

COMUNICACIÓ

Emília Olivé, *Dulcinea o la desposessió de la identitat*

Es fa difícil parlar de la identitat sense fer referència al context històric en què apareix com a rellevant i com a problema. Prenguem nota d'una dada que pot ser significativa. Enguany estem celebrant el quart centenari de la publicació del *Quixot* (1605), i només (!) resten trenta-dos anys per a celebrar el d'un altre text fundacional: el *Discurs del mètode* cartesà (1637). La comparació no és pas casual, perquè allò que el *Quixot* representa per a la novel·la, Descartes ho representa per a la filosofia, a saber: ambdós enceten el fenomen que anomenem *modernitat*, el moment en què el «subjecte» esdevé la categoria central de qualsevol àmbit cultural, es proposa definir la seva identitat i rastrejar quines són les seves possibilitats. En ambdues obres s'assisteix a la gestació de la subjectivitat moderna: un procés llarg, problemàtic, encreuat de sofriment, violència i sempre amenaçat per la bogeria. El protagonista cervantí surt a la recerca de la seva identitat, en una mena de precedent de *road movie* cinematogràfica força embogida. De fet, l'aventura quixotesca no es duria a terme si el seu protagonista no estigués essencialment embogit per una sobreabundància d'«ipseïtat» o, cosa que és el mateix, per una indigència de contacte real amb l'altre. D'aquesta mateixa sobirania d'un jo que viu alienat respecte de l'autèntica intersubjectivitat, d'aquesta originària bogeria que alimenta l'home de la modernitat i que l'amenaça amb el solipsisme més radical, ens en parla també el text cartesà.

Comencem pel nostre cavaller. Tot volent cercar la seva pròpia identitat, emprèn un viatge intel·lectual i vital que és pura bogeria, la manifestació més clara de la qual és l'anorreament a què sotmet la figura de l'altre, en aquest cas l'anomenada Dulcinea del Toboso. Ben mirat, Dulcinea actua de veritable *leitmotiv* de tot el fil argumental, perquè per ella el Quixot surt a la recerca d'identitat i en ella diposita l'esperança (frustrada) de reconeixement. Ara bé, qui és aquest personatge tan central? Qui és l'Aldonza Lorenzo real? Mai no ho sabem, perquè ja des de la primera aparició en la novel·la ve marcada pel fet que més la definirà: l'absència absoluta d'entitat i la seva transfiguració sota la figura d'una Dulcinea ideal. Alguns passatges de la novel·la expliciten aquest fenomen. En el

capítol 25 de la primera part de l'obra, Sancho s'atreveix a suggerir-li que potser la senyora dels seus amors no és tal com la veu; a la qual cosa el Quixot respon: «por lo que yo quiero a Dulcinea del Toboso, tanto vale como la más alta princesa de la tierra... [I tal com ho fan la resta de poetes amb les seves respectives estimades] las más *se las fingen, por dar sujeto a sus versos*, y porque los tengan por enamorados... Y para concluir con todo, yo imagino que todo lo que digo es así, sin que sobre ni falte nada, y *píntola en mi imaginación como la deseo*»¹.

Fingida, poetitzada, imaginada..., Aldonza desapareix sota el fantasma de Dulcinea; desposseïda de qualsevol tret identitari, a partir d'ara tot el que sabrem d'ella serà per heterodesignació: a través del Quixot, de com la seva ment la ficcioni i la seva voluntat la desitgi. En el fons, «la mateixa boira platònica» que des de fa segles impregna la filosofia occidental, està ara amarant aquest mecanisme d'expropiació d'identitat. El Quixot ho expressa sense embuts: «mis amores y los suyos han sido siempre *platónicos*, sin estenderse a más que a un *honesto mirar*. Y aun esto tan de cuando en cuando, que osaré jurar con verdad que en doce años que ha que la quiero... no la he visto cuatro veces»². És a dir, Dulcinea és un cas paradigmàtic de víctima d'*amor platònic*: reduïda a ser perfecta en la ment del cavaller i perfectament altra respecte de si mateixa; víctima d'una mirada embogida qualificada de «honest» i, per tant, recta, correcta i vertadera, que idealitza tot allò que enfoca, que menysprea allò real en pro d'una imatge subjectiva però ideal.

De fet, aquest fenomen que anomenem «amor platònic» (fins i tot en el sentit més comú de l'expressió) és una radicalització de l'estratègia duta a terme per la filosofia occidental, que ha instaurat el regnat absolut de la subjectivitat: una raó identitària (el mateix) que contempla i fagocita l'altre (la diferència), que anul·la la seva transcendència i arruïna la intersubjectivitat. A partir d'ara, ja no hi haurà diàleg, sinó l'interminable monòleg del jo amb si mateix, posat arreu i en tot el que veu. Des d'una perspectiva foucaultiana,

1. CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, ed. a cura de J. Jay Allen, cd. Cátedra, Madrid 1989, 2 vols. (vol. 1, p. 312; vol. 2, p. 90).

2. *Ibidem*, vol. 1, p. 310.

segons la qual el saber és una forma de poder, l'amor entès des de Plató formaria part d'aquesta mateixa lògica d'un saber alienador que té la potència d'anorrear l'altre.

Així, la totalitat de la filosofia occidental es podria interpretar com el llarg recorregut pel qual l'ésser humà es construeix com a subjecte de saber i d'acció: l'odissea en què adquireix plena consciència de si i de la seva identitat davant la natura i el món construït per la seva pròpia mà. Per això, la història de la filosofia és la història de la subjectivitat, d'un Ulisses que s'ha autocomprès sota la categoria central de la racionalitat. Aquesta l'hem entesa sempre com la capacitat de captar la realitat (i a nosaltres mateixos) a través de conceptes abstractes i universals de caire permanent. Però tots sabem que les conseqüències d'aquesta opció no han estat banals, i que han estat molts els filòsofs que han denunciat aquesta racionalitat, qualificant-la de «totalitària»; diagnòstic en què coincidirien, des de diferents horitzons, autors com Heidegger, Arendt, Benjamin, Adorno, Lévinas i fins i tot Foucault³. La raó que subsumeix la totalitat sota categories immutables i homogeneïtzadores considera que és irrellevant la diferència i l'heterogeneïtat, i no dubta a menystenir el singular en pro d'un ideal més universal. Segons això, la història de la filosofia relata la història d'un subjecte ambivalent i en certa mesura «violent» amb tot el que representa l'alteritat: la natura i els qui l'habiten; o, expressat en termes adornians: tota aquesta història amaga una dialèctica immanent i irresoluble entre mite i il·lustració, entre natura i raó, entre el seny i la seva ombra, la bogeria. Enmig d'aquest joc de tensions, el subjecte quixotesch de la modernitat cau en la bogeria d'afirmar la seva identitat, pagant el preu del solipsisme més radical.

Aquesta amenaça final serà l'experiència reconeguda també per les *Meditacions* cartesians, on es narra l'aventura d'una subjectivitat que es reclou en si mateixa per cercar la veritat i on la

3. Algunes de les obres de referència són: M. HEIDEGGER, *Serenidad*, Bogotà: ECO, 1960; H. ARENDT, *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós, 1995; W. BENJAMIN, *Art i literatura*, Vic: Eumo, 1984; Th. ADORNO i M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid: Trotta, 1997; E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 1987; M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Madrid: Siglo XXI, 2001.

bogeria està sempre latent com una amenaça que cal exorcitzar (sota la forma d'il·lusions, somnis, miratges i, per últim, d'enganys hiperbòlics d'un «geni maligne» que recorda el «malvado encantador» cervantí). Des d'aquí la intersubjectivitat és impossible de retrobar, perquè si el subjecte s'ha construït a si mateix en soledat, els altres senzillament han desaparegut sota el pes de la seva identitat. La història de la filosofia recorre aquest procés des del *cogito* cartesià –que instaura el regnat absolut i solitari del jo i del seu pensar– fins a la consciència husserliana (que li és deutora) que intenta trencar la soledat amb l'estructura de la intencionalitat; però també en l'intent frustrat de recuperar l'altre per part del hegelianisme –concebut només com a «esclau» en la relació dialèctica que manté amb el subjecte entès com a «amo»–, o també en l'aproximació pre-cognoscitiva que promulga l'existencialisme sartreà –amb l'anàlisi d'una mirada que, al cap i a la fi, no pot esquivar l'objectivació i cosificació del proïisme⁴. En tots els casos, apareix la mateixa estratègia identitària: el subjecte pensa l'altre des de la seva «ipseïtat», subsumint-lo sota la seva identitat i reduint-lo a ser només el seu *alter ego*. Ho podríem qualificar com *l'estratègia del mirall*, en la qual el subjecte no aconsegueix sortir de la seva immanència (ni ho pretén!) perquè sempre es reflecteix a si mateix en els altres. En tot aquest procés, l'altre desapareix perquè sols és el reflex emmirallat d'un jo sobirà i absolut des del qual existeix, de tal manera que l'altre sols és una categoria subjectiva més on es realitza una autodesignació emmascarada. I aquest és el destí reservat a la nostra Dulcinea, perquè la relació amorosa demana una intersubjectivitat que la construcció totalitària del jo arruïna de soca-rel. Si l'estratègia identitària implica «platonitzar», és a dir, reduir l'altre a ser imatge en un mirall, Dulcinea està condemnada a ser el miratge de la identitat embogida del Quixot.

La imatge del mirall, com a símbol de la problemàtica intersubjectiva, ha estat usada per molts autors (Lacan, Irigaray, Giddens...); però l'origen d'aquesta metàfora tan ajustada l'hem de cercar en el mite fundacional de *Narcís*, la riquesa hermenèutica del qual posa de manifest l'origen «gens assenyat» d'aquesta

4. DESCARTES, *Meditacions metafísiques*; HUSSERL, *Meditacions cartesianes*; HEGEL, *Fenomenologia de l'esperit*; SARTRE, *L'èsser i el no-res*.

identitat. M'estalvio d'explicar el mite que tots coneixem, però sí que m'agradaria destacar alguns moments que són centrals pel nostre recorregut.

El primer de tot és l'admonició de l'oracle, que prediu que el nen acabat de néixer només arribarà a vell «si no arriba a conèixer-se a si mateix» (v. 348)⁵. Des del punt de vista de la filosofia, es tracta d'una arrencada admirable, perquè suposa la inversió absoluta del *dictum* que ha guiat la seva història, el capgirament de la coneguda sentència «coneix-te a tu mateix» del déu de la saviesa socràtica i, per extensió, de tota la raó occidental. El mite ens porta a pensar en la correlació que existeix entre el «coneix-te a tu mateix» i l'«estima't a tu mateix»: un saber/amor prohibit, perquè arruïna un mateix i l'altre. Les paraules de l'oracle són un autèntic «cop d'efecte» al «si mateix» que recerca la identitat reclusa en l'autoconsciència, un jo encastellat en una subjectivitat que s'emmiralla en tot allò que contempla i estima.

El jove Narcís que s'enamora de la seva pròpia imatge és la metàfora de l'amor «ensimismado», de l'amor que no aconsegueix de traspasar el cercle de la immanència, perquè és incapaç de reconèixer l'altre i lliurar-s'hi. Ovidi relata magníficament el moment en què Narcís, després d'una cacera, s'acosta a una font per apaivagar la set i es descobreix enamorat de si mateix: «Mentre hi apaga la set, una altra set li és encesa: mentre beu, el corprèn la imatge que hi veu tan formosa i una esperança sense cos fa que cregui un cos el que és líquid. Queda admirat d'ell mateix... Ell s'agrada i no ho sap, i es lloa ell mateix quan el lloa, l'admirador admirat que encén passions i s'hi crema» (vv. 415-426). Des d'aquell moment és la víctima d'una «il·lusió que enganya els seus ulls», els seus sentits i la seva ment, creient que estima un altre quan solament és el reflex de la seva pròpia imatge. I, tanmateix, descobrir l'engany no l'allibera pas, sinó que li confirma que fora d'ell mateix res no mereix el seu amor: «Jo sóc aquest! Ara ho veig: el meu reflex no m'enganya; m'ha pres l'amor per mi... El que desitjo és tot meu: la meua riquesa em fa pobre... Ves quin desig d'un amant, voler-se allunyar del que estima!» (vv. 463-468). En efecte, la

5. OVIDI, *Les Metamorfosis*, trad. cat. de Jordi Parramon, Barcelona: Quaderns Crema, 1996, llibre III, vv. 339-510 (pp. 81-86). «Mentre no s'emmiralli», es tradueix significativament al català el «si se non nouerit»!

superabundància d'amor envers si mateix (una mena d'inflació d'identitat), l'ha incapacitat per a reconèixer els altres i l'ha posat en la indigència de poder estimar aquells altres que sí que «estan allunyats» de si (distància necessària per a qualsevol acte de donació respectuós als altres).

Si traslладem la metàfora narcisista a la nostra protagonista, ens adonem que en tot aquest procés de reflexió especular, Dulcinea es veu despullada de qualsevol tipus de realitat, el seu reconeixement és més aviat nul, perquè se la mira com un mirall neutre, passiu, sense cap entitat que resisteixi els projectes totalitaris del jo del Quixot. En la mesura en què no és pas el reconeixement de l'alteritat allò que es persegueix, el que de fet s'aconsegueix és la seva anihilació. En el deliri de la identitat, Dulcinea mai no ha existit i la manca de reconeixement intersubjectiu és el primer estadi de la seva anihilació (d'aquí que, d'altra banda, d'aquesta mort simbòlica a la física i real tan sols hi hagi un pas imperceptible, però fatal). Per tot això, *l'amor narcisista* és la manifestació última de la bogeria d'una identitat que mai no traspasa el cercle de la immanència, que se cerca a si mateix en tot el que pensa i estima; és una autèntic amor-a-si-a-través-de-l'altre.

Si Lévinas té raó quan afirma que els dos esdeveniments que de debò ens posen davant la transcendència són *l'amor* i *la mort*, si els moments ètics privilegiats on ens sentim responsables de l'Altre són la carícia i el sofriment i la mort alienes, aleshores Dulcinea és el paradigma de la possibilitat d'una relació veritablement «eròtica» que acaba en «tanàtica» per un platonisme que no sap pensar, estimar ni viure amb l'alteritat. Per això no ens hauria d'estranyar que, en la segona part de l'obra, el Quixot ens confessi el següent. Camí de Saragossa, es deté al Toboso i demana a Sancho que el porti al palau de la seva estimada. Però davant el desconcert de l'escuder (que no ha vist mai ni palau ni princesa tal com el Quixot els ha descrits), el cavaller li confessa el següent: «Ven acá, hereje: ¿no te he dicho mil veces que en todos los días de mi vida no he visto a la sin par Dulcinea, ni jamás atravesé los umbrales de su palacio, y que *sólo estoy enamorado de oídas* y de la fama que tiene de hermosa y discreta?»⁶. Es pot dir més clar?

6. CERVANTES, *Ibid.*, cap. 9, vol. 2, p. 90.

COL·LOQUI

Jordi Sales: M'ha semblat molt brillant la seva comunicació, sobretot pel joc que ha establert entre Dulcinea, el Quixot, les *Meditacions*... Ha parlat de «la pobra Dulcinea»; però, en realitat, Dulcinea no és res: ni pobra ni rica. Vaig al seu discurs, segons el qual sembla que la metafísica occidental fa patir Dulcinees. El real és Cervantes. Dulcinea no és víctima de res perquè no existeix. Si vol, podem dir que la metafísica occidental ha perjudicat les Dulcinees, però aquestes no són un sindicat de víctimes perquè no existeixen. Si estan idealitzades, vol dir que no són. Hi ha, doncs, en el discurs, una cert aporia.

Emília Olivé: Dulcinea és una pobra dona i surt molt mal tractada. És pobra en la mesura en què és una víctima: és la imatge de l'altre, fagocitat per aquesta identitat més autoritària. La pobra Dulcinea és la pobra Aldonza. Si busquem víctimes propiciatòries, aquestes duen noms femenins. En el gènere novel·lístic, elles són sempre les víctimes. Dulcinea és un miratge.

Jordi Sales: Els ens de ficció només són ens de ficció. Si hi ha una idealització, la critiquem amb una realitat que volem mantenir. Si el discurs logocèntric de la metafísica occidental és pervers, és perquè maltracta entitats i no dones. Estem fent una cosa molt estranya que és romàntica. Dulcinea no ha estat víctima ni tampoc ho ha estat Aldonza, perquè ambdues han estat inventades per Cervantes. És una espècie de denúncia: com si la idealització hagués reeixit. Ens quedem sense els productes de la seva idealització.

Miguel Candel: Em centraré en una crítica en el context romàntic i no en Descartes, ja que Descartes ho aguanta tot. La víctima única real de la hipertrofia és el mateix subjecte que s'hipertrofia ell mateix. Fixem-nos en el mite de Narcís. Què passa? Que s'ofega. La víctima de debò, tanmateix, és Eco. La víctima és la parella d'aquell que està enamorat de si mateix. És el problema ancestral entre l'home i la dona. Ell vol la dona com un complement de si mateix. El més perjudicat, en el mite de Narcís, és el mateix subjecte que s'enamora d'ell mateix. Les dones que pateixen maltractaments pateixen un enamorament de l'home que creu que la dona completa la seva autorealització. La dona és la que ho paga: és la víctima física. En el seu discurs, crec que hi havia un discurs feminista.

Susana Violante: Hi ha un espai de la paradoxa en la idealització. Em duu a pensar en la qüestió de la identitat com a paradoxa idealitzada. Hom reconeix que surt d'una identitat pròpia: l'oracle de Delfos. Pensar la identitat és una il·lusió que enganya. Puc reconèixer una identitat en un moment determinat. Per on passa aquella identitat meva, avui? He d'intentar objectivar-la perquè no puc objectivar tots els discursos possibles. Com si diguéssim, hi ha un doble anonimat: parlo de mi en el que els altres no veuen. L'interessant, des del meu punt de vista, és arribar a comprendre el que hi ha. Es tracta, simplement, d'un reconeixement del que queda fora.