

## **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»<sup>1</sup> (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.<sup>2</sup>

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... òbviamment 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»<sup>3</sup>.

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».<sup>4</sup> 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]». <sup>5</sup> 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».<sup>6</sup> 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),<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup> 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»,<sup>9</sup> és a dir, assenjala 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. LORAU, *op. cit.*, p. 282-283.

9. N. LORAU, *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»,<sup>10</sup> 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».<sup>11</sup>

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»<sup>12</sup> 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).<sup>13</sup> 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!<sup>14</sup> [...] ¿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»<sup>15</sup> 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»<sup>16</sup>, 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»<sup>17</sup>.

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.<sup>18</sup>

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»,<sup>19</sup> 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»<sup>20</sup>. 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»<sup>21</sup> 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,<sup>22</sup> 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»,<sup>23</sup> 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»<sup>24</sup> 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».<sup>25</sup>

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»,<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> 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).<sup>28</sup> 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». <sup>29</sup> 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» <sup>30</sup> 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»<sup>31</sup> 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»<sup>32</sup> 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 tradició<sup>33</sup> –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 *reser*) 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?

Invocuem, 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».<sup>34</sup> 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»<sup>35</sup>. 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,<sup>36</sup> perquè quan explícita com han de ser les relacions amb la feminitat (així, en genèric), crec que no encerta 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.