung*), respecte a la consciència ponent en l'evocació (*Vergegenwärtigung*). La primera és consciència presentativa, i en aquesta, el record forma part intrínseca del fet mateix de la percepció i el seu joc de retencions i protencions. La segona és consciència reproductiva, i aquí les retencions i protencions no estan donades, sinó que apareixen «com estant» donades. A tots els estrats diegètics dels diàlegs platònics li correspon una temporalitat reproductiva, pròpia tant de les narracions com dels mites. Aquesta estructura és interessant tenir-la present, ja que en el diàleg platònic es dona tot un joc de passats de presents, passats de passats, etc.,

aquest relat tan llarg (ara a l'enigmàtic amic anònim; dos dies abans a Glaucó), en un context sense mitjans de comunicació en què la gent demana la recitació gairebé ritual de converses que circulen públicament com a «populars» o escandaloses.⁸ Des d'aquest punt de vista, és important que Apol·lodor no hi assistís: la rememoració no ho és d'un record propi, sinó de la narració d'Aristodem, que se'ns diu que es va adormir en alguns passatges de l'esdeveniment i que ens transmet els fets de manera fragmentada (*Convit*, 223c).⁹

Pel que fa a l'escena del *Parmènides*, se'ns presenta com encara més estratificada, i el present viu del flux de l'escena, encara més sepultat: tot el diàleg és la narració de Cèfal de Clazòmenes¹⁰ a algú ara totalment indeterminat,¹¹ i en

en una articulació molt complexa, el desllorigador de la qual acostuma a ser un exercici adequat de dos elements: memòria i sentit de la situació. Veg. Hua X, §[17] p. 40; també l'annex II per la relació entre temporalitat reproductiva i els modes de l'evocació i la fantasia; p. 101.

8. Aquest relat no és «propietat» d'Apol·lodor; circula entre diverses boques de gent que no va assistir, i si Glaucó ha arribat a Apol·lodor ha estat perquè un tal Fènix fill de Filip (que sembla oferir una versió poc segura del relat) ha acabat enviant Glaucó cap a Apol·lodor; *Convit*, 172b3. D'aquest Fènix, que no surt enlloc més del corpus platònic, es podria dir que envia altres narradors de la història, de manera que cada nou començament de la transmissió impliqui el nou naixement des de certa continuïtat molt afeblida; el mite de l'au Fènix, amb què podria estar jugant aquí Plató amb aquest nom (segons Nails, molt poc comú a l'Atenes del segle IV; vegeu Nails 2002: 241), no és encara a Grècia imatge de resurrecció (no ho serà fins a les seves apropiacions cristianes), sinó més aviat d'un ou (engendrament) que amaga un cadàver; és a dir, com a imatge d'una transmissió cadavèrica amb embolcall de vida; sobre el mite de l'au Fènix a Grècia, veg. HERODOT, *Història*, II, LXXIII.

9. Segons Sales, Aristodem és un «tendre fanàtic», representant dels aspectes del socratismes que accentuaran els cínics, i que s'adorm en els moments més importants del diàleg, relatius al triomf de la filosofia com una forma superior a la comèdia i la tragèdia (Sales 1996: 7).

10. No confongueu amb Cèfal de Siracusa, el personatge de *La república*.

11. L'estructura gairebé no-escènica del *Parmènides* (sense cap re-

aquesta Cèfal explica la conversa que va tenir amb Antifont, el germanastre de Plató per part de mare,¹² ara retirat de la filosofia i dedicat al negoci dels cavalls, a qui, a la seva vegada, va explicar Pitodor, que sí que va ser present a la conversa.¹³ Estem escoltant, doncs, una narració o rememoració de Cèfal, que li havia escoltat a Antifont (germanastre de Plató retirat de la filosofia i ara dedicat als cavalls), que li havia escoltat a Pitodor (que serà desterrat d'Atenes pels seus desastres militars), que va assistir personalment a

ferència ni a l'espai ni als interlocutors) ens suggereix que tot el diàleg podria consistir en una rememoració del mateix Cèfal (vegeu nota 7); de fet, no tenim cap senyal que ens indiqui que no ens podríem trobar davant un «monòleg interior» de Cèfal amb ell mateix com a exercici de rememoració. Si fos així, el *Parmènides* presentaria l'estructura escènica menys «dialogica» de tots els diàlegs, en consonància possible amb la temàtica de què tracta la rememoració de Cèfal: ens trobaríem davant l'esforç rememoriatiu (probablement solipsista) de Cèfal per retenir (mediada pels filtres) la construcció lògica de la Unitat a través del record de les converses dels altres.

12. Els germans de Plató (Adimant i Glauco) han acompanyat Cèfal fins a casa d'Antifont (*Parmènides*, 127a). Antifont és fill de la mare de Plató, Perictione, però el seu pare és Pirilampes, de qui la mare de Plató era la neboda. Plató posa en boca de la descendència del seu padrastre (a través de la mediació de Cèfal) el relat de la correcció i esmena eleàtica respecte al jove Sòcrates, el seu pare «espiritual». La jugada de la composició de l'escena és prou enrevesada per tombar la més subtil estratègia freudiana de reconstrucció. Pirilampes, el padrastre de Plató, fou ambaiador a la cort persa, amic personal de Pèricles, i segons Plutarc es dedicà a negocis tèrbols amb el comerç de paons i d'esclaves (PLUTARC, *Vides paral·leles*, IV, *Pèricles i Fabi Màxim*, XIII). Nails indica, com a senyal del seu entusiasme amb Pèricles i la democràcia, el fet que al seu primer fill, nascut del primer matrimoni, li posés de nom *Demos*, nom de què no hi ha cap registre històric anterior a aquest (Nails 2002: 258).

13. Pitodor fou el substitut de Laques al davant de la flota de Sicília, i obtingué una derrota molt significativa, va arribar a perdre posicions que Laques havia aconseguit amb anterioritat. Per aquesta derrota, fou desterrat d'Atenes (vegeu TUCÍDIDES, *Història de la guerra del Peloponès*, llibre III, 115.2; llibre IV, 65.3).

l'escena, però com en el cas d'Aristodem al *Convit*, la va presenciar de manera incompleta i en va reconstruir algunes parts (*Parmènides*, 127d4).¹⁴

Plató, el fundador de la forma dialògica del pensar filosòfic (que és la forma filosòfica per excel·lència, o almenys la forma més originària de presentació de la filosofia a la ciutat), ens trufa de filtres, i de filtres de probable dubtosa reputació o simpatia, els diàlegs en què s'han de tractar les dues qüestions de les quals la ciutat més xerrameca genera: l'eros i la unitat (Sales 1996: 1). Aquesta desfilarada de filtres fa més justícia fenomenològica a la situació habitual amb la qual tant l'eros com la unitat ens són rebudes en la nostra «quotidianitat de terme mig»: la d'una xerrameca i logorrea d'intensitats que contrasta amb l'apaivagament en el qual la nostra vida quotidiana avança sedimentant automatismes en la inèrcia dels dies. La ciutat en parla molt, de l'eros i de la unitat; del primer com de la força de dissolució vivificadora de realitats que se'ns presenten com a excessivament constituïdes; de la segona, com de la solució a les disgregacions generades pels possibles excessos de pluralismes de diversa mena. Però el que ens arriba, en ambdós casos, ho fa sempre com quelcom que s'estructura en una gran diferència entre la sedimentació-sepultura dels discursos i l'eficàcia de la

14. Que el diàleg sobre la Unitat sigui posat en boca d'algú de Clazòmenes, per part de Plató, aprofundeix encara més en el caràcter paradoxal dels filtres. Tot i que d'aquest Cèfal en no sabem gairebé res, Clazòmenes, la polis d'on prové, és una d'aquelles colònies comercials que han participat de la revolta del 412 a. C. contra Atenes: Quios, Eubea, Milet o Mitilene, entre d'altres. Clazòmenes tornarà finalment sota tutela atenenca, lluitarà fins i tot contra Esparta (TUCÍDIDES, *Història de la guerra del Peloponès*, llibre VIII, 23-31). En tant que aquest Cèfal viatja a Atenes per rebre informe del discurs de Parmènides, no cal descartar que estigués familiaritzat amb la filosofia d'Anaxàgores com a model de concepció pluralista, amb les seves «llavors» (*spermata*), o «homeomeries» (parts iguals); ARISTÒTIL, *Metafísica*, I, 3, 984a.

més aviat silenciosa compareixença real i efectiva d'eros/unitat a la ciutat. Sembla com si els discursos fossin els fundadors d'unes realitats (eros i unitat) que, on precisament fan més la seva tasca, és amagant-se o no compareixent; almenys, sostraiant-se a la forma de compareixença que té lloc en el logos sobrerrepresentat i sobrerrepresentador.

2. El flux del corrent de consciència en la vida: el joc d'aparicions i no aparicions inclosos en el concepte fenomenològic de *situació*

El desenfocament que tenim respecte a l'anàlisi que la història de la recepció ens ha dotat d'uns suposats «continguts» doctrinals del platonisme i la constitució de les escenes sepultades sobre les quals aquests continguts suren, és fins a cert punt similar al desenfocament que tenim respecte a la fenomenologia de Husserl com un «cartesianisme renovat» capaç de les més sofisticades i escolàstiques subtileeses per arrapar-se melancòlicament als darrers reductes d'una concepció transcendental de la subjectivitat. El fet que la (ja) tradició fenomenològica ens hagi ofert les revitalitzacions més interessants del concepte de *situació* (fins i tot, com una alternativa a certes apel·lacions a la concreció antiintel·lectualista de la vida fàctica que s'arremolina al voltant de la noció d'*existència*)¹⁵ hauria de ser suficient per

15. Heidegger va renegar tota la seva vida de l'etiqueta d'«existencialista» (GA 9 p. 313), i abans d'*Ésser i Temps* havia funcionat perfectament amb expressions com «facticitat» o fins i tot, també, «situació» (per al primer, vegeu GA 63 §[6]; per a l'ús heideggerià de l'expressió «situació», vegeu GA 61 §[24], *Die Situation*). La distinció metodològica que Heidegger introduirà a *Ésser i Temps* en el §[4] entre existencial (*existenziell*) i existenciari (*existenzial*) decantarà definitivament la fenomenologia de Heidegger cap al concepte d'*existència*, malgrat les seves crítiques (i advertències) contra l'existencialisme militant. La possibilitat d'un treball fenomenològic al voltant de la noció de *situació* com a alter-

advertir-nos respecte a algunes recepcions ingènues de la fenomenologia com una filosofia que es limita a fer «anàlisi de les aparences». L'associació massa estreta entre la vida i allò que apareix en el present viu del corrent de consciència no només és antifenomenològica sinó que no seria mai capaç de recollir el fet que conceptes avui dia fonamentals en ciències socials com els *d'horitzó* o *situació*, i que a primera vista semblen escapolar-se a concepcions estretament fenomenistes d'«allò que apareix», sorgeixen plenament en l'exercici curós de la descripció fenomenològica, i la seva omisió convertiria la seva tasca en quelcom absolutament banal. Un lector una mica més informat en el si d'aquesta «tradició» fenomenològica es veu temptat a pensar que la «metafísica de la presència», més que trobar-se en els autors als quals se'ls imputa, és un invent dels seus propis crítics. Per Husserl, el present viu no és mai un límit inextens, sinó la «forma fixa d'un procés en el qual es constitueix la temporalitat dels individus concrets».¹⁶ El present viu no és mai presència, sinó la forma en què es genera constantment el camp de presència (*Präsenzfeld*), i en aquesta forma, la presentació, la retenció i la protenció no ho són en relació amb una impressió primària, sinó que totes tres juntes ja estan incloses en el nucli *abans* de ser res en el temps: el present viu no es deixa mai representar com una successió d'ares, sinó que es dona com l'«ara» d'un *entorn d'horitzó* d'una estructura de compliment (*Erfüllung*) en constant activitat

nativa al viratge «existencialista» té lloc especialment en Husserl (Hua XXXIX, p. 145 i s.), tot i que la seva popularització es produeix arran del treball de Jan Patočka (Patočka 1991).

16. «Starre Form eines Prozesses, in dem die Zeitlichkeit konkrete Individuen konstituiert wird»; Hua MAT., 8, Txt n. 3, p. 6. L'expressió «present viu» (*lebendige Gegenwart*) no fa la seva aparició rellevant fins als textos recopilats sota el títol «Manuscrits C», editats fora de l'edició crítica de Husserliana per Dieter Lohmar l'any 2006.

productiva¹⁷. Tampoc la noció fenomenològica mateixa d'*horitzó* es deixa pensar en termes d'aparició: la intencionalitat d'*horitzó* precisa d'una modalitat de consciència absolutament específica i radicalment diferent respecte a la «intencionalitat d'objectes» que apareixen en el camp perceptiu¹⁸. La fenomenologia, la ciència de les aparicions, comença a presentar-se, per poc que un se la miri amb detall, com la disciplina que està constantment vorejant els límits de l'aparició. Així, segons Husserl, és també el cas que la «situació total» (*Allsituation*) en la qual té lloc la nostra vida és sempre inaccessible directament en termes de concreció¹⁹. La nostra vida està sempre situada; es dona sempre en «situació», però la situació en què sempre ja s'està donant la nostra vida només és compostable a través de la integració entre diferents situacions que constitueixen entre si un entramat (*Situationszusammenhang*)²⁰: entramat entre situacions momentànies/particulars i situacions integrades que guarden entre si sempre vincles tot-part susceptibles d'anàlisi mereològica²¹. Així, les situacions tenen sempre

17. Hua MAT., 8, Txt n. 20, p. 84. No és el cas que la vida del present viu es doni en el temps, sinó que el temps n'és el seu rendiment, com a activitat purament passiva/productiva alhora (en la retenció i protenció separades d'allò retingut i protingut).

18. Hua VI §[37], p. 146: «Aquesta diferència entre el mode de ser d'un objecte en el món i el món mateix com a horitzó prescriu manifestament els modes correlatius de consciència (*korrelativen Bewusstseinsweise*) fonamentalment diferents» (traducció nostra).

19. Hua XXXIX, Txt n. 20, p. 194.

20. Hua XXXIX, Txt n. 20, p. 195. El mateix es pot dir, exactament, dels fragments que l'interpreta «retalla» respecte al tot d'un text, creant les joguines de les seves anàlisis.

21. En aquests textos de fenomenologia mundana, Husserl està barrejant de manera molt interessant, però alhora complexa, els usos terminològics de conceptes que tenen el seu origen en l'anàlisi mereològica de la III^a Investigació Lògica amb usos propis de les anàlisis de la fenomenologia del món intersubjectivament constituït (Hua XXXIX); així, per

«unitats típiques» (*typische Einheit*) que les organitzen com a situacions particulars, com per exemple la seqüència matutina «dutxa, vestir-se, esmorzar», que constitueix una part de la situació particular «anar a treballar», que a la vegada forma part de la situació «jornada laboral»²². Però a la vegada, el jorn laboral ho és respecte al cap de setmana, i aquest ho és respecte a aquella, de la mateixa manera que no puc ser a la feina sense haver-hi anat (o sense haver-me llevat prèviament). No pot haver mai situació simple, i la naturalesa essencialment mereològica de la composició de les situacions no permet tampoc la donació d'una «situació total», a què correspongui el caràcter de «concret» (separable). La integritat de les situacions (*Situationsganzheit*) en què es mou la nostra vida és una integritat compostable, les parts de la qual són sempre altres situacions particulars, enfilades entre si, configurant unitats momentànies que transiten en el temps, però que es co-demanen les unes a les altres. El jo no «té» les situacions; el jo les solca en transició successiva constant en el temps, i amb la temptació sempre

exemple, a la III^a LU el concepte *Moment* és emprat lluny d'expressar matís temporal, i funciona gairebé en el mateix sentit que el concepte matemàtic de *factor*, com a sinònim de *part abstracta* (*abstrakt Teil*), en què *abstracte* vol dir *no-independent* (*unselbständig*). Una part abstracta (un moment) de quelcom és una part d'aquell tot que no pot ser pensada «separant-la». El seu oposat és el concepte de *pedaç* (*Stück*), pel qual entenem una part independent respecte al Tot de què forma part.

22. Hua XXXIX, Txt n. 20, p. 195. Són situacions particulars en tant que relativament separables; puc dutxar-me, vestir-me i esmorzar però sense anar a treballar; puc fer el recorregut idèntic cap a la feina sense que sigui el preludi de la feina. Així aïllades dels seus horitzons situacionals, aquestes situacions esdevenen «pedaços», o parts separables. La diferència d'ús d'aquests conceptes respecte als de la mereologia purament formal és que en aquesta «mereologia material» en què consisteix la fenomenologia mundano-transcendental ens referim a «unitats de sentit» ja sintetitzades que desborden el concepte *poder ser pensat*.

activa per la qual l'accés a la seva «situació simple» o a la seva «situació total» és possible, en la forma del més divers mercat de les epifanies, quan ambdues són absolutament inconstruïbles i suposen una *contradictio in termini*: el concepte de *situació* és per essència componible i mereològic. La situació, doncs, més que aparèixer-nos, ens fa aparèixer, tant a nosaltres mateixos com als altres.

3. Aparició, diàleg i lectura

En la lectura d'un text filosòfic que té la forma dialògica de l'estil platònic (és a dir, que desborda la mera construcció al·legòrica i té a la base un estrat de present escènic real fluent), el que succeeix és que automàticament es posen en correlació dos fluxos de temps: el construït per l'autor del diàleg (en el nostre cas, Plató) i el present viu de la consciència lectora, que s'arrapa al present escènic fluent com el seu contingut. Els dos corrents flueixen en paral·lel, essent el corrent escènic constituït com un objecte temporal dins del corrent de la consciència lectora²³. El corrent escènic flueix com l'objectivitat (creada per Plató) a la qual apunta

23. Una experiència similar ocorre amb el temps escènic com a objecte temporal dins dels corrents de consciència intersubjectivament constituïts en les representacions teatrals. El temps de l'obra es constitueix sobre el temps de tots i cadascun dels espectadors que intersubjectivament (i en aquest cas, performativament) el sobreposen sobre el flux del temps de les seves quotidianitats, sobre el qual es munta un corrent co-constituït entre espectadors i actors. En tot cas, creiem que el diàleg platònic és diàleg per ser llegit, i la clau de la constitució del seu procés es troba més en la fenomenologia de l'obra literària com a experiència lectora (com l'analitza, per exemple, Ingarden 1960) que en la fenomenologia del teatre. Sobre la relació entre diàleg platònic i dramatúrgia, vegeu Casasampera 2017. Per a la noció fenomenològica d'*objecte temporal* com aquell que no només és en el temps, sinó que conté en el seu si la duració, vegeu Hua X, p. 23.

en tot moment el corrent de la consciència lectora. La situació lectora és, en aquest cas, absolutament diferent de quan llegim una obra filosòfica en forma no dialògica: la consciència lectora és en aquest cas ancorada a un altre flux constant objectivat, no a un conjunt d'objectes ideals enfilats entre si per la narrativitat de l'autor en forma de conceptes i arguments: no és conduïda per un «espai de raons», sinó arrossegada a través d'un flux escènic al qual s'arrapa. Aquest solapament és fonamental, perquè ens permet atendre aleshores al sentit que té la constitució dels filtres amb els quals Plató ens trufa les raons i les argumentacions dels personatges del diàleg: tant els possibles «espais de raons» (les deduccions sobre la Unitat del *Parmènides*)²⁴ com les «construccions narratives en forma de relats» (la successió de discursos d'homenatge a Eros en el *Convit*)²⁵ suren en el primer pla de l'atenció com a construccions de cridòries sobre una situació sepultada per filtres. Aquesta diferència entre «primer pla» i «situació sepultada» ens indica precisament que Plató mateix ens ha preparat la construcció de l'estrat escènic al voltant de la diferència entre el que apareix a la ciutat (el que ocupa el centre temàtic de la manifestació pública) i la situació en què allò apareix. Així, el joc entre centre d'aparició logorreic i situació sedimentada, ja construït per Plató, aconsegueix, al mateix temps, descen-
trar el flux del corrent de consciència lectora respecte als seus propis «espais de raons» i les seves pròpies «construccions de relats». Restaurar l'estranyesa dels filtres sepultats sobre els quals suren espais de raons i relats intradialògals és com curtcircuitar la immediata connexió entre els *nostres*

24. Sobre el concepte d'*espai de raons*, entès com a «espai en el qual hom és capaç de justificar allò que diu», vegeu Sellars 1997: 76.

25. Per a l'ús postmodern del concepte de *relat*, vegeu Lyotard, 1979: 50. No estem gens segurs que la forma peculiar del diàleg platònic assegurui considerar-lo sota el concepte lyotardià de *relat (récit)*.

espais de raons i relats i els del *text*: és la restauració de la veritable *alteritat*, condició indispensable per evitar l'efecte «test de Rorschach» que sovint genera la lectura dels textos filosòfics (Sales 1996: 9): en posar un estrat escènic entre els espais de raons i relats del text, i els nostres, és possible copsar, no només l'estranyesa de l'alteritat d'una situació que no és la nostra, i de la qual podríem tenir quelcom a aprendre, sinó també la nostra pròpia estranyesa com a vida que flueix temporalment separada del joc exhibicionista de les raons i relats públics que acostumen a eclipsar-la. De la mateixa manera que la nostra vida no ens compareix més que per composició de les situacions que en formen part, i mai pot ser copsada d'una, la filosofia, lluny d'intentar copsar la totalitat (política, social, econòmica) en què està inserida, es veu limitada a apuntar al paper que fa en cada situació a la ciutat, a la humilitat de l'exercici de la lectura del diàleg platònic que la posa en una escena que sempre la desborda.

Bibliografia

- CASASAMPERA, Jordi (2017) *Una aportació a la fenomenologia dramàtica: Plató, Jan Patočka, Vaclav Havel*, tesi doctoral, Departament de Filosofia, Universitat de Barcelona.
- GONZALEZ, Francisco J. (1995) *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, Maryland: Rowman & Littlefield.
- GONZÁLEZ-GUARDIOLA, Joan (2019) «El diàleg platònic com a fenomenologia dramàtica: el model interpretatiu de Jordi Sales». *Convivium*, 2019 (32): 5-31.
- HEIDEGGER, Martin. Gesamtausgabe Band 2: *Sein und Zeit*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- = GA Band 9. *Wegmarken*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1976.

- = GA Band 60, *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1995.
- = GA Band 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1988.
- HUSSERL, Edmund. Hua X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Rudolf Boehm (ed.), Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- = Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. (ed. W. Biemel). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- = Hua XXXIX, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. (ed. R. Sowa), Dordrecht: Springer, 2008.
- = Hua *Materialen*, n. 8: *Späte Texte über Zeitkonstitution*. Dordrecht: Springer, 2006.
- INGARDEN, Roman (1960) *Das literarische Kunstwerk*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- LYOTARD, Jean-François (1979) *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit.
- MONSERRAT MOLAS, Josep (2002) *Hermenèutica i platonisme*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- NAILS, Debra (2002) *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Cambridge: Hackett Publishing.
- PARTENIE, C.; ROCKMORE, T. (2005) *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- PATOČKA, Jan (1991) *Platón y Europa*. Barcelona: Península.
- ROSEN, Stanley (1993) *The Question of Being: A Reversal of Heidegger*. New Haven & London: Yale University Press.
- SALES, Jordi (1992) *Estudis sobre l'ensenyament platònic I: figures i desplaçaments*. Barcelona: Anthropos.

- = (1996) *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic II*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
 - = (2014) *Coneixement i situació* [1990] segona edició revisada a cura de Josep Monserrat. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- SELLARS, Wilfrid (1997) *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Harvard: Harvard University Press.
- WOLFSDORF, David Conan (2019) «Socrates, Vlastos and Analytic Philosophy», a Ch. MORE (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, Leiden: Brill, p. 975-993.



LA DIALÈCTICA COM A DIÀLEG I COM A ÈTICA: GADAMER I LA SEVA INTERPRETACIÓ DEL *FILEB* DE PLATÓ

BERNAT TORRES

Universitat Internacional de Catalunya – SCF

La ponència pretén, d'una banda, exposar i comentar una de les principals lectures contemporànies del *Fileb* de Plató, la realitzada per H. G. Gadamer. De l'altra, aquest comentari ens servirà per revisar la base sobre la qual l'autor alemany planteja inicialment la seva teoria hermenèutica de la interpretació. Com és sabut, *Platos dialektische Ethik*, publicat per primera vegada l'any 1931 i reeditat tres vegades, és l'*Habilitationsschrift* de Gadamer, el qual va ser defensat el 1928 davant de dos dels seus mestres, Martin Heidegger i Paul Friedländer. El llibre es divideix en dues parts, la primera és una discussió sobre la dialèctica platònica i la segona, una anàlisi fenomenològica del *Fileb*. El conjunt del text té la intenció de mostrar la vinculació entre la dialèctica i l'ètica de Plató, és a dir, es pregunta fins a quin punt la dialèctica platònica és una ètica, o dit d'una altra manera, es pregunta per la vinculació entre ontologia i ètica. Aquest projecte s'inscriu en el marc de l'aclariment de l'ètica aristotèlica en la línia iniciada per Werner Jaeger, és a dir, és una lectura del diàleg platònic (i en aquest cas concret del *Fileb*) entès com a precedent d'una ciència ètica tal com es

trobaria en l'obra de l'Estagirita. Segons Gadamer, el problema central al voltant de el qual gira el *Fileb*, encara que no es tracti de forma directa, és el problema ètic, és a dir, la pregunta socràtica pel bé humà. Així doncs, l'objectiu del seu comentari serà el de mostrar la vinculació entre aquesta pregunta i l'element ontològic dominant.

El text de Gadamer es presenta, d'altra banda, com un exercici fenomenològic, és a dir, com un intent d'anar a les coses mateixes en el qual es troben ressonàncies de Husserl, Kierkegaard i, sobretot, de Heidegger. L'any 1989, Gadamer posà de manifest que va ser mentre estudiava i analitzava el *Fileb* platònic que se li va plantejar la problemàtica del que ell anomena la «Sprachlichkeit des Versehens», és a dir, la dificultat de transmetre en el llenguatge del nostre «Lebenswelt» allò que en el text grec es mostra com la pregunta pel bé en la vida humana. Afegeix, a més, contra la filologia de Jaeger, que no és suficient la traducció adequada, sinó que cal transmetre la complexitat intradueïble de nocions com *hedoné* o *phronesis* tal com apareixen en el diàleg platònic. Segons Gadamer, l'hermenèutica no és un mètode per aclarir el procés de comprensió, sinó més aviat un «intent que persegueix aclarir les condicions en què té lloc tota comprensió», sent aquestes condicions la pròpia pre-comprensió de les qüestions, de la qual cal fer-se conscient per arribar a un veritable accés als textos. En certa manera, la tasca de Sòcrates enfront de Protarc en el *Fileb* (o la seva tasca com a interlocutor en altres diàlegs) es pot llegir, des de la perspectiva de Gadamer, com un intent de fer a l'interlocutor conscient del que ja es troba a la pròpia pre-comprensió de la seva posició com a requisit per dirigir-lo cap a la comprensió del bé.

Finalment, pensem que en el projecte gadamerià, hi trobem ressonàncies del que s'ha anomenat «una fenomenologia dramàtica dels diàlegs platònics», la qual també pretén recuperar l'esperit de la lletra platònica fent-la accessible a

les nostres pre-comprensions i visions pròpies. Tal com ho expressa Stanley Rosen, la fenomenologia dramàtica és «La reformulació artística de descripcions fenomenològiques de discursos i fets en el context d'una afirmació unificada sobre la vida bona o filosòfica i, per tant, sobre allò noble com a diferent d'allò innoble. Aquesta afirmació unificada és una interpretació de la vida humana. No és una interpretació ontològicament neutra, o una interpretació que no faci res més que fer explícita una certa naturalesa intencional, de descobriment o hermenèutica, i per tant temporal i històrica, del *Dasein*» (Rosen, *The Limits of Analysis*, 1986: 12-13). La fenomenologia dramàtica com a hermenèutica del diàleg platònic ha estat defensada per autors com Jan Patočka, Stanley Rosen, o el mateix Jordi Sales i pot servir de contrast, o com a complementarietat, per captar les diverses dimensions i sentits de la dialèctica com a diàleg que apareix en els diàlegs platònics.



EL DIÀLEG D'AMOR

ABEL MIRÓ I COMAS

Universitat de Barcelona

L'acte intencional és l'acte en el qual s'identifiquen *–fiunt unum–* un subjecte i un terme, sense deixar de mantenir, no obstant, llur distinció per oposició relativa. Les facultats del subjecte espiritual o personal capaces d'actes intencionals –les cognoscitives i les apetitives– «tenen una certa infinitat [*infinitatem habent quodammodo*], car són, d'alguna manera, totes les coses [*quodammodo omnia*]». ¹ Gràcies a aquesta infinita obertura a «ésser» totes les coses, el subjecte esdevé capaç de transcendir el grau limitat de perfecció que li correspon segons la seva essència, o més exactament, segons la intensitat amb què aquesta essència participa de l'*esse*, que és «l'actualitat de tots els actes i la perfecció de totes les perfeccions». ² Qualsevol realitat, sigui la que sigui, posseeix una doble perfecció: «una per la qual subsisteix en si; i una altra per la qual s'ordena a altres coses». ³ Aquestes perfeccions, en les realitats materials, tenen un terme, un límit, un confí: «cada cosa posseeix una forma determinada, per la qual queda circumscrita a una sola espècie; i també, per una virtut determinada, posseeix una inclinació i ordre a certes coses proporcionades a ella». ⁴

1. TOMÀS D'AQUINO, *Super Sententiis*, III, d.27, q.1, a.4, in c.

2. TOMÀS D'AQUINO, *De Potentia*, q.7, a.2, ad 9.

3. TOMÀS D'AQUINO, *Super Sententiis*, III, d.27, q.1, a.4, in c.

4. *Idem*.

L'operació per la qual el subjecte espiritual s'obre infinitament a conèixer i estimar tot el que és i, d'aquesta manera, desplega, realitza, desenrotlla, la plenitud de la seva vida personal, no pot explicar-se *únicament* com un «acte segon», com un accident pertanyent al gènere de la qualitat; ço equivaldria a considerar aquestes operacions virtualment infinites, pròpies d'una realitat en major o menor grau immune a la matèria, a partir de la determinació i la finitud que són pròpies de les realitats naturals, corpòries, materials.⁵ L'entendre i l'estimar són, més aviat, l'expansió o distensió progressiva de l'*esse* en el subjecte; el procedir del subjecte personal «ad perfectionem sui esse»;⁶ no han de considerar-se, per tant, com quelcom d'ordre «natural», sinó com quelcom d'ordre «ontològic», «quoddam esse».⁷ El «jo» resulta impensable al marge de la seva infinita obertura al món; de fet, aquesta obertura no ha de concebre's com quelcom adjectiu, accidental, adjacent al «jo», perquè, estrictament parlant, és el «jo»: «un “jo” és fonamentalment un “món”».⁸

La pròpia riquesa interior del «jo», per a descabdellar-se plenament, requereix que el terme de l'acte intencional sigui un «subjecte» personal, un «altre jo», un «tu». En la referència intencional a «coses», el subjecte no pot «iden-

5. Cf. TOMÀS D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.86, a.2, ad 4.

6. «Intellectus procedens de potentia in actum, non nisi ad perfectionem sui esse procedit, et quomodo intelligere nihil aliud est quam ejus esse, et species, forma secundum quam est illud esse [GAIETÀ, *In De Anima*, 2 vols., Angelicum, Roma, 1938-1939, III, cap. 5 / Cf. Francesc CANALS, «El “lumen intellectus agentis” en la ontologia del conocimiento de Santo Tomás», *Convivium*, 1, 1956]».

7. «Intelligere nihil aliud est quam quoddam esse [GAIETÀ, *In De Anima*, op. cit., III, cap. 5]».

8. Jaume BOFILL, «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal. Notes d'Ontologia», en: ÍDEM, *Obra Completa*, Barcelona: Ariel, 1967, p. 226.

tificar-se» perfectament amb el seu terme, ja que el coneixement i l'amor el terme dels quals són «coses» –igual que les «coses» mateixes– només tenen sentit com a determinacions adjacents a l'ens personal: en l'ordre cognoscitiu, el sentit de la «cosa» –o, fent un pas més, de l'ordre total de l'«univers»– és realitzar, fent-se contingut seu, la plenitud espiritual de la ment;⁹ en l'ordre volitiu, de manera semblant, la «cosa» no és estimada «simpliciter et per se», sinó en la mesura que s'ordena al bé d'un *suppositum* personal, que sí que és estimat «simpliciter et per se».¹⁰

En referir-se a les «coses», el «jo» roman sol, tancat en ell mateix; per «sortir de si» i, així, realitzar plenament l'«expansivitat» del seu *esse*, necessita «originar l'alteritat d'un “terme” en qui l'origen es perdi i es trobi a la vegada per la possessió indivisa d'un “acte” comú (i no obstant, tens d'una oposició irreductible, ja que la relació d'origenació exclou constitutivament tota “confusió” possible entre “originant” i “originat”)».¹¹ El «jo» no s'identifica amb l'«altre» prenent-lo com un contingut objectiu, com una natura, com un subjecte empíric: el «tu», aleshores, quedaria despullat de la riquesa ontològica que el constitueix formalment com a tal i, amb ella, de la possibilitat de tenir un món, el «seu» món;¹² el «jo», al seu torn, no actuaria com a subjecte transcendental capaç de «convenir amb qualsevol ens»,¹³ car la seva impermeabilitat respecte l'«altre» el bloquejaria per identificar-se amb ell, per «posar-se en el

9. Cf. TOMÀS D'AQUINO, *De Veritate*, q.2, a.2.

10. Cf. TOMÀS D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.26, a.4.

11. J. BOFILL, «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal. Notes d'Ontologia», *op. cit.*, p. 227.

12. «Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae [...]; et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis [TOMÀS D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.19, a.1, ad 4]».

13. TOMÀS D'AQUINO, *De Veritate*, q.1, a.1, in c.

seu lloc», per assumir la seva situació, per comprendre el «món» que constitueix la seva vida (el «món» de l'art, de la filosofia, de la pagesia, de la política, de la poesia, de l'amor etc.; l'operació a la qual s'ha consagrat i en la qual desitja, per sobre de tot, «conviure» amb l'amic).¹⁴

La identitat de subjecte i terme en l'acte intencional es realitza, principalment, per l'amor; el coneixement del «tu» transcendeix els límits del coneixement objectiu proporcionat a l'home, en la mesura que és impossible fixar en una essència universal allò que constitueix formalment l'«altre» com a «altre», o sigui, el seu *esse*; però allà on es manifesta la impossibilitat del cognoscent per a unir-se plenament amb l'«altre» mitjançant una semblança representativa, s'obre al mateix temps la porta a la unió amorosa, la qual pot realitzar-se fins i tot en les tenebres:¹⁵ «quan l'afecte o apetit [*affectus vel appetitus*] és impregnat [*imbuitur*] completament per la forma del bé que és el seu objecte, es complau en ell i s'hi adhereix, quedant com fixat en ell; aleshores és quan es diu que l'estima. L'amor no és altra cosa que una certa transformació de l'afecte en la cosa estimada [*quaedam transformatio affectus in rem amatam*]; i com que tot allò que es fa forma de quelcom, es fa u amb ell; aleshores per l'amor, l'amant es fa u amb l'amat, que esdevé forma de l'amant; per això diu el Filòsof en el llibre IX de l'*Ethica* que l'amic és un altre jo [*alter ipse*]». ¹⁶ Per l'amor, la forma indicible de l'amat en tant que amat —que no ha de confondre's amb la forma de l'amat en tant que home—¹⁷ esdevé forma de l'amant; aquest acte intencional «pel

14. Cf. TOMÀS D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.179, a.1.

15. Cf. TOMÀS D'AQUINO, *De Veritate*, q.26, a.11.

16. TOMÀS D'AQUINO, *Super Sententiis*, III, d.27, q.1, a.4, in c.

17. La paraula «forma» s'ha d'entendre, en aquest context, com el principi actiu que especifica la facultat apetitiva, la qual, per la seva perfectibilitat, és caracteritzada com una «virtus passiva», com un principi

qual l'amant es transforma en l'amat»¹⁸ és, d'alguna manera, l'acte radical mateix del subjecte personal (el seu *esse*), que s'expansiona, actualitza i perfecciona, constituint-se en «connatural connexió»¹⁹ amb l'amat en el seu *esse*.

La identitat, en l'acte intencional, entre el subjecte i el terme esdevé identitat en l'actualitat ontològica, comunió en l'*esse*; dos esdevenen «com un sol cor [*quasi cor unum*]:²⁰ «l'amor, en tant que transforma l'amant en l'amat, fa entrar l'amant a les interioritats [*ad interiora*] de l'amat i viceversa, amb el resultat que no roman res en l'amat que no estigui unit a l'amant; així com la forma pervé a les intimitats [*ad intima*] d'allò informat i viceversa, igualment l'amant, d'alguna manera [*quodammodo*], penetra en l'amat i, en aquest sentit, s'afirma que l'amor és punxegut [*acutus*]. És propi d'allò punxegut dividir per anar a parar a les intimitats de la cosa; semblantment, l'amant penetra en l'amat per arribar a

material o potencial. Com explicita el mateix Angèlic, la «forma» equi-
val, aquí, al bé: «affectus est informatus ipso bono [*Idem*]». El «bonum»,
igual que el «verum» i tots els altres transcendents, és una noció con-
vertible amb l'«ens» [Cf. TOMÀS D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.54,
a.2, in c]; per tant, no només designa la forma, sinó la totalitat de l'ens,
totalitat que, en el cas de les coses materials, està integrada per una doble
composició: la de la forma i la matèria, a partir de la qual es constitueix
una determinada essència; i la de l'essència i l'acte que l'omple, que
la completa, que la perfecciona, en definitiva, el seu *esse*. En el cas de
les criatures espirituals, la forma subsisteix en si mateixa, però segueix
comparant-se amb l'*esse* com la potència amb l'acte [Cf. *Ibidem*, I, q.50,
a.2, ad 3]. La «forma» que actualitza l'afecte, en el cas de la relació inter-
personal, ha de pensar-se com un *suppositum* o hipòstasi, ço és, com una
realitat el principi determinant de la qual és l'*esse* [Cf. TOMÀS D'AQUINO,
Quodlibet II, q.2, a.2, ad 2].

18. TOMÀS D'AQUINO, *Super Sententiis*, III, d.27, q.1, a.4, ad 2.

19. Cf. F. CANALS, «Sobre el punto de partida y el fundamento de la
Metafísica», a: ÍDEM, *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona: Publica-
cions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981, pp. 142-5.

20. TOMÀS D'AQUINO, *Summa contra gentes*, IV, cap. 21.

les seves interioritats i, a causa de ço, s'afirma que l'amor fereix [*amor vulnerat*] i que traspassa el fetge [*transfigit jecur*]].²¹ L'amant entrega a l'amat, tant com sigui possible, la intimitat pròpia, que aquest accepta i a la qual correspon en i des de la seva mateixa intimitat; aquesta profunditat de la comunicació amistosa no ha d'estranyar-nos si considerem l'arrelament de l'activitat intencional en l'acte primer del vivent personal, en el seu *esse*, que és, per la seva naturalesa d'acte, comunicatiu i manifestatiu de si mateix.²²

La «identitat» entre l'amant i l'amat que es realitza en l'acte intencional de l'amor requereix, com a condició prèvia, l'«èxtasi», o sigui, que el «jo» amant «surti de si» i entregui la seva interioritat, el seu «fetge», el seu «cor», el seu «esse», al «tu» amat; aquesta mútua «entrega de si» es realitza en el diàleg d'amor, el qual està constituït per paraules que van carregades amb la vida del qui les pronuncia, paraules que, en la tradició tomista s'anomenen, molt eloqüentment, «verba cordis».²³

21. TOMÀS D'AQUINO, *Super Sententiis*, III, d.27, q.1, a.4, ad 4.

22. «Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum comunicat quantum possibile est. Unde unumquodque agents agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agents est actu, secundum quod est possibile [TOMÀS D'AQUINO, *De Potentia*, q.2, a.1, in c]».

23. «No heu sentit mai els enamorats com parlen? Semblen uns encantats que no saben el que es diuen. Fan un parlar tot trencat, entre la llum abundant de les mirades i la plenitud del pit bategant. I així les seves paraules són com flors. Perquè, abans l'amor no parla, ¡quin bull de vida els ulls!... i quan s'encreuen ardentes les mirades, ¡quin silenci! ¿No us haveu trobat mai en un bosc molt gran, amb aquella quietud plena de vida que sembla una adoració de tota la terra? Doncs, així adoren les ànimes dels enamorats en el brill silenciós de les mirades. I en brolla per fi una música animada, oh, meravella!, una paraula. Quina? Qualsevulla; però com que porta tota l'ànima del terrible silenci que l'ha infantada, sia quina sia, proveu de sotjar-ne el sentit; debades; no arribareu mai al fons, i us espantareu de l'infinit que porta en les entranyes [Joan MARAGALL, «Elogi de la paraula», en *Obres Completes*, vol. 19, Barcelona: Sala Parés, 1935, p. 21]».

El diàleg d'amor pressuposa que cada un dels interlocutors, per tal de rebre la forma de l'«altre», ha hagut de despullar-se, *quodammodo*, de la pròpia forma, és a dir, de la pròpia intimitat, de la pròpia vida personal, de la pròpia riquesa interior, per entregar-la com una ofrena al «tu», a l'«estimat». Els amics, més que parlar –per dir-ho amb la suggerent metàfora de Sant Tomàs–, exhalen: «com que res no pot transformar-se en un altra cosa a menys que, en un cert sentit, retiri abans la seva forma –car cada cosa té només una forma–, és convenient que la divisió de penetració acabada d'esmentar vagi precedida d'una altra divisió, per la qual l'amant que tendeix a l'amat se separa de si mateix [*amans a seipso separatur in amatum tendens*]; d'acord amb això, es diu que l'amor produeix l'èxtasi i fa estar en eferescència, car allò eferescent bull fora de si [*extra se bullit*] i exhala».²⁴

24. TOMÀS D'AQUINO, *Super Sententiis*, III, d.27, q.1, a.4, ad 4.



**DE DIFFERENTIIS,
EL DIÀLEG ENTRE PLATÓ I
ARISTÒTIL ARRAN DEL CONCILI
ENTRE ORTODOXOS I CATÒLICS
(FERRARA-FLORENCIA, 1438-39)**

MARTA PALACÍN MEJÍAS

Universitat de Barcelona

Igual com succeeix amb el *corpus platonicum*, en l'àmbit filosòfic no n'hi ha, de diàlegs purs ni d'aïllats, sinó que formen una xarxa que s'actualitza en cada nova connexió. És per això tan necessari i enriquidor obrir sempre el diàleg a aquells *altres* i abordar els diàlegs pendents. En el nostre cas concret ens proposem revisar la història del pensament a la llum de noves interlocucions, traduccions i debats, tot reivindicant certes perifèries: la d'allò medieval i de l'est d'Europa i, dins d'aquesta, la dels anomenats pagans. Des d'elles s'afavoreix el diàleg entre les tradicions, els territoris i les èpoques diferents, tan necessari per a comprendre la realitat polièdrica que ens forma.

És dins d'aquestes coordenades que revisitem el concili de Ferrara-Florència, una matrioixca d'aparença italiana i renaixentista però que, tot obrint els gots, s'endevina com no és ni només italiana ni només renaixentista. Ens situem en la primera meitat del segle xv amb un Imperi bizantí agonitzant per l'amenaça turca. Ferrara primer i, amb el progrés

de la pesta, després Florència, acolliran el seguici bizantí d'erudits, governants i religiosos que es reuniran amb els seus homòlegs catòlics entre el 1438 i el 1439. Volem parlar atenció a aquells diàlegs que, més enllà de la versió oficial i institucional, tenen lloc o es gesten en aquelles circumstàncies d'intercanvi i transició i, després, relacionar-los entre si i al voltant d'un text: el *De Differentiis*.

El concili: diàleg entre ortodoxos i catòlics

Si bé l'emperador Manel II havia estat reticent a la unió –a més de considerar-la impossible–, el seu successor, Joan VIII, al capdavant de la comitiva bizantina, n'era favorable. De fet, com a hereu ja havia sol·licitat ajuda el 1422, però no va ser fins el 1431 quan ja com a emperador va reprendre les negociacions. Com ambdós emperadors, tant la societat bizantina com el grup que va viatjar a Itàlia es dividien en unionistes i antiunionistes, encapçalats pel metropolita de Nicea, Bessarió, i pel metropolita d'Efes, Marko Eugeniko, respectivament.¹

Mentre en l'argumentari del bàndol unionista sobresurt la necessitat defensiva de l'imperi, l'antiunionisme –majoritari entre els bizantins– es nodreix de raons que prioritzen la supervivència de la complexa identitat bizantina que perilla davant els catòlics tant o més que enfront de l'amenaça turca. I és que el terme *bizantí* és tardà i no cospa la varietat terminològica que empraven dins de l'imperi. *Romaioi* esdevé la manera com s'autodenominen els bizantins i fa referència al fet que són cristians de fe i la seva *politeia* –o

1. Per a aprofundir en la polèmica entre unionistes i antiunionistes bizantins pel concili vegeu Judith HERRIN, Stuart McMAMUS, *Renaissance Encounters: Greek East and Latin West*. Leiden: Brill, 2012, p. 44-45.

estructura d'Estat—, romana.² Per tant, atès el risc que els bizantins quedin subordinats als catòlics amb les condicions que negociïn en el concili, creix el temor i el rebuig vers l'apropiació exclusiva per part d'occident d'allò de què els bizantins són custodis fa segles i amb què s'identifiquen com a poble: cristianisme i romanitat.

I, efectivament, tal com temien els antiunionistes, tot i conservar els seus ritus els grecs, la problemàtica teològica del *Filioque* es resolia en el concili en favor dels llatins de manera que rebaixava el poder del patriarca davant el Papa. Així, una unió que va durar ben poc va acabar d'afeblir del tot l'imperi: amb un poble en contra de la decisió del gruix dels seus representants i, a més, amb la retirada del suport d'altres estats ortodoxos que fins aleshores sustentaven l'imperi.

El *De Differentiis* i el diàleg sobre Plató i Aristòtil

Entre els antiunionistes que acudeixen amb l'emperador hi serà Gemist Pletó, jutge, filòsof i fidel assessor polític de la família Paleòloga. Malgrat que mai no va creure que fos bona idea celebrar el concili —diu que no n'espera res de bo d'un viatge a Itàlia quan una dècada abans li pregunta l'emperador—, en veure que finalment se celebraria no va dubtar d'assistir-hi.³ N'hi havia prou del compromís que mantenia amb els Paleòlegs com per a acompanyar-los: Gemist defensava una monarquia il·luminada en què el sobirà col·labora amb consellers cultes i desinteressats.⁴ Però més enllà

2. Ernest MARCOS, «Some remarks on Roman Identity and Christian Imperial Ideology in the Works of Eusebius of Caesarea» a *Three Centuries of Greek Culture under the Roman Empire*, Barcelona: PUB, 2014, p. 337-345. Vegeu també d'Anthony KALDELLIS, *Hellenism in Byzantium*.

3. Sylvestre SYROPOULOS, *Historia vera unionis non verae*. L'Haia: R. Creighton, 1660, p. 155.

4. Jonathan MOLINARI, *Libertà e discòrdia. Pletone, Bessarione, Pico della Mirandola*. Bologna: Il Mulino, 2015, p. 25.

del seu compromís particular amb la dinastia bizantina,⁵ és el pes del concepte de *kairós* dins del pensament pletònic el que permet valorar a fons la seva presència a Itàlia comptant que era octogenari, que va viatjar durant dos mesos en vaixell i que, tot i assistir al concili com a laic, va aconsellar de forma privada el patriarca quant al *Filioque*, l'element principal dins de la negociació. *Kairós* és el temps oportú per a quelcom, i requereix prudència i saviesa. Trobem el seu rastre en autors com Zorawardi, Maquiavel o Giordano Bruno, i és un concepte que en Pletó es combina amb eines fonamentals de la filosofia política com són l'*epanórhosis* i la *sotíria*. Mentre *epanórhosis* refereix a redreçar, a reconstruir després de revisar, *sotíria* és aquella salvació que es deriva del bon autogovern d'un poble, com si en el correcte exercici del poder terrenal es fa mereixedor del favor del poder celestial.⁶

En el cas que ens ocupa, el temps i el lloc de Pletó, la crisi final de l'Imperi bizantí són propicis per a repensar i reivindicar l'hel·lenisme; l'especial auge d'aquest al territori de Mistrà així ho demostra. Però no rebrota de manera oberta i fluida, i haurà de ser un altre el moment i, potser, el lloc. Tot apunta que el *kairós* és el del concili. Així, com Plató amb Siracusa, d'orient cap a occident, amb la tradició a l'equipatge i amb voluntat política, Pletó encarrega una còpia del *corpus platonicum* que regalarà als Mèdici i redactarà a mida de l'audiència i el context el *De Differentiis*.

Abans però d'introduir el *De Differentiis* i tot allò que en brolla arran, cal acotar a què ens referim quan parlem

5. RAÚL ESTANGÜI, *Bizance face aux ottomans. Exercice du pouvoir et contrôle du territoire sous les derniers Paléologues*. París: Publications de la Sorbonne, 2014, p. 352 i 406.

6. PLATÓ, *Resp.* 494a11-12. NIKETAS SINOSSOGLOU, *Radical Platonism in Byzantium. Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge: CUP, 2011, p. 125 i 184.

d'hel·lenisme en aquest temps i, sobretot, en aquest autor. Conscients que és un terme plàstic i que sovint se superposa al platonisme, val a dir que parlem aquí de quelcom més ampli, d'un paradigma intel·lectual incompatible amb el paradigma cristià, i que sempre i en tot lloc en què és sinònim de paganisme o hel·lenisme filosòfic pressuposa un conjunt d'idees antagònic al del judeocristianisme. Per això també el platonisme plotònic resulta irreconciliable amb el platonisme renaixentista, per la seva concòrdia amb el cristianisme. I per això és una amenaça a ulls de l'Església.⁷ A mode d'exemple observem com quant a cosmologia els clàssics no contempen cap *Creació ex nihilo* mentre el *Gènesi* ubica allà l'inici i, amb ella, el rol de la divinitat. Aquesta incompatibilitat latent dels paradigmes intel·lectuals d'hel·lenisme i cristianisme duu a la reforma de l'hel·lenisme per part de Pletó des del seu particular neoplatonisme. I en aquesta estratègia s'insereix la comparativa del *De Differentiis*, en què Plató –que des de Joan Ítal fins a Pletó encarna una ideologia laica i subversiva– representa l'hel·lenisme i Aristòtil, –que ha estat assimilat dins l'Església adaptat a la seva teologia– representa el cristianisme.⁸

Ara sí, atenent el *kairós* i l'hel·lenisme de què parlem, queda emmarcat el *De Differentiis*, que és la cristallització d'un diàleg –paral·lel i, alhora, plenament relacionat amb el concili– que enfrontarà Plató amb Aristòtil i, amb ells, un bon nombre d'erudits i religiosos.⁹ *De differentiis Aristot-*

7. En sintonia amb el plantejament sobre el paganisme que proposa Siniosoglou a *op. cit.*, p. 13 i 15.

8. Si bé cal tenir present que no existeix l'hel·lenisme pur, en l'estratègia política de Pletó trobem l'anomenat hel·lenisme corregit, és a dir, aquell que ha estat parcialment modificat, esmenat, per tal de resultar una construcció coherent i compacta.

9. Monfasani situa la comparació entre Plató i Aristòtil de Pletó com

telis et Platonis és el títol llatí del text resultant d'unes lliçons que va impartir Pletó durant la seva estada a Florència la primavera del 1439. Si en aquestes lliçons s'hi conjuguen el *kairós* i l'hel·lenisme és perquè, d'una banda, aprofiten l'ocasió d'intercanvi amb els platònics italians que van ser interlocutors de Pletó, àvids d'eines i de traduccions; i, de l'altra, el text repassa les diferències entre les propostes de tots dos autors tot concentrant-se en aquelles qüestions en què no coincideixen neoplatonisme i cristianisme, en allò que es troba en la doctrina platònica i que és característic del pensament grec clàssic com són, entre d'altres, Déu, l'ànima i el món.

Amb intenció de mostrar la superioritat de Plató enfront d'Aristòtil tot cercant l'error o la contradicció en certs punts del discurs aristotèlic, però sobretot, atacant l'harmonia d'Aristòtil amb el cristianisme i també subratllant com el presenten alguns dels seus comentadors,¹⁰ així és com comença el text: «Els nostres predecessors, tant grecs com romans, van valorar Plató més altament que Aristòtil. Però la majoria de la gent avui, especialment a occident, la qual es considera més sàvia que els seus predecessors, admiren Aristòtil més que no pas Plató, convençuts pel que afirma algú com l'àrab Averrois sobre Aristòtil, que ell tot sol ha aconseguit una obra completa sobre el coneixement de la natura. [...] Com que encara hi ha qui es decanta per Plató, amb intenció de satisfer-los i de corregir els seus adversaris –si és que no són pas gaire vehements–, diré uns breus mots

la primera del Renaixement. Vegeu John MONSANI «Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle controversy» a *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*. Leiden: Brill, 2002, p. 197-202.

10. Perquè un hel·lenisme no reductiu s'enforteix incloent-hi l'Aristòtil més clàssic. Vegeu Niketas SINIOSSOGLOU, *Plato and Theodoret. The Cristian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance*. Cambridge: CUP, 2008, p. 14.

sobre en què difereixen, per tal de demostrar com d'inferior és l'un a l'altre.»¹¹

A partir d'aquest diàleg, i de la petjada que deixa la visita conciliar de Pletó, se n'obren molts d'altres: primer els bizantins, a favor i en contra, i, després –caldrà esperar dues dècades– els que comencen a Itàlia però que aniran més enllà, també amb detractors i partidaris d'allò que es deriva de la lectura de Pletó.

Aquest temps posterior al sínode mostra com el *De Differentiis* i el tarannà de Pletó no eren pas només intel·lectuals. I li demanen explicacions: de manera immediata li arriben les demandes de l'emperador Joan VIII i de l'ara ja cardenal Bessarió –però fins fa ben poc deixeble i també amic de Pletó. Poc després, Scholari, futur patriarca de Constantinoble, l'interpel·larà tot iniciant un assetjament que va culminar cremant la darrera obra del neoplatònic, *Nomoi*, una proposta de reforma política integral que incloïa una religió racional.¹²

Com tant l'emperador com Bessarió li demanen per carta explicació a Pletó sobre les paraules que dedica a Aristòtil, podem pensar que fins aleshores no havia estat tan bel·ligerant cap a l'Estagirita com ho és en el *De Differentiis*; i, per tant, valorar les xerrades i el text resultant com adaptats al context i l'audiència on, en realitat, l'enfrontament de dos autors igualment clàssics i pagans permetia comparar els paradigmes cristià i pagà. Però anant encara més enllà, mentre tracta de desautoritzar Aristòtil alhora mostra els punts de trobada que Plató té amb l'Església i el presenta més fàcilment conciliable amb el discurs cristià. *Valorem*

11. Bernadette LAGARDE, «Le *De differentiis* de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne», *Byzantion* 43, (1973): 312-320. La traducció és nostra.

12. PLETÓN (Jorge Gemisto). *Tratado sobre Las Leyes. Memorial a Teodoro*. Estudi preliminar, traducció i notes de Francisco L. Lisi i Juan Signes Codoñer. Madrid: Tecnos, 1995.

aquesta doble jugada en la partida d'escacs que va resultar el concili en la línia de l'*epanórtosis*, això és, dins d'una voluntat de restaurar el paradigma hel·lènic teixint complicitats.

De la intenció d'aquest exercici, que va crear dificultats als platònics cristians, se n'adona Scholari, que va entreveure l'atac al cristianisme i, amb ell, part de l'estratègia de Pletó. L'encara monjo va aconseguir una còpia del text al fil de la qual va escriure una extensa *Defensa d'Aristòtil* que no va trigar a rebre la detallada resposta de Pletó coneguda com la *Rèplica*.¹³

El diàleg entre platònics bizantins i italians

Anys després de la polèmica immediata escrita en grec, esclata la llatina. La prohibició de reunió entre italians i bizantins durant el concili dificulta trobar fonts que documentin els fets que envolten el *De Differentiis*. Pletó va ser dels que va desobeir la prohibició assistint a trobades on la seva xarxa político-intel·lectual es va ampliar amb lectors i erudits llatins afins al platonisme. Però no és fins dues dècades més tard, quan fan papa Pius II, que aquella llavor germina i que algunes fonts llatines en parlen. Així, els interessos humanistes i pro-bizantins del nou Papa, que es va coordinar amb el cardenal Bessarió en diferents projectes, afavoreixen fenòmens connectats de diferents maneres amb el *De Differentiis*, tots al voltant del 1459: (1) se celebra la conferència de Màntova,¹⁴ (2) els Mèdici encarreguen

13. Bernadette LAGARDE, «Georges Gémiste Pléthon: Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (*Réplique*)», *Byzantion*, 59, (1989): 354-407.

14. Silvia RONCHEY, «Il piano di salvataggio di Bisancio», actes del congrés *L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli, 29 maggio 1453*, 2008, p. 322-331.

la *Processó dels reis mags* –el fresc on Benozzo Gozzoli retrata el concili– (3) i reviu a Florència l’esperit de l’Acadèmia¹⁵ i (4) Bessarió publica una defensa de Plató, l’*In calumniatoris platonis*.

De retruc, la trobada entre l’orient i l’occident cristians ja havia dinamitzat la transmissió de textos a causa que molts bizantins dugueren en el seu viatge obres clàssiques en grec. Fem nostres els mots d’Alain De Libera que “el secret de tot renaixement són les traduccions”.¹⁶ És el cas de Plató en el temps del concili: falten encara traduccions de bona part de la seva obra i algunes de les que existeixen són força recents. I serà arran del temps d’intercanvi del concili i de les conferències de Pletó que la quantitat i la qualitat d’aquestes traduccions augmentaran. No va ser un cas aïllat, però. El concili va demostrar la necessitat de traducció a diferents nivells; i el 1440 ja apareixen càtedres de grec a la Universitat de Pàdua. Amb el desconeixement del grec per part dels bisbes llatins i del llatí pel que fa a la majoria d’ortodoxos, traductors i intèrprets van guanyar protagonisme. És el cas de Teodor Gaza o de Jordi de Trebisonda, que no només seran traductors sinó també autors d’algunes de les fins a vuit rèpliques conegudes al *De Differentiis*.

Mentre Gaza va escriure *De Fato* el 1453, i va rebutjar certes acusacions de Pletó mentre mirava de reconciliar Pla-

15. La influència de Pletó en Cosme de Mèdici va animar-lo a replantar la llavor platònica a través d’una nova Acadèmia i amb la ploma de Ficino. Vegeu Marsilio FICINO. *Opera omnia* I. Basilea: Henricum Petri, 1576. Proemi a la traducció de les *Ennèades*. I per a la interpretació sobre el fresc en què apareixen Pletó, Bessarió, els Paleòlegs, els Mèdici i d’altres personalitats compromeses amb les idees de la conferència de Màntova vegeu Brigitte TAMBRUBN-KRASKER, *Pléthon et Cosme de Médicis: Platon et la tradition des mages*, Venècia: HALS, 2005.

16. Alain DE LIBERA, *La filosofia medieval*. València: PUV, 2007, p. 159.

tó i Aristòtil; cap al 1455 Jordi de Trebisonda escriu *Comparationes Philosophorum Platonis et Aristotelis*, des d'on ataca Plató i Pletó. Aleshores, el 1459 Bessarió fa pública la seva defensa de Plató amb *In calumniatorem platonis* en què, sense desmerèixer Aristòtil, defensa també per a Plató un lloc com a profeta de la revelació cristiana i la coincidència del qual amb l'Església seria encara superior a la de l'Estagirita.¹⁷ Així serà com la polèmica entre Plató i Aristòtil arriba el 1970 a la Sorbona i, amb aquesta polèmica, el nom de Pletó. De fet, la correspondència entre Bessarió i Guillaume Fichet¹⁸ mostra com a partir de la petició del fill de Trebisonda de condemnar oficialment el platonisme, Bessarió demana el 1742 que es reconegui la seva obra –acabada de publicar a França– la qual cosa s'acaba traduint en una aprovació oficial de l'aportació del platonisme, un cop Fichet l'examina i queda captivat.¹⁹

Les traduccions al llatí de nombroses obres clàssiques o l'aprovació del platonisme a la Sorbona, entre d'altres reaccions, mostren el capítol conciliar com el *kairós* en què la greccitat que Bizanci va exportar a Occident no és la de l'ortodòxia sinó un retorn als clàssics i un platonisme propis de la resistència intel·lectual pagana. I aquesta, sembrada en els diàlegs oficials i en els prohibits, i tant els orals com en els escrits, va munir els debats i les propostes que caracteritzen el Renaixement.

17. L'edició llatina és del 1469. Vegeu D. A. ZAKYTHINOS, *Le despotat grec de Morée*, vol. II, París: Les Belles Lettres., 1905, p. 363.

18. *Cent-dix lettres grecques de François Filelfe* (traducció, notes i comentaris d'Emile LEGRAND) París: BNF, 1892, p. 223 i ss.

19. Börje KNÖS, «Gémiste Pléthon et son souvenir», *BAGB. Lettres d'humanité*, 9, març 1950, p. 97-184, p. 165.

ELS DIÀLEGS EN FILOSOFIA I POESIA: PLATÓ, CELAN, HEIDEGGER

JULIA MANZANO

Societat catalana de Filosofia

El títol del present escrit es refereix a la utilització del diàleg, en primer lloc, en Plató, la qual cosa és una obvietat i en escriure-ho em preguntava quants dels participants començarien així; a continuació em referiré al poeta Paul Celan i, finalment, tractaré la relació que mantingueren Heidegger, el pensador maculat per un passat afí al nazisme i Celan, el poeta víctima d'aquell horror.

Sempre tinc la temptació, i em complau de caure-hi, d'usar l'etimologia de les paraules, que tant ens ensenyen. Per tant, començaré pel terme *diàleg*, que prové del llatí *dialogus* ('discurs racional'), que a la vegada prové del grec *diálogos*, terme compost pel prefix *diá* ('a través de') i el terme *lógos* ('paraula'). Així, el terme podria significar 'progressar conjuntament, a través de la paraula'.

Seria extraordinari que tal definició fos certa i que els humans fóssim capaços de tractar de comprendre'ns i, per tant, caminar junts, gràcies al diàleg. Perquè actualment abunden les reunions, congressos, taules rodones, i tot tipus d'esdeveniments similars (malgrat que ara, a causa del coronavirus, es realitzen en línia). Allò important és, però, que aquells que dialoguen es compreguin en llurs interven-

cions, cosa que no vol dir que estiguin d'acord entre ells, o que uns combreguin amb les idees dels altres. Perquè el diàleg pateix d'un malentès radical, que consisteix en la coincidència entre opinions, quan tanmateix allò enriquidor és justament el contrari: dissentir, ser crítics, de forma tal que s'acomplís la meta de la comunicació, que és la fecundació del pensament entre aquells que dialoguen.

Allò comú que ens ocupa ara serà en primer lloc: diàleg i filosofia ens duu a preguntar-nos què és el que pot aportar el diàleg a la filosofia. Per què no comencem a parlar ja dels escrits de Plató, l'estil del qual, sempre en forma de diàlegs, s'ha considerat erròniament una dificultat per accedir al seu pensament? L'estil de l'escriptura platònica té dos trets fonamentals: la seva claredat i la seva bellesa. Quant al primer, existeix el prejudici acadèmic que un suposat rigor filosòfic deuria implicar expressar-se amb un llenguatge confús, complicat, confonent així la dificultat de comprensió amb una suposada profunditat. Respecte a aquesta qüestió, diu Emilio Lledó: «Precisament, perquè no hi ha separació entre pensament i llenguatge, l'espessor, la vitalitat, la riquesa del llenguatge platònic són, entre altres coses, un signe més del volum, agilitat i importància de les seves idees».¹

Quant a la cura i bellesa de les seves paraules, seria anacrònic que en l'època en què els tràgics grecs o els seus historiadors i artistes, polítics com Pèricles i tants altres cultivadors de la bellesa, Plató no s'expressés filosòficament cuidant la claredat, l'exactitud i la bellesa del seu llenguatge. Tal cosa indica la identificació amb la seva època així com amb el seu mestre Sòcrates, les conversacions del qual amb els seus conciutadans i deixebles es realitzaven, aleatòriament, a l'àgora o ens els passejos per la ciutat, tan valorats per ell. El diàleg era el mitjà d'expressió de la vida

1. PLATÓN, *Diálogos*, vol. I, «Introducción» d'Emilio Lledó, Madrid: Gredos, 1981, p. 31.

intel·lectual dels atenencs. Els personatges semblen sentir el que diuen i mostren admiració, enuig, il·lusió; talment la vida real. El mestre parla per als deixebles fidels, no per a lectors futurs. Sabem que Sòcrates no va escriure res i que és molt possible que, a fi de superar la fugacitat de l'oralitat, el seu deixeble Plató, en llurs escrits, possés en boca d'ell les seves pròpies idees. És habitual que, en bona part dels seus textos, Sòcrates sigui qui té els paràgrafs més llargs i freqüents, i que els seus deixebles i amics es limitin a assentir: «Per descomptat, estimat mestre, jo també penso de la mateixa manera». Això contradiria allò que hem dit al principi del nostre escrit, a saber: que la pluralitat d'opinions d'aquells que dialoguen servia per a l'enriquiment mutu. Per tant, no són diàlegs, sinó discursos dominants socràtic-platònics, que tenen el poder de la paraula, i reclamen el consentiment dels altres.

Ara ens ocuparem de la poesia de Paul Anzcel (Celan és un anagrama del seu cognom), i començaré per unes dades de la seva infeliç biografia. Nasqué a Czenorvitz (Romania) l'any 1920. Després de l'ocupació soviètica i alemanya, i d'haver estat sotmès a treballs forçats (19 mesos) i haver patit la deportació i la mort dels seus pares, abandonà la seva ciutat natal i viatjà a Bucarest, després a Àustria i, finalment, s'establí a París l'any 1948, on va estudiar, escriure i traduir, i on es casà i es mantingué fidel a la seva llengua materna, l'alemany. «Vaig pensar amb aquesta època, des d'aquesta època, la vaig pensar fins a les últimes conseqüències», com digué ell mateix. Celan visqué o més ben dit, sobrevisqué, gràcies a la seva escriptura poètica: 800 poemes que contenen una dificultat de comprensió notòria; els seus versos són discontinus, al·legòrics, amb referències que podrien semblar arbitràries. Celan mateix diu moltes vegades que cal posseir una «clau» per a llegir-los. Una d'aquestes claus podria ser l'escola simbolista, passant per la lírica surrealista, sobre un rerefons teològic jueu.

La lectura dels seus versos demana un «encontre», com ell suggereix, amb la llengua, i sempre cerca un «tu», a qui poder dirigir-se: ell mateix, la seva mare, la seva esposa, els jueus exterminats, el seu Déu o els seus poetes de referència (Mandelstam, Hölderlin, Rilke, etc.). Les seves traduccions són sempre complicades, segons s'hi refereixen els entesos. Volem remarcar aquí les excel·lents traduccions al català d'Arnau Pons, que aporta diferents interpretacions als poemes obscurs d'aquell, a la vegada que desvela les seves estratègies com a traductor: tenir cura del *sentit*, és a dir, la intenció de l'autor, i de la *significació*, o allò que els versos desperten al lector, depenent del seu bagatge. Diu de Celan que la seva obra està afectada d'una tribulació fundacional, en què s'hi revela el seu desig de fer d'altaveu dels morts, que reclamen i exigeixen reconeixement.

El text que m'arrisco a comentar és *Conversa a la muntanya* (*Gesammelte Werke*, 1959), amb l'ajuda de l'esmentat Arnau Pons i de John Felstiner,² un altre dels seus grans estudiosos, el qual diu d'ell que és un dels més comovedors poetes jueus d'aquella època convulsa. És una espècie de conte en què s'hi alterna la narració i el diàleg, i que es creu que el va suscitar l'encontre fallit amb Adorno.³ En el poema expressa les seves preocupacions entorn del llenguatge (en què hi apareixen termes en *yiddish*, que perfeccionà en el seu internament en treballs forçats), així com entorn a la parla, a l'anomenar, tot plegat amb una vena loquaç, eloqüent i altiva.

Dialoga amb «el jueu» (hi apareix *Jud* en *yiddish* i no *Jude* en alemany) i el «cosí germà» (a qui es refereix com

2. John FELSTINER, *Paul Celan, Poeta, superviviente, judío*, traducció de Carlos Martín i Carmen González, Madrid: Trotta, 2002.

3. Recordem aquí la seva sentència: «Després d'Auschwitz, escriure poesia és de bàrbars», tot i que després sembla afinar-la en considerar que sí que seria possible una poesia ètica, de denúncia, com és la de Paul Celan.

a fill de jueu, segons el costum d'anomenar algú com a fill del seu pare, i no de la seva mare). El text comença quan ambdós estan una tarda passejant, mentre el sol va caient en el seu ocàs. I en entrar en el diàleg, Celan es troba amb una dificultat de la seva època: la primera vegada que apareix el terme *jueu*, diu que és innombrable, en referència a l'antisemitisme nazi. Els dos cosins que dialoguen apareixen després amb les denominacions de jueu *Gross*, 'gran', en referència a Adorno i jueu *Klein*, 'petit', amb el qual sembla referir-se a si mateix, que es dirigeix a Déu, que anomena «Oyestú» (terme inventat), sense que aquest tanmateix contestés, segurament en referència al seu poble abandonat i massacrats a la *Shoah*. A continuació, anomena el món natural, on apareixen un seguit de noms de plantes, i on cadascuna significa curació: Àrnica per als escaldats, Eufràsia per als ulls, un bàlsam que evoca la seva infantesa, el Marcòlic vermell per a la migranya, entre d'altres.

Em ve al cap una possible «clau» per poder interpretar aquesta part, a saber, l'assaig de Walter Benjamin *Sobre el llenguatge en general i sobre el llenguatge de l'home*. Déu dona a Adam el poder d'anomenar les coses, i alhora és el «jueu petit» que recupera aquest poder, tot i que, després de la caiguda, la paraula es converteix en xerrameca insubstantial, com quan en el text es diu:

Die Geschwätzingen! Haben sich, auch jetzt, da die Zunge blöd gegen die Zähne stößt und die Lippe sich nicht ründet, etwas au sagen! Gut, laß sie reden...

—Bist gekommen von weit, bist gekommen hierher...

—Bin ich. Bin ich gekommen wie du.

—Weiß ich.

—Weißt du. Weißt du und siehst.⁴

4. Paul CELAN, *Gesammelte Werke*. Dritter Band. Gedichte III. *Prosa. Reden*, hrsg. Beda Alemann / Stefan Reichert, Frankfurt am Main: Surk-

La conversa continua entre els jueus, com un balbuceig dubitatiu, que no porta a cap conclusió, però el que Celan desitja és que aquest diàleg no sigui *judenrein*, ‘net de jueus’, com desitjava el III Reich per a tot Europa. Justament el terme *Jud*, que per a ells era una etiqueta infame, es converteix en signe d’orgull. Hi ha també una al·lusió a «l’Estrella», que marca el començament del *Sabbat*, però a la vegada és símbol de persecució, quan són obligats tots els jueus a dur-la cosida a la roba.

El poema acaba així: «Et diu (a tu, lector o lectora, que has esdevingut el seu cosí) que no podia estimar la seva estirp», en clara al·lusió als morts en els camps d’extermini, però és llavors quan troba quelcom que estimar: «jo estimava l’espelma que allí cremava, i en un dia que era el setè, que havia de seguir el primer». El setè dia és el començament del *Sabbat*, i el primer que el seguirà podria referir-se al final de l’horror. Pensem que aquest poema fou escrit l’any 1959, anys després del final de la Segona Guerra Mundial i del règim de Hitler. Emperò, el nostre poeta no pogué superar el patiment del seu poble ni el seu propi, ja que sabem que es va suïcidar llençant-se al riu Sena l’any 1970, als 49 anys.

Ens queda per tractar la relació que mantingueren el poeta Celan i el pensador Martin Heidegger, difícil pels posicionaments afins al nazisme d’aquest darrer: la víctima i l’apologeta. Sabem que mantingueren un primer encontre a la sortida de Celan d’un dels seus internaments en una clínica psiquiàtrica i gaudiren d’un període de relativa estabilitat. És llavors, l’any 1967, quan viatja a Friburg per a realitzar una lectura de poemes seus, propiciada pel germa-

hamp. 1986, p. 170 [traducció de l’autora: «Charlatanes! [otros traducen por parlanchines] ¡También ahora que la lengua tonta empuja tontamente contra los dientes y los labios no se redondean tienen algo que decir! Déjalos hablar... / —Has venido de lejos, has venido hasta aquí... / —Sí. He venido como tú./ —Lo sé./ —Lo sabes y lo ves.»]

nista Gerhart Baumann. L'auditori està ple a vessar, unes mil cinc-cents persones, entre les quals hi ha Heidegger a primera fila. Abans de la lectura, el filòsof visità les llibreries de la ciutat perquè exposessin a l'aparador els llibres del poeta jueu. Aquest havia llegit amb atenció durant anys el pensador alemany, i en alguns dels seus poemes hi apareix la seva marca, com quan diu que a la poesia hi ha la senda més verdadera cap a l'Ésser. En l'exemplar d'*Ésser i temps*, hi apareixen moltes anotacions, així com també en les interpretacions de Hölderlin, Trakl i Rilke. Per la seva part, Heidegger havia enviat algun dels seus escrits a Celan i, de fet, li digué abans de l'acte esmentat: «Conec tot el que has escrit». L'encontre estigué ple de tensió, a causa del silenci amarat del filòsof del seu passat defensor del nacionalsocialisme. Celan es negà a fer-se una fotografia junts, la qual cosa Heidegger semblà entendre, i no obstant li lliurà un exemplar del seu llibre *Què significa pensar?* (*Was heisst Denken*, 1951) i el convidà a visitar la seva cabana a la Selva Negra, i comentà a un col·lega que li seria beneficiós passejar amb aquest desgraciat supervivent, per tal que l'aire pur de la muntanya i el diàleg filosòfic l'ajudessin a sanar-se. El poeta acceptà i visità la cabanya del pensador a la muntanya de Todnauberg, i sabem que Heidegger comentà a Hans-Georg Gadamer que es va quedar molt impressionat del seu coneixement de les plantes que observaven quan caminaven, que les coneixia millor que ell mateix, que tant les freqüentava (recordem que a la *Conversació a la muntanya* ja havia fet esment que el «jueu petit» anomena el Marcòlic vermell, l'Àrnica i l'Eufràsia, etc.). També coneixem que va beure, en senyal de conciliació, aigua de la font de fusta amb la forma d'estrella, tants cops fotografiada i que acabaren aviat el passeig a causa de la humitat. A part d'aquests detalls anecdòtics, gairebé no tenim notícies de l'hipotètic diàleg que mantingueren, que seria el vertader interès de l'encontre. Quan va entrar a la morada signà el

llibre de visitants: «amb esperança en la propera paraula que ens advindrà al cor».

En el poema *Todnauberg* de Celan es dona testimoni d'aquesta visita, escrit una setmana més tard. I comença així:

Arnika, Augentrost, der
Trunk aus dem Brunnen mit dem
Sternwürferl drauf
in der
Hütte,
die in das Buch
-wessen Namen nahms auf
vor dem meinen?-,
die in dies Buch
geschriebene Zeile von
einer Hoffnung, heute,
auf eines Denkenden
kommendes (un-
gesäumt kommendes)
Wort
im Herzen,⁵

S'hi expressen les idees i els sentiments experimentats en la visita. L'estrella del pou és obvi que fa referència al distintiu groc que els jueus estaven obligats a dur pel règim nazi, però per què, em pregunto, l'ha escollida Heidegger com a forma de la font? Desig de conciliació, record amarat de la seva adscripció al nazisme? No m'atreveixo a donar una resposta. Quant a les paraules entre guions («¿quins noms foren anotats abans que el meu?») es refereix probablement a les visites filonazis que signaren el llibre de visi-

5. Paul CELAN, *Lichtzwang*, II (1970), *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: Surhkamp, 1992, 2, 258. Cf. J. FELSTINER, *op. cit.*, p. 337: «Árnica, alegría de los ojos, el / trago del pozo con el / dado de la estrella encima, / en la / Cabaña, / escrita / en el libro / -¿qué nombres anotó / antes del mío? - / en este libro / la línea de / una esperanza, hoy, / en una palabra / (que sin / tardanza advenga) / de alguien que piensa / con el corazón ».

tes, fet que contrasta amb l'esperança expressada als versos finals referent a alguna paraula de reconeixement del seu error, del pensador que havia guardat silenci del seu passat afí al nazisme.

Per tractar d'entendre l'actitud del pensador alemany acudiré a Rüdiger Safranski, en un llibre magnífic, en el qual ha reconstruït una escenografia de l'època i té el mèrit d'anar introduint-la en el pensament de Heidegger perquè en la seva aventura intel·lectual i vital s'hi troben presents les passions i les catàstrofes del segle xx.⁶ La tesi de Safranski, amb la qual m'identifico, és que Heidegger «somnia la política», i que va intentar fer coincidir la història «real» amb la història de la filosofia (dels requeriments o mandats de l'Ésser), i es va reservar el paper d'interpret autèntic (en el seu sentit genuí). No és estrany, per tant, que es veiés a ell mateix com a artífex de la Universitat que hauria de ser el guia espiritual d'Occident i que acceptés, per tant, el càrrec de rector de Friburg. Considerava que la filosofia ha d'apropriar-se del seu temps i que el filòsof ha de tenir el paper de «savi cabdill i guardià» (com a *La república* de Plató, de la que impartí un curs l'any 1932). Un testimoni clar d'aquestes idees seves és el seu controvertit «Discurs del Rectorat» en què es refereix a l'esmentat «principi de cabdillatge». L'any 1934 deixa el càrrec, que haurà durat a penes un any. No sabem quants anys exactament conservà el carnet del partit nazi, o si tal vegada el va retornar, qüestions aquestes en què es demoren els preocupats analistes del «cas Heidegger». El que crec que sí que és important és la relació que podria establir-se entre el seu pensament i les seves idees polítiques. Aquesta és la qüestió, i aquí sí que valdria la pena que els esmentats «preocupats» s'hi demoreassin.

6. Rüdiger SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, [1994], Barcelona: Tusquets, 1997.

A fi d'intentar comprendre aquesta relació entre filosofia i política faré esment d'un concepte que considero clau en el seu pensament: *Geschick*, que habitualment es tradueix com a 'destí', però que també podria traduir-se com a 'comissió'. Per a la nostra interpretació, ens quedem amb aquest segon sentit. Els estudiosos de Heidegger esmenten dues etapes en el seu pensament, diferenciades quant a la relació amb l'Ésser i el *Dasein* es refereix. A la primera, en l'anàlisi existencial d'*Ésser i temps*, qui té la primacia és el *Dasein*, que aboca un projecte de món i de l'Ésser mateix. En el conegut com a segon Heidegger, es produeix una inversió en el seu pensament, ja que qui ara ostenta la primacia és l'Ésser. L'Ésser es dona o s'esdevé a través de requeriments o «comissions» donant lloc a les «èpoques» de l'Ésser. Ara bé, *l'oblit de l'ésser*, reiterat al llarg del seu pensament, ens produeix un buit que es tradueix com a absència de *destí* (*Geschick*) i com a no-historicitat.

Tal situació condueix els homes a l'error de necessitar del càlcul i de l'organització general de totes les coses: és a dir, al món de la *tècnica*. I aquí la paraula *tècnica* comprèn totes les zones de l'ens que ocupen la totalitat: la naturalesa, la cultura, la política. Arreu regna *l'errança* perquè es desconeix la veritat de l'Ésser i dels seus mandats, fet que es tradueix en planificacions que ens asseguren la seguretat i la possessió. Es necessiten caps, plans, programes d'actuació; l'era del *Gestell* consisteix en l'intent d'organitzar la penúria.

En un dels seus darrers escrits, *Serenor* (*Gelassenheit*, 1955),⁷ la proposta que ens fa és pensar, de bell nou, l'essència de l'home. A tal fi, parteix de la seva situació, que l'anomena com a era atòmica o món de la tècnica, on predomina un pensament «calculador» i amb aquest, l'acceptació

7. Versió d'Yves Zimmermann a Ediciones de Serbal, 1988. El terme alemany també ha estat traduït com a 'despreniment'.

del domini dels objectes. El que ell es proposa és una nova reflexió sobre aquest domini. Pensa que no és possible rebutjar del tot l'època de la tècnica: es poden usar els objectes, servir-nos-en de manera apropiada, mantenint-nos lliures de manera que també ens en puguem desprendre. Podem dir sí o podem dir no, usar els objectes, però sempre tenint present que puguem rebutjar-los en la mesura en què no ens requereixin de manera exclusiva, fins al punt que aquests puguin devastar la nostra essència. Aquest pensament meditatiu ens atorgarà serenor envers les coses i ens permetrà salvaguardar l'essència de l'home.

Va trobar Heidegger l'espai interior i la templança d'ànim d'aquesta serenor, d'aquest despreniment extrem del món dels homes? És legítim jutjar l'abans i el després d'aquest llarg camí? Hegel pensava que no es pot jutjar els genis; contra ell crec que es pot i que cal crear tribunals morals, especialment per a aquests, perquè aquests són o haurien de ser els vertaders responsables.

[Traducció de Xavier Semillas]



EL COS PARLANT I EL GEST DE LA PARAULA: LES FORMES DEL DIÀLEG EN MAURICE MERLEAU-PONTY

XAVIER ESCRIBANO

Universitat Internacional de Catalunya

La idea de diàleg es pot resseguir al llarg de l'obra de Maurice Merleau-Ponty com un motiu recurrent que assumeix moltes diverses formes i que, de manera sintètica, es podria visualitzar en les següents direccions: a) el diàleg de l'organisme amb el seu medi; b) el diàleg dels sentits amb el món de la percepció; c) el diàleg mut del gest; d) el diàleg eloqüent de la paraula i, finalment, e) el diàleg perceptiu-creatiu de l'artista amb el món i la seva represa per part de l'espectador. En aquesta breu exposició ens centrarem en els punts (c) i (d), el diàleg a través del gest i de la paraula, els quals es donen estretament entrelaçats en el pensament del fenomenòleg francès.

Merleau-Ponty admet que la filosofia o el pensament de l'època moderna topa necessàriament amb el «problema de l'altre»: ¹ el reconeixement, la comunicació o l'amor, per

1. Cf. V. DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa: 1933-1978*, Madrid: Cátedra, 1988, p. 42, en què pot trobar-se una formulació concisa del «problema de l'altre» en la filosofia francesa contemporània.

exemple, es presenten com a operacions intersubjectives en les quals l'altre subjecte humà sembla fer-se accessible, però si aquest altre, com jo, es defineix per la consciència que té d'ell mateix i per l'autopossessió de la seva interioritat en primera persona, aleshores, ens hem de preguntar com podria establir-se una connexió certa entre aquells fenòmens visibles –com el gest o la paraula– en què s'anuncia la presència aliena i aquesta interioritat recòndita, absent i recollida en si mateixa, que he de pressuposar-li per l'experiència que tinc de mi mateix.

L'autor de *Phénoménologie de la perception*, però, qüestiona críticament els mateixos termes de la discussió: en primer lloc, no admet el pressupòsit que el jo pugui definir-se com a autoconsciència i, seguidament, rebutja la divisió dualista de la realitat en dos ordres incommunicats, l'ordre d'allò intern o *per-a-si* i l'ordre d'allò extern o *en-si*. Si existeix el veritable diàleg, llavors ha de consistir a fer-se co-particips d'un mateix esforç d'expressió, que requereix ser capaç de situar-se recíprocament en la perspectiva de l'altre.

La intersubjectivitat és, per a Merleau-Ponty, en un nivell fonamental i originari, «intercorporeïtat» o, com diu en altres ocasions, «intersubjectivitat carnal». La nostra vida interpersonal i social suposa de bell antuvi una «proto-història d'éssers carnals copresents en un sol món»,² és a dir que, per dessota de la nostra existència individual i personal ha de pressuposar-s'hi un nivell en el qual, en tant que subjectes encarnats, constituïm òrgans d'una mateixa intercorporeïtat. De la mateixa manera que el meu cos no és una massa opaca que s'interposa entre la consciència i el món, sinó precisament el vehicle del meu ésser-en-el-món, tampoc el cos de l'altre constitueix una frontera insuperable que m'oculta el seu ésser, sinó que, en la mesura en què es diri-

2. M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, París: Gallimard, 1960, p. 227.

geix intencionalment al mateix món i s'hi comporta, l'altre és una variació possible del meu propi comportament: quan l'altre actua em sento actuant en ell i quan l'altre em mira em sento mirant-me des d'ell. És possible reefectuar d'alguna manera les operacions de l'altre com si el seu cos fos una extensió del meu, o com si ambdós forméssim part d'un mateix ésser que comunica interiorment. Així, prossegueixo una mirada aliena que apunta cap al món i els gestos o intencions de l'altre constitueixen una extensió de la meva mateixa corporeïtat: el meu tacte es perllonga en les mans de l'altre i puc, fins a cert punt, fer-me càrrec del seu dolor. La nostra corporeïtat és, amb la presència de l'altre, intercorporeïtat. El meu cos s'amplia amb els cossos dels altres. En definitiva, pot dir-se que, per a Merleau-Ponty, la intersubjectivitat i el diàleg és, en primer lloc, quelcom carnal: aquest nivell de muda comunicació és el que es prossegueix i es transforma en el diàleg pròpiament lingüístic.

Així doncs, per Merleau-Ponty existeix una essencial continuïtat entre la relació gestual muda amb l'altre fundada en la intercorporeïtat i la relació amb l'altre a través de la paraula, tal com es realitza en el diàleg pròpiament lingüístic: «la paraula... pren el seu impuls, ve embolcallada en l'onada de la muda comunicació»;³ «el llenguatge –diu en un altre passatge– pot variar i amplificar tant com es vulgui la comunicació intercorporal: té el mateix ressort, el mateix estil que ella».⁴

Precisament en l'assaig titulat *La perception d'autrui et le dialogue*, que es troba a *La Prose du monde* (1969), l'autor subratlla aquesta continuïtat gest-paraula: la relació amb

3. *Ibid.*, p. 24.

4. *Ibid.*, p. 27.

l'altre s'inicia com a «relació silenciosa»,⁵ tot i que sigui eloqüent, mentre que la paraula perllonga i transforma la «muda relació amb l'altre». Tant el cos gestual com la paraula no s'interposen entre el jo i les coses, sinó que «el jo que parla es troba instal·lat en el seu cos i en el seu llenguatge no com en una presó, sinó al contrari, com en un aparell que el transporta màgicament a la perspectiva de l'altre».⁶ Una i altra forma de comunicació dialògica són possibles per la participació comuna en una corporeïtat anònima i per la pertinença a un mateix món cultural: «la llengua comuna que parlem és quelcom semblant a la corporeïtat anònima que comparteixo amb altres organismes».⁷

Tanmateix, malgrat que la comunicació amb l'altre es fonamenti en la familiaritat amb els gestos o amb les paraules d'una llengua comuna, com passa en la lectura d'un llibre d'un autor a qui llegeixo per primera vegada, per tal que l'altre pugui aparèixer com a veritable altre, o perquè l'autor del llibre pugui ser reconegut en la seva veu singular «cal que en un determinat moment em vegi sorprès, desorientat, i que ens trobem amb l'altre, no en allò que tenim de semblant, sinó en allò que tenim de diferent, i això suposa una transformació de mi mateix, així com de l'altre».⁸ Però per tal que l'estranyesa de l'altre no esdevingui no-sentit indesxifrable, els seus gestos, el seu discurs, han de proporcionar-me certs punts d'ancoratge, que facin possible la transició dels significats ja coneguts a aquells altres de nous: «l'altre organisme, en comptes de “comportar-se” com jo, empra amb totes les coses del món un estil que al principi esdevé misteriós, però que almenys se m'apareix de cop com a estil, ja que

5. M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, París: Gallimard, 1997, p. 185.

6. *Ibid.*, p. 29-30.

7. *Ibid.*, p. 194-195.

8. *Ibid.*, p. 198.

respon a certes possibilitats de les quals les coses del meu món es troben com aureolades (*nimbées*)».⁹

En aquest sentit, el comportament o el discurs d'altri em permet la transició cap a una nova forma de dirigir-me al món o de veure'l, en la mesura que la seva estranyesa i novetat no m'aclapara i m'abandona en la més gran perplexitat, sinó que em facilita els punts de recolzament, punts d'ancoratge, o punts d'atracció suficients per acomodar-me a un comportament o una comprensió del món que no és la meva: «la racionalitat, l'acord entre els esperits no exigeixen que anem tots plegats a la mateixa idea pels mateixos camins, o que les significacions puguin contenir-se en una definició, l'única que aquella exigeix és que tota experiència aportí punts d'atracció per a totes les idees i que les idees tinguin una configuració».¹⁰ Dit d'una altra manera: «Així com en definitiva la nostra percepció dels altres éssers vius depèn de l'evidència del món sentit, el qual s'ofereix a conductes que són *altres* però tanmateix comprensibles, de la mateixa manera la comprensió d'un veritable *alter ego* suposa que el seu discurs, en el moment que el comprenem, però sobretot en el moment que se sostreu de nosaltres i amenaça de convertir-se en no-sentit, té el poder de refer-nos a la seva imatge i d'obrir-nos a un altre sentit».¹¹ Enfront de la inacessibilitat de l'altra consciència, l'altre «es pot fer valdre davant de mi en la mesura en què jo també soc paraula, és a dir, capaç de deixar-me dur pel moviment del discurs cap a una nova situació de coneixement».¹²

Entre el jo i el tu entesos com a paraula o expressió, Merleau-Ponty no veu erigir-se la rivalitat de les conscièn-

9. *Idem.*

10. *Ibid.*, p. 198-199.

11. *Ibid.*, p. 199.

12. *Ibid.*, p. 198-199.

cies mútuament inaccessibles, com ja avançava a *Phénoménologie de la perception*, en què destacava que tot veritable diàleg implica l'experiència d'una forma de comunitat que, en obrir-me a la novetat de l'altre, esdevé ocasió de descobrir la pròpia novetat: «En l'experiència del diàleg, es constitueix entre l'altre i jo un terreny comú, el meu pensament i el seu no formen més que un sol teixit, les meves frases i les de l'interlocutor venen suscidades per l'estat de la discussió, s'insereixen en una operació comuna de la qual cap de nosaltres no n'és el creador. Esdevé aquí un *ésser a dos*, [...] som, l'un per l'altre, col·laboradors en una reciprocitat perfecta, les nostres perspectives llisquen una dintre de l'altra, coexistim a través d'un mateix món». Tant és així, que el veritable diàleg ens condueix més enllà de nosaltres mateixos en una mena d'autodescobriment obert a sorpreses: «l'objecció de l'interlocutor fa sorgir de mi uns pensaments que jo no sabia que posseïa». ¹³ La perspectiva de l'altre té una productivitat en la formació espontània del propi pensament: «la paraula d'altri no només desperta en mi pensaments anteriors ja formats, sinó que a més m'introdueix en un moviment de pensament del qual jo no hauria estat capaç per mi mateix, i m'obre finalment a significacions estranyes». ¹⁴

En el diàleg semblen difuminar-se les diferències entre jo i l'altre, a la vegada que s'entrellacen els papers actiu i passiu, assignats respectivament al parlar i l'escoltar: «jo no soc únicament actiu quan parlo, sinó que la meua paraula es troba ja prèviament precedida en l'oient; ni soc sols passiu quan escolto, perquè parlo segons... el que diu l'altre. Parlar no és només una iniciativa meua, així com escoltar no és només acceptar la iniciativa de l'altre, i això, en dar-

13. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, París: Gallimard, 1945, p. 407.

14. M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, *op. cit.*, p. 165.

rera anàlisi, es deu al fet que, com a subjectes parlants que som, *continuem*, reprenem un mateix esforç, més antic que nosaltres, en el qual ens trobem ambdós inserits, i que és la manifestació, l'esdevenir de la veritat». ¹⁵ «En la paraula es realitza l'impossible acord de les dues totalitats rivals, no perquè ens faci entrar novament en nosaltres mateixos i trobar quelcom semblant a un esperit únic del qual participéssim, sinó perquè ens concerneix, ens toca de costat, ens sedueix, ens arrossega, ens transforma en l'altre, i a ell en nosaltres, perquè acaba amb els límits d'allò meu i d'allò que no és meu i fa cessar l'alternativa d'allò que té sentit per a mi i d'allò que per a mi és un no-sentit, de mi com subjecte i de l'altre com a objecte». ¹⁶

Per altra banda, Merleau-Ponty subratlla l'aspecte simultàniament creatiu i comunicatiu del llenguatge, de forma que una veritable expressió és aquella que suscita en l'interlocutor noves recerques, li prescriu noves tasques o el condueix cap a noves significacions. ¹⁷ La comunicació lingüística suposa l'encarnació i la participació activa de l'altre: «Jo no comunico amb els altres dipositant tot el meu pensament en unes paraules en les quals ells vindrien a recollir-lo, sinó component, amb la gola, la veu, l'entonació, i per suposat també amb les paraules, les construccions que prefereixo, el temps que he decidit donar a cada part de la frase, un enigma que no és susceptible més que d'una sola solució, de forma que l'altre, acompanyant en silenci aquesta melodia eriçada de canvis de claus, d'elevacions i de caigudes, acaba per prendre-la pel seu compte i dir-la amb mi, que és en el que consisteix comprendre». ¹⁸ La

15. *Ibid.*, p. 200.

16. *Ibid.*, p. 202.

17. *Ibid.*, p. 81.

18. *Ibid.*, p. 42-43.

innovació en el llenguatge és un resultat de la voluntat de comunicar-se: «allò que sosté la invenció d'un nou sistema d'expressió és, per tant, l'impuls dels subjectes parlants que volen comprendre's i fan ús com si es tractés d'una nova manera de parlar de les gastades despulles d'un altre mode d'expressió».¹⁹

Per a finalitzar, com hem vist al llarg d'aquesta sumària exposició, Merleau-Ponty concep el diàleg gestual i lingüístic com una operació de transformació recíproca: el diàleg no és un afer que passa entre dues consciències aïllades, sinó que té lloc o esdevé «per un ésser que té cos i llenguatge, cadascú dels quals estira de l'altre per mitjà de fils invisibles com els que sostenen les marionetes, fent parlar, fent pensar l'altre, fent-lo convertir-se en allò que ell és, i que no hauria estat per ell mateix. [...] El món comunicatiu no és un feix de consciències paral·leles. Les petjades es barregen i passen l'una a l'altra».²⁰

19. *Ibid.*, p. 50.

20. M. MERLEAU-PONTY, *Signes, op. cit.*, p. 27-28.

CHRISTINE DE PISAN I CHARLOTTE PERKINS GILMAN: DOS DIÀLEGS UTÒPICS SOBRE LA VIRTUT FEMENINA

NÚRIA SARA MIRAS BORONAT

Universitat de Barcelona. nsmiras@ub.edu



A l'esquerra, una miniatura del *Llibre de la Reina* (ca. 1410-1414) que mostra Christine de Pisan escrivint, conservat a la British Library. A la dreta, fotografia de Charlotte Perkins Gilman al seu estudi, feta per Bianca Conti, al voltant de 1915, preservada per la Schlesinger Library.

Les dones i la literatura utòpica

Oscar Wilde escribí el 1891 a *L'ànima de l'home sota el socialisme*: «Un mapa del món que no contingui el país d'Utopia no mereix ni tan sols que li fem una ullada». Utopia era sinònim de creença en el progrés, d'anhel i esperança d'una societat millor. Unes poques dècades més tard, però, la filòsofa política Judith Shklar havia perdut la fe que la Humanitat entrés per fi en un estadi de plena moralitat. Implacable, sentència: «En una època que ha viscut dues guerres mundials, dictadures totalitàries i assassinats en massa, aquest tipus de fe només podria considerar-se sinònim d'estupidesa» (2020: 17).

Però és realment així? ¿És cert que continuar perseguint utopies no només és ingenu, sinó perillós? Si ens fixem en l'anomenat «segle xx curt» segons la denominació d'Eric Hobsbawm (2013: 10),¹ la fi de la història, la fi de la utopia i la fi de les ideologies han estat decretades diverses vegades. Per Daniel Bell (2015), tota aquesta retòrica escatològica, des de Kojève fins a Fukuyama s'explicaria per l'esgotament de la imaginació política i per la impressió força generalitzada entre la intel·lectualitat de les potències occidentals que existia un consens sobre que la forma final del govern ja s'havia assolit amb la democràcia liberal. Quedava, no obstant això, alguna dissidència prou representativa com la de Herbert Marcuse, per qui la proclama del fi de la utopia ocultava el fet que avui dia assistim a «la mobilització total de la societat existent contra la seva pròpia possibilitat d'alliberació» (1986: 10). Dit d'una altra manera: la proclama de la fi de la utopia és, en el fons, ideològica i serveix per blindar l'*statu quo*.

1. En realitat, l'expressió original és de l'historiador hongarès Ivan Berend, però va ser Hobsbawm qui la va popularitzar per referir-se al període comprès entre 1914 i 1991.

La fundadora dels estudis utòpics al Regne Unit, Ruth Levitas (2010), pensa que la utopia és quelcom més que una mera ficció literària: és el testimoni de l'anhel humà per transcendir l'actual estat de coses. És quelcom irrenunciable i que ha tingut el poder de persuadir milions de persones a organitzar-se per provar de fer palanca i acostar-nos més al nostre destí històric. De fet, he de dir que si no fos per ella, mai hauria descobert l'enginy de la primera utopia que du el seu nom, la *Utopia* (1516) de Thomas More (1478-1535) ni que existien utopies feministes com les de Christine de Pisan (1364-1430) i Charlotte Perkins Gilman (1860-1935).

En efecte, si fem memòria i recorrem mentalment les utopies més conegudes, en la majoria les dones no tenen cap paper protagonista. I molt menys, les dones en són autores. Inclús si anem molt més enrere de More i admetem dins el gènere utòpic textos anteriors com el *Gènesi* bíblic o *La república* platònica amb les «ulleres violeta» del feminisme, no podem sinó advertir com aquests textos, tot i la seva patina de progressisme, mantenen tics misògins. En tots hi ha alguns trets repetits: l'abolició del treball, de la propietat privada, l'evitació de les guerres i les malalties. També dels conflictes que acostumen a enemistar els ciutadans de les utopies: els problemes relatius a la fe i la gelosia. Com es prevenen? Els de la fe, abraçant la religió o la ciència vertadera, com a la *Nova Atlantis* (1627) de Francis Bacon o a *Walden 2* (1948) de B. F. Skinner. I el desamor? Fàcil: instaurant la comunitat de dones i infants, com a *La ciutat del sol* (1623) de Tommaso Campanella, o bé l'amor lliure, com preferia Charles Fourier.

Per això la lectura de les utopies d'aquestes dones va resultar una sorpresa, sobretot per algunes de les similituds a pesar dels segles que les separen. D'entre les afinitats, vull destacar-ne les següents: a) les utopies tenen com a finalitat rescabalar la virtut femenina de segles de misogínia o de cultura androcèntrica; b) la millor manera de fer això és

apel·lar al sistema de valors hegemònic i a la seva lògica, c) la virtut femenina i la seva veritat es defensen a partir del contrast i el joc que permet el diàleg i, per tant, la utopia és principalment la reconstrucció d'una llarga conversa sobre tot allò que pot la feminitat.

La ciutat de les dames, de Christine de Pisan

El fundador de la sociologia del coneixement Karl Mannheim (1893-1947) proposà una definició de la mentalitat utòpica com un estat mental que és «incongruent amb la realitat que l'envolta» (1987: 189). D'alguna manera, la definició s'ha estabilitzat i hi veiem dos moments que serveixen per a l'anàlisi de les utopies com a textos polítics. En el primer, el que es dona és el rebuig de la realitat social donada i la necessitat emocional de superar-la. En el segon, la projecció en forma de fabulació d'una societat alternativa millor, sense tots aquells defectes que ens feien intolerable el present. Als textos utòpics ens hi solem trobar descripcions detallades d'aquests mons feliços imaginats. Segons Mannheim, la societat ideal –*eutopia*– que no existeix enlloc –*utopia*– serveix com a mirall invertit de la societat real, així com per a reflexionar sobre les causes de la injustícia que es pretén denunciar. Una imatge contrasta amb l'altra, es juga contra l'altra. I per fer evident aquest joc, el gènere literari més adient és el diàleg. El diàleg és, a més, la forma preferida de fer filosofia política des de *La república* platònica, car és en el vaivé de la conversa en què es va desvetllant allò que és bo i just. Així ens trobem que l'obra de Christine de Pisan es col·loca en una tradició de filosofia política que empra el diàleg socràtic per anar revelant la veritat mentre que, alhora, a través del diàleg es van posant els ciments d'aquesta ciutat mai construïda: la ciutat de les dames.

És ben poc el que sabem de l'autora, només en podem donar dates aproximades. Va néixer a Venècia el 1364 i va

créixer a la cort de París, de la qual el seu pare formava part com a metge i astròleg de Carles V. Això li va permetre tenir accés a la biblioteca reial i formar-se. Casada als 15 anys, vídua als 25, amb tres fills, una mare i una neboda al seu càrrec. El «miracle» de Christine és que tot i així esdevingués una gran escriptora i fos convidada als cercles literaris més importants. Tot i així, res impedí que la seva obra passés oblidada per segles o atribuïda erròniament a Boccaccio fins que Louise de Kéralio en va restituir l'autoria el 1786.

Fins ara s'han identificat una cinquantena de manuscrits de la nostra autora, però, sens dubte, l'obra més coneguda és *La ciutat de les dames* (1405), dedicada a la duquessa Margarida de Borgonya. L'obra és una reacció al tractat misogin *Liber Lamentationum Matheoluli*, escrit pel clergue i poeta Mateu de Bolonya i traduït al francès el 1399 per Jean Le Fèvre. Tant l'obra de Mateu com la de Christine s'avancen a una altra conversa que s'estén per uns quants segles: l'anomenada *querelle de les dames* (1540–1560)² sobre la virtut femenina. La lectura que en proposo, doncs, situa l'autora com a interlocutora en diversos diàlegs: un, sobre què fa que una ciutat sigui justa; l'altre, sobre si la dona és pel seu sexe capaç de virtut.

La finalitat principal del diàleg és restablir la virtut femenina i no pot començar d'una manera més mundana: Christine, estant cansada a la seva cambra d'estudi i envoltada, com és habitual, de llibres diversos, es proposa una lectura lleugera per relaxar la ment i topa amb l'opuscle de Matheolus. Noti's la fina ironia: la poesia de l'opuscle no té prou entitat per ésser estudiada en la jornada de treball habitual de Christine. Ella l'oblida, el reprèn l'endemà. I

2. La «querella» va involucrar filòsofs, homes d'església, poetes i literats que «dialogaven» a través de textos que s'entenen com a resposta els uns dels altres.

llavors, indignada i trista, es pregunta per què hi ha en tots els autors que admira i respecta aquesta fonda misogínia i es demana com pot ser si Déu tot ho fa bé, com pot haver fet de les dones éssers tan abjectes... i, entre llàgrimes, s'adorm.

Després d'aquesta breu introducció, comença *La ciutat de les dames* per les quals Christine és desvetllada per tres senyores distingides: la Raó, la Rectitud i la Justícia. Totes tres venen a consolar-la i a encomanar a Christine una missió: la construcció d'una ciutat que haurà de poblar-se de dones il·lustres al servei d'una gran reina a qui totes rendiran honors i vassallatge. A partir d'aquí, l'obra es divideix en tres diàlegs amb cadascuna de les senyores.

Amb la Raó, la nostra autora és allionada sobre per què les dones han estat objecte de crítica per part de filòsofs i homes de lleis. Per tal de convèncer la jove deixeble, la Raó va narrant les històries de dones poderoses i capaces de l'antiga Grècia, Roma, Egipte o Babilònia. És particularment bonica la menció a Nicostrata (coneguda pels italians com a «Carmenta»): la inventora de l'alfabet original. Així, la Raó demostra no només que les dones tenen intel·ligència, sinó que gràcies a una dona va ser possible preservar la cultura. Amb la Rectitud, Christine conversa sobre la virtut i aprèn de tantes altres dones valentes i bones. I, finalment amb la Justícia, es dona a conèixer a Christine tot allò que màrtirs i santes han contribuït a l'autèntica fe i se li anuncia que la reina i guardiana de la ciutat serà la Verge Maria.

D'aquesta breu síntesi de l'obra de de Pisan em sembla que cal destacar-ne alguns elements. En primer lloc, que als intercanvis dialògics entre ella i les dames, es denuncia la injustícia de la misogínia. En segon lloc, l'autora reuneix en una sola argumentació raons filosòfiques i teològiques que informen molt bé del seu coneixement del marc conceptual hegemònic de l'època i de la conveniència d'utilitzar les armes dels seus adversaris per tornar-los en la seva contra. I, en tercer lloc, que amb aquest exercici Christine serveix a la

memòria de totes aquestes dones del passat i crida a formar una *sororitat transhistòrica*. La coda final de Christine contra l'amor romàntic sorprèn per la seva modernitat:

¡Oh, fugiu, senyores, fugiu d'aquesta boja passió que ells exalten al vostre costat! [...] Res de bo en podeu treure; estigueu segures, al contrari, que fins i tot si el joc sembla plaent, això s'acabarà sempre en perjudici vostre. [...] Recordeu, estimades amigues, com aquests homes us acusen de fragilitat, de lleugeresa i d'inconstància, la qual cosa no els priva, però, de desplegar les astúcies més sofisticades i d'escarrassar-se de mil maneres per seduir-vos i prendre-us com a bèsties en les seves xarxes [...] Digneu-vos, molt venerades dames meves, a augmentar i multiplicar les habitants de la nostra ciutat cercant la virtut i fugint del vici, i alegeu-vos en el bé. (De Pisan 1990: 279).

***Terra d'Elles* (1915) de Charlotte Perkins Gilman**

La següent utopia que presentaré és també un dels textos més llegits de Charlotte Perkins Gilman. Gilman, com De Pisan, no ha rebut el tractament que mereix per part de les lletres i la seva obra filosòfica i sociològica amb prou feines comença a tenir una recepció. *Herland* (1915) és part d'una trilogia utòpica amb *Moving the Mountain* (1911) i *With Her, in Our Land* (1916). Cal tenir present, però, que l'obra literària de Gilman és el desenvolupament experimental de la seva obra assagística d'entre les quals destaca *Women and Economics* (1898) o *The Man-Made World, or Our Androcentric Culture* (1911)³ dedicada, quasi en la seva totalitat, a lluitar contra l'opressió econòmica i social de les dones.

El que més sobta, un cop es llegeix el text de Gilman, és que la seva coincidència amb De Pisan hagi passat gairebé

3. Hi ha una traducció al català, vegeu Gilman 2017.

desapercebuda (amb l' excepció de Godayol 2012). Doncs Gilman ens presenta una societat de dones a la vora del riu Amazones que és descoberta per tres exploradors a la recerca d' aventures. La *Terra d'Elles* recorda aquella altra societat d' Amazones que, en paraules De Pisan foren un regnat i un «imperi femení [que] va tenir un immens període. Entre els regnes coneguts de durada comparable, no trobaràs sobirans més il·lustres, tant pel seu nombre com pel nombre de les seves gestes, que les reines i dames d'aquest reialme» (De Pisan 1990: 73).

Les coincidències entre les dues autores salten a la vista, però també algunes diferències. Mentre que a la faula medieval l'autora manté el diàleg, Gilman opta per fer parlar els tres personatges masculins a través del relat de Vandyck, el sociòleg que organitza l'expedició, juntament amb el ric i mimat Terry i el poeta i botànic Jeff. Tots tres arriben accidentalment a la terra només habitada per dones i són fets captius per les nadiues. El contrast d'idees en el text de Gilman es produeix en dos episodis molt importants. El primer, abans de marxar, entre els tres nois, en què cadascun es posiciona sobre la versemblança d'un país només habitat per femines i en què es fan evidents també els estereotips i les expectatives que duren a la motxilla. El segon, al llarg de tota la novel·la entre els nois i les nadiues, en què realment es produeix la confrontació entre totes dues civilitzacions: la patriarcal estatunidenca i la matriarcal *Herland*. Aquest recurs de l'autora també ens permet resseguir el desenvolupament de cadascun dels seus nois en el seu tracte amb les noies, ja que ben aviat queden captivats per aquelles meravelles i s' enamoren de tres indígenes a qui proposaran de convertir-se en les seves esposes.

A la *Terra d'Elles* les ciutats són netes i enjardinades i els espais oberts perquè totes puguin entrar i sortir quan vulguin. Les dones es consideren totes germanes i totes s'ocupen de les nenes. Són cultes, vegetarianes i professen

una religió panteïsta de veneració de la Terra. Poques dones pareixen, només les escollides, però totes són mares amoroses, educadores, artistes i juganeres. Vandyck, meravellat, ens explica que «no havien tingut guerres, sabeu? No havien tingut reis, ni sacerdots, ni aristòcrates. Eren germanes i, a mesura que creixien, evolucionaven juntes, no pas mitjançant la competència sinó per mitjà de l'acció conjunta». (Gilman 2002: 108).

I, si doncs, tot és tan idíl·lic, què podia anar malament? No desvetllaré aquí el final per no fer cap *spoiler*, però hi ha un desenllaç provocat per la incapacitat d'un dels nois d'acceptar que les dones no són possessions. A la novel·la el que es confronta, doncs, és el model d'una feminitat progressista amb el model d'una masculinitat desfasada i tòxica a la qual és impossible estimar des de la reciprocitat i el respecte mutu. Com Christine de Pisan, Gilman utilitza aquí també el marc conceptual hegemònic en què es mesclen elements de la teoria de l'evolució, del progressisme social i de l'ideal de maternitat republicana que havien abraçat les sufragistes i feministes amb què l'autora es relacionava. Al final, però, Gilman aconsegueix a través del joc d'arguments entre uns i altres que entenguem que la cultura androcèntrica és opressiva i que només serem lliures si deixem de veure'ns només com a homes o dones per a veure'ns totes i tots simplement com a humans.

La llarga història de les sororitats interrompudes

Si seguim el fil d'aquestes dues autores, veurem que, en realitat, tot i la insistència del patriarcat per fer-les aparèixer com a anomalies, podem aprendre que formen part d'una nissaga de dones escriptores que han ideat cambres pròpies i segures. És una exploració literària de narratives de sororitat. El biaix de gènere del pensament polític ha fet que moltes passessin inadvertides. Com diu Anna Maria

Verna, la diferència de les utopies feministes és que «no es presenten com a models d'enginyeria política i per això cap estudi acadèmic de teoria política les pren en consideració» (2009: 12).

Però no van ser pas una anomalia, sinó que hi ha una producció ingent que mereix ser estudiada. Només entre 1836 i 1920 es van publicar 29 relats utòpics feministes que tractaven els temes de l'època: la maternitat, la sexualitat, l'emancipació, la responsabilitat, la cura i la no violència. Per la seva banda, Sharon Jansen (2011) ha traçat una genealogia de les dones que busquen la seva llibertat en mons fabulats que parteix de Christine de Pisan i arriba a la Gilman, però hi inclou també Virginia Woolf (*Una habitació pròpia*, 1929), Margaret Cavendish (*A Convent of Pleasure*, 1668) o el manifest *SCUM* de Valerie Solanas (1967). Espero que havent presentat aquestes dues dones, unides per un fil invisible de sororitat feminista que travessa els segles us valgui com a invitació per visitar i construir juntes aquestes societats alternatives on totes i tots serem, per fi, lliures.

Bibliografia

- BELL, D. (2015) *El final de la ideologia*. Madrid: Alianza.
- GILMAN, C. P. (2002) *Terra d'Elles*. Barcelona: Laertes.
- = (2017) *El món de l'home o la nostra cultura androcèntrica*. Maçanet de la Selva: Gregal.
- GODAYOL, P. (2012) «La ciutat de les dames i Terra d'elles: dues utopies feministes en català». *Quaderns. Revista de Traducció*, 19, (2017): 169–182.
- JANSEN, S. (2011) *Reading Women's Worlds from Christine de Pisan to Doris Lessing. A Guide to Six Centuries of Women Writers Imagining Rooms of Their Own*. New York: Palgrave Macmillan.
- LEVITAS, R. (2010) *The Concept of Utopia*. Bern: Peter Lang.

- MANNHEIM, K. (1987) *Ideologia i utopia: una introducció a la sociologia del coneixement*. Barcelona: Ed. 62.
- MARCUSE, H. (1981) «El final de la utopía», a *El final de la utopía* (p. 7–17). Barcelona: Ariel.
- PISAN, C. de (1990) *La ciutat de les dames*. Barcelona: Edicions de l'Eixample.
- SHKLAR, J. (2020) *Después de la utopía. El declive de la fe política*. Madrid: Machado Editores.
- VERNA, A. M. (2009) *Feminismo y utopía. Travesías literarias de liberación*. Madrid: Enclave de Libros.



ART I DIÀLEG

GIUSEPPE DI GIACOMO

Università La Sapienza, Roma

La relació entre art i diàleg es configura, segons la meua opinió, en dues modalitats diferents i complementàries. Des d'un primer punt de vista, tota obra d'art és per naturalesa «dialògica» des del moment que estableix una relació amb l'observador en un inexhaurible intercanvi de mirades; des d'un altre punt de vista, tota obra d'art, a més de dialogar amb l'espectador, dialoga amb la tradició i amb un passat que són sempre a la base de cada innovació creativa.

Quant al primer aspecte, en trobaríem molts exemples: pensem en una obra mestra de la pintura del sis-cents com és *Las Meninas* de Diego Velázquez, un quadre que formula un intercanvi de mirades entre el pintor i els altres personatges de la tela amb l'observador, que sembla trobar-se situat al revers d'on es dirigeixen precisament aquestes mirades. Un altre exemple d'art explícitament caracteritzat pel diàleg –i, per tant, del rol actiu de l'observador davant de la imatge– és el que ens ofereix Paul Cézanne que, a propòsit de la muntanya de Santa Victòria, pintada i dibuixada per ell centenars de vegades al llarg de la seva vida, declarava de no haver reeixit mai a donar-ne una representació definitiva perquè era com si la muntanya li parlés un cop i un altre: és aquella consciència que en l'autèntic diàleg no es dona una relació entre un subjecte i un objecte, sinó entre dos subjectes, fet que implica que tal diàleg no arribi mai a cap conclusió. Aquests elements

els retrobem de forma exemplar en una obra dels inicis del nou-cents, *Les senyorettes d'Avinyó* de Pablo Picasso, en què la mirada de les «senyorettes» desafia l'espectador (masculí) fent-li saber que la seva còmoda posició, fora de l'escena narrativa, no és tan segura com hom podria pensar.

És veritat que a *Les Senyorettes* s'hi troba absent una dimensió anecdòtica i narrativa –les figures veïnes no comparteixen ni un espai ni una acció, no es comuniquen ni interaccionen–. De fet, referint-nos a la mirada de la cinquena «senyoreta» envers nosaltres que som al defora, esdevé una referència a la realitat de la dimensió semàntica que constitueix el quadre mateix, estretament connectada a la seva autonomia formal. Cap altra pintura, excepte *Las Meninas*, s'adreça a l'espectador amb una tal intensitat. Tots els personatges de *Las Meninas*, de fet, apareixen descomposts i dispersos, unificats només pel nostre ull i, com a *Les senyorettes d'Avinyó*, no trobem dues figures tan disposades a excloure's de tal manera que fa desplaçar la intenció d'una acció narrativa cap a una experiència centrada sobre l'espectador mateix, el qual esdevé alhora un dels elements constitutius de l'obra. Potser sigui per això que Picasso es dedicà els darrers anys de la seva vida a continuar fent i refent un cop i un altre l'obra mestra de Velázquez. Així doncs, tant *Las Meninas* com *Les Senyorettes*, es caracteritzen pel pas d'una acció narrativa cap a una experiència centrada en l'espectador; per tant, l'obra no es resol ni es fonamenta en una dimensió abstracta autònoma, ja que l'espectador, a qui s'apel·la, esdevé un dels seus factors constitutius i, en conseqüència, cap anàlisi de *Les Senyorettes* feta només en funció de la seva estructura pictòrica pot explicar l'obra mateixa: també nosaltres com a espectadors estem implicats en qualitat d'interessats que s'hi acomoden i esperen. Al pintor davant de la realitat li cal sempre seguir mirant –no amb els ulls sinó amb aquella mirada que és un propi i ver sentir– la *possibilitat del visible*, abans que el visible mateix sigui

conegut i definit. La diabòlica facultat d'invenció de Picasso deriva d'aquesta convicció fonamental: originàriament el visible és arbitrari. I si el pintor espanyol és el mestre del no-finit, això significa que és el mestre no de l'obra no-finita sinó de l'experiència entesa com a quelcom d'inexhaurible, exactament com la naturalesa mateixa del diàleg.

D'altra banda, si parem atenció en com Picasso va realitzar l'obra és com podem adreçar la nostra atenció a aquella segona modalitat d'entendre la relació entre art i diàleg, és a dir, el diàleg entre el present i la referència al passat i a la tradició artística. L'obra representa una sala d'un bordell amb cinc dones nues, en les posicions dibuixades a *Les Banyistes* de Cézanne, en la versió *Cinc Banyistes*. Alguns esbossos preparatoris indiquen que la noia del centre amb els braços alçats s'emmiralla en la de la dreta del *Bany turc* d'Ingres, i es configura així allò que Warburg definia –com veurem– una *Pathosformel* capaç d'estimular un diàleg inacabable amb el passat: la figura és particularment eloqüent en la imatge dels braços que cauen, com trobem en el *Davallament* de Caravaggio i que constitueix l'estatut icònic del *Marat* de Jacques-Louis David, encarregat l'endemà de l'homicidi de Marat. Allò que caracteritza aquesta obra no és només la narració sinó l'exemplaritat de l'esdeveniment: els gestos i els atributs del màrtir finit equivalen a les paraules últimes xiuxiuejades al llit de mort dels herois i sobirans. Una sàvia tessitura que neix com a narrativa i es transforma ràpidament en icònica, i que forma part com tantes relíquies dels «atributs» que alimenten l'escena del martiri. Si aprofundim més, tal vocabulari de postures i gestos es troba ja en l'art grec clàssic: com veurem, aquests experiments sobre els llenguatges dels gestos esdevenen el més clar antecedent de la gran intuïció del nou-cents de Warburg, en què el mapa d'aquelles *Pathosformeln* constituïen el fil conductor de la tradició cultural europea que havia de condensar-se en l'Atlas de la seva *Mnemosyne*.

Sembla, tanmateix, que també havien influït altres factors en l'obra de Picasso, i un d'aquests seria probablement la represa del diàleg amb El Greco –pintor que resulta ser més important que Cézanne en el moment de la composició de l'obra–, i particularment la seva *Visió de l'Apocalipsi* o *Visió de sant Joan* (1608-1614). Ara, si aquesta obra d'El Greco té una incidència directa sobre *Les Senyorettes*, no és per la particularitat del tema religiós sinó per la forma com presenta el tema: de fet, el format vertical de *Les Senyorettes* es distingeix de tots els seus altres esbossos i això ens fa pensar que la comprensió del grup de nus en el format insòlit d'El Greco podria haver empès Picasso cap a la forma del quadre projectat. Al cap i a la fi, les dues obres, la d'El Greco i la de Picasso, presenten una gran afinitat que consisteix, més enllà de la forma d'executar-se, en el color general de la composició i en els detalls de les postures. Picasso devia sentir-se fascinat de la manera com El Greco havia juxtaposat els personatges dividits en tres nivells de profunditat, en l'espai d'un primer pla molt comprimit i completament tancat cap al fons de l'ornament de les cortines.

La «màscara» d'estil ibèric que porta la dona que està dreta a l'esquerra i que domina la primera etapa del treball de *Les Senyorettes*, cedeix el pas a una iconografia salvatge, violenta i deformada que en part reflecteix la commoció profunda produïda a la visita al Museu del Trocadero que Picasso feu abans dels retocs definitius del quadre. És indubtable que aquesta visita es troba al centre d'un dels grans debats de la crítica picassiana, i és el mateix artista qui declara a Zervos, a pocs anys de distància, que ell ignorava l'art tribal africà fins a aquell moment; de fet, és només després del 1907 que Picasso adopta posicions diverses i contradictòries referents a les connexions entre aquest art tribal i *Les Senyorettes*. En qualsevol cas, la visita de Picasso al Trocadero, que com ell mateix ha dit esdevingué una «revelació», no representa realment el primer

contacte amb aquell art. Diversos testimonis proven que ja a finals del 1906 Derain li havia mostrat un objecte africà i que Picasso ja havia començat a col·leccionar obres d'art africà; no gensmenys, és altament probable que el pintor espanyol hagués vist alguna màscara o estàtua africana abans de començar *Les Senyoretas*. A més, el Trocadero, a part de permetre a Picasso de descobrir obres d'art tribal d'estils diversos, li dona la possibilitat sobretot de copsar-los en un context diferent del d'un mer taller d'artista. En conclusió, si bé l'art tribal no li fa una particular impressió entre la tardor del 1906 i el juny del 1907, de sobte, a l'estiu del 1907, comença a interessar-se per aquestes màscares i fetitxes des d'una perspectiva nova que concorda amb allò que pretén aconseguir amb *Les Senyoretas*. Potser és llavors que el pintor comença a pensar en l'exorcisme i la màgia, pel fet que, com és evident, era profundament supersticiós i va veure en aquelles màscares una protecció contra els esperits malignes: aquestes màscares, aquí, en el seu bordell, són vistes com a forces que el poden defensar d'aquella sífilis de la qual Picasso va estar, sobretot de jove, molt angoixat.

A propòsit de la relació entre innovació i tradició, podem sostenir que l'art contemporani vol presentar-se com el resultat d'una ruptura radical amb el passat, que ha de comportar un «nou inici», i que es renova constantment com a resultat d'una discontinuïtat entre allò antic i allò modern. Tal discontinuïtat és configurada com el pas d'una època caracteritzada per la presència de paradigmes cap a una època en la qual l'únic paradigma que hi ha és l'absència de tots els paradigmes. I malgrat això, com ha mostrat Picasso, entre l'antic i el modern no hi ha mai una fractura neta, sinó una perpètua tensió que esdevé pròpiament un autèntic diàleg. El problema de fons consisteix a reconèixer que allò que veiem per primera vegada conté el rastre de quelcom que ja sabem, i que per això mateix es posa en marxa la nostra memòria permetent-nos dialogar amb la història.

Altrament, allò que anomenem «tradicció artística» es caracteritza no per la immobilitat sinó per aquella mudança que és el resultat precisament d'un diàleg ininterromput entre cada artista i els de les generacions precedents. De vegades, el diàleg es presenta no com una represa de l'art de les generacions immediatament anteriors sinó amb l'art d'un passat molt més remot, com esdevé de manera exemplar en el Renaixement, que s'emmirallà en els models grecoromans. A aquest propòsit cal remarcar el fet que si entre el quatre-cents i el cinc-cents l'art es renova mirant els models de la Grècia antiga, entre el vuit-cents i el nou-cents els artistes, desitjosos de realitzar un art bidimensional, s'emmirallen en l'art egipci i en les icones grecorusses. En conclusió, sembla clar que cap artista pot prescindir d'algun tipus de diàleg amb el passat.

Per això és tan important l'obra d'Aby Warburg, que ha remarcat la resurrecció de l'art i de la cultura grecoromana al cor mateix de la història europea i en particular en el Renaixement. D'aquí el *Nachleben der Antik* ('la supervivència de l'antic'), que es presentava com una concessió dels esquemes iconogràfics, com si es tractés d'un vocabulari gestual immòbil. I és per a donar moviment i vida en aquests esquemes i gestos expressius que Warburg introdueix l'expressió *Pathosformel* («forma del *pathos*»), en la qual un component *-formel-* comporta la constància i repetició dels estereotips, mentre que l'altre *-Pathos-* comporta inestabilitat i mudança. En resum, la «forma del *pathos*» és capaç de concebre una nova vida mitjançant noves imatges interiors.

Quant a la representació del moviment segons Warburg, el moment crucial ha coincidit amb el primer Renaixement florentí. Ha estat alhora que pintors com per exemple Botticelli o Ghirlandaio, bo i observant obres d'art grecoromanes, aprengueren a suggerir a l'observador el moviment de les figures que necessàriament havien d'estar quietes sobre

la tela: la tècnica a què van recórrer fou la de fer moure en l'espai els replècs dels vestits, els cabells solts i d'altres; pròpiament, de fer bufar el vent sobre la tela. L'antiguitat apareixia per a Warburg, per tant, com a inestabilitat, moviment..., oposat exactament a la idea clàssica de l'art grec com a «noble simplicitat i quieta grandesa» sostinguda per Johann Joachim Winckelmann: inestabilitat i acció són, d'altra banda, categories típiques de tot diàleg.

El problema que Warburg volia afrontar en particular a la seva última obra, *Mnemosyne*, era el fet que un dipòsit de memòria cultural pugui ressorgir i, per tant, dialogar amb el present canviant o mutant profundament a cada nova encarnació. El present entès com a innovació pot entrar en diàleg amb la tradició gràcies pròpiament a la *Pathosformel*. No només això, sinó que també en la contemporaneïtat trobem artistes que declaren les seves pròpies fonts, tractant la relació amb aquelles fonts com a objecte propi de l'art i conceben un significat nou i divers, és el cas, com hem vist, de *Les Senyoretes d'Avinyó*.

El camí de la història de l'art no és en absolut lineal sinó que ha estat travessat per ruptures i camins interromputs, sense esdevenir tanmateix una mutació radical, un nou inici, un tall net amb la tradició artística com pot haver representat el videoart. Ja que el videoart sembla que hagi elaborat *ex nihilo* les seves pròpies regles i característiques, ¿es podria deduir d'aquí que hagi nascut d'una mena de tabula rasa? Pel fet que hagi regenerat l'expressió artística segons regles que mostren un tall net amb el passat, ¿significa això un nou inici que exclogui tot possible diàleg amb la tradició? No, realment. És el que mostra l'obra de Bill Viola: fa i refà contínuament les històries amb la tradició artística, establint amb l'observador un diàleg que pressuposa la referència a les arrels artístiques de la història pictòrica precedent. L'elecció de Bill Viola de recuperar els models del Renaixement no pressuposa el coneixement de Warburg,

però revela una intuïció de l'artista que copsa en una pintura renaixentista elements que el videoart pot potenciar, és a dir, la representació del moviment. Bill Viola, en heretar els problemes i procediments propis de la tradició artística, els presenta en una nova forma expressiva, instaurant i continuant un diàleg fecund amb la tradició artística, mantenint aquest diàleg intens amb l'art del passat, fins i tot en època de la cultura digital.

[Traducció de Xavier Semillas Julià]



EL DIÀLEG: ¿LA CONFIGURACIÓ D'UN MÓN NOU?

ALBERT LLORCA

Societat Catalana de Filosofia

Es tracta d'aprofundir en les dificultats i possibilitats del diàleg, avui, amb una anàlisi de la seva presència en la vida humana, feta des de la filosofia. Ens preguntarem, doncs: ¿què pot aconseguir-se, avui, mitjançant el diàleg? Parlar de diàleg significa promocionar les capacitats racionals i emocionals-cordials humanes. ¿És possible, però, fer-ho en el món actual, on hi manen les xarxes socials?

Com a conreador de la filosofia, advertiré de la presència del rerefons socràtic en la qüestió del diàleg, sempre present en tota resposta o intent de fer-la. La figura de Sòcrates està present sempre com a dialogant preferent del pensament filosòfic occidental tot i saber que no li anà gaire bé: el varen acusar estranyament en un judici encara més estrany i el varen executar.

Però fou un model a seguir en l'enfocament adoptat per a totes les generacions posteriors, fins avui; tal vegada perquè les seves vivències sobre les dificultats d'entendre's amb els altres i sobre els abusos del poder que denuncià són experiències que revivim freqüentment nosaltres. Aquesta és la referència teòrica i vital en la present comunicació.

1. El panorama dels marcs extern i intern d'avui

Respecte al marc extern, Catalunya, Espanya, Europa..., les dificultats i possibilitats que tenim com a subjectes humans passen per aquests marcs, s'entenguin com s'entenguin... I el diàleg –o el sentit que se li atorgui– es fa notar en la societat massificada i mediàtica, en els usos abusius de les TIC (fem massa cas de les «plataformes digitals»?), en l'acceptació de les lleis, dels interessos de tota mena, de les pors... Avui estem a la UE: què en podem esperar? Pregunta difícil de contestar. Estem immersos en la cruïlla de discursos que circulen en diferents direccions.

Respecte al marc intern, en tota aquesta situació complexa, els humans som els qui ens adonem, en tant que subjectes que la vivim, amb diàleg o no, i l'avaluem i jutgem; partint del supòsit que estem davant de conflictes de llarga durada i sovint d'incerta trajectòria: català/espanyol, israelià/palestí, occidental/islàmic, europeu/asiàtic (rus o xinès), nord-americà/sud-americà-brasil·ler...; amb herències biològiques i culturals, polítiques, de creences i de prejudicis sobre la immigració, l'ocupació de territoris, les desigualtats, els canvis mediambientals, les condicions de treball, l'assistència sanitària, els drets civils...

I davant de panorames d'aquestes dificultats, sovint assistim a escenes decebedores: els qui diuen que volen dialogar acaben desqualificant-se; de manera que «dialogar» es converteix en un «combat» per «sortir-ne» airós. Això fa pensar a molts que, o bé no tothom val per dialogar –i ben segur que hi ha veritat en tal afirmació–, o bé els temes de discussió –o «diàleg»– són difícils d'afrontar (i ho són, òbviament), o bé no cal encetar el diàleg de segons què i que cadascú aprengui a *conllevarse* amb els oponents, com deia Ortega a propòsit dels catalans...

Escollirem la segona: dialogar és difícil, perquè requereix uns condicionants diversos que no esdevenen atzarosament i és el que atorga sentit.

En efecte, el diàleg requereix els *condicionaments mínims* que permeten reconèixer els *punts cecs* del dialogant: i aquesta feina és prèvia per precisar què volem dir quan parlem d'igualtat, llibertat, dret, legalitat, espai públic, equanimitat, perdó...

Qui pot dialogar, doncs? Els partits polítics? Quines estratègies, pressions, objectius tenen? Simone Weil, als anys trenta del segle passat, deia coses gruixudes sobre ells, i també Paul Ricoeur. Ludwig Landsberg a l'Alemanya de la seva època... En tot cas, cal tenir present que Claude Lefort afirmava –segon afirmava Paul Ricoeur– que la democràcia institucionalitza el conflicte.

De facto, qui dialoga, doncs? Alguna premsa i mitjans de comunicació, fortament digitalitzats avui, tenen influència i alhora servituds ideològiques intenses, de manera que retorcen el suposat diàleg i es posen al servei de determinats poders que «treuen el pitjor de les persones», des-educant la població i fomentant els prejudicis...

2. Dificultats que cal superar a fi d'encaminar-nos a un factible diàleg

Pel que fa a l'actitud del «dialogant», es diu que la conflictivitat i la dificultat per al diàleg deriva de la poca –o nul·la– racionalitat aplicada i del pur sentiment. És així?

Afirmacions d'aquest tarannà resulten difícils de respondre; l'antropologia filosòfica no sembla que ho subscrigui. Afirmar que ambdós van alhora; tot i que sigui dominant una o l'altra: però la raó sempre hi és.¹

1. L'exemple que posen els llibres és explícit: els jerarques nazis, o els negrers europeus dels segles xvii, xviii i xix (per cert, alguns sota influència il·lustrada) eren persones que pensaven i llegien; no eren mers bojos ni estúpids.

Abans parlàvem de *punts cecs* en els «dialogants», que posen dificultats en l'escolta de l'altre, a no «reconèixer-lo» –no deixant-se conduir pel *logos*. I aquest «reconeixement» és una praxi tan necessària com autoeducadora que haurà d'exercir el dialogant. Assenyalem, doncs, les principals dificultats que hi trobem.

El primer nivell de dificultats que tenim se situa *abans de començar el diàleg*. En efecte: hi ha, sovint, *finalitats diferents*, i d'això cal ser-ne conscients: així, volem la pau o la seguretat, però tenim el mateix projecte de vida en comú? I això tant en l'àmbit públic com privat. Com a exemple, alguns parlen de *diàleg dins de la llei*, o per donar «oxigen» a l'economia... d'altres demanen un diàleg d'acord amb llurs queixes i reivindicacions.

I hi ha qui confon *dialogar* amb *amençar* («si feu x, ja veureu ja...»). En política és trist, però habitual; en funció del poder coactiu de què hom disposa. Cal també considerar que hi ha qui iguala equívocament «actuar» amb «reaccionar» a una agressió; distinció no fàcil d'encertar; i llavors ja no es parla del tema per abordar, sinó del «greuge» o argument *ad hominem* que es rep.² I hi ha qui, situant-se en extrems no fiables, pensa que tot és dialogable, o bé qui creu que tota discrepància és intolerable i cal fer-la callar (tensant la societat). Resulta així difícil endegar un diàleg en plenitud.

En el cas que se superin els entrebancs anteriors, s'hauran de vèncer actituds sectàries en la mateixa marxa discursiva. Quines? Vegem-ho.

2. Un cas relativament actual ens diu que si un barri es planteja la segregació respecte a un ajuntament, algú pot distorsionar la qüestió dient des del consistori «és que els del barri tal us creieu X»; o a l'inrevés: «és que els qui maneu a l'ajuntament sou uns depredadors». La discussió segueix, aleshores, sobre el que es diuen (o pensen) els uns dels altres, no sobre el tema de la segregació municipal.

No culpar l'altre de tot: així no comencem bé i no serveix de res. Ja deia Ramin Jahanbegloo,³ que l'altre ha de ser còmplice de la solució que es trobi en un conflicte: «tenim un problema», deia i no «tinc un problema».

Cal evitar el supremacisme: és a dir, saber escoltar l'altre, o *conèixer-lo millor* (la guerra fa, precisament, el contrari: com més el desconec, més bèstia seré amb ell), a fi que no passi d'adversari a enemic, com postulava Carl Schmitt.⁴

Cal evitar la ignorància del passat⁵, per lleig que sigui aquest passat. O, més ben dit, *perquè és lleig: tal ignorància ens conduiria a la negació de la «memòria històrica», que és memòria anamnètica o de justícia*—sovint amb morts prematurs— que no és lícit silenciar. El cas de les confessions públiques dels botxins en la *Comissió per a la Veritat i la Reconciliació* (CVR) de Sud-àfrica en fou un bon exemple.

Cal evitar la dilatació indefinida de la tolerància, fins a tolerar l'intolerable, com tolerar la violència sense límits, cosa que resulta absurda.

Cal no entusiasmar-se gaire en la denominada «societat de la transparència» que promouen alguns estats, via societat de la informació. Per què? Aquí, un pensador com Byung Hans Chul ens en dona pautes: la «trans-parència» és, precisament *aparença a través del 'trans' o mitjà que gestiona* la primera. Se sacralitza així el regne de la mentida amb solemnitat.⁶ Diguem-ho breument: «dialogar» no és «aparentar»; no és dir mitges veritats, enganyar o fer veure.

3. Actual president de l'Associació Mahatma Gandhi.

4. És una experiència comuna i senzilla: com més coneixem una persona, més difícil ens és fer-li mal: hi ha casos històrics sonats, com indiquen les treves en les guerres.

5. Que, si es produeix, és per conveniències ideològiques.

6. La praxi recent de la llei espanyola 19/2013 de 9 de desembre de transparència, accés a la informació pública i bon govern és un exemple del que volem dir.

A més de tots aquests condicionants, en el diàleg hom pot anotar-ne d'altres de més tècnics, que requereixen sabers i/o aprenentatges, com ara:

Que tot diàleg té la seva lògica: és a dir, que sovint no va per on ens agradaria que anés, i el que és pitjor és pretendre evitar-ho.

Que un diàleg té límits, en els continguts i en el temps emprat. I ambdós s'han d'acordar: probablement aquesta és la part més complicada.

Si aquesta fase és difícil, tal vegada caldria fixar-se en la praxi els *Drets Humans, que no són dialogables o discutibles*.⁷ Això és primordial: per ser eficaços no cal embarrancar-se en suposats diàlegs sobre el que no s'ha de discutir: *¿o és que l'esclavitud és discutible, la suposada inferioritat ètnica és discutible, una forma de parlar és discutible?*

D'altra banda, no sembla adient començar un diàleg pel més difícil (per exemple, l'autodeterminació d'un país, que ens és un tema proper), cosa que no vol dir de cap manera que s'hagi de renunciar a preguntar què en pensa la gent, que expressi la seva opinió... Llavors, hom pot posar en l'índex inicial d'un diàleg qüestions –necessàries– relatives a l'autonomia financera o el dret a l'habitatge...; i sobre això es poden fer acords amb certa rapidesa.

Tothom ha de ser escoltat: no es poden establir prohibicions de cap mena en aquest tema (que no vol dir que tothom tingui raó o se li hagi de fer cas).

En síntesi, un diàleg suposa que algú es disposa a escoltar algú altre, reconeixent i respectant el que el segon diu. És possible que em desagradi l'opinió de l'altre: però és imprescindible saber-lo escoltar. I es dirimeixen les posicions diferents, no discriminant el que hom pensi... i que

7. No puc dir que la teva ètnia, la teva llibertat, la teva fe religiosa, la teva llengua són dubtoses i cal discutir-les.

no li succeeixi res. El procés del diàleg relativitza la pròpia posició i sap cedir, si convé; que no és claudicar.

A la fi, definirem el diàleg com *una relació dialògica, amb l'esperança d'aconseguir acords satisfactoris per a tothom*, que no significa que els acords hagin de ser iguals per a tothom.

3. El diàleg com a filosofia de la conversa, avui

Abans ens preguntàvem qui pot establir un diàleg. Qui pugui o estigui facultat per fer-ho haurà de gaudir d'un patrimoni que no es malmeti a primeres de canvi; i requerirà dues qualitats indiscutibles: no alterar-se davant les dificultats de tota mena que esdevindran i el sentit comunitari de les decisions adoptades.⁸

En qualsevol cas, s'han d'evitar els sectarismes i les humiliacions abans descrites, mantenir *la confiança en el diàleg*⁹ per complex que resulti, i no posar terminis en el temps. *I com es fa això? Per una doble via: complint els acords mínims a què s'arribi, i que els continuadors del diàleg no els vulnerin (com succeeix en una alternança democràtica); i no abdicant mai de les conviccions, evitant la imatge «postveritativa» o escèptica.*¹⁰

*Llavors, la filosofia com a diàleg que dirigeix la conversa, implicarà el foment de la «cultura de l'encontre», tal com assenyala Julio Martínez (i el mateix papa Francesc),*¹¹

8. O sigui: mantenir una nova configuració perceptiva de la gent, com diu Fernando Vidal (superant les *fake news*, les provocacions, la postveritat, els insults i les desqualificacions ètniques, lingüístiques, etc.) i generar un sentit de comunitat, malgrat les discrepàncies, com apunta R. Appiah.

9. La conversa serà això: *no trencar* el diàleg i les diferències.

10. Canviar d'opinió segons les circumstàncies resulta deplorable.

11. Jo proposava fa uns anys que la conversa parlaria del *conatus cultural* o esforç per accedir a la cultura (el que ens humanitza) des de la cultura concreta.

i un interessant sentit de la conversa, com Robert Appiah posa en relleu, en la perspectiva del «cosmopolitisme parcial», segons el qual conversar és saber convidaure amb l'altre (el veí, el fill, l'immigrant, etc.), sense pretendre convèncer ningú sinó acceptar-lo com a diferent de mi. En la conversa no hi caben discursos «racionals-universalitzadors», però si algun *punt en comú amb l'altre* (sigui un valor, la pertinença a un grup o «tribu»).

El foment de la *conversa cívica*, que vol dir compartir, tenint el bé comú i la recerca de la Veritat com a bases.

A la fi, no tot val en una conversa, que marca el límit del *tolerable, en tant que tothom té les seves raons i els punts cecs i no es pot menysprear ningú*.

Epíleg

Com implementar la conversa? Avui ho fan institucions lliures que actuen arreu del món, com ara ONGs. Essential Partners (hereva de Public Conversation Project)¹² i entre nosaltres tenim l'Institut Català Internacional per la Pau (ICIP)¹³ o el Grup Treva i Pau,¹⁴ *entre d'altres, que tenen en comú, malgrat llurs diferències:*

12. *Essential Partners*, institució sense afany de lucre, fundada el 1989 sota el nom de *Public Conversations Project* amb seu a Boston, té l'objectiu de «canviar les relacions i habilitats humanes perquè llur acció i col·laboració siguin constructives». Abasta tant la teràpia familiar com afers públics. Creu que pot unir persones a diferents nivells en crear converses que permetin trobar una àrea comuna.

13. L'ICIP és un organisme de mediació i d'acció creada pel Parlament de Catalunya l'any 2007 amb la finalitat de promoure la cultura de la pau en la societat catalana i en l'àmbit internacional.

14. El col·lectiu Treva i Pau es constituí el 2012 per una heterogeneïtat de persones entestades en el diàleg i el respecte entre els pobles. La qüestió cabdal per ells és l'afirmació de Jonatahn Haidt: «Les persones s'uneixen en comunitats polítiques de similars narratives morals. Quan accepten aquestes narratives resten cegues davant de mons morals alternatius». Què hi podem fer?

- Prioritzar la cura de l'altre (l'autocrítica-reconeixement dels nostres «punts cecs»).
- Saber fer preguntes i escoltar donant confiança.
- Respectar la diversitat: deixar parlar l'adversari i no ofendre'l.
- Evitar els debats i les discussions, polaritzadores de la societat posant les regles d'una conversa i evitant el foment de l'odi, els insults...
- Dirigir-se vers la concòrdia i reconciliació, tot i no arribar a acords explícits: es tracta de canviar les relacions humanes i deixar l'esperança de poder entendre's algun dia.

A la fi, la *filosofia de la conversa* ha de propiciar la presa de consciència en la complexitat en la vida humana, rebutjant la simplicitat, habitual a les xarxes socials, refusant «veritats» no tan òbvies... i plantejant la fragilitat humana, indicadora de l'absolutització de la finitud humana.

Bibliografia bàsica

- AMORÓS, M. *Fake news. La verdad de las noticias falsas*. Barcelona: Plataforma, 2018.
- APPIAH, K. Anthony. *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- APRILE, Pino. *El elogio del imbécil*. Madrid: Temas de hoy, 2002.
- BYUN CHUL HAN. *La Societat del cansament*. Barcelona: Herder, 2015.
- COL·LECTIU TREVA I PAU. «La negociación como problema». *La Vanguardia*, 28/2/2020.
- DESMURGET, Michel. *La fábrica de cretinos digitales*. Barcelona: Península, 2020.
- THE ECONOMIST. «¿Puede ser peligroso un número excesivo de personas inteligentes?». *La Vanguardia*, 30/10/2020.

- FONTAN, Pere. *El civisme mundial i la pau*. Barcelona: Claret, 1986.
- FISAS, Vicenç. *Anuario de procesos de paz*. Barcelona: Icaria, 2015.
- = «La gestió de les línies vermelles en el diàleg». *Ara*, 15/11/2019.
- GARCIA DEL MURO, Joan. *Good bye, veritat*. Lleida: Pagès, 2018.
- HAI DT, Jonathan. *La mente de los justos. Por qué la política y la religión dividen a la gente sensata*. Universitat de Deusto, 2012.
- HUNTINGTON, Samuel. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Madrid: Paidós, 2005 [1996].
- IEC. «Conflictes de sobirania a Europa: bases per a una solució», Bilbao: Jornades Internacionals. 13/11/2020.
- JAHANBEGLOO, Ramin. *Introduction to nonviolence*. Palgrave Macmillan, 2014.
- KYMLICA, Will. *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996 [1995].
- LEFORT, Claude. 1995. *L'Invention démocratique*. París: Fayard, 1981.
- LLORCA, Albert. «El risc de la insensibilitat del poder polític enfront de la fraternitat». *Calidoscopi, Revista de pensament i valors personalistes*, 2015 (37): 13-29.
- = «La persona, entre la cultura i la barbàrie en l'era post-moderna», *Calidoscopi. Revista de pensament i valors personalistes*, 2018 (42): 48-49.
- MARINA, José Antonio. *Anatomia de la por*. Barcelona: Anagrama, 2007.
- MARTÍNEZ, Julio. *La cultura del encuentro*. Madrid: Sal Terrae, 2018.
- NEUMANN, Elisabeth N. *La espiral del silencio. Opinión pública: nuestra piel social*. Barcelona: Paidós, 1995 [1977].

- NIETZSCHE, Friedrich. 1889. *El ocaso de los ídolos, o cómo se filosofa a martillazos*. Buenos Aires: Siglo XX, 1986.
- PUIGVERD, Antoni. «Fanáticos». *La Vanguardia*, 8/03/2019.
- RAMONET, Ignacio. «Agonía de la cultura?», *Pensamiento crítico versus pensamiento único*. Madrid: Debate, 1998.
- RICOEUR, Paul. «Tâches de l'éducateur politique», *Histoire et Vérité*, recollit a *Lectures I*. París: Seuil, [1957] 1990.
- = «Culture Universelle et cultures nationales», *Histoire et Vérité*, París: Seuil, 1961.
- = «Cultures, del dol a la traducció», traducció d'Oriol Ponsatí. *Le monde*, 25/5/2004.
- SEGURÓ, Miquel. «Reconciliación: un imperativo transversal». *La Vanguardia*, 14/11/2017.
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo y política del reconocimiento*. México: FCE, [1992] 2003.
- VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1990.
- VIDAL, Fernando. «Urgen las conversaciones cívicas». *La Vanguardia*, 12/5/2019.



LA PEDAGOGIA CIÈNCIA, TAMBÉ EN DIÀLEG

MARTÍ TEIXIDÓ I PLANAS

Societat Catalana de Pedagogia i SCF

Acceptant la invitació a parlar del diàleg en la filosofia de l'educació, he volgut posar d'entrada l'accent en la pedagogia, la ciència de l'educació. En els Col·loquis de Vic sobre l'educació (2018) ja vaig exposar «L'educació. Entre la filosofia i la pedagogia». El diàleg casa bé amb la filosofia, hom ho admet. Que casi amb la ciència ja demana afinar més.

Caracterització del diàleg

El diàleg com a intercanvi de pensament entre humans inclou elements emotius i cognitius. El diàleg més racional, cognitiu, és filosòficament dialèctic de les idees i esdevé polític quan la confrontació té per finalitat ulterior dominar. És el diàleg dialèctic. El diàleg més emocional parteix de la confiança en l'altre, deixa de banda la confrontació i s'interessa per la intercomprensió acceptant allò que ens aporta sense renunciar a voler fer entendre allò del que estem convençuts per les raons que expressem. És el diàleg dialogal caracteritzat pel filòsof i teòleg Panikkar (1979, 1999).

El diàleg cerca la veritat a través de la confiança en els altres, de la mateixa manera que la dialèctica cerca la veritat confiant en l'ordre de les coses, en el valor de la raó i els

arguments de pes. La dialèctica és l'optimisme de la raó, el diàleg és l'optimisme del cor. La dialèctica creu que pot enfocar la veritat basant-se en la consistència objectiva de les idees. El diàleg creu que pot avançar pel camí de la veritat basant-se en la consistència subjectiva dels interlocutors dialògics. El diàleg no pretén ser un *duo-logue* en primera instància, és a dir un duet de *lógoi*, que continuaria essent dialèctica; sinó un *dia-logos*, un intent obstinat del *lógos* per atènyer una voluntat que el transcendeixi.¹

La relació educativa és una relació molt complexa. Posa en relació l'educador, persona amb vivències, experiències, cosmovisió i axiologia amb els educands, persones que s'estan autoconstruint a partir del que reben de la família, de l'escola, dels mitjans de comunicació, de les seduccions del consum. Reben: modelatge, normes, exigències, elogis, suggestions, informacions, valoracions, preguntes, regals, excuses.

La ciència pedagògica (didàctica, organització escolar, orientació personal) ha de ser consistent en la seva construcció i d'entrada sembla que s'hagi de sotmetre al diàleg lliure. Potser, diríem, com la medicina; el metge prescriu un tractament i disposa uns fàrmacs. En medicina tradicionalment s'entén així però han sorgit orientacions de la salut diverses. Tanmateix s'ha acceptat que la persona és qui té el dret sobre la salut i alhora s'ha comprovat que la seva disposició psíquica és un factor altament condicionant. En pedagogia, hem passat de la imposició d'una determinada educació (tradicció sense pedagogia) a una educació sobre la qual tothom diu el que «creu» (pensa o intueix). D'educació tothom pensa que en sap, sembla que el diàleg sigui fàcil i tothom hi diu la seva. Efectivament, tothom educa però cal un cert fonament.

1. Comentari del teòleg Gerard Hall al Simposi Internacional de 2002 *La Filosofia intercultural de Raimon Panikkar*; vegeu Boada (ed.) 2004: 143-144.

El diàleg no és un valor absolut, si és que n'hi ha cap, i particularment en els assumptes relacionals. El diàleg és imprescindible en la filosofia pràctica, filosofia per viure i conviure. L'educació és possiblement l'acció relacional més complexa, ho afecta tot. Comencem pel que és implícit, la percepció: mirada, oïda, tacte (físic o simbòlic), i en menor grau olfacte i generalment queda fora el gust bucal. I seguim. L'expressió que amb la paraula produeix tonalitat i musicalitat. El tipus d'enunciat (assertiu, dubitatiu, interrogatiu). El contingut substantiu intel·ligible, molt o no tant. Factors condicionants externs: espai, enllumenat, sonoritzat, a peu dret, asseguts o caminant. Les experiències personals relacionades dels receptors de comunicació.

El diàleg és una producció entre persones amb tots aquests elements integrants i factors condicionats.

Ciència i diàleg

L'esforç per una ciència de precisió i exactitud a partir de Galileu ha fet grans progressos, però justament ha anat perfilant models més complexos que incorporen més variables. Kant ja va advertir de la percepció subjectiva inicial per a una epistemologia. Així, hem vist com la física mecanicista s'ha fet més precisa amb la física quàntica. La pretensió d'objectivitat ha estat obsessiva com a nota distintiva de la ciència intentant distanciar el subjecte observant de l'objecte observat. El filòsof Eduard Nicol (1974) amb *Metafísica de la expresión* desacredita una ciència que vol ignorar la perspectiva subjectiva i la seva condició ètica. Sempre veu la ciència amb el diàleg:

El entendimiento es una función hermenéutica, que quiere decir dialógica. La ciencia es una de las formas de expresar la comunidad del ser; pero es una forma histórica: la univocidad no es un hecho lógico «natural», sino una operación, una obra del científico, incierta como todas. [...]

Lo esencial y radical por consiguiente, en la relación de significatividad no es una relación misteriosa entre la palabra y el objeto, sino una relación entre dos sujetos. En ella se efectúa esa referencia, esa con-fluencia hacia el objeto, en que consiste la auténtica *convenientia*. / El convenio de los dialogantes es un hecho que no implica, naturalmente, un acuerdo deliberado, o una especie de pacto social. Las cuestiones relativas al origen del lenguaje no guardan ninguna relación con la estructura del consenso que pone al descubierto el análisis fenomenológico. Sea cual sea el sistema simbólico, ningún término puede ser efectivamente significativo si su sentido no es consentido, o sea un *sentido común*. No se trata pues de un consentimiento personal voluntario sino de una propiedad inherente al logos mismo. El consenso no es sino el hecho de la inteligibilidad; es una palabra que podemos usar para captar mejor que la significación, aunque es una referencia a algo real, sólo es posible como relación de entendimiento mutuo. El acto de nombrar es una literal conversación. (Nicol 1974: 182)

Nicol precisa «una propiedad inherente al logos mismo». Cal dir-ho atès que massa sovint es redueix el logos a raó cognitiva oblidant el sentit emotiu indissociable. Així mateix, el mot *conversa* es distancia de la lògica posant l'accent en la reunió en què s'accionen versions o voltes sobre un assumpte.

Si la biologia troba la seva certitud entre l'atzar i la necessitat, les ciències socials han de fer-ho entre la intencionalitat i la necessitat. La intencionalitat o voluntat té base emotiva i cognitiva alhora; emotiva conscient amb sentiment i emotiva inconscient resultant d'experiències anteriors. Les ciències socials són les més conversacionals.

La pedagogia ciència de l'educació ha de ser necessàriament dialogal. Una educació que té per finalitat el desenvolupament personal i social dels infants i joves està contribuint a llur propi desenvolupament com a subjectes de la seva vida. L'acció científica comporta conèixer els edu-

cands com a persones (neuropsicologia) en una societat i cultura (socioantropologia) i la seva capacitat d'aprendre (epistemologia genètica i d'interacció social). L'acció tècnica comporta organitzar el currículum, els espais i agrupaments i les dinàmiques d'interacció: observacions, lliçons, diàlegs, exercitacions. La pedagogia ha de fonamentar i organitzar l'aprenentatge però en actuar ha d'establir una relació horitzontal, d'igual a igual com a persones fent atenció a les variables no previstes i ajustar el projecte d'intervenció a la seva vida i participació.

L'educador ha de ser persona dialogal posant en valor els alumnes o educands tal com són. «L'actitud, el gest i la paraula del mestre o professor en l'acció tutorial ha de ser diferent de la d'ell mateix com a docent, sense entrar en contradicció. Una actitud especialment dialogant amb més preguntes, silencis i ocasió de participació dels alumnes» (Teixidó 2017: 89). Els prejudicis com: «tenen un baix nivell», «són un grup molt mogut»... situen en una postura de superioritat que impedeix el diàleg. L'educador dialogal accepta els alumnes tal com són, incondicionalment. El filòsof i pedagog Joaquim Xirau (1940) associa la relació educativa a una relació d'amor:

Ya en los diálogos platónicos, Sócrates se señala como maestro del amor. Unidas en amor la belleza del joven discípulo y la sabiduría del maestro, siguen el camino que les lleva a la verdad y al perfeccionamiento personal en una comunidad de vida y de conocimiento. Desde entonces amor y pedagogía han ido siempre juntas. (vol. I, 255-256).

No cabe duda que el maestro debe enamorar. Toda su eficacia depende del amor que suscita. Es preciso que promueva en el discípulo toda la fuerza del ímpetu amoroso. Pero no es fácil ver cómo es posible enamorar sin amar. La presencia de un ser superior puede suscitar admiración y respeto. No basta por sí mismo para provocar el amor. La admiración es la inclinación reverente hacia otro ser en

presencia de sus cualidades superiores... por su belleza, por su talento, por su sabiduría, por su fuerza. [...] El amor es, como vimos, anterior y previo al conocimiento. No sólo no lo supone, sino que lo condiciona. El amor ha sido «creado para pensar» (Llull). No el pensamiento para amar. (vol I, 261).

Comunitat de vida i de coneixement. La relació d'amor és molt més que admiració i respecte i és anterior al coneixement. A la relació horitzontal i de confiança que suposa el diàleg s'hi afegeix l'acceptació incondicional dels alumnes, ja abans de conèixer-los, amb totes les seves aptituds i necessitats.

Sobre aquesta base de seguretat afectiva, el coneixement flueix en doble sentit: el mestre coneix els alumnes, cadascun, i els alumnes accedeixen al coneixement seduïts, conduïts pel mestre. Això no treu que el mestre sigui exigent. Ens ve a la ment la imatge del mestre del film *La lengua de las mariposas*² de José Luis Cuerda, fet a partir del relat de Manuel Rivas.

El diàleg a l'educació podem ja veure'l en Sòcrates per la voluntat d'accedir a la veritat. No debades el considerem el primer mestre de la cultura occidental. El pedagog Paulo



2. José Luis Cuerda direcció, Manuel Rivas relat: *La lengua de las mariposas* <https://youtu.be/Zkb0rDc7jo4> [Visible 22.11.2020]. Producció de «Sogecine» i «Las producciones de Escorpión».

Freire (1967), ja al segle xx, pren el model del diàleg socràtic i el desenvolupa en els «cercles de cultura», grups de treballadors analfabets, però no incultes, als qui dona la paraula des del primer dia. És a partir del seu vocabulari habitual, conegut, que aplega un «univers vocabular» d'unes quaranta paraules carregades de significació per als treballadors a partir de les quals descodifiquen síl·labes i lletres. Aviat aprenen a confegir les paraules i ja saben llegir. És amb el diàleg, que estableixen una comunicació plena de significat mestre i treballadors analfabets. Aprenen a llegir, a donar significat al món i a entendre la realitat política. És la «conscienciació». També la neuroeducació constata un diàleg cerebral. Entre les àrees de Wernicke i de Broca les lletres i sons de la paraula passen pel cervell emocional a través de l'amígdala seguint recorreguts d'anada i tornada, multidireccionals, en un diàleg (sic) constant entre neurones d'una xarxa neuronal amb d'altres xarxes amb milers de re-entrades (Mora Teruel 2020: 97-100).

El psicòleg clínic Carl Rogers (1961), introdueix la teràpia centrada en la persona, la part més important de la qual és deixar que la persona parli i escoltar-la. Ha induït el corrent d'educació no-directiva com a procediment pedagògic per contribuir al procés de convertir-se en persona que ha de fer cadascú. Escoltar és condició imprescindible del diàleg. En algunes situacions la persona no pot parlar expressant les seves vivències, emocions i impressions però pot ser que pugui fer un diàleg solipsista saludable quan no hi ha ocasió de parlar-ne amb l'altre. Són els soliloquis d'Agustí d'Hipona (386) o bé el «Soliloqui solipsista» de Raimon (1996)³ que jo sempre he trobat molt agut. Són preses de consciència d'un mateix en el món que ens poden evitar l'estat patològic o la depressió.

3. RAIMON, cançó: «Soliloqui solipsista». Vegeu <https://youtu.be/InCpGzgOTDE> [consultat 15.11.2020].

Persona i diàleg

El diàleg és fonamentalment relació a dos, potser més dispersa quan es produeixi en un ambient col·lectiu. És una relació de Jo-Tu en què Jo soc Tu i alhora Tu ets Jo. Dialogar amb l'altre és conèixer l'altre i també conèixer-se un mateix com reflectint la pròpia imatge en un mirall. És la base de l'acceptació de l'altre com un mateix, «Soi-même comme un autre» com diu Paul Ricoeur (1990), filòsof obertament personalista.

Podem veure com el diàleg integra sense contradicció i atén la complexitat humana: epistemologia a la recerca de la veritat, pedagogia per acceptar l'educand tal com és, psicoteràpia per aconsellar segons cada persona, personalisme per comprendre's un mateix.

El diàleg és doncs la característica més evident de l'opció humanista: filosofia, psicologia, pedagogia.

Cal marcar diferències entre el diàleg i altres formes de relació. La mediació intervé amb acceptació de les parts confrontades. És un diàleg mediat que posa l'accent en la posició del mediador. La negociació és als antípodes del diàleg. És moguda per interès de cadascuna de les parts en enfrontament que exigeixen els màxims però van disminuint fins a arribar a un punt d'acord que les parts consideren preferible a no acordar res. En això hi ha dedicats molts juristes, però no és diàleg. Ja és més difícil parlar de diàleg en economia i en política per bé que hi ha opcions d'economia social i de política social i coneixem economistes i polítics ben compromesos en la causa. (Potser per això no governen). Actualment, per treure's la mala consciència, són molts els que parlen de diàleg, però analitzant el seu discurs podem veure que es fa una instrumentalització o banalització del diàleg.

L'escola del diàleg

A l'escola s'ha fet un canvi total. De l'escola de la instrucció dels il·lustrats que en l'organització adaptava la instrucció militar va seguir l'alternativa d'una escola participativa amb bases científiques, l'Escola Activa a l'inici del segle xx. Amb els règims polítics autoritaris es van reforçar els models escolars doctrinals, feixistes i avui segueixen models tecnocràtics i competitius. El diàleg no forma part d'aquests models i no hi ha models intermedis.



Imatges de l'escola autoritària, doctrinària, i de l'escola de la diversitat i el diàleg.

L'actual situació de pandèmia, tancament temporal de les escoles i represa amb condicions de protecció ha fet revalorar la convivència i el diàleg a l'escola. Es fa atenció a: escolar els altres, que es pugui parlar de tot, que la llibertat

d'expressió tingui el límit del respecte dels altres, que es coneguin diferents maneres de pensar i que es vegi l'oportunitat de tractar temes comuns.⁴

Hi ha un clar impediment al diàleg. És la inundació que ha creat un currículum escolar excessiu que l'Administració educativa ha disposat amb caràcter prescriptiu per a tota escola. Certament, en la societat actual cal un pla d'estudis, un mínim comú a tots els ciutadans, però el currículum extens correspon a cada escola. L'obsessió pel currículum ha (a) negat la iniciativa i decisió del mestre o professor. Amb tot, el diàleg és sempre relació interpersonal. En escoles doctrinàries i feixistes i amb un currículum escolar excessiu, hi ha mestres o professors dialogants. És la persona del mestre la que obre la porta al diàleg amb la seva paraula, el seu gest i la seva mirada.

L'escola del diàleg és la que pot evidenciar el diàleg públic, pseudodiàleg mogut per interessos ocults i finalitats amb trucatge. No és diàleg la tertúlia immensa, inacabable en què tothom diu la seva sense necessitat de fonamentar-ho. S'ha imposat el «jo crec», que no vol dir altra cosa que «jo penso però no me'n demaneu raons, jo soc la raó». Confiam que a l'escola es formi una generació que sàpiga què és el diàleg i el practiqui amb consciència.

La família actual ha d'haver abandonat el model autoritari, la raó de «perquè jo t'ho dic», «perquè jo soc el teu pare». No deu ser fàcil quan la regularitat dels àpats en família és escassa. Així, hem perdut ocasions de diàleg i també una manera de menjar fent salut. L'humà és un animal que menja en companyia compartint l'aliment i en la nostra cultura compartint la conversa. Si nosaltres ho hem oblidat, hi ha anuncis comercials que ens ho recorden amb la finalitat de vendre'ns els seus productes.

4. Consorci d'Educació de Barcelona. Espais de diàleg als centres educatius. <https://serveiseducatius.xtec.cat/lescorts/espais-dialelg/>

Conclusió amb dos principis clars

1/ *Si els escoltem, ells escolten*. El primer mètode d'ensenyament és el modelatge. Es fa a la família i a l'escola. Si els adults escoltem, primer temps del diàleg, els infants i adolescents escolten. Si escolten, es carreguen d'energia per parlar i parlaran amb intenció i contingut. Seran persones dialògiques. Perquè pensen tenen motiu de diàleg. Perquè dialoguen activen el pensament.

2/ *Els infants han d'escoltar i parlar*. Ja no podem dir als infants que han de creure els pares, els mestres. Per contra, oïm com massa gent fonamenta el seu pensament en si mateix («jo crec»).

Podem preguntar als infants si han escoltat i de què es parlava. Podem preguntar ¿I tu, què en penses? Però sense convertir-ho en interrogatori. Sovint és millor comunicar les nostres experiències i pensament. I la comunicació genera comunicació quan hi ha vincle de confiança.

El diàleg s'aprèn en la infància, des del naixement. La persona rep una herència genètica, l'espècie humana ja hi afegeix l'herència epigenètica. Ja sols cal que la criança i l'educació provoquin l'eclosió, l'eclosió de persones dialògiques.

El Ripollès 15 de novembre de 2020

Bibliografia

AGUSTÍ D'HIPONA. *Soliloquis (Contra Academicos, Soliloquia)*. Traducció i edició a cura de Joan Pegueroles, Barcelona: Laia, 1982.

BOADA, Ignasi (ed.). *La Filosofia intercultural de Raimon Panikkar*. Barcelona: Centre d'Estudis de Temes Contemporanis i Editorial Pòrtic, 2004.

FREIRE, Paulo (1969). *La educación como práctica de la libertad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

- MORA TERUEL, Francisco. *Neuroeducación y lectura*. Madrid: Alianza Editorial, 2020.
- NICOL, Eduard. *Metafísica de la expresión*. Edició revisada amb reduccions de la primera edició de 1957. México: Fondo de Cultura Económico, 1974.
- PANIKKAR, Raimon. *Myth, Faith and Hermeneutics. Cross-Cultural Studies*, New York: Paulist, 1979.
- = *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist, 1999.
- RAIMON. «Soliloqui solipsista». *Nova Integral Edició 2000*, CD5 – CD9, text p: 170.
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- ROGERS, Carl R. *El proceso de convertirse en persona*. Barcelona: Paidós [1961] 1973.
- TEIXIDÓ, Martí. *Pedagogia, ara*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2017.
- XIRAU, Joaquim. *Amor y mundo* [1940] a *Obras completas, vol. I Escritos fundamentales*. Barcelona / Rubí: Fundación Caja Madrid / Anthropos, 1998.

DIÀLEG I COMPLEXITAT

JOAQUIM PERRAMON

Grup d'Investigació IAFI-UB

El *Diccionari* de l'IEC defineix la dialèctica com un procés de comprensió de la realitat mitjançant la contraposició i la síntesi de contraris. Però hi ha contraris realment? Hi ha tesi i antítesi? L'any 2013 rebien el premi Nobel d'economia Eugene Fama i Robert Shiller, la tesi i la antítesi.

Una primera consideració és que els models econòmics no són estrictament teories, sinó que se cerquen supòsits rellevants i sobre aquests es construeix el model. L'anomenat *comportament racional* dependrà de les circumstàncies generals i particulars imperants. Per exemple, si un inversor pot recavar informació en profunditat d'una empresa, el que ha de fer és centrar-se a invertir a les empreses bones, i si la informació que té, encara que sigui de qualitat, és externa, millor que inverteixi en moltes empreses repartint riscos.

Això d'utilitzar el supòsit rellevant sembla força habitual. Massa sovint s'utilitzen, no ja teories, sinó tòpics. Comentant amb un amic inspector d'Hisenda de quina manera a Espanya impera la cultura de la picaresca, posàvem un exemple: es considera com a supòsit rellevant que el ciutadà es comportarà com el Lazarillo de Tormes en el passatge del raïm, i es promulguen unes normes i s'estableixen uns sistemes de control, basats en aquesta hipòtesi, sense que s'hagi comprovat si té prou base.

I a banda que els models econòmics corresponguin a determinades circumstàncies imperants, hi ha el problema de la incertesa. Si tenim una proposició *P* (o tesi) i una proposició *no P* (o antítesi), pot passar que es tinguin a la vegada indicis a favor de *P* i de *no P* i la incertesa correspondria a aquesta indecisió. Que passi això és molt habitual.

En economia hi regna la complexitat. En física l'error resultant de les equacions sol ser molt petit. En economia, en canvi, l'error ja és enorme de partida. Podem aïllar comportaments racionals i previsibles però sempre hi haurà molts altres factors que no han estat considerats i que, en un moment determinat, poden prendre més rellevància que els que haguem considerat.

El concepte de *diàleg* o *dialèctica* s'hauria de situar en aquest context de complexitat imperant perquè entenc que es tractaria d'un procés de comprensió de la realitat habitualment marcada per la incertesa i la complexitat, mitjançant la contraposició de visions alternatives de la realitat, tot ponderant la veracitat, rellevància i relativitat. La complexitat és interacció, que és el que ha de ser el diàleg: interacció.

Un cop associat el concepte *diàleg* al de *complexitat*, caldria fer alguna precisió conceptual complementària.

- El diàleg no seria discurs. El diàlegs de Plató tenen més de lliçó que de diàleg en el sentit que hem emprat.
- El diàleg no és necessàriament la contraposició d'una tesi i una antítesi. Es pot tractar de visions alternatives.
- El diàleg tampoc seria polèmica en què cada un dels interlocutors pretén imposar les seves raons sobre l'altre, l'anomenat *contrari*.
- No hi ha contraris. S'hauria de partir de l'acceptació que l'altre pot exposar unes raons que tenen la seva raó de ser i cal fer un esforç per entendre-les.

Altres característiques com la veracitat o la raó, etc. no cal esmentar-les gaire. Són característiques associades a l'ètica. Ara bé, jo entenc l'ètica com un conjunt de precep-

tes o recomanacions versemblants que poden ser útils per assolir el benestar personal i col·lectiu en un entorn social marcat per la incertesa i la complexitat. Dialogar serveix per assolir una comprensió adaptativa de la realitat canviant a causa de la complexitat, que ens resultarà útil per assolir el benestar personal i col·lectiu. El diàleg és, doncs, un procediment ètic.

Ara bé, hi ha diàleg en economia? El diàleg té uns requisits: 1/ que els que dialoguen vulguin arribar a la raó de la cosa que es vol comprendre; 2/ l'honestat en el procés; 3/ la confiança entre els que dialoguen. Això implica que hi ha d'haver una bona relació personal entre els qui participen en el diàleg. És possible que en economia es donin aquests requisits?

Aquesta pregunta ens porta directament al debat ben actual de «cooperació versus individualisme». Són dues visions ètiques. Totes dues pretenen ser útils a l'interès general i totes dues poden ser adaptatives a la realitat complexa i canviant. Quan el cansalader d'un mercat d'un barri de Badalona veu que els seus clients valoren especialment un determinat pernil i a un determinat preu i reconverteix el seu negoci i d'aquí n'acaba fent una cadena de pernileries amb degustació, és un exemple d'adaptació a l'entorn.

El debat «cooperació versus individualisme» sorgeix amb força amb els problemes ambientals. La concepció dominant és la capitalista, la individualista i a la vista dels problemes ambientals que sorgeixen es diu que la racionalitat individualista no és completa i es reivindica l'holística, que seria una racionalitat alternativa.

Tampoc en aquest cas no crec que hi hagi tesi i antítesi. El menys dialogant potser és el capitalisme, però el capitalisme no és individualista del tot. Hi ha uns sectors que dominen el poder polític i que estan interessats en la supervivència del sistema. Ara mateix, hi ha una mobilització de recursos financers a escala global cap a projectes mediambi-

entals. La clau està en l'adaptabilitat del sistema i el diàleg és una bona fórmula, útil per assolir aquest propòsit.

Efectivament el diàleg requereix d'un propòsit de cooperació, però la cooperació no és aliena a l'economia. Per exemple, a l'article «Dialogue, ethics, economy. The application of dialogue in management», l'autor, Grzegorz Szulczewski, a part de diverses consideracions que ja hem explicat, comenta la tradició del diàleg en un context d'ètica empresarial a l'àrea de parla germànica. En els països del nord d'Europa hi trobem una consciència col·lectiva –una cultura– en què la cooperació es considera necessària.

També són exemples de voluntat de diàleg determinats fòrums de reflexió: el Club de Roma, el Cercle d'Economia o els Col·loquis de Vic... La Universitat hauria de ser un espai de diàleg.

Encara que alguns fòrums neixin o portin l'etiqueta de *Think Tank*, que d'entrada ja és un avís de la poca actitud dialogant, en economia es dona el fenomen anomenat *pactisme* en què Jaume Vicens Vives va posar molt d'èmfasi, i que consisteix en la recerca d'un acord estable entre parts oposades partint d'un interès comú, que molt sovint és econòmic.

El pactisme no està gaire lluny del diàleg, evidentment en un context i uns límits que haurien de resultar evidents. En el diccionari de la Real Academia, a la definició de *dialèctica* hi trobem una accepció que diu: «En un enfrentamiento, apelación a algún tipo de violencia. La dialéctica de las armas». Hi ha, doncs, qui no està interessat a dialogar.

El diàleg exigeix respecte més que no pas estima o amistat. Fent un paral·lelisme, en termes cristians l'evangeli diu «estima els altres», cosa que no és l'equivalent lògic a dir «no odiïs els altres». Per estimar és necessari no odiar, però no odiar no vol dir estimar. És un primer pas. Doncs el diàleg es queda també en el primer pas, el del respecte.

El resultat del diàleg, l'esperada adaptació a la complexitat, podria ser el mateix tant si el diàleg ve motivat pel respecte com si ve motivat per l'estima pel respecte, però la lògica és diferent. La recepta per al diàleg és el respecte, més ampli (o menys restrictiu) que l'estima. Aquesta afirmació és pertinent perquè, com he dit abans, es reivindica com una nova racionalitat, l'holística, que pot incloure, per exemple, la presa en consideració del coneixement religiós.

El diàleg entre religió i ciència ha estat històricament difícil. Des del meu punt de vista és possible. Es pot dialogar de tot però és necessari trencar amb la idea del blanc o negre o la tesi-antítesi. Cal introduir la incertesa i la complexitat en el pensament habitual. I, per suposat, cal desterrar afirmacions errònies de partida com dir que «els holandesos són els més alts d'Europa» en comptes de dir que «la mitjana d'alçada dels holandesos és la més gran d'Europa» o que «la picaresca regeix el comportament de tots els contribuents fiscals», perquè necessàriament condueixen a deduccions errònies que dificulten extraordinàriament l'entesa o, si més no, l'allarguen.



DIÀLEG EN LA FILOSOFIA CATALANA

JOAN CUSCÓ I CLARASÓ

Universitat de Barcelona / SCF

El primer que em ve al cap per encetar aquest tema és una anècdota de Francesc Pujols, ja que, segons contem, quan li van preguntar com era que els filòsofs catalans no es barallaven entre ells (cosa que sí que passava en altres llocs, com a Alemanya) va dir, ras i curt, que era perquè a Catalunya cap filòsof no llegeix l'obra d'un altre filòsof. Aquesta anècdota porta a memòria el que va escriure Rodolf Llorens en rebatre amb contundència l'obra de Josep Ferrater Mora, *Les formes de la vida catalana*, segons la qual els catalans som persones amb seny, mesura, continuïtat i ironia: «Som rampelluts i ho tirem tot a rodar i en renou ens movem com el penell a mercè del vent, si estem sempre com gat i gos i vivim constantment en moció i emoció, i ens la passem en crisi –que vol dir separació–, i anem a bursades i batzegades i fent tentines. Artífex de l'esberla i la clivella, només acostumem a ser fermes en la rivalitat, impenitents en dissentiment, perseverants en la querella, inconcussos en el repudi, aferrissats en la pugna intestina, porfidiosos en la incompatibilitat, persistents en els antagonismes, corcons en els rancors, obstinats en la venjança, entercs en la desunió, recalitrants en la dispersió, repatanis en la segmentació, pertinaços en el fraccionament, contumàços en la contumèlia, impertèrrits a tirar cadascú pel seu cantó,

caparruts a ficar la banya en tants caps tants barrets» (Llorens 1998: 47-48).

Hem dit tot això perquè volem mostrar que el diàleg és important per al pensament filosòfic. Per a la seva fortalesa i per al seu desenvolupament. I, també, que la manca de diàleg sembla ser un mal endèmic en la nostra cultura.

A aquests fets hi hem d'afegir una altra visió dels catalans i de la filosofia catalana que també és ben estesa i acceptada: que som massa individualistes i pràctics. En poques paraules: un poble poc abocat al pensament filosòfic. Talment sembla que estiguem predestinats a no poder fer filosofia. Som comerciants i gent de seny, es diu. De fet, la popularització del seny com a sentit comú és un altre dels problemes que hem de tenir en compte (ja que si el seny naix del diàleg, el sentit comú no promou el diàleg sinó el monòleg). I la incapacitat congènita dels catalans per fer una filosofia forta és una idea molt present en multitud de publicacions, per exemple a *Iniciació a Catalunya*, de Romà Comamala: «Més observador que especulatiu, no és estrany que el català s'hagi lliurat mòdicament al pensament metafísic» (Comamala 1975: 227).

Sembla, doncs, que l'individualisme ha permès tenir alguns grans pensadors, com Lull, però que ha enverinat tota forma de diàleg i de continuïtat i que, amb els anys, hem donat forma a aquesta ineptitud dient que som gent de seny. Davant aquesta perspectiva, cal una mirada més atenta i més esforç d'investigació. Les causes de no disposar d'un pensament filosòfic important són més profundes i tenen a veure amb factors polítics, econòmics i institucionals, que ara no pertoca estudiar. En tot cas, ara, cal que diguem que qualsevol filosofia seriosa necessita diàleg i continuïtat.

Feta aquesta introducció o contextualització, voldríem presentar quatre mostres de la visió del diàleg en, des i dins de la filosofia catalana i, finalment, posar sobre la tau-

la com el diàleg pot ser (és i ha estat) fructífer en la filosofia catalana.

Apologies del diàleg

En la Catalunya contemporània hi ha quatre autors que han tractat de la importància del diàleg, des de perspectives diverses (i complementàries) i amb resultats diversos. Aquests són: Eugeni d'Ors (Ors 1998), Carles Cardó (Cardó 1934), Eduard Nicol (Nicol 2004 i 2007) i Raimon Panikkar (Panikkar 2003).

L'any 1917 Eugeni d'Ors i Rovira (1882-1954) diu que la seva obra, que és l'obra d'un intel·lectual, consisteix en tres vessants complementàries. Primer, l'exposició del seu sistema filosòfic (que el va donant a través de les seves lliçons sota el paraigua de l'Institut d'Estudis Catalans), el qual ha de ser una «filosofia de la Intel·ligència» o «filosofia de l'home que treballa i que juga» (que fou explicada l'any 1914 i que consta de tres parts: la dialèctica, la psicologia i la física). El segon, naix del lligam del pensament amb la vida humana i totes les seves coses i facetes i, per tant, no és una obra unitària sinó l'obra que es fa dia rere dia des de les pàgines dels diaris (a través del *Glosari*). Una obra propagandística encaminada a assenyalar i a garbellar les anècdotes de les coses importants. El tercer és la creació d'institucions acadèmiques i de publicacions científiques per apujar el to cultural de la societat, i el denomina: «la lluita per la cultura» (Ors 1947: 11-12). Així mateix, l'any 1926 diu ben clar que: «la fuente filosófica por excelencia es el diálogo; que no hay pensamiento sin Diálogo y Dialéctica, ya emparentados estrechamente en la etimología, se enlazan, más estrechamente aún, para la reflexión profunda» (Ors 1927: 9) i l'any 1927 diu que per a ell la filosofia no ha estat la creació d'unes doctrines sinó una manera de viure.

Carles Cardó i Sanjuan (1884-1958) trasllada el diàleg al món interior com a diàleg amb Déu. És a dir, a la construcció de la personalitat individual. La pregària és vista com el diàleg amb la divinitat que dura tota la vida, ja que: «el cim a assolir és elevat» (Cardó 1934: 6). A més, la fixació d'aquest diàleg interior també l'estableix amb dos autors que li serveixen per a fecundar el seu món interior i la seva visió del món: Josep Torras i Bages i Pierre Charles. Cardó, d'una banda, posa sobre la taula la necessitat de crear un espai per al diàleg que es dirigeix a Déu i, de l'altra, a companys de viatge humans en pro de la constitució del propi món interior que és un procés d'il·luminació de la vida (en el qual podem triomfar o defallir). La vida és una guerra constant, diu; ja que: «o hem d'estar en pau amb Déu i en guerra amb les passions, o en pau amb les passions i en guerra amb Déu» (Ibídem, 17). La guerra és diàleg per sortir de la caverna: «Penetrar endins d'aquesta llum i deixar-se penetrar per ella és la sola manera de fruit de la claredat pura de l'enteniment» (Ibídem, 20).

Per a Cardó cal la nit perquè existeixi el cel i la pedagogia és diàleg: «Ensenyament és tot el contrari de neutralitat. Ensenyament és fer néixer idees en la pensa del deixeble per suggestió de les que té el mestre. I no hi ha manera de concebre una idea neutral» (Cardó 1989: 279).

Eduard Nicol i Francisca (1907-1990) diu que l'ésser humà és proteic: obert a la creació que el forma i transforma. I la primera manifestació d'aquest fet constitutiu de la nostra forma d'ésser és la paraula, de la qual en venen els símbols, l'expressió i el diàleg. I la màxima expressió d'aquest fet és la creació artística, que ve amurada de reflexió i de recerca constant encara que, com en el cas de Picasso, sembli espontània: «El lenguaje del arte también es dialogado» (Nicol 2004: 126). L'ésser humà construeix logos i, en fer-ho es construeix a si mateix. Aquest logos no és estanc sinó temporal i en ell hi fa un

paper principal l'ambigüitat, que és perplexitat, dubte, incertesa i diàleg.

Hi ha diferents formes de construir logos (la ciència, la música i la filosofia, per exemple) que són, al mateix temps, formes de donar la cara i d'agafar un compromís amb la vida: «El hombre da la cara hablando, y esto es como ofrecer un movimiento dramático sin desenlace, pues nadie puede decir jamás la última palabra. [...] El hombre está en su expresión, se hace a sí mismo expresándose, y eminentemente en su expresión verbal» (Ibídem, 24 i 87). I hem de tenir en compte que la veu és sempre dialogada. És a dir, que mai no és dogmàtica, que és reflexiva, que necessita de la coparticipació, que té memòria, que és viva (orgànica i temporal). I per això hi ha pluralitat de llengües, també (Nicol 2007).

Raimon Panikkar i Alemany (1918-2010) va ser un defensor del diàleg interreligiós i del diàleg intercultural, situat dins la seva cosmovisió cosmoteàndrica, segons la qual el món, Déu i l'ésser humà són la mateixa realitat i, per tant, l'experiència intel·lectual i l'experiència mística no s'oposen (Vergés 2017).

Panikkar diu que el diàleg demana disciplina, maduresa i humilitat i és un exercici imprescindible que es desenvolupa a mig camí entre el que és vell i el que és nou. És a dir, el que fa possible la transformació creativa. Entrar en diàleg és assumir un risc. Posar en risc allò que pensem que és segur i allò que pensem que coneixem. I, al mateix temps, el diàleg no és ni la liquidació de les opinions dels altres ni la uniformització ni mer intercanvi d'opinions. És l'estímul que rebem dels altres i, també, l'estímul que rebem de la «set humana de veritat» (Panikkar 2003: 41). Així mateix, el diàleg demana una «determinada consciència interior» en què reconeixem els propis límits davant el que sabem i el que coneixem i, per tant, és més confessió que informació i més confiança que acte públic (Ibídem, 43). I en l'àmbit de la

religió el diàleg té dos front oberts: el diàleg intrareligiós i el diàleg interreligiós i és un diàleg polític en el grau més alt perquè: «implica no només mitjans menors per a finalitats menors, sinó les bases mateixes de l'existència humana, en les quals es basa també la vida política» (Ibídem, 56). És polític en el sentit més ampli i profund del terme, ja que condueix a la tolerància religiosa i a una nova interpretació de la religió, sabent que «la plenitud del diàleg no és un final, sinó un exercici de tota la vida» (Ibídem, 85). El diàleg mai no queda exhaurit perquè l'ésser humà és dialògic (que no és el mateix que dialèctic, diu) perquè mostra les limitacions del nostre mode d'ésser.

Filosofia i diàleg

Certament, no tenim molt de temps ni d'espai per a parlar dels diàlegs en la filosofia catalana contemporània. Amb tot, del diàleg ferm de Rodolf Llorens amb Ferrater Mora, Eugeni d'Ors i Ramon Turró apareix un pensament filosòfic: una continuïtat. En la lectura atenta que Víctor Viladrich fa de D'Ors i de Pujols en surt una visió del que ha de ser la filosofia. En el diàleg que Pujols estableix amb la història de la filosofia catalana i occidental hi apareix un pensament singular... També el diàleg que el filòsof estableix amb ell mateix a través de la seva obra, com el que veiem en Ramon Turró, Eduard Nicol i Rodolf Llorens (pel qual la pròpia obra va transformant-se constantment i cada edició és diferent de l'anterior).

Diàleg i continuïtat són imprescindibles en la construcció d'un pensament filosòfic adequat. Hi ha, doncs, un diàleg interior de cada autor amb ell mateix, però també hi ha d'haver un diàleg fructífer amb els altres. I a vegades el diàleg mateix és la forma que agafa el llibre de filosofia o el diàleg és en el rerefons de formes filosòfiques com l'assaig o el gènere epistolar.

Abans d'acabar voldríem afegir una darrera reflexió sobre els enemics del diàleg. Per a Pere Saborit i Codina (1961-), l'enciclopedisme és el pitjor enemic per al diàleg filosòfic, ja que és: «el millor esmorteïdor ideat per l'home per evitar un xoc brutal amb la crua realitat» (Saborit 1987: 52). I per això és bo tenir sempre al cap dues idees ben contradictòries que siguin el motor de la filosofia, com ho és el desconcert que naix de la trobada entre la ignorància i el saber. De la seva banda, Pere Coromines i Montanyà (1870-1939), l'any 1931, digué que allò que mata el diàleg és l'opinió pública, la qual és la: «síntesi hipòcrita de les claudicacions de cada un. [...] Tots els ximplers són sabedors i propagadors de l'Opinió pública» (Coromines 1931: 6). El diàleg implica la construcció d'un sentit propi. Obrir-se. Admetre l'esforç comú i fugir del dogmatisme i de l'opinió. La temporalitat de la vida humana, de la consciència i de les idees. Assumir el repte que agafa el filòsof en prendre la paraula per a donar-li vida i per a fer-la viva.

Bibliografia

- CARDÓ, Carles (1934) *El diàleg interior*. Tàrraga: F. Camps.
= (1989) *La nit transparent*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, tercera edició.
- COMAMALA, Romà (1975) *Iniciació a Catalunya*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- COROMINES, Pere (1931); *Apologia de Barcelona. El que hem de fer de la ciutat*. Barcelona: Círcol Artístic.
- LLORENS, Rodolf (1998) *Com han estat i com som els catalans*. Vilafranca del Penedès: Ajuntament de Vilafranca del Penedès, segona edició.
- NICOL, Eduard (2004) *La agonía de Proteo*. Barcelona: Herder.
= (2007) *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*. México: UNAM, segona edició.

- D'ORS, Eugenio (1926) *Una primera lección de filosofía*. Madrid: La Lectura.
- = (1947) *Nuevo Glosario, Vol. I (MCMXX.MCMXXXVI)*. Madrid: Aguilar.
- = (1998) *El secreto de la filosofía*. Madrid: Tecnos, segona edició.
- PANIKKAR, Raimon (2003); *El diàleg indispensable*. Barcelona: Edicions 62.
- SABORIT, Pere (1987); *El plat preferit dels cucs*. Barcelona: Edicions 62.
- VERGÉS, Joan [ed.] (2017); *Raimon Panikkar. Intercultural and Interreligious Dialogue*. Girona: Documenta Universitària.

ELS ANYS DE FORMACIÓ DE GAZIEL A PARÍS: UN DIÀLEG VITAL I FILOSÒFIC

JORDI GARCIA FARRERO & CONRAD VILANOU TORRANO

Universitat de Barcelona

No hi ha dubte que a hores d'ara gaudim de dues monografies que donen llum sobre la trajectòria i el pensament d'Agustí Calvet, més conegut com a Gaziel (1887-1964).¹ Altrament, assistim últimament a la rehabilitació de la seva obra, alhora que s'ha procedit –gràcies al professor Manuel Llanas– a la recopilació de la seva producció inèdita i dispersa.² Així les coses, s'ha pogut completar el primer i únic volum de l'*Obra Catalana Completa* (1970), preparat per Tomàs Tebé amb un pròleg de Josep Benet en què es va posar de manifest la filiació catalana de l'obra de Gaziel.³

És ben evident que París va ser la seva ciutat preferida, alhora que intel·lectualment constitueix un afrancesat

1. Manuel LLANAS, *Gaziel: vida, periodisme i literatura*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998; Josep CULLEL RAMIS, *Gaziel (1887-1964): un retrat ideològic*. Sant Feliu de Guíxols: Independently Published (Amazon), 2017.

2. GAZIEL, *Obra dispersa*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2020; GAZIEL, *Obra inèdita*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2020.

3. GAZIEL, *Obres completes. Obra catalana*. Barcelona: Editorial Selecta, 1970.

familiaritzat amb la tradició del país veí. De fet, tota la seva trajectòria intel·lectual va estar marcada pel que significa l'època de París, entre 1914 i 1918, que abasta dues obres (*Un estudiant a París* i *Diari d'un estudiant. París 1914*) que inicien el volum de l'*Obra Catalana Completa*. El cas és que Gaziel fou un admirador de la filosofia i literatura franceses, sobretot del segle XVIII, la que va permetre que germinessin les idees del racionalisme, l'agnosticisme i l'ateisme. També cal destacar la influència dels *Pensaments* de Pascal, en què es detecta l'empremta jansenista de Port-Royal que amb la seva visió de la condició humana confereix a Gaziel un biaix pessimista, que es palesa en manifestacions del següent carés, com quan el 1951, escrivia a Jaume Agelet: «Però de mi et diré que he arribat al convenciment que la Humanitat no té cura».⁴ Altrament, Gaziel assenyala que coneixia l'extraordinària història, gràcies al treball de Charles Augustin Sainte-Beuve, que havia llegit quatre o cinc vegades, del monestir de Port-Royal.⁵ A més, cal tenir en compte que Joan Cuscó va remarcar la importància de l'impacte de la Gran Guerra en aquesta orientació pessimista del seu pensament que es va refermar més tard amb el desengany de 1936.⁶

És possible que a la vista de l'*honnête homme* de Pascal, en consonància amb l'esperit moralista francès del segle XVII,⁷ sense oblidar el *vir bonus* de la *Humanitas* llatina que va estudiar de jove,⁸ Gaziel fes seva la idea de l'ofici de

4. GAZIEL, *Obres completes. Obra catalana, op. cit.*, p. 1697.

5. GAZIEL, *Obra inèdita, op. cit.*, p. 144.

6. JOAN CUSCÓ I CLARASÓ, «Pensar en temps de guerra». *La Guerra*. Col·loquis de Vic, XIX, Barcelona: Societat Catalana de Filosofia, 2015, p. 118-124.

7. PAUL BÉNICHOU, *Morales du grand siècle*, París: Gallimard, 2008.

8. GAZIEL, *Obra inèdita, op. cit.*, p. 53. Segons Gaziel manifesta, el 25 de maig de 1909 va llegir a la classe d'Història de la Filosofia

viure. Es tracta d'una intuïció ben present en autors com ara Montaigne i Rousseau que arriba a adquirir en algun cas –com André Maurois–⁹ trets d'un veritable art de viure, que en el seu cas opta per l'epicureisme.¹⁰ «Però a mi –que de jove vaig ser un humil amador de la filosofia antiga, i sempre més me n'ha quedat alguna cosa, de vegades, en moments fugissers com els d'ara, m'ha semblat intuir com la lluïssor d'aquell ensenyament únic».¹¹ Per tant, Gaziel opta per una filosofia hel·lenística, lluny dels moviments de massa que van dirigir el protagonisme de la història després de la Gran Guerra com el comunisme i el feixisme. Tant és així que Gaziel no entén per què els homes no han seguit els ensenyaments epicuris i s'han llançat a abraçar altres filosofies i ideologies, atès que si observessin Epicur «ja no caldrien les falses doctrines que debades intenten salvar-nos en comú, a ramades».¹²

Comptat i debatut, Gaziel va ser un intel·lectual burgès –Josep Benet ja va indicar que pertanyia «per origen i voluntat, a la burgesia liberal catalana», i que a França la seva

(Professor Adolfo Bonilla y San Martín) el treball *Apuntes para un estudio comparado de Séneca y Nietzsche. El Superhombre y el Vir bonus*. «Aquest treball, fet sobre les fonts directes –els tractats de Sèneca, en llatí, i les obres completes de Nietzsche, en alemany–, el vaig guardar molt temps. Crec que era força interessant i hauria pogut publicar-se. Després, en alguna de les “endreces” que de tant en tant feien a casa, o en alguns dels meus in comptables canvis de domicili, el vaig perdre». (Cal destacar que tot i aquesta elecció per Sèneca, Gaziel va optar per l'epicureisme.)

9. André MAUROIS, *Un art de viure*, Barcelona: Editorial Vergara, 1963.

10. Entre altres possibles lectures, consta que Gaziel va llegir la biografia de Maurois sobre Victor Hugo (*Olympe ou la vie de Victor Hugo*) (GAZIEL, *Obra inèdita*, op. cit., p. 124-126).

11. GAZIEL, *La península inacabada*, Barcelona: Editorial Selecta, 1961, p. 237 [*Obres completes. Obra catalana*, op. cit., p. 1081].

12. *Ibidem*, p. 237 [*Obres completes. Obra catalana*, op. cit., 1081].

signatura hauria aparegut sovint en rotatius com *Le Fígaro*—¹³ que es va identificar amb els valors d'aquesta classe social sorgida dels vents de la Il·lustració i que va liderar els destins del segle XIX que, al seu parer es va encetar l'any 1789 amb el crit de llibertat de la Revolució Francesa i va finir amb l'esclat de la Gran Guerra, que va ser com una mena de cop de porta.¹⁴ I això tant més quan el segle XIX va ser el segle de l'apogeu de la burgesia i, fins i tot a Espanya «un poble pobre, ignorant i inexpert provà aferrissadament, sense defallir mai, d'alliberar-se d'unes tuteles esclafadores que el tenien embrutit feia segles».¹⁵

Ara bé, després de la Primera Guerra Mundial es va consumir la decadència d'Occident segons va diagnosticar Spengler, autor que va influir sobre Gaziell amb la publicació de *La decadència d'Occident*. Amb tot, el 20 de gener de 1927 demanava des de les pàgines del diari madrileny *El Sol*, en una «oració de l'intel·lectual europeu», que el Senyor, a fi de preservar la fidelitat a la raó occidental que Spengler havia posat en entredit, donés a Europa una majestat intel·lectual de la categoria de Goethe, tal com havia succeït anteriorment a Alemanya.¹⁶ Així doncs, i enfront del pessimisme de Spengler, Gaziell apel·la a la figura de Goethe, l'home complet, que es va transmutar en el *Meister*, quelcom que Gaziell també va fer quan va escriure *Tots els camins duen a Roma* (1958), un autèntic relat de formació i no simplement unes memòries, tal com l'obra va ser pre-

13. GAZIEL, *Obres completes. Obra catalana, op. cit.*, p. XXIX.

14. GAZIEL, *La península inacabada, op. cit.*, p. 144 [*Obres completes. Obra catalana, op. cit.*, 1037].

15. GAZIEL, «Quina mena de gent som», *Obres completes. Obra catalana, op. cit.*, p. 1398.

16. GAZIEL, *¿Seré yo español? Un periodista catalán en Madrid (1925-1930)*, edició i notes de Narcís Garolera. Barcelona: Ediciones Península, 2017, p. 227.

sentada a instàncies de Josep Maria Cruzet, el seu editor, per raons comercials. Al seu torn, Manuel Llanas va albirar en aquesta obra, que segons informa va començar a posar negre sobre blanc el maig de 1953 sobre materials anteriors, una autografia moral o un autoretrat ideològic, que va tenir dificultats amb la censura per veure la llum.¹⁷ En treballs posteriors, el mateix autor ha aportat més documents i així a l'*Obra inèdita* hi inclou una *Cronologia autobiogràfica (1887-1915)*, que Llanas data a començament de la dècada dels cinquanta (1950) «quan Gaziell comença a concebre i preparar els llibres de memòries»¹⁸ i unes *Notes autobiogràfiques (1887-1909)* que responen al títol genèric d'*Efemèrides*¹⁹ que ha merescut un estudi monogràfic prou important en què es posen de manifest les dificultats amb la censura per a la publicació de l'obra en qüestió.²⁰

No obstant, cal remarcar que Gaziell sota la influència de Goethe va manifestar en una carta que va dirigir a l'editor Josep Maria Cruzet, el 21 de setembre de 1957, que treballava en una obra que «es titularà, probablement, *Tots els camins duen a Roma*, amb el subtítol *Atzars d'un llarg aprenentatge* i la indicació temporal (1893-1914)».²¹ Tot seguit afegia: «No és pròpiament un llibre de memòries. És més aviat el meu modest *Wilhelm Meister*, on conto les peri-

17. Manuel LLANAS, *Gaziell: vida, periodisme i literatura*, op. cit., 383-400.

18. GAZIELL, *Obra inèdita*, op. cit., p. 16-24 [La cita correspon a la p. 16].

19. GAZIELL, *Obra inèdita*, op. cit., p. 25-64.

20. ENRICH BLANCO PIÑOL, *Edició i estudi d'«Efemèrides», de Gaziell. Dossier genètic parcial de «Tots els camins duen a Roma»*, treball de Fi de Màster «Estudis Avançats de Llengua i Literatura Catalanes» (UAB-UB), tutor: Josep Murgades, curs: 2013-2014.

21. *Gaziell i Josep M. Cruzet (i l'Editorial Selecta). Correspondència (1951-1964)*, edició, pròleg i notes de Manuel Llanas. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2013, p. 29.

pècies variades de la meva formació, durant 21 anys, fins que el destí em llançà a ser periodista».²² En una carta adreçada al seu amic Miquel Forteza, datada el 23 d'octubre de 1958, expressava que «és llibre per gent gran dels 35 o els 40 anys en amunt, i la seva lectura voldrà un cert lleure i repòs».²³ S'ha de fer notar, igualment, que en una altra missiva dirigida a Manuel Borràs, cunyat de Cruzet, manifestava el 19 de setembre de 1958 el següent: «Una obra d'aquesta mena va adreçada especialment a la gent madura, dels 35 anys per amunt, que és quan comença de ser encisador girar els ulls enrere. I aqueixa és la gent que més i millors obres compra per Nadal, cap d'any i Reis...».²⁴

Tot i que Manuel Llanas en la biografia *Gaziel: vida, periodisme i literatura* no destaca la dimensió pedagògica de *Tots els camins duen a Roma*, sí que ho va fer en altres llocs en reconèixer que aquestes memòries són això i moltes altres coses. «Són, també, la reconstrucció d'un itinerari vital d'aprenentatge, amb referències constants a les circumstàncies que li impediren esdevenir un escriptor en català».²⁵ Una vegada destacada la dimensió pedagògica de l'obra, convé significar que l'ambient de crisi que es va instal·lar en la cultura europea després de la Gran Guerra va comportar el declivi de principis com l'humanisme, que va defensar la burgesia liberal durant el *món d'ahir*, segons

22. Ibidem, p. 29. Altrament, Llanas va reproduir aquesta cita a *Gaziel: vida, periodisme i literatura*, op. cit., p. 384.

23. Maria SEGURA BONNÍN i Albert BONNÍN FIOU (Ed.), *Agustí Calvet «Gaziel» i Miquel Forteza i Pinya. Epistolari (1909-1963)*, Palma: Lleonard Muntaner, 2014, p. 182.

24. *Gaziel i Josep M. Cruzet (i l'Editorial Selecta). Correspondència (1951-1964)*, op. cit., p. 97.

25. Manuel LLANAS, «En el centenari del naixement de Gaziel. Una recapitulació», *Estudis sobre temes del Baix Empordà*, 6, 1987, p. 208-209.

expressió de Stefan Zweig, una situació que es va agreujar amb la irrupció de la Revolució Soviètica (1917) i l'ascens del feixisme (1922). Si al nostre entendre es pot establir un paral·lelisme entre Gaziell i intel·lectuals francesos com ara André Maurois, es pot afegir que Josep Cullerell Ramis l'ha comparat amb Zweig en afirmar que no eren personatges del seu temps.²⁶ Per altra part, si l'austriac es va suïcidar al Brasil el 1942 Gaziell va romandre a partir de 1936 en un silenci quasi absolut, que no es va trencar fins l'aparició de *Tots els camins duen a Roma* (1958), que va servir per recuperar un escriptor que va saber –com diu Joan Cuscó– depurar el filòsof i l'erudit que portava dins «a través de la paraula pensada (i ben escrita)».²⁷

És clar que la trajectòria de Gaziell marca el signe d'un *filòsof mancat* que sota la influència socràtica va conferir al seu pensament una vessant pedagògica, tal com es palesa en les seves reflexions sobre els anys d'aprenentatge bona part dels quals van tenir París com a centre neuràlgic. De fet, el periple per l'exterior entre 1914 i 1918, amb l'epicentre de la capital francesa, va marcar els «feliços anys d'aprenentatge passats a l'estranger», després dels quals es va incorporar de ple a *La Vanguardia* que va dirigir en solitari a partir de 1933.²⁸ «Els quatre anys [*es refereix al període 1914-1918*] llavors passats a França, amb anades a Anglaterra, Bèlgica, Itàlia, Suïssa, Grècia i Sèrbia, i sovintejadades excursions pels fronts de guerra, foren el meu aprenentatge del món; a escala gran –els meus anys de Wilhelm Meis-

26. Josep CULLELL RAMIS, *Homes que no eren del seu temps: Gaziell i Zweig*. <https://josepcullerell.net/2012/08/11/homes-que-no-eren-del-seu-temps-gaziell-i-zweig/> (Data consulta: 6 desembre de 2020).

27. Joan CUSCÓ i CLARASÓ, «Gaziell: Pensar en temps de guerra», *op. cit.*, p. 119.

28. GAZIELL, *Història de la Vanguardia*, pròleg d'Antonio Baños, Barcelona: *l'altra* editorial, 2016, p. 104.

ter».²⁹ És del tot evident que aquell quadrienni equival als anys d'aprenentatge i als anys d'itinerància del *Meister* en què Goethe va trobar la seva província pedagògica que, si l'alemany va situar a Weimar, Gaziél va fixar a la riba del Sena.³⁰

Tinguem també present que a la *Història de La Vanguardia*, que es va publicar per primera vegada a París l'any 1971, es feia ressò dels seus anys d'aprenentatge, un tema que com hem vist havia tractat a bastament a *Tots els camins duen a Roma* (1958). Gairebé no caldria ni dir que els anys d'aprenentatge, tal com figuren a la *Historia de la Vanguardia*, conformen una mena de colofó o postil·la final a *Tots els camins duen a Roma* que fineixen el 1914 amb l'esclat de la Gran Guerra. En més d'una ocasió, Gaziél va recordar que el nom de Gaziél se li va ocórrer a París, en la pensió familiar Durieux de la placeta de Fürstenberg, a tocar de l'església de Saint-Germain-des-Pres, on comptava amb una taula de treball presidida per un bust de Sòcrates, a qui tenia «pel més pur, el més delicat, el més savi dels educadors humans», quan li va venir al cap el que François Picavet havia explicat en relació als comentaris àrabs medievals de Plató, que amb *gaziél* es referien al famós *daimon* socràtic, «aquella mena de follet o de flama que inspirava al mestre atenenc els seus millors pensaments»³¹. Podem afegir que Gaziél es va familiaritzar amb els diàlegs platònics en

29. *Ibidem*, p. 44.

30. J. W. GOETHE, *Anys d'aprenentatge de Wilhelm Meister*, Barcelona: Edicions 62, 1985; GOETHE, *Los años itinerantes de Wilhelm Meister*, Madrid: Cátedra, 2017 [La província pedagògica apareix en aquest segon llibre que data de 1829, mentre el primer *Meister* es va publicar el 1795].

31. GAZIEL, *Tots els camins duen a Roma. Història d'un destí (1893-1914)*, Barcelona: Editorial Aedos, 1958 (3a ed.), p. 462. L'elogi de Sòcrates com a educador es troba a *L'home és el tot*. Barcelona: Editorial Selecta, 1962, p. 219 [GAZIEL, *Obres completes. Obra catalana, op. cit.*, p. 1317].

la versió francesa de la primera meitat del segle XIX a càrrec de Victor Cousin, el millor representant de l'eclecticisme del país veí, molt probablement per indicació de Picavet.

Val a dir que entre les primeres signatures d'Agustí Calvet a les pàgines de *La Veu de Catalunya* cal esmentar les notícies sobre els actes de la commemoració del centenari del naixement de Jaume Balmes el setembre de 1910, autor pel qual sempre va mostrar simpaties³². Es tracta d'un seguit de cròniques que sota el títol de «Cartes del nostre enviat especial», va publicar en ocasió del Congrés internacional d'apologètica que va tenir lloc a Vic, mentre Eugeni d'Ors difonia les seves glosses sense fer-se ressò de la filosofia balmesiana que com és sabut Xènius menystenia. Un dels pocs parlaments en català que es van dictar en aquella ocasió va ser pronunciat per mossèn Antoni Alcover que va significar que l'obra de Balmes va ser continuada per Josep Maria Quadrado. Encara que filosòficament Gaziell no participava dels postulats de l'apologètica, sí que políticament es sentia proper a la posició de Balmes, ben estimat també per Miquel dels Sants Oliver que l'any 1915 va dictar un parell de conferències a Vic, de manera que es pot establir un lligam entre Balmes i l'escola mallorquina (Quadrado, Alcover, Oliver)³³. En aquest sentit, Gaziell també es va mostrar que formava part d'un deixant de noms (Balmes, Prim, Maragall) que van intentar resoldre sense èxit, a través de formules conciliatòries, els problemes d'Espanya.³⁴ Més en-

32. Manuel LLANAS, *Gaziell: vida, periodisme i literatura*, op. cit., p. 28.

33. Miquel dels Sants OLIVER, *Dues conferències sobre Balmes: llegendes per son autor*, Vic: Tipografia Balmesiana, 1915.

34. «Des de Balmes –un dels més grans patriotes d'Espanya, el segle XIX, però que, naturalment, no fou escoltat de ningú, i mig en morí de pena– fins al Joan Maragall, dels articles al *Brusi* barceloní, hi trobaríem un lligam, mai trencat, fet de solucions que, ateses a temps, haurien estat salvadores, potser, o almenys incruentes i pràctiques» (GAZIEL, «La pàtria

davant, Agustí Calvet va emprar el pseudònim de Gaziel per signar sis cròniques al mateix diari la primavera de 1914, que sota el titular genèric «Hores del viatger espiritual» recorden l'estil de les gloses orsianes i que a criteri de Josep Maria de Sagarra van produir «una franca satisfacció». «Era la primera vegada que en el nostre periodisme es publicaven reportatges sensibles, intel·ligents i d'una certa altura».³⁵

No ens podem estar d'afegir que dues d'aquestes cròniques van abordar temes filosòfics, una sobre «Henri Bergson o la decadència d'Atenes» –la primera que va signar com a Gaziel– i una altra sobre François Picavet titulada «Diàleg sobre el riu». A més, ambdues van ser incloses a *Hores viatgeres* (1926) i a *Un estudiant a París i d'altres estudis* (1963), sense comptar el volum de l'obra catalana completa.³⁶ Arribats a aquest punt, atenguem al que va Gaziel va deixar escrit en el pròleg del llibre de les *Hores viatgeres* (1926) en relació amb aquelles cròniques escrites a la capital francesa a la de 1914: «Foren escrites per un jove estudiant que vivia i treballava dolçament, com un novici de la cultura catalana, en una alta mansarda parisenca, lluminosa i quieta com una cel·la de convent. Era en temps de primavera. El celatge de París, ple de llum renovellada i de flonjors volanderes, s'escolava com un riu insondable damunt la testa consirosa de l'estudiant».³⁷

segons Maragall» a *Un estudiant a París i d'altres estudis*, op. cit., p. 141) [*Obres completes. Obra catalana*, op. cit., 1611]. És molt probable que Gaziel es sentís que formava part també que d'aquesta tradició que no va reeixir mai en els seus projectes de solucionar els mals d'Espanya.

35. Josep Maria SAGARRA, *Memòries*, Barcelona: Editorial Aedos, 1954, p. 371.

36. Segons Manuel Llanas, la crònica sobre Bergson es va publicar en l'edició del vespre de *La Veu de Catalunya* el 30 de març i la del diàleg sobre el riu amb Picavet en l'edició, també vespertina, del 6 de juny de 1914 (Manuel LLANAS, *Gaziel: vida, periodisme i literatura*, op. cit., p. 36) [La consulta del diari confirma aquestes dates].

37. GAZIEL, *Obres completes. Obra catalana*, op. cit., p. 1544.

És cosa comprovada que Gaziél va retornar sovint sobre la seva pròpia trajectòria i en diferents llocs i moments va esmentar el que van representar aquells anys d'aprenentatge a París, on va donar llum al nom de Gaziél. De fet, Gaziél ja havia deixat constància del naixement d'aquest pseudònim a *La Gaceta Literaria* el 15 de juliol de 1927, quan acabaven de complir-se tretze anys, quan el seu pare –Agustí Calvet– va donar llum Gaziél «hallándose en París, estudiando filosofía y sin una peseta –como quien dice, absurdo sobre absurdo–, me dio la vida. Nací por puro azar. Soy hijo de las apremiantes nupcias de un filósofo de veinticinco años con la Necesidad».³⁸ No acaba aquí la cosa perquè el nostre autor recorda com Agustí Calvet, abans d'esdevenir Gaziél, vivia en aquell París de 1914 en una mena de paradís, al costat dels Jardins de Luxemburg. «Lo único que le apasionaba de verdad –además de las chiquillas guapas y asequibles, las *jeunes filles en fleur*– eran los grandes sistemas filosóficos, las vastas concepciones del Universo y la solitaria constelación de las quince o veinte obras capitales de la literatura».³⁹ Així les coses, és clar que després dels seus desencisos formatius dels anys escolars a Barcelona i universitaris entre Barcelona i Madrid, París va representar una mena d'iniciació en tots els camps, l'intel·lectual i vital fins i tot en el terreny de l'amor que ja havia experimentat en el seu viatge de 1909, quan en relació a aquest punt va reconèixer que «les dones m'han agradat sempre intensament».⁴⁰

Ara bé, si inicialment la signatura de Gaziél va aparèixer a *La Veu de Catalunya*, en retornar de París a començament

38. GAZIEL, «Memorias literarias. Autobiografía de un pseudónimo (1927)», a *Obra dispersa*, op. cit., 51. [Aquest text també s'ha reproduït a GAZIEL, *¿Seré yo español? Un periodista catalán en Madrid (1925-1930)*, op. cit., p. 27-34].

39. GAZIEL, *Obra dispersa*, op. cit., p. 51-52.

40. GAZIEL, *Obra inédita*, op. cit., p. 56.

del mes de setembre de 1914 va estampar-la a les cròniques publicades a *La Vanguardia* i que van donar lloc al *Diario de un estudiante en París*, que recollia les vivències que va tenir a París durant el mes d'agost de 1914. Justament, en aquest diari apareix François Picavet amb el nom de professor Dubois, «amb qui vaig emprendre, la primavera passada, uns pacients estudis d'història filosòfica medieval». Gaziel, en una nota datada el dimecres 12 d'agost de 1914 sota el títol de «Com pensen els intel·lectuals» reproduïx un diàleg entre Picavet i dos amics, un músic i un altre erudit que es troben a punt de ser mobilitzats, en el qual també participa el nostre protagonista que afegeix que el professor estava exempt del servei militar per la seva miopia, alhora que posa en els llavis de Picavet (transmutat en el professor Dubois, «de qui no haig de recordar el nom veritable») l'afirmació que la cultura alemanya (poesia, música, metafísica, etc.) no val gaire res si es compara amb la vida nacional francesa⁴¹. Al cap i a la fi, és un diàleg que palesa les raons que explicarien les causes de la contesa bèl·lica que, a parer del professor Picavet (ara sota el nom de Dubois), rau en l'argument següent: «La guerra actual, més que una lluita per interessos materials determinants, és una tràgica guerra d'esperits en què l'instint de rapacitat compta menys que els antagonismes de cultura».⁴²

Paga la pena recordar que Gaziel, després de llicenciar-se en Lletres a Barcelona (1908), en Filosofia a Madrid (1909) i de doctorar-se a Madrid (1911), es va traslladar a París al començament de 1914, on va assistir «als cursos de la Sorbona o del Col·legi de França que m'interessaven més, estades i converses en els cenacles literaris i llargues

41. GAZIEL, *Diario de un estudiante en París*, Barcelona: Casa Editorial Estudio, 1915, p. 118-125.

42. GAZIEL, *Obres completes. Obra catalana, op. cit.*, p. 120.

lectures a la Biblioteca Nacional, a la d’Arsenal, a la Mazarina, i a les de diverses facultats de la Sorbona –o simplement a casa meva, a la vora del foc». ⁴³ No debades a París, a la despesa de la placeta de Fürstenberg va trobar la seva província pedagògica, fins a on el destí l’havia conduït. «Allí visqué els mesos decisius de la seva vida un aprenent de filòsof que hagué de ser, en definitiva, com veurem de seguida, un filòsof mancat». ⁴⁴ De tal faisó que Gaziel assenyalava que «lo que es Francia hay que aprenderlo viviendo, no leyendo», la qual cosa posa de relleu el seu doble interès no només pel món de la ciència i la cultura, sinó també pel món de la vida que va conferir un tremp vitalista a la seva manera de pensar, més encara si es té en compte que en aquella despesa va conèixer Louise Bernard que l’any següent esdevindria la seva muller. ⁴⁵ Per tot plegat, quan va esclatar la Gran Guerra que d’acord amb d’Ors va ser una guerra civil, entre germans, que es va iniciar el 28 juliol de 1914 –i que va donar lloc al *Diario de un estudiante en París*, la primera crònica del qual es va publicar a *La Vanguardia* el 9 de setembre i la darrera el 29 de novembre d’aquell any– no va dubtar en posar-se a favor dels aliats, en una conjuntura que va aprofitar per fer l’elogi de França –un text breu que tancava com a colofó *Narraciones de tierras heroicas (1914-1915)*– on afirmava que si bé no és un poble de genis, sí que és un poble genial. ⁴⁶

Va ser així com a la riba esquerra del Sena, bo i rememorant les aventures d’Abelard i Eloïsa, Gaziel va seguir

43. GAZIEL, *Història de la Vanguardia*, op. cit., p. 45.

44. GAZIEL, *Tots els camins duen a Roma. Història d’un destí (1893-1914)*, op. cit., p. 459.

45. GAZIEL, *De tierras heroicas (1914-1915)*. Barcelona: Editorial Estudio, 1916, p. 303.

46. GAZIEL, «Elogio sereno de Francia» a *De tierras heroicas (1914-1915)*, op. cit., p. 301-311.

els seus anys d'aprenentatge acadèmic i vital, en una mena de província pedagògica, on es va trobar dos professors de prestigi com van ser François Picavet i Henri Bergson, sense oblidar Émile Boutroux –el patriarca de la filosofia francesa contemporània– que constituïen a les darreries de 1914 els filòsofs de més vàlua a França.⁴⁷ Com és lògic, i tal com Josep Cullel Ramis constata, durant aquella època va conèixer «Henri Bergson i altres pensadors com Émile Boutroux o Ernest Renan que Gaziel estudià, tractà o conegué, en tant que seguidor i deixeble, durant les seves estades a París, tot i que en relació amb aquests pensadors les referències de Gaziel encara són més aviat escasses».⁴⁸

En qualsevol cas, Gaziel –amb el lema de treballar, aprendre i viure– sempre va mostrar simpaties per França i els seus pensadors (Pascal, Port-Royal, Voltaire) i escriptors (Montaigne, Stendhal) d'acord amb una cosmovisió vitalista (Gaziel utilitza sovint l'expressió de *Weltanschauung*, un terme ben estimat pels defensors de les ciències de l'esperit des de Dilthey) en què París representa la síntesi del pensament il·lustrat, la summa de la tradició liberal i democràtica que ell va assumir com a pròpia i, el que no és menys important, de l'esperit de la civilització que la barbàrie del militarisme prussià que en promoure la *Kultur* volia anorrear en distanciar-se de la defensa de l'esperit (*Geist*). Afegim-hi que va reconèixer que li hauria agradat viure en altres moments de la història, com a l'Atenes del segle v aC. abans que hi nasqués Sòcrates; o a la Florència del segle xv, abans que fos descoberta Amèrica i, nogensmenys, en el París del segle xviii abans de l'esclat de la Revolució.⁴⁹ Res-

47. GAZIEL, «Los filósofos de Francia» a *De tierras heroicas (1914-1915)*, op. cit., p. 48-55.

48. Josep CULLEL RAMIS, *Gaziel (1887-1964): un retrat ideològic*, op. cit., p. 61.

49. GAZIEL, *L'home és el tot*, op. cit., p. 217 [*Obres completes. Obra catalana*, op. cit., p. 1316].

pecte a això, la seva filosofia de la història contempla un fil conductor que des de Grècia, amb les aportacions anteriors d'Egipte i Israel, va passar al cristianisme, i posteriorment al Renaixement i a la Revolució Francesa, matriu de totes les llibertats (pensament, consciència, política, religiosa, econòmica) que van ser les que van contribuir a l'arribada de la democràcia liberal.⁵⁰

En aquest punt, fora interessant de recordar que l'any 1907 Gaziell va fugir amb un parell d'amics (Francesc Masferrer i Ricard Permanyer) a París, en un viatge iniciàtic de poques setmanes en plena *Belle époque*, on va poder escoltar per primera vegada les explicacions de Bergson al Col·legi de França, fins al punt que, amb el pas del temps, aquest pensador que aquell any va publicar *L'evolució creadora* va constituir un dels seus referents més significatius. Ben mirat, en el seu univers mental es combina l'erudició de Picavet –un medievalista que va focalitzar l'atenció en la figura de Roger Bacon, que ensenyava a la Sorbona i el domicili del qual Gaziell va freqüentar– i el vitalisme creador i espiritualista de Bergson, ben allunyat del cientisme que propugnava el positivisme de l'època. De Picavet va manllevar el rigor metòdic del treball en la solitud de les biblioteques (en especial, la Bibliothèque Nationale), i la discussió erudita tal com es fa patent a un «Diàleg sobre el riu», que és situat al mes de maig de 1914 en un petit vapor que navega pel Sena i que va aparèixer inicialment a *La Veu de Catalunya*, en què el professor francès confessava que «amb els meus deixebles he resseguit totalment les obres de Roger Bacon».⁵¹ Llavors, Picavet s'entestava a recuperar

50. GAZIEL, *L'home és el tot*, op. cit., p. 215 [*Obres completes. Obra catalana*, op. cit., p. 1315].

51. GAZIEL, «Diàleg per sobre el riu», a *Un estudiant a París i d'altres estudis*. Barcelona: Editorial Selecta, 1963, p. 65-72 [la cita correspon a la p. 69]. [*Obres completes. Obra catalana*, op. cit., p. 31].

el positivisme de Bacon, ben diferent del de Comte, mentre que Gaziell destacava la seva «capacitat de disciplina estudiantosa i de treball personal, que ultrapassava tota altra figura dels segles anteriors al Renaixement».⁵² L'afecció de Picavet per Bacon –quan feia poc que havia proposat l'elaboració d'unes obres completes–⁵³ arriba al punt de preguntar-se què hauria passat si l'Església catòlica, en lloc de recuperar sant Tomàs, hagués acceptat l'orientació de Bacon, essencialment experimental i basada en l'estudi científic. A aquesta qüestió, Gaziell –que recordem havia presentat una tesi sobre Turmeda, que no va voler reprendre anys després, per bé que Rafael Tasis va insistir sobre el particular–⁵⁴ va respondre que sant Tomàs, «combatent el panteisme averroista i defensant la llibertat de l'ànima, va fer exactament el que segons la seva Església calia fer».⁵⁵

52. *Ibidem*, p. 69 [*Obres completes. Obra catalana, op. cit.*, p. 31].

53. François PICAVET, «Pour une future édition des Œuvres de Roger Bacon», *Journal des Savants*, année 1922, p. 405-411 i 456-463. Picavet proposava recuperar les obres de Bacon que considerava el pensador més original del món medieval, per tal de tenir un coneixement de les diferents perspectives (teològica, exegètica, històrica, lingüística, científica, filosòfica i metafísica) de la seva producció. A manera de postil·la final, Picavet preguntava: «Notre monde moderne eût-il été différent? En eût-il été plus mauvais?».

54. En una carta dirigida a Rafael Tasis, el 17 d'octubre de 1963, Gaziell escriu: «Prou em plauria de donar una definitiva edició catalana del meu llunyà *Fray Anselmo Turmeda*, tesi del doctorat en Filosofia. Però caldria refer-lo en bona part, ampliar-lo i posar-lo al dia. I en el teler hi tinc tanta cosa nova, que no crec que la vida que em resta doni per a tant. Sovint l'home mor, just quan hauria de tornar a néixer» (GAZIEL, *Obres completes. Obra catalana, op. cit.*, p. 1766). (Per una síntesi del contingut del llibre de Gaziell sobre Turmeda es pot veure Manuel LLANAS, *Gaziell: vida, periodisme i literatura, op. cit.*, p. 31-34 i Josep CULLELL RAMIS, *Gaziell (1887-1964): un retrat ideològic, op. cit.*, p. 41-456).

55. GAZIEL, «Diàleg per sobre el riu», a *Un estudiant a París i d'altres estudis, op. cit.*, p. 71 [*Obres completes. Obra catalana, op. cit.*, p. 32].

Parem ara atenció al fet que a *Un estudiant a París* (1963) també va recuperar el text «La decadència d'Atenes», aparegut a *La Veu de Catalunya* inicialment el 1914 i que va signar per primera vegada com Gaziell —el nostre autor no va entendre com es maltractava Sòcrates com feia Aristòfanes entre discòrdies i disputes ciutadanes— en què va deixar constància de l'allau de dames que assistien als cursos que professava Bergson al Col·legi de França que així assolien la dimensió d'un acte social. Cal tenir en compte que Gaziell diu coses del següent carís: «Henri Bergson és francès en la mesura que podia ser-ho, per exemple, l'ombrívol i poderós Pascal, que no servia la Raó, sinó que se'n servia». Més endavant, i després d'indicar que la metafísica de Bergson fa pensar en la famosa testa de Rodin, *La pensée*, postil·la que pel filòsof francès «la intel·ligència humana ve a ser com un borriçol escumós que sura fugitivament damunt la immensa onada de la vida». ⁵⁶ Així les coses, Gaziell va assumir de Bergson una força vital i creadora que va guiar els seus treballs i els seus dies fins al darrer moment, sempre amb un to escèptic (Montaigne), preocupat per la condició humana (Pascal), pessimista (jansenista), metòdic (Bacon, Descartes, Picavet), poètic (Valéry, tal com demostra la traducció que va fer amb Forteza d'*El cementiri marí*) i anticlerical (Voltaire), fins a afaiçonar el perfil d'un home savi (*sage*), tal com Josep Pla va reconèixer. ⁵⁷

A part d'això, és conegut que després de l'èxit de les cròniques d'un estudiant a París, aparegudes a la tardor de 1914 a *La Vanguardia*, el nostre autor va tornar-hi al mes de desembre, moment que va aprofitar per escoltar el discurs que Bergson va pronunciar sobre el paper d'Alemanya en

56. GAZIELL, «La decadència d'Atenes», a *Un estudiant a París i d'altres estudis*, op. cit., p. 55 [*Obres completes. Obra catalana*, op. cit., p. 24].

57. GAZIELL i JOSEP PLA, *Estimat amic. Correspondència (1941-1964)*, edició de Manuel Llanas. Barcelona: Edicions Destino, 2018, p. 254.

la guerra a l'Acadèmia de Ciències Morals i Polítiques el dissabte 12 de desembre de 1914, del qual va donar notícia dos dies després en un article sobre els filòsofs de França⁵⁸. A grans trets, la idea central d'aquell discurs estrebava que, si bé es reconeixia que Alemanya havia fet contribucions a la poesia, a l'art i a la metafísica, les coses van canviar a partir de la unificació germànica de 1871 que va proclamar a París justament el Segon Imperi alemany. El que havia succeït és que sota el dictat del militarisme de Prússia, amb la figura de Bismarck, s'havia produït una espècie de convergència entre el bel·licisme prussià i el poder industrial i mecànic alemany, fins l'extrem que l'imperialisme teutó amb el seu desig de conquesta va comportar una força bruta que va generar un estat de barbàrie que contrastava amb l'esperit de pacifisme i fraternitat universal, d'amor a la humanitat de l'espiritualisme francès, que s'alçava contra la voluntat de poder del germanisme violent. S'imposava, doncs, una creuada a favor de l'espiritualització de la humanitat, que després de la victòria del Marne va frenar i vèncer a la força bruta dels imperis centrals, quan Prússia va arrossegar a la guerra primer Alemanya i després Àustria.

58. El discurs de Bergson, pronunciat dissabte 12 de desembre de 1914, a la reunió anual de l'Acadèmia de Ciències Morals i Polítiques, es pot trobar a: <http://14-18.institut-de-france.fr/1914-discours-henri-bergson.php>. Altrament, es va incorporar juntament amb altres parlaments posteriors al llibre de Bergson, *La signification de la Guerre*. París, Bloud et Gay, 1915. Per la seva banda, Gaziol se'n va fer ressò a *De tierras heroicas (1914-1915)*, *op. cit.*, p. 48-55, en l'epígraf «Los filósofos de Francia». Gaziol indica que les invitacions per aquella reunió estaven ja repartides quan va arribar a París «y sólo a la exquisita amabilidad personal de Enrique Bergson, debí yo el poder participar, entre apretones formidables, de la solemne festividad académica» (p. 49). A més, Gaziol constata que entre els assistents «destacaba la figura enjuta y venerable de Emilio Boutroux, el patriarca de la filosofía francesa contemporánea» (p. 53).

Al capdavant, aquesta posició de Bergson –França com alçaprem de la defensa l'esperit creador i, per tant, de la llibertat– va ser la que va assumir Gaziel, que sempre es va mostrar partidari de les llums i no de les tenebres, de l'esperit de la llibertat i no de l'agressivitat violenta, però que alhora es desmarcava del partidisme desenfrenat i de les lluites internes que havien sacsejat la història en altres moments. Amb altres paraules: al costat de Bergson, Gaziel va aprendre que cal viure espiritualment per damunt dels interessos materials, cosa que tal vegada la burgesia catalana, poruga i temerosa, no va fer quan va caldre posar-se al costat de la Segona República espanyola, règim al qual Gaziel va donar suport des de la direcció única de *La Vanguardia* que ocupava des del 10 de març de 1933, data del seu nomenament.⁵⁹ D'aquí, doncs, que les seves empreses estiguessin insuflades d'aquest tremp espiritual, ja fossin les cròniques de corresponsal de guerra, i, nogensmenys, la seva acció al front de *La Vanguardia*, que alguns –com Xammar– veien com una cosa estranya a la identitat catalana.⁶⁰

A dir veritat, per Gaziel viure sempre va ser una prioritat i, a més, calia fer-ho espiritualment. En aquesta direcció, recordem que les cròniques que va publicar a *La Veu de Catalunya* la primavera de 1914 responien sota l'epígraf genèric d'«Hores del viatger espiritual». Altrament, aquesta dimensió espiritual reapareix en la defensa de les viles espirituals (1923) que contrastava amb una Barcelona deforme, «enlletgida per l'anarquia estructural d'una creixença bàrbara i sobtada».⁶¹ En aquella Barcelona dels anys vint, la ciutat Comtal havia perdut l'*élan vital*, l'impuls o força espiritual,

59. Manuel LLANAS, *Gaziel: vida, periodisme i literatura*, op. cit., 98.

60. Manuel LLANAS, *Gaziel: vida, periodisme i literatura*, op. cit., p. 53 i p. 92.

61. GAZIEL, *Un estudiant a París i d'altres estudis*, op. cit., p. 107 [Obres completes. Obra catalana, op. cit., p. 1532].

que donaven sentit a altres capitals com ara Atenes, la pàtria de Sòcrates; Florència, a la qual va dedicar *L'home és el tot* (1962); Venècia; Roma, a la qual va pensar-li oferir un llibre que va començar amb el títol de «La humanitat és un somni» però que no va poder concloure; Königsberg, la ciutat de Kant, i, finalment, Weimar, el ducat que esdevingué l'Olimp de Goethe. Cal advertir, emperò, que el terme «espiritual» no equival a dir «religiosament», tot i que Bergson, d'ascendència jueva, es va apropar al catolicisme, per bé que no s'hi va convertir atesa l'onada d'antisemitisme que es vivia a Europa per la qual cosa va romandre dins del judaisme per tal de no traïr el seu poble.⁶² Enfront d'aquesta vocació religiosa de Bergson, Gaziél es va mantenir en un pla intramundà, lluny de l'escatologia cristiana i del seu rumb de la història, tot i defensant –això sí– la necessitat de conrear el sentit espiritual.

En una carta que va adreçar des de Madrid a Josep Pla, datada el 29 de setembre de 1953, Gaziél reconeixia que som «racionalistes, realistes, liberals, tolerants, comprensius: enemics instintius de totes les nigromàncies que entorboleixen l'esperit dels homes i enfosqueixen del món».⁶³ En fi, Gaziél no es va d'estar de considerar-se –una afinitat que compartia també amb Pla, oblidada la picabaralla dels anys vint en què l'autor del *Quadern gris* es va alinear amb les crítiques de Xammar vers el nostre autor–⁶⁴ un home lliure d'esperit, un solitari, sense compromisos de cap mena, és a dir, un lliurepensador en la millor de les tradicions franceses

62. Inés RIEGO DE MOINE, «Recordando a Henri Bergson: una conexión necesaria entre mística, moral y filosofía», *Veritas*, vol. III, núm. 19 (2008): 293-329.

63. GAZIEL i Josep PLA, *Estimat amic. Correspondència (1941-1964)*, *op. cit.*, p. 87.

64. Eugeni XAMMAR, *Cartes a Josep Pla*, a cura de Xavier Pla. Barcelona: Quaderns Crema, 2000.

que de ben segur se sentia proper als plantejaments de la III República veïna, sempre molt per damunt del que va significar la Segona República espanyola, mancada de l'impuls espiritual francès.⁶⁵

S'ha dit –Jordi Amat– que Gaziell era un misantrop, afirmació que no estranya si tenim en compte que ell mateix va reconèixer que com Pla era un solitari⁶⁶. Amb tot, i malgrat aquesta misantropia, i tal com reconeix Josep Culler Ramis, «la moral que promovia Gaziell tindria un caràcter dinàmic, d'activitat i diàleg constant amb la realitat social i humana».⁶⁷ Efectivament, si analitzem les coses amb detall veurem que si més no durant els seus anys d'aprenentatge, quan va trobar la província pedagògica que va representar la capital francesa, va dialogar amb els seus mestres com recullen les diverses obres (les cròniques a *La Vanguardia*, *Diario de un estudiante en París*, *Un estudiante a París*) i, nogensmenys, aquell relat de formació que és *Tots els camins duen a Roma* que per raons editorials es va transformar en unes memòries i que especialistes com Manuel Llanas van identificar amb una autobiografia moral. Però enllà d'aquesta paradoxa –un relat de formació reconvertit en unes memòries– sempre ens queda que Gaziell va ser un pensador que va dialogar, si més no durant els seus anys de formació amb els seus mestres i a la vellesa amb els seus amics, després d'haver rebut durant la seva maduresa diverses censures des del sector catalanista (*Acció Catalana*, *La Publicitat*) per treballar en un diari en llengua castellana, tot i que al seu univers hi havia la idea de fer un diari en català

65. GAZIEL i Josep PLA, *Estimat amic, Correspondència (1941-1964)*, op. cit., p. 109.

66. GAZIEL i Josep M. CRUZET (í l'Editorial Selecta). *Correspondència (1951-1964)*, op. cit., p. 320.

67. Josep CULLELL RAMIS, *Gaziell (1887-1964): un retrat ideològic*, op. cit., p. 79.

dins de l'òrbita de *La Vanguardia* després que assumís la direcció única del rotatiu barceloní.⁶⁸

Amb tot, no acaba aquí la cosa perquè endut per la seva vocació il·lustrada va voler dialogar en silenci amb els seus lectors, ja fossin de premsa o de llibres, des d'una posició que aspirava a ser una mena de mirall o far per a la modernització d'una Catalunya moderna, democràtica i tolerant, que apostés pels valors liberals del segle XIX, hereva a través de la Segona República de l'ideari del segle de les llums, pel París de la III República. Potser per això no pot estranyar que ell mateix es considerés com a periodista una mena de Sòcrates, perquè de la mateixa manera que el filòsof atenès ajudava a parir els esperits de la seva ciutat, Gaziel va esdevenir una llevadora de l'opinió pública, amb resultats certament decebedors, atès que «también muchas veces, por toda recompensa, nos dan a beber la cicuta de la ingratitud».⁶⁹ El cas és que amb l'ensulsiada de 1936 Gaziel va obtenir un fracàs rotund que va agrejar, fins a amargar, la vida del nostre autor, que no va reeixir en aquell intent pedagògic i reformista d'educar el poble des de dalt, en una mena de combat per la cultura (*Kulturkampf*) de significació il·lustrada. Així la tribuna de *La Vanguardia* va representar una talaia que va substituir vint anys després la càtedra universitària que no va obtenir el 1913, i la va posar al servei de l'educació popular des d'un posicionament burgès i reformista que combinava la defensa del liberalisme i de l'humanisme enmig d'una atmosfera carregada per l'ambient de crisi de l'època d'entreguerres. Si Goethe va trobar a Weimar el seu edèn particular, Gaziel no va aconseguir-lo al Principat del qual va d'haver de fugir per salvar la vida, de

68. Manuel LLANAS, *Gaziel: vida, periodisme i literatura*, op. cit., p. 94.

69. GAZIEL, *¿Seré yo español? Un periodista catalán en Madrid (1925-1930)*, op. cit., p. 51.

manera que es convertir en una mena de *clerc* errant que en mantenir-se com Sòcrates lleial a si mateix no es pot encabir entre aquells que Julien Benda (1927) va acusar de traïr llur compromís intel·lectual.

El destí, el fat, la sort, que a voltes equipara amb una rifa, va fer que Gaziol optés per una formació a la francesa, la qual cosa vol dir metòdica i enciclopèdica, aspectes que li van permetre assumir la direcció de *La Vanguardia* amb una perspectiva pedagògica ben nítida, atès que aspirava a exercir a través de la premsa una instància educativa en sintonia amb els principis il·lustrats i enciclopedistes sense oblidar la seva capacitat sintètica i divulgativa: «Destinada a ser, especialment en una societat a penes sortida de l'analfabetisme, l'educadora per excel·lència de la gran massa popular, composta de rics i pobres, a casa nostra, perquè entre pobres i rics, a casa nostra la diferència venia ser només quantitativa».⁷⁰

A hores d'ara, i a banda dels seus centenars d'articles a la premsa, ens queda el relat d'aquells anys de formació en què el diàleg, si més no amb els seus mestres, hi és ben present, malgrat que tot es va precipitar vertiginosament amb l'esclat de la Gran Guerra, una situació que es va agreujar el 18 de juliol de 1936.⁷¹ En fi, el seu va ser un diàleg marcat pel destí, una idea-força que va conduir no només el seu pensament sinó també la seva trajectòria vital. Vist així, ben bé podem concloure que es va perdre un estudiós erudit i es va guanyar un educador de masses que, com tants d'altres,

70. GAZIOL, *Història de la Vanguardia*, op. cit., p. 73.

71. Segons Manuel Llanas, sempre precís i rigorós, Gaziol va escriure entre 1914 i 1936 més d'un miler (1057) d'articles, dels quals 927 van aparèixer a *La Vanguardia* i la resta a altres mitjans (*El Sol*, *Ahora* i *La Veu de Catalunya*) (Manuel LLANAS, «Gaziol periodista vist per ell mateix. Vuit escolis a un article de 1934». *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, xxiv (2013): 571-579).

no va ser escoltat. Si Atenes va castigar Sòcrates, quelcom similar va succeir amb la Barcelona del anys trenta que tant estimava i que va condemnar-lo a l'ostracisme entre oblits i desil·lusions, perseguit primer pels elements radicals que van fer desaparèixer la seva biblioteca i acusat després pels que van promoure l'alçament franquista. Per sort, sempre li va quedar París –la seva particular província pedagògica– en el record, mentre nosaltres podem gaudir de la lectura d'aquells anys de formació i aprenentatge que componen *Tots els camins duen a Roma*, en què va deixar retrats de gran profunditat psicològica com el que va dedicar a Francisco Giner de los Ríos, enmig d'una veritable crònica del món d'ahir que en síntesi constitueix una mena de recreació del *Meister* de Goethe que, al capdavant, també va guiar el destí de Gaziél.⁷²

72. Jordi GARCIA FARRERO i Óscar Antonio JIMÉNEZ ABADIAS, «Paisatge i pedagogia: Francisco Giner de los Ríos vist per Gaziél», a Isabel VILAFRANCA i Conrad VILANOU, *Giner i la Institución Libre de Enseñanza, des de Catalunya. Cent anys després de la mort de Francisco Giner de los Ríos (1839-1915)*, Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018, p. 75-88. El judici positiu de Gaziél sobre Giner, contrasta amb el que va escriure Eugeni Xammar el 3 de febrer de 1924 a *La Publicitat* quan, en recordar l'admiració de Pijoan per Giner, va afirmar: «La Institución Libre de Enseñanza, segregadora del cinquanta per cent de la pedanteria espanyola (la pedanteria d'esquerra), i la gent que a Madrid han muntat aquest *tinglado*, a base de deixar-se créixer la barba, d'afaitar-se el cap, d'anar a passar el diumenge al Guadarrama i de parlar de la *cosa inglesa*, li semblaven a En Pijoan coses extraordinàries» (Eugeni XAMMAR, *Periodisme*, selecció i presentació de Josep Badia i Moret. Barcelona: Quaderns Crema, 1989, p. 59).

TOQUENITZAR EL CATALÀ: LA LLENGUA COM A BÉ COMÚ

MARTA POBLET

RMIT University, Melbourne, Austràlia

POMPEU CASANOVAS

*La Trobe University, Melbourne, Austràlia / Institut de Dret
i Tecnologia IDT-UAB*

A John Berger (1926-2017) i
Douglas N. Walton (1942-2020), *in memoriam*

Un canvi radical

El diàleg té molts vessants, i és un dels temes més antics de la filosofia. *Dia-logos*, dialogar és raó compartida, *enraonar*. Els filòsofs, des dels *mimes* de Sofró, els estoics, el mètode socràtic, els diàlegs de Plató, els *topoi* d'Aristòtil, l'oratória de Ciceró i la retòrica de Quintilià, han estudiat l'art del diàleg per dins i per fora. Han disseccionat la interacció comunicativa, oral o escrita de totes les formes possibles. Han distingit entre l'«art de trobar veritats», que diria Llull, i l'art de la deducció. La *inventio* i la *deductio*. Enmig, la *compositio* i l'*elocutio*. Tant la retòrica com la dialèctica s'han ocupat de la narració compartida del diàleg a partir de la seva elaboració, del seu contingut, de la seva estructura, dels seus efectes, del seu impacte. Avui dia, tant

la pragmàtica com l'anàlisi dels discurs segueixen els seus passos. I tots els papers de l'auca han passat als llenguatges de la intel·ligència artificial, a la lògica i a les ciències del disseny i de la computació. La teoria i models formals de l'argumentació han vingut a ocupar metodològicament el lloc de la dialèctica i la retòrica. Als anys vuitanta i noranta la pragmadialèctica i la lògica informal van donar lloc a la teoria de l'argumentació i les aplicacions en intel·ligència artificial (Eemeren i Grootendors 2004).

Però el tipus de preguntes que voldríem fer en aquesta comunicació té un vessant més existencial i no afecta (o no tant) l'anàlisi del diàleg com la qüestió igualment bàsica de la llengua parlada. Es refereix al diàleg com a forma de vida, com a actitud, com a expressió, i com a constant. També es refereix a la innovació, i específicament a la innovació cultural. És a dir, a *com podem inventar literalment noves formes de relacionar-nos amb la cultura, amb la llengua i amb nosaltres mateixos*. Això comença a ser urgent, perquè estem convençuts que ens trobem en un període de canvi radical, un dels escassos moments en què es produeix una fractura decisiva entre èpoques passades i la present. Això tampoc és nou: les ruptures es van donar en diferents moments històrics per la introducció de noves tècniques d'escriptura, d'expressió i d'impressió; i també per les condicions estructurals que emmarcaven la coordinació de les accions dels individus i la seva institucionalització. L'obra d'autors tan diversos entre si com Walter Ong, Jack Goody, Karl Polanyi, Douglas North, Elinor Ostrom i Josiah Ober ens poden ajudar a entendre aquest fenomen. Hem entrat de ple en l'era digital, i.e. en la *civilització digital*.

El raonament serà el·líptic aquest cop perquè volem presentar la idea precisa de *toquenitzar el català*, i abans d'arribar-hi ens agradaria deixar clar el marc del qual partim: la nostra vida quotidiana, la llengua que parlem cada dia, les amistats que tenim i que inevitablement anem deixant pel

camí. No res intel·lectual: senzillament la vida que compartim en una societat que ja és radicalment distinta de la que havíem conegut abans. Si això es cert, ens reflectim en els petits trossos d'un mirall trencat, i ja no podem tornar-los a aplegar en un tot: és millor fer-ne un de nou.

John Berger ha estat un dels artistes contemporanis que ha insistit més en aquest tema. Sense fer-se notar, amb elegància i deferència. Berger parlava sempre dels seus amics, amb qui mantingué una comunicació fluida durant cinquanta anys o més. Els recordava en els seus escrits ocasionals i hom pot sentir l'estima i la comprensió amb què els tenia. Perfectament conscient del lloc i el temps en què vivia, dibuixava, escrivia, conversava –tot al mateix temps– en una mena de diàleg interior que compartia amb el lector. Parlava amb i dels seus amics, molts d'ells desconeguts o almenys no reconeguts en el mercat de l'art, pel que feien i pel que eren. Dibuixava similituds; es preguntava per la natura com a text; trobava analogies sorprenents, de contingut i forma. I el que dibuixava esdevenia real, i no cap còpia de res.

«Un llenguatge parlat és un cos, una criatura viva, la fisiognomia de la qual és verbal i les funcions de la qual són lingüístiques. I la llar d'aquesta criatura és tant allò que és inarticulat com allò articulat» (Berger 2016: 5).

Hi ha alguna cosa indivisible, única, intransferible, que possibilita el diàleg. Es refereix a allò que som, que hi és, i que de vegades no podem dir ni compartir, aquest humus singular canviant que portem a dins i que pot prendre la forma dels mots en una llengua, però que moltes més vegades roman sense dir, expressable d'una altra manera, en gestos, en silencis o senzillament en una forma d'estar i posicionar-se davant de les coses i dels altres. Des d'aquesta perspectiva, el vessant normatiu de la dialèctica queda en suspens, s'atura: no serveix per a avaluar perquè no es pretén convèncer ningú, ni es pensa en una audiència, ni es necessita cap comprensió negociada, ni existeix cap obligació

sobrevinguda o derivativa, ni es vol expressar amb precisió cap contingut compartit. No hi ha temps ni espai per això. No precisa de cap esquema cognitiu o cultural, ni de cap de les formes conegudes d'argumentació que Douglas Walton (2016) denominava «esquemes d'argumentació» i va explorar i descriure durant tota la seva vida intel·lectual. Tampoc necessitem estructurar metadades a partir d'un llenguatge formal de marcatge. Els llenguatges semàntics serveixen justament per *articular* després, si fem servir l'expressió de Berger.

Però apedaçar –ja ho hem avançat– no serveix de gaire quan el que s'ha de fer és un vestit nou. Enfrontar-nos a un món totalment digital és enfrontar-nos a nosaltres mateixos, començant per la llengua que fem servir i acabant per tots els aspectes de la cultura que construïm.

Just abans d'aquesta època digital, la fenomenologia i l'hermenèutica del segle xx, especialment en el període d'entreguerres i després de la segona Gran Guerra, van prendre bona nota de què significava experimentar canvis estructurals perquè el conflicte va fer emergir la necessitat del contacte i també va fer palesa la profunditat de les diferències entre cultures, religions i persones.

Però el món que ens espera presenta condicions molt diferents de les que vam heretar del segle passat i de les que ara tenim. La comunicació és globalment escalable, i les tècniques d'Intel·ligència Artificial no han fet més que començar. ¿Què passarà amb les llengües naturals minoritàries? I més concretament, què passarà amb el català? És la noció de 'política lingüística' suficient per a enfrontar-nos a aquest nou context basat en les teories de la informació i les tècniques computacionals? Què es pot fer perquè el futur del català «depengui de tu», com apunta Carme Junyent (2000)?

Des d'aquest punt de vista, compartir la llengua, i especialment compartir-la de forma híbrida (i.e. no 'pura') i

lliure (i.e. no ‘controlada’), és important perquè proporciona l’espai comú a partir de què poden emergir propietats noves i inesperades. Breu, n’assegura l’evolució i la supervivència. Bàsicament: *que se segueixi parlant*. Aquest és el primer objectiu quan les condicions canvien.

Hi ha una bona colla de lingüistes, filòlegs, sociolingüistes i historiadors de la literatura preocupats per aquesta qüestió a Catalunya. Ens atreviríem a dir que la totalitat. En un o altre moment, tots es plantegen el tema. Nosaltres no tenim, certament, cap vareta màgica. La nostra, més que una proposta, és una intuïció del que es podria fer, ja que les institucions socials tindran cada cop un lloc més preeminent en la societat digital.

Compartir la llengua: bé comú vs. bé públic

Les llengües es defineixen sovint com a objecte, bé, recurs, o patrimoni. I, en bona mesura, totes aquestes aproximacions són compatibles entre si. Ara bé, quin tipus d’objecte, bé, recurs o patrimoni defineix una llengua? Aquí podem establir algunes diferències importants. Per a il·lustrar-les, ens anirà bé considerar la tipologia, avui àmpliament utilitzada, que Elinor i Vincent Ostrom van proposar l’any 1978 en el marc dels seus estudis d’economia política i institucional.

La tipologia de béns dels Ostrom (1978) parteix de dos criteris: accessibilitat (quin grau d’accés tenim al bé) i rivalitat (quin grau d’exclusió suposa el nostre consum per al consum dels altres). Així, per exemple, l’aire que respirem, o una posta de sol, són béns públics: l’accés és lliure i el gaudi és no-competitiu (tots en podem gaudir sense excloure’ns els uns als altres). En la direcció oposada hi tenim els béns privats (d’ús restringit i exclusiu per als propietaris). Entremig, hi ha dos béns de caràcter híbrid. D’una banda, els béns de club, o *d’ús restringit* (se’n pot restringir l’accés

fàcilment –per exemple, pagant una subscripció– però se'n pot gaudir amb d'altres membres de forma no rival). D'altra, hi ha els *béns comuns*, l'accés als quals és més difícil de delimitar, i en què l'ús, a més, té un component d'exclusió o de rivalitat (per exemple, recursos naturals com els aquífers, els regadius, les pastures, els boscos, etc.). Tant és així que els casos d'ús indiscriminat d'aquest recursos duen al que Hardin (1968) va qualificar com la «tragèdia dels béns comuns», és a dir, a la seva desaparició per sobreexplotació.

El que els estudis d'Elinor Ostrom mostren, tanmateix, és que la tragèdia dels béns comuns no és inevitable. La gestió sostenible d'aquests recursos és possible si les comunitats que se'n beneficien els gestionen de forma eficient. Després d'analitzar molts casos de gestió de béns comuns arreu del món, Ostrom va extreure vuit principis que, en menor o major mesura, són presents en tots els sistemes de gestió sostenible. De forma sintètica: (i) límits definits; (ii) monitorització efectiva dels comportaments; (iii) sancions graduades; (iv) proporcionalitat entre costos i beneficis; (v) mecanismes de resolució de conflictes; (vi) reconeixements del drets d'autoorganització; (vii) mecanismes de decisió col·lectiva o consens; (viii) subsidiarietat i/o estructures policèntriques (Ostrom 1990). Això no casa completament amb el cas de les llengües –no és el que Ostrom tenia en ment. Però, de fet, si apliquem aquesta tipologia de béns al cas de les llengües naturals, veurem que hi ha diverses aplicacions interessants possibles pel que fa al català.

Com tantes altres llengües al món, el català ha estat tractat sovint com a bé públic. A Catalunya, això es així des dels anys vuitanta, quan es van encetar les campanyes de normalització lingüística. «El català, cosa de tots», deia el personatge de Norma l'any 1982. Les polítiques lingüístiques del govern de Catalunya de les darreres quatre dècades han partit de la premissa de la llengua com a bé públic en un

context particular de cooficialitat, bilingüisme, o diglòssia, segons la perspectiva amb què es miri. El català com a bé públic vol dir que ha de ser accessible i no-excloent, com l'aire que respirem, i que cal procurar-ne aquesta continuïtat (de la mateixa manera que un govern també ha de vetllar continuadament per la qualitat atmosfèrica de l'aire).

Els encerts i desencerts de les polítiques lingüístiques de les darreres dècades són objecte d'un debat que depassa clarament els marges d'aquestes ratlles. El que volem fer notar aquí, però, és que en d'altres ocasions la llengua es concep, no tant com a bé públic, *sinó com a bé comú*, com a recurs compartit i gestionat per la comunitat de parlants. Aquest tret s'accentua amb l'emergència del món digital, que permet tractar la llengua com un comú digital, és a dir, com a objecte digital articulats i gestionats per comunitats en línia. La idea de béns comuns digitals («digital commons») no és nova i, de fet, la mateixa Ostrom se'n fa ressò en la darrera etapa de la seva obra (Hess i Ostrom 2007). Exemples de comuns digitals (i de comunitats que es creen al seu voltant) són el programari lliure, les viquipèdies, les dades obertes, la ciència oberta, les llicències obertes o, com hem mostrat darrerament amb en Carles Sierra, l'ajuda mútua (Poblet i Sierra 2020).

Els comuns digitals no són una transposició exacta del seu equivalent en el món dels recursos naturals. El perill de sobreexplotació de recursos digitals, especialment si es poden replicar amb facilitat, és molt menor. De fet, els comuns digitals tenen la propietat inversa: com més es fan servir, més creixen, i a l'inrevés. Val a dir que les llengües són un cas especial, ja que mantenen aquesta propietat en tots els àmbits: els comportaments extractius no disminueixen el recurs. Ben al contrari, com més extraïem del «comú lingüístic», més l'acabem enriquint.

El creixement dels comuns digitals per l'efecte xarxa, no obstant, no en garanteix la sostenibilitat, i els mateixos

principis de gestió sostenible que hem esmentat més amunt segueixen sent rellevants aquí. En aquest sentit, el cas de les viquipèdies és il·lustratiu. Les darreres dades disponibles¹ mostren que la Viquipèdia catalana, creada l'any 2001 (la tercera que es va crear després de les versions anglesa i alemanya) és la vintena del món pel nombre total d'articles (sobre un total de 304 viquipèdies), i la cinquena edició en llengua romànica.² La comunitat de viquipedistes, a més, és activa en diversos àmbits. L'any 2008, aquesta activitat va dur a la creació de l'Amical Wikimedia per a promoure la Viquipèdia i tots els projectes desenvolupats en paral·lel.³

Peter Gerrand (2009) ja va documentar que els recursos digitals –i concretament la Viquipèdia– són amplament emprats per les llengües minoritàries justament, entre altres coses, per enfortir-les. La digitalització és avui un component essencial de la diversitat lingüística i cultural. La identitat contemporània es conjuga en plural, *identitats* (Casanovas, Corretger, Salvador, 2019). I de la mateixa manera que la sostenibilitat dels recursos aconsella evitar els monocultius, el veïnatge digital no promou el monolingüisme. Però això no vol dir que la identitat, supervivència, evolució i consistència de les llengües minoritàries s'hagin de deixar a l'atzar. Ben a l'inrevés. Els mapes topològics de Barabassi (2001) han dibuixat una xarxa el grau de distribució de la qual segueix una llei de potència en què els nuclis més petits alimenten els més forts. Es discuteix si és una xarxa lliure d'escala. Però és clar que la resposta dels parlants és social i col·lectiva, i.e. *institucional* en un sentit més comunal que no pas polític. Res no obliga a reduir la identitat lingüística.

1. https://meta.wikimedia.org/wiki/List_of_Wikipedias/ca

2. Vegeu https://ca.wikipedia.org/wiki/Viquip%C3%A8dia_en_catal%C3%A0. Com recorda la mateixa Viquipèdia, el primer article de parla no anglesa que s'ha editat mai és el de l'àbac (en català).

3. Vegeu <https://www.wikimedia.cat/>

Dit d'una altra manera, les llengües poden fer-se més fortes a partir justament de la diversitat i pluralitat cultural. I.e. a partir de la seva *policentricitat*. El que cal, doncs, és facilitar-ne la creació i expansió en les comunitats que les empren.

El Web de les Dades

La tercera generació de la xarxa té encara altres conseqüències per a la digitalitat dels objectes i, com veurem, de les llengües en particular. L'expressió Web 3.0 es refereix al Web de les Dades –les dades com a objecte digital– i també s'aplica al Web Semàntic –els conceptes com a objecte digital i, alhora, com a part d'ontologies generals i de dominis específics. Darrerament, el Web 3.0 també fa referència al web descentralitzat, i en particular a l'emergència de la tecnologia del *blockchain* o cadena de blocs. La tecnologia de la cadena de blocs permet crear xarxes descentralitzades de transaccions (els blocs) que es validen i s'enllacen mitjançant el consens lineal (la cadena) al qual arriben de forma automàtica una majoria de nodes de la xarxa. El consens distribuït, la immutabilitat de les transaccions validades per la xarxa, i la transparència de tota la cadena són els trets característics de la cadena de blocs.

L'aplicació més coneguda de la cadena de blocs és la criptomoneda fundacional, Bitcoin, difosa de forma pseudònima per Satoshi Nakamoto l'any 2008 a través d'una llista de correu electrònic d'experts en criptografia (Nakamoto 2008). Però, especialment des de 2014 i amb la creació de la plataforma Ethereum, la cadena de blocs s'expandeix amb noves capes d'aplicacions, com ara els contractes de codi executable (*smart contracts*),⁴ el «oracles» que

4. La traducció habitual de *smart contract* és 'contracte intel·ligent'. Tanmateix, la característica rellevant d'aquest programari és que s'executa automàticament quan es donen determinades circumstàncies i no

verifiquen dades externes (Poblet *et al.* 2020), o les organitzacions autònomes descentralitzades (DAOs, de l'anglès «Decentralised Autonomous Organisation»).

Els DAOs tenen uns inicis dubitatius, ja que el primer que es va posar en funcionament va ser víctima d'un atac⁵ que el va deixar sense fons. Un DAO s'activa quan un grup o una comunitat reduïda d'usuaris decideix posar en comú recursos –sovint, fons per a finançar altres projectes– que es poden gestionar de forma automàtica a partir de codi executable i, quan així s'estableixi, mitjançant diferents mecanismes de votació dels seus membres. Els membres d'un DAO solen rebre *tokens* en funció de la seva aportació a la liquiditat (*liquidity tokens*) i a la governança (*governance tokens*) de la plataforma. Els DAOs, en aquest sentit, generen i mantenen una criptoeconomia i una governança pròpies i, de forma creixent, un règim propi de resolució de conflictes (Allen *et al.* 2020).

Com veiem, la tecnologia de la cadena de blocs introdueix un nou objecte digital, el *token*. Un 'tòquen', si se'n permet l'anglicisme i l'accent diacrític, és la representació digital d'una transacció, d'un vot, o d'un bé o objecte del món físic que es digitalitza i se subdivideix. Així, es podria toquenitzar la propietat d'una casa, d'una obra d'art, o del contracte d'un basquetbolista de la NBA⁶ i, de fet, de

tant que el codi s'executi de forma intel·ligent o mitjançant algorismes d'intel·ligència artificial. El mateix fundador d'Ethereum, Vitalik Buterin, va lamentar l'ús de l'expressió *smart contract* per a referir-se al que va proposar d'anomenar, més acuradament, «línies de codi persistent» (*persistent scripts*). Vegeu <https://twitter.com/VitalikButerin/status/1051160932699770882>

5. Vegeu <https://medium.com/swlh/the-story-of-the-dao-its-history-and-consequences-71e6a8a551ee>

6. Això és el que va fer Steve Dinwiddie dels Brooklyn Nets, tot i que no va aconseguir el nombre d'inversors necessaris per a l'operació. Vegeu <https://cointelegraph.com/news/nba-star-sells-just-10-of-tokenized-contract>

qualsevol objecte susceptible de fraccionament i transacció. Com ara una llengua.

Un DAO català

Imaginem una Organització Autònoma Descentralitzada (DAO) que neix amb la finalitat de digitalitzar la llengua catalana de forma distribuïda, immutable i resistent a qualsevol mena de censura. El nou DAO s'integra a l'ecosistema existent de recursos digitals en català (e.g. Viquipèdia, Softcatalà, Termcat, diccionari IEC, etc.) i, de fet, adopta aquest recursos com a «oracles» a l'hora de validar les seves pròpies transaccions. Qualsevol usuari del DAO pot fer una transacció, enviant-hi una paraula o una expressió. *Incorpora algun dels oracles esmentats la paraula o l'expressió que un membre de la comunitat vol aportar al DAO?* En cas afirmatiu, la transacció es pot validar. Una paraula, un tòquen. Una expressió, un tòquen.

Podríem afegir al DAO paraules noves, com ara *tòquen*, o inventar noves expressions? Això dependrà del que decideixin els membres del DAO amb els mecanismes de deliberació i de votació que hagin triat per als seus processos de decisió. Com es gestionaria la plataforma? Hi haurien tòquens de governança? Admetria donacions? Els membres del DAO podrien treballar en diferents tasques preprogramades, com ara traduccions?⁷ Com es determinarien els pagaments? Aquestes són qüestions que el DAO hauria d'establir en el seu document fundacional. Algunes qüestions són expressables en codi auto-executable, d'altres requereixen deliberació i votació. Un DAO, en definitiva, no és autònom perquè

7. De fet, ja hi ha comunitats emergents de traductors que utilitzen tecnologia de blocs. Vegeu el servei Lingo, llançat en versió beta el novembre de 2020, <https://blog.kleros.io/linguo-decentralized-translation-platform/>

algunes funcions siguin automatitzables, sinó que ho és en el sentit d'Ostrom: *els membres defineixen les seves pròpies regles, com evolucionen com a comunitat, com es relacionen amb d'altres comunitats i com dirimeixen els seus conflictes.*

Res no obliga els membres a parlar *només* aquesta llengua. És compatible amb tota la pluralitat de llengües parlades pels membres de la comunitat. Però quan parlen *aquesta* llengua, hi resideixen i la fan créixer i evolucionar. Breu, enforceixen el seu marc de referència.

És hora d'anar acabant aquesta elucubració que ha començat amb les distintes formes de diàleg. Volem encetar un diàleg? Inventem. Volem incentivar la cultura? Toque-nitzem la llengua. Volem fer evolucionar la llengua? Creem institucions socials noves. Si només operem dins les mateixes institucions polítiques que van florir en els estats anteriors a l'era digital, podem acabar parlant exclusivament la llengua dels nostres interlocutors i adoptant el seu marc de referència. No només s'ha de protegir la llengua, sinó també les condicions que fan possible el diàleg. I, per tal que aquest efectivament es doni, cal crear-ne de noves.

Referències

- ALLEN D., LANE A. & POBLET, M. 2019. «The governance of blockchain dispute resolution». *Harvard Negotiation Law Review*, Vol. 25, 91-120.
- BERGER, J. 2016. *Confabulations*, London: Penguin Classics.
- BARABASSI, A-L. 2003. «Linked: The New Science of Networks». *American Journal of Physics* 71, 409 (2003); <https://doi.org/10.1119/1.1538577>
- CASANOVAS, P., CORRETGER, M. AND SALVADOR, V., 2019. «Catalan Identities: Literature, Social Commitment, and Political Engagement». *The Rise of Catalan Identity: Social Commitment and Political Engagement in the Twentieth Century*. Cham: Springer, pp. 1-18.

- EEMEREN, F.H. VAN, and GROOTENDORST, R. *A systematic theory of argumentation: The pragma-dialectical approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- GERRAND, P.H. 2009. *Minority languages on the Internet: Promoting the regional languages of Spain*. VDM Verlag.
- HARDIN, G. 1968. «The tragedy of the commons». *Science*, Vol. 162(3859): 1243-1248.
DOI: 10.1126/science.162.3859.1243
- HESS C., i OSTROM E. 2007. *Understanding knowledge as a commons*. Cambridge: MIT Press.
- JUNYENT, C., i ZABALLA, Bel. 2000. *El futur del català depèn de tu*. Barcelona: La Campana.
- NAKAMOTO, S., 2008. *Bitcoin: A peer-to-peer electronic cash system*. Manubot,
<https://git.dhimmel.com/bitcoin-whitepaper/>
- OSTROM V, & OSTROM E. 1978. *Public Goods and Public Choices*. Indiana University, Workshop in Political Theory and Policy Analysis.
- OSTROM E. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511807763>
- POBLET, M., CASANOVAS, P. and RODRÍGUEZ-DONCEL, V., 2019. *Linked Democracy: Foundations, tools, and applications*. OA Springer Briefs n. 750. Cham: Springer Nature. <https://www.springer.com/gp/book/9783030133627>
- POBLET M, ALLEN DWE, KONASHEVYCH O, LANE AM & DIAZ VALDIVIA CA (2020) From Athens to the Blockchain: Oracles for Digital Democracy. *Front. Blockchain* 3:575662. DOI: 10.3389/fbloc.2020.575662
- POBLET M, & SIERRA, C. (2020). Understanding Help as a Commons. *International Journal of the Commons*, 14(1), 481–493. DOI: <http://doi.org/10.5334/ijc.1029>
- WALTON, D. 2016. *Argument Evaluation and Evidence*. LGTS, Cham: Springer.

25 ANYS

25 ANYS DELS COL·LOQUIS DE VIC: UNA COMUNITAT EN DIÀLEG

JOAN LLUÍS LLINÀS

*Universitat de les Illes Balears / Associació Filosòfica
de les Illes Balears*

Després de 25 anys d'existència, i partir de la meua experiència dels darrers 11 anys, puc afirmar que els Col·loquis de Vic no són una trobada científica qualsevol. Els encontres científics, generalment, són de dos tipus diferents. D'una banda, congressos més o menys generalistes, organitzats per una o diverses societats, en què, més enllà que tinguin un tema concret, s'obren espais per a comunicacions perquè cadascú «hi digui la seva», encara que se surtin del tema prefixat. Molt sovint, l'assistència a aquests congressos es fa per emplenar una línia de currículum. D'altra banda, reunions d'especialistes d'un àmbit o una línia de recerca concreta, en què s'exposen i discuteixen els darrers avenços en aquesta línia d'investigació. Doncs bé, els Col·loquis de Vic no pertanyen ni a l'un ni a l'altre tipus, sinó a un tercer grup, del qual no sé si és l'únic membre, però en qualsevol cas un dels pocs.

Aquest tercer grup presenta almenys tres trets destacats. Cada un d'aquests trets, per si mateix, no implica una singularitat en les reunions científiques, però sí quan atenem a com s'implementen i si els consideram conjuntament. El

primer tret és que els Col·loquis de Vic pretenen generar una comunitat de diàleg al llarg del temps. Una comunitat ha de posseir trets comuns. Més enllà que els participants són de l'àmbit de la filosofia, un altre tret comú és la pertinència a un mateix àmbit lingüístic i cultural. Sempre des del mateix espai físic, Vic, perquè el diàleg necessita un espai, com més confortable millor, una iniciativa vinculada inicialment a la Societat Catalana de Filosofia (SCF), s'ha anat ampliant a universitats catalanes i també a incorporar les altres societats de filosofia de l'àmbit dels Països Catalans, és a dir, la Societat de Filosofia del País Valencià (SFPV), i l'Associació Filosòfica de les Illes Balears (AFIB). Precisament, a la quinzena edició, l'any 2010, es produí la incorporació de l'AFIB, i també la meua, en qualitat de nou president de la mateixa. Un dels objectius de l'equip directiu que es va fer càrrec de l'AFIB va ser iniciar i enfortir les relacions amb les societats germanes, la SCF i la SFPV. Val a dir que el president d'aleshores de la SCF, Ignasi Roviró, va treballar molt perquè això fos possible. Ignasi Roviró, l'ànima i el cor dels Col·loquis de Vic, va convidar l'AFIB que, a partir de l'any 2010, fos una de les entitats organitzadores. Des d' llavors, els Col·loquis són una activitat en què participen tres societats filosòfiques que tenen en comú que pertanyen a un mateix àmbit cultural.

Els Col·loquis, així, s'han convertit en un emblema de la filosofia en el món cultural català, però, a més, aquesta iniciativa de l'any 2010 contribuí a enfortir la germanor de les tres entitats de filosofia, i serví de base per a la declaració de Sueca, signada pels representants de les tres entitats en ocasió del Congrés Català de Filosofia, celebrat a la ciutat valenciana el novembre de 2011. En aquella declaració, vull recordar, les entitats es comprometen, a col·laborar, entre altres activitats, en l'organització de conferències, simposis, col·loquis, o altres tipus de reunions científiques (com és el cas dels Col·loquis de Vic), i en la publicació de revistes

i monografies (com és el cas d'aquesta publicació). Però no és només el cas del què, sinó del per a què. Es tractava entre altres coses, i segons l'esmentada declaració, d'impulsar la presència pública de la reflexió filosòfica; d'incrementar la recerca en filosofia i fomentar especialment els estudis sobre l'obra dels pensadors, filòsofs i intel·lectuals balears, valencians i catalans; de contribuir a la realització i a la difusió de la filosofia i, d'una manera destacada, de la filosofia produïda en llengua catalana; de promoure la formació filosòfica i l'actualització dels estudis filosòfics en l'ensenyament primari, secundari i universitari; i de defensar l'interès i la funció de la filosofia en tots els camps de la cultura i en especial en l'àmbit educatiu. Puc afirmar, a partir de la meua experiència, que aquests objectius es compleixen en els Col·loquis de Vic. En efecte, es conjumina la recerca –específica en torn del tema proposat–, que es presenta i discuteix públicament, i que es difon mitjançant la publicació de les actes. En no poques ocasions aquesta recerca abraça pensadors de l'àmbit català-valencià-balear, i suposa un plus de formació per a l'ensenyament secundari i, finalment, la tria temàtica palesa la importància de la filosofia en els diversos camps de la cultura. Personalment, ha estat un honor poder contribuir en la generació d'aquesta comunitat de recerca filosòfica de l'àmbit cultural català (sense que això suposi cap mena d'exclusió, de fet, una de les entitats organitzadores és la Universitat *La Sapienza* de Roma), primerament com a president de l'AFIB i, a partir de 2014, simplement com a participant.

El segon tret a considerar, que també està present en totes les reunions científiques, però que en aquest cas s'implementa de manera peculiar, és l'assignació d'un tema a cada una de les edicions dels Col·loquis. No són temes propis d'una sola àrea de coneixement, ni d'un sol corrent filosòfic. Des de «La ciutat», el tema de la primera edició, fins «El diàleg», el darrer tema tractat, s'han abordat qüestions que

sens dubte formen part de la tradició de recerca en filosofia, com la identitat, la bellesa, la memòria, o l'Estat, però també altres no tan habituals, com el calendari, la festa, o el teatre, i unes altres que semblen més adients a altres àmbits, com l'economia o la salut. Considerats en conjunt, el que percebem és que, a diferència d'altres reunions científiques, són temes no només comprensibles ans eventualment objecte de reflexió per a qualsevol ciutadà. El que fan els Col·loquis es convertir aquests temes d'interès i a l'abast de la ciutadania en objectes de reflexió filosòfica, palesant així el valor social de la filosofia. A més, mostra que aquesta reflexió és millor no fer-la només individualment, sinó compartir-la en un espai comú, de manera que puguem pensar junts, a partir de les aportacions de ponents i comunicants, el tema en qüestió.

El darrer tret que vull destacar, a diferència dels altres dos, no està sempre present en les reunions científiques. En els congressos multitudinaris és molt difícil generar no ja amistats, sinó àdhuc comunitats reals de recerca, ja que com que hi ha moltes taules simultànies i es facilita la presentació de comunicacions de qualsevol tipus encara que no encaixin del tot en el tema proposat, la gent es dispersa i va a «dir» més que a escoltar. En les reunions científiques especialitzades, on es més fàcil generar comunitat real de recerca, i on el tema és seguit per tots els participants més fidelment, l'ànsia de mostrar i convèncer sol superar el desig d'aprendre i reflexionar conjuntament. A Vic, en canvi, s'ha generat un espai d'amistat, espai facilitat per la manera com s'han implementat els trets anteriors. Molts dels participants ja fa anys que hi assisteixen —alguns des de la primera edició!—, i s'ha generat un espai agradable i adequat a la discussió, que fa molt fàcil la incorporació de nous membres als Col·loquis. Una dimensió adequada pel que fa al nombre de participants, una comunitat delimitada clarament però oberta, i uns temes que no poden ser apropiats

per cap àrea o escola filosòfica condueixen a un espai en què les relacions amistoses es despleguen amb naturalitat.

El que vull assenyalar ara és que aquests tres trets assenyalats han generat les condicions per a un diàleg fructífer. Entre altres requisits, perquè hi hagi diàleg són necessaris els dos primers trets, és a dir, generar una comunitat i fixar un tema. Però el tercer tret, l'amistat, tot i que no sembli requisit del diàleg, ni tampoc una conseqüència necessària, li dona fluïdesa i, a la inversa, un diàleg adequat i fructífer potencia la generació de relacions amistoses. Rellegint Montaigne, el que comenta als *Assaigs*, tant en el seu capítol sobre l'educació dels infants com en el dedicat a l'art de conversar, s'exemplifica perfectament als Col·loquis de Vic. L'objectiu de la conversa, per a Montaigne, és la formació d'un mateix. Forma part d'un procés educatiu, entès com un procés vital, en què tota experiència compta. Quan anam a uns Col·loquis com els de Vic, no ho fem per guanyar cap batalla. Certament, on hi ha diàleg, hi ha lluita, entesa com a contrast de parers. Certament, quan hom parla, vol ser escoltat i reconegut, i això passa perquè el seu discurs sigui tingut en compte. Certament, hi ha participants en els Col·loquis amb més bagatge, que aporten més a la conversa, mentre altres fan un paper més receptiu. Però no es tracta d'un diàleg a la manera dels diàlegs de Plató, en què hi ha un conductor –generalment Sòcrates– que dirigeix i condueix el diàleg cap allà on vol, «ensenyant» el seu interlocutor, que es limita a seguir el fil marcat pel conductor, per tal d'arribar a un punt en què canviï les seves idees inicials. No es tracta tampoc de «guanyar» el combat dialèctic. Els Col·loquis de Vic no posseeixen una estructura jeràrquica –els participants, dintre de les nostres diferències pel que fa a la formació i a la recerca, som tots iguals–, ni tampoc plantegen un combat en què el que importa és imposar les idees pròpies. Es tracta de posar a prova les nostres idees sobre una qüestió prefixada, contrastant-les amb les dels al-

tres. I com que l'objectiu és formar-nos, el que cerquem en la conversa dels Col·loquis, és pensar millor. Es tracta, per tant, no només de parlar, sinó també d'escoltar, de pair, de cercar junts. D'aquí que la relació amistosa facilita aquesta mena de diàleg, plantejat com un element de la formació de si mateix. Els Col·loquis, d'aquesta manera, són un element d'experiència que ens serveixen per assajar-nos, per millorar el nostre pensament, i també com a persones. Així, els Col·loquis de Vic exemplifiquen dos trets bàsics de la conversa montaniana: la recerca conjunta de la veritat, i la tolerància. La recerca de la veritat, contra la victòria en la discussió. Tot diàleg necessita d'un punt d'escepticisme a l'inici, però escepticisme aplicat a les idees pròpies i no només a les dels altres. I aquest escepticisme que ens permet cercar la veritat perquè no creiem que la posseïm, ens condueix també a la tolerància envers les idees d'altre, entesa no només en el seu sentit més quotidià de respectar l'altre, sinó també en el més profund d'estar disposat a ser afectat per l'altre. Aquesta disposició és molt fàcil d'assolir als Col·loquis de Vic, car l'ambient de companyonia i amistat la propicia. I així, de manera conscient o no, anam formant el nostre judici en el curs dels Col·loquis, i construint-nos com a persones. Si, a més, gaudim del procés, què millor, quedam convidats a tornar-hi un any rere l'altre.

És per això que el tema triat per al 25è aniversari dels Col·loquis de Vic, el diàleg, és del tot adequat, car ens recorda l'objectiu principal d'aquestes reunions, fer servir el diàleg per pensar (i ser) millors com a individus i, per extensió, com a comunitat.

UNA MOSTRA DE L'EXERCICI FILOSÒFIC

JORDI SALES I CODERCH
Societat Catalana de Filosofia

Amb agraïment a les capacitats d'Ignasi Roviró i de Josep Monserrat, patrons de viatges filosòfics.

En el seu *Diccionario de Filosofia*, a l'article «definició», Ferrater Mora parla de definició ostensiva, la qual consisteix a exhibir un exemple del tipus d'ens designat per allò que defineix, el *definiendum*. L'exemple que posa Josep Ferrater és el llibre com l'objecte que el lector té a les mans. M'ha vingut això de la definició ostensiva al cap pensant que els vint-i-quatre volums publicats fins ara dels *Col·loquis de Vic* foren una mostra, ostensió, exhibició del que és fer filosofia des de la realitat catalana a començaments d'aquest segle vint-i-unè. Hi ha una dita llatina: *de facto ad posse valet illatio* («del fet a la possibilitat val la il·lació»), això és, l'acció d'inferir una cosa d'una altra. Aquesta dita jo la faig servir sovint per tal de mostrar la capacitat dels catalans per al diàleg polític quan actua el ribot de l'Alfons Guerra, el germà de Juan Guerra, i en molts altres casos fins a esgotar-nos la paciència. Aplicada ara a allò que mostra el domini de la vida filosòfica com a eina col·lectiva d'aclariment, fa de *Col·loquis de Vic* una realitat, un fet de plenitud.

La bondat de repetició d'una fórmula que defineix una manera de fer quan està ben pensada és una bona cosa: «Aquesta trobada anual a la capital d'Osona té per objectiu esdevenir un debat entre professionals de les humanitats i els especialistes universitaris del moment per tal d'aprofundir en un tema clau del nostre temps» (*Col·loquis de Vic I: La Ciutat*, 1997 p. 5). Els temes aprofundits van des del primer, que fou la ciutat, fins al d'enguany, el diàleg, passant per la història, la política, la modernitat, la festa, la mort, el calendari, el teatre, el dret, l'estat i molts més. El propòsit inicial formulat per Josep Monserrat i Ignasi Roviró l'octubre de 1997 amb aquestes paraules ha fet la seva feina *persistint*. Una persistència ben avisada, que sap molt bé quin gruix de realitats serveix i espera: «Per a construir un país, per a treure tota la seva força creativa dels seus professionals, per a teixir una xarxa rica de ciutadans que tenen la reflexió i la creació com a puntals del seu treball, calen moments de contrast i de debat seriosos de les idees i dels pressupòsits que aquestes contenen» (*Col·loquis de Vic X: La identitat*, 2006, p. 6). Aquesta persistència esdevé tossuderia, això és, *qualitat de tossut*, això és *obstinat* en les seves opinions, determinacions. Obstinat és qui manté amb tenacitat una resolució, un propòsit, una opinió. Que no cedeix a les amonestacions, als arguments, etc. A la introducció del volum vint, dedicat a la festa, l'Ignasi i en Josep parlen que «les entitats que convoquen els Col·loquis de Vic han estat tossudes, fins i tot en temps de profunda crisi han volgut mantenir-los. I a més...» (*Col·loquis de Vic XX: La Festa*, 2016, 2006, p. 5; del que ve darrere d'aquest «a més» en parlarem després).

Antoni Bosch-Veciana fou el meu company de pupitre a la seu del Consell Comarcal d'Osona a l'Edifici del Sucre de Vic durant molts d'anys. Dels Col·loquis de Vic diu en la seva lliçó «Festa, Filosofia, Amistat» de l'any 2015: «La 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.» (*Col·loquis de Vic XX: La Festa*, 2016, p. 49). *Són llocs*: el lloc *radica* la presència en una situació. El verb *radicar* ve d'*arrel*. En la seva lliçó «La festa és la celebració del nostre ordre», Gregorio Luri, un dels esforçats cognoscents que ara anima el nostre país (això d'*esforçats cognoscents* és la meua manera bonica de dir l'ofici de filòsof), explica la història del noi del seu poble que estimava la seva mare i que quan va sentir a dir al mossèn que la dona aniria amb Déu, el noi replicà: «Déu per a nosaltres no és res. La nostra és la Virgen del Olmo». En Gregorio s'explica: «La Virgen del Olmo és la patrona del meu poble, només nostra; mentre que Déu és, al cap i a la fi, de tothom». Afegeix: «si no enteneu el que vull dir amb aquesta història, és que potser ja no us mereixeu una festa major» (*Col·loquis de Vic XX: La Festa*, 2016, p. 21). El que se'm fa una mica de problema és això de «merèixer una festa major». Qui se la mereix? Segons i com no se la mereix ningú, segons i com se la mereix tothom. El joc de llocs i arrels i equivalents de la verge de l'Olmo és subterrani i, com sol passar, el domini de l'arrel que viu sota terra és més ampli que no pas ens pensem. Potser el món de les festes en què es busca algú «por juerguista, borracha y casadera» que Luri aparta del seu tractament (p. 9) té enllaços insospitats ben foscos amb les festes majors, sobretot perquè en darrera instància la festa sempre ens és regalada i el jocs de la memòria són molt amples i alliberadors. Conrad Vilanou i Torrano, l'actual president de la Societat Catalana de Filosofia, als *Col·loquis de l'any 2018* presentà la ponència «Europa, província pedagògica: de la urbanització escolar a la colonització tecnològica» (*Col·loquis de Vic XIII: L'educació*, 2019, p. 9-43). En un moment com inicial Vilanou parla que «des del món clàssic s'han configurat diferents instàncies pedagògiques (*Paideia, Humanitas, Studium, Sapiencia,*

Scientiae, Bildung) que han actuat a manera de corretja de transmissió d'aquesta narrativa històrica integrada per elements teològics, literaris, filosòfics, jurídics i científics, és a dir, culturals» (p. 11). M'interessa sobretot aquesta constant d'increment obtingut per un esforç en el temps i donat en la transmissió entre generacions que expressa la sèrie de termes grec, llatins i alemany: *Paideia, Humanitas, Studium, Sapientia, Scientiae, Bildung*. L'element comú és la formació com alguna cosa obtinguda mitjançant un esforç que obté un reconeixement de la comunitat. El problema actual de les societats, diguem-ne de ciutadania universal, és com es controla, s'augmenta o disminueix un esforç, una tensió, uns deures de ciutadania i es mantenen un nivells bons en la formació pública. El funcionari de la Generalitat raonava que com que avui el batxillerat era per gairebé tothom no calia la presència de l'ensenyament de la filosofia al batxillerat. Sembla una broma o, encara pitjor, una gran estafa: com que s'ha fet arribar la cultura a molta gent, es rebaixen les exigències que la cultura comporta; quan la cultura està a l'abast de tots els ciutadans se la fa menys densa perquè ja no diferencia. Quan jo era noi rivalitzaven amb el batxillerat el que s'anomenava «comerç» i el que s'anomenava «cultura»: el comerç era per als futurs botiguers i de «cultura» en feien les noies. El batxillerat tal com es feia reforçava la mesocràcia, la qual cosa mai no havia agradat gaire a capellans i monges ni a comerciants i botiguers. La Dra. Emilia Olivé observa la baixa participació de dones a les sessions dels Col·loquis. A part d'altres consideracions sobretot de com lligar la vida professional i la vida familiar, caldria veure com es dificulta per part de les Conselleries d'Ensenyament la compaginació de l'ensenyament i la intensitat en la vida comunitària d'estudi i de recerca. Tot comença perquè es donin amb facilitat i il·lusió dies laborables de permís, que s'ajudi l'esforç de compaginar la docència amb la concentració en l'obtenció de la tesi doctoral i, tercer, que les pu-

blicacions resultants d'esforços com els dels Col·loquis de Vic i d'altres siguin ben considerades com a mèrits en el currículum. En general la Conselleria valora malament el que ella no remena. Es vol aprimar el gruix de l'ensenyant per tal de poder pagar-lo poc. Existeixen en tots els racons dels nostres sabers potencialitats per a despertar la curiositat. Passió per l'assignatura: al professor dins l'aula no li cal pas estar programat fins al nivell del menú, un menú de McDonald's per a més inri, sinó que li cal estar-ho fins al nivell de la compra de bons aliments. La millor manera de fer una bona amanida és tenir la nevera plena de bons productes; amb una mica d'imaginació s'inventen bons plats.

«I a més,... publicar-ne any rere any el volum d'actes». Són molts els aspectes que podríem comentar del que s'ha reunit sota la rúbrica de «Col·loquis de Vic» com a capital filosòfic per a les noves generacions. L'aspecte fonamental és la seva disponibilitat en paper sempre i ara a la xarxa: un munt de lliçons estan sempre a l'abast dels estudiosos més joves. Algú ha dit que l'existència d'una escola en la vida d'estudi es mostra en el fet que els més joves no comencen com els seus mestres sinó que disposen amb facilitat dels resultats i les orientacions del treball dels anteriors per a definir les línies de la nova vocació d'estudi que animen i dibuixen.

Podem recordar Bartomeu Forteza (1939-2000), Heribert Barrera (1917-2001), Miquel Batllori (1909-2003), Antoni Truyol (1913-2003), Francesc Fortuny (1936-2004), Marcel Galobart (1926-2010), Manuel Satué (1938-2011), Ramon Valls (1928-2011), Manuel Ribas (1925-2013), Lluís Duch (1936-2018) i Jordi Galí (1927-2019). Un record, un goig, una exigència, una proposta. Record dels que ens han deixat. Un goig que les festes ens durin. Una exigència: calen moments de contrast i debat seriosos de les idees i dels pressupòsits que aquestes contenen. Una proposta per al tema de l'any vinent: l'amistat.

Consell Comarcal  d'Osona



SORTIDA
→

ÍNDIX

COL·LOQUIS DE VIC, 25

El diàleg

| | |
|--|----|
| <i>Presentació</i> (Ignasi Roviró i Josep Monserrat)..... | 5 |
| [Lliçó inaugural] | |
| Emília OLIVÉ: <i>El diàleg com a horitzó d'utopia</i> | 9 |
| [Comunicacions] | |
| Xavier GARCIA-DURAN BAYONA: <i>A propòsit del diàleg</i> .. | 43 |
| Joan GONZÁLEZ GUARDIOLA: <i>Fenomenologia i diàleg platònic</i> | 49 |
| Bernat TORRES: <i>La dialèctica com a diàleg i com a ètica: Gadamer i la seva interpretació del «Fileb» de Plató</i> | 65 |
| Abel MIRÓ: <i>El diàleg d'amor</i> | 69 |
| Julia MANZANO: <i>Els diàlegs en filosofia i poesia: Plató, Celan, Heidegger</i> | 77 |
| Marta PALACÍN: <i>«De Differentiis»: el diàleg entre Plató i Aristòtil arran del concili entre ortodoxos i catòlics (Ferrara-Florència, 1438-39)</i> | 87 |

| | |
|--|-----|
| Xavier ESCRIBANO: <i>El cos parlant i el gest de la paraula: les formes del diàleg en Maurice Merleau-Ponty</i> | 99 |
| Núria SARA MIRAS BORONAT: <i>Christine de Pizan i Charlotte Perkins Gilman: dos diàlegs utòpics sobre la virtut femenina</i> | 107 |
| Giuseppe DI GIACOMO (La Sapienza): <i>Art i diàleg</i> | 119 |
| Albert LLORCA: <i>El diàleg: ¿la configuració d'un món nou?</i> | 127 |
| Joaquim PERRAMON: <i>Diàleg i complexitat</i> | 139 |
| Martí TEIXIDÓ: <i>La pedagogia ciència, també en diàleg</i> | 151 |
| Joan CUSCÓ: <i>Diàleg en la filosofia catalana</i> | 157 |
| Jordi GARCIA FARRERO & Conrad VILANOU: <i>Els anys de formació de Gaziell a París: un diàleg vital i filosòfic</i> | 165 |
| Marta POBLET & Pompeu CASANOVAS: <i>Toquenitzar el català? La llengua com a bé comú</i> | 189 |
| [25 anys] | |
| Joan Lluís LLINÀS: <i>25 anys dels Col·loquis de Vic: una comunitat en diàleg</i> | 203 |
| Jordi SALES: <i>Una mostra de l'exercici filosòfic</i> | 209 |

COL·LOQUIS DE VIC

COL·LOQUIS DE VIC I: LA CIUTAT

MANUEL RIBAS PIERA: *La ciutat, realitat de sinèrgies*

SALVI TURRÓ: *El marc constitutiu de la ciutat en Kant*

JORDI SALES: *Ciutat, Raó i Estat*

RAMON VALLS: *La ciutat i la llei*

Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1997

COL·LOQUIS DE VIC II: LA LLEI

RAMON VALLS: *Llei i legalitat*

SALVI TURRÓ: *Llei pràctica i esquematització. De Kant a Fichte*

DÍDAC RAMÍREZ: *Llei i Regla*

JORDI SALES: *Llei i cultura (un exemple d'aporètica política)*

Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1998

COL·LOQUIS DE VIC III: LA CULTURA

RAMON VALLS: *Llei i Cultura*

LLUÍS DUCH: *Mite i Cultura*

SEGIMON SERRALLONGA: *El mite del foc o del progrés*

JOSEP M. PUJOL: *Introducció a una història dels folklores*

ENRIC PUJOL: *Cultura i institucions*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 1999

COL·LOQUIS DE VIC IV: LA HISTÒRIA

MIQUEL BATLLORI: *La Cultura de la Història i la Història de la cultura*

JORDI GALÍ: *Sobre el sentit de la Història*

JORDI SALES: *A quin defecte de sentit posa remei el possible sentit de la història?*

JORDI FIGUEROLA: *L'ofici d'historiador*

SALVI TURRÓ: *Des d'on escrivim la Història*

JOSEP M. SALRACH: *Història de les mentalitats*

FRANCESC FORTUNY: *Aproximació filosòfica a la història de les mentalitats*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2000

COL·LOQUIS DE VIC V: LA POLÍTICA

YVES-CHARLES ZARKA: *Hobbes et l'invention de la volonté publique*

ANTONI TRUYOL SERRA: *Sobre Hobbes*

JOSEP MONSERRAT MOLAS: *Els orígens de la política*

BARTOMEU FORTEZA PUJOL: *La formació de la tradició política*

HERIBERT BARRERA: *La política com a exercici*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001

COL·LOQUIS DE VIC VI: EL DRET

PHILIPPE BÉNÉTON: *Sur les impasses du positivisme juridique*

POMPEU CASANOVAS: *Models: xarxes i pautes de conducta en el dret contemporani*

ENCARNA ROCA: *Dret i cultura a Catalunya*

MIQUEL ROCA JUNYENT: *La pràctica del dret: aspectes professionals*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2002

COL·LOQUIS DE VIC VII: LA POESIA

JAUME MEDINA: *Poesia i filosofia. L'experiència de Carles Riba*

JOSEP M. PUJOL: *Actes etnopoètics, actes de paraula*

CARLES DUARTE: *Poesia i ciutat*

DAVID JOU MIRABENT: *L'ofici de poeta*

VÍCTOR SUNYOL COSTA: *Una poètica*

FRANCESC CODINA I VALLS: *De l'ofici i el benefici de poeta*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2003

COL·LOQUIS DE VIC VIII: LA NATURA

DAVID SERRAT: *Natura i home*

ANTONI PREVOSTI: *Natura i filosofia*

JOAN FRANCESC MIRA: *Natura i poesia*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2004

COL·LOQUIS DE VIC IX: LA SALUT

RAMON VALLS PLANA: *Bioètica i salut*

LLUÍS DUCH: *Salut i filosofia*

ANNA BONAFONT: *La salut i la gent gran*

ANTONI BAYÈS DE LUNA: *La recerca i la salut*

TAULA RODONA: *La salut en l'àmbit professional*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2005

COL-LOQUIS DE VIC X: LA IDENTITAT

DR. JOAN F. MIRA: *Identitat i festa, o la festa com a espill*

JOSEP LLUÍS CAROD-ROVIRA: *Identitat nacional i identitat col·lectiva*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2006

COL-LOQUIS DE VIC XI: L'ECONOMIA

DR. DÍDAC RAMÍREZ SARRIÓ: *Economia i filosofia*

JOSEP M. URETA: *Economia, ciències i art*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2007

COL-LOQUIS DE VIC XII: LA MEMÒRIA

DR. MARIA ROSA PALAZÓN MAYORAL: *Memòria dividida entre nacionalisme i internacionalisme*

DR. POMPEU CASANOVAS: *Memòria escrita i imatge gràfica*

DR. JOSEP M. SOLÉ SABATÉ: *Història i memòria*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona
Ajuntament de Vic, 2008

COL-LOQUIS DE VIC XIII: LA MODERNITAT

JORDI SALES CODERCH: *Hermenèutica i modernitat*

GIUSEPPE DI GIACOMO: *Arte e modernità*

CONRAD VILANOU: *Esport i modernitat*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona
Ajuntament de Vic, 2009

COL·LOQUIS DE VIC XIV: LA BELLESA

DR. IGNASI ROVIRÓ ALEMANY: *Bellesa i Filosofia*

DR. PABLO GARCÍA CASTILLO: *La belleza en Plotino*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona,
Ajuntament de Vic, 2010

COL·LOQUIS DE VIC XV: EUROPA

Europa i la Filosofia. Europa, ciències i art

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2011

COL·LOQUIS DE VIC XVI: LA IMATGE

ROMÀ DE LA CALLE: *Més ençà de la imatge. Més enllà del text.*
Diàlegs entre les imatges i les paraules

ANTONI BOSCH-VECIANA: *Εἶδωλον i εἰκὼν. Dos noms i*
una problemàtica sobre la representació de la imatge

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2012

COL·LOQUIS DE VIC XVII: EL CALENDARI

JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA: *El calendari i el problema dels*
origens de l'ésser en el món

POMPEU CASANOVAS: *Calendaris: del control del temps com a*
coneixement polític

VICENÇ MATEU: *Temps sagrat i temps profà a l'obra de Mircea*
Eliade

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2013

COL-LOQUIS DE VIC XVIII: L'ESTAT

KLAUS-JÜRGEN NAGEL: *Sobirania: origen, passat i present d'un concepte*

GIUSEPPE DI GIACOMO: *El poder i les seves representacions*

VICENÇ MATEU ZAMORA: *Avantatges i inconvenients de ser un estat petit*

POMPEU CASANOVAS: *Homo Necans, per una relectura de Hobbes en l'era digital*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2014

COL-LOQUIS DE VIC XIX: LA GUERRA

SALVADOR GINER: *De quaesto bellica: un buit filosòfic*

GIUSEPPE DI GIACOMO: *La guerra i l'art*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2015

COL-LOQUIS DE VIC XX: LA FESTA

GREGORIO LURI: *La festa és la celebració del nostre ordre*

ANTONI BOSCH-VECIANA: *Festa, filosofia, amistat*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2016

COL-LOQUIS DE VIC XXI: LA TRADICIÓ

STEFANO PETRUCCIANI: *Tradicció i nous reptes en filosofia política*

LLUÍS M. ANGLADA: *Sis preguntes sobre la tradició com a excusa per pensar en el futur de la lectura i el llibre*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2017

COL·LOQUIS DE VIC XXII: **EL TEATRE**

GIUSEPPE DI GIACOMO: *Hamlet* o les esperances trencades sobre el sense-sentit del món.

SERGI BELBEL: El teatre a Catalunya avui i reptes de futur.

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2018

COL·LOQUIS DE VIC XXIII: **L'EDUCACIÓ**

CONRAD VILANOU: Europa, província pedagògica.

STEFANO PETRUCCIANI: Democràcia i educació: sobre el retorn de l'epistocràcia.

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2019

COL·LOQUIS DE VIC XXIV: **LA MORT**

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2020

COL·LOQUIS DE VIC XXV: **EL DIÀLEG**

EMÍLIA OLIVÉ: El diàleg com a horitzó d'utopia

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2021

Els Col·loquis de Vic promouen el debat entre els professionals de les humanitats. El volum recull les aportacions fetes en el 25è Col·loquis de Vic. En aquesta ocasió les lliçons i comunicacions versaren sobre el tema del diàleg entès des d'una pluralitat de perspectives. Les aportacions, entre altres, d'Emília Olivé, Joan Lluís Llinàs i Jordi Sales, donen com a resultat un llibre amè, àgil i ric

Il Col·loquis de Vic promuovono il dibattito tra esperti e studiosi delle scienze umane. Il volume contiene le riflessioni realizzate nel 25esimo Col·loquis de Vic. In questa occasione le lezioni e comunicazioni si sono incentrate sul tema del dialogo, messo a fuoco secondo una pluralità di prospettive. Gli apporti, tra altri, di Emilia Olivé, Joan Lluís Llinàs e Jordi Sales hanno come risultato un libro piacevole, agile e ricco.



Ajuntament de Vic

Consell Comarcal



d'Osona



SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

