

## XXV COL·LOQUIS DE VIC

### EL DIÀLEG

(18 de desembre de 2020)

[**ESBORRANY PER A ÚS DELS PARTICIPANTS EN ELS COL·LOQUIS**]

#### 25 anys

Jordi Sales (SCF): Col·loquis de Vic

Joan Lluís Llinàs(UIB-AFIB): Col·loquis de Vic

#### El diàleg

Emília Olivé (SCF) *Lliçó inaugural*

Xavier Garcia-Duran (SCF)

Marta Poblet & Pompeu Casanovas (Melbourne University): Toquenitzar el català?

Antoni Bosch-Veciana (URL): el diàleg platònic

Bernat Torres (SCF, UIC)

Joan González Guardiola (UIB)

Julia Manzano (SCF)

Marta Palacín (UB)

Xavier Escribano (UIC)

Raquel Cercós (UB):

Albert Llorca (SCF):

Núria Sara Miras Boronat (UB): diàlegs feministes

Giuseppe Di Giacomo (La Sapienza): Arte e dialogo

Joaquim Perramon (IAFI, UAB):hi ha 'diàleg' en economia?

Martí Teixidó (SCP)

Joan Cuscó (SCF, UB):el diàleg en la filosofia catalana

Abel Miró (UB - UIC): el diàleg com a forma filosòfica en Torres i Bages

Conrad Vilanou & Jordi Garcia Farrero (UB):Gaziel i Paris: un diàleg vital i filosòfic

## 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, on l'altre humà és permanentment un possible portador ignorant de l'enemic, o nosaltres mateixos! Contaminadors contaminats, quina posada al dia de la sentència sartreana «l'enfer ce sont les autres»!

Però anem a parlar 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<sup>1</sup>. No hi ha diàleg quan dos parlen a l'hora o quan dos callen a l'hora (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 sóc 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 sóc jo, com sóc 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»<sup>2</sup>.

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 requeriment de consistència semàntica). De fet, la paraula «reciprocitat», ens diu René

---

<sup>1</sup> Dita atribuïda a Zenó d'Elea. Cf. DIÒGENES LAERCI, *Vides dels filòsofs il·lustres*, Llibre VII, 23.

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

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 mareas... 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<sup>3</sup>. 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 mareas; 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 pronuncià sobre el caos i creà, 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 a 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 cíncics i 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 mateix<sup>4</sup> (i a voltes contra si mateix): reflexiona, pensa pensaments que es pensen<sup>5</sup>. 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 mida 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»<sup>6</sup>. La lectura no hauria de ser un mitjà per descarregar el pes de l'existència, del temps.

---

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

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

<sup>5</sup> «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.» ARISTÒTIL, *Metafísica*, 1074b33. Això és predica de la divinitat —el Primer Motor Immòbil. Però en la mida 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.

<sup>6</sup> «Del llegir i de l'escriure», a *Així parlà Zaratustra*.

La lectura (en la mida que és «llegir la sang de l'altre»<sup>7</sup>) té a veure amb allò vital, amb allò que, posant-se fora del sentit, crea sentit i dóna valor, posant-se enllà de tot valor.

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 fefaent en la història del cavaller Don Quijote. 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.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*.

## 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<sup>8</sup>. 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 sí 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<sup>9</sup>.

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 encara suficientment 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 i com documenta la continuïtat del seu projecte a través d'una llarga sèrie de deixebles i d'una fèrtil continuïtat de projectes d'investigació<sup>10</sup>. Sostindrem que, més enllà de l'esmolament de les eines hermenèutiques amb que 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 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 seva 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 en qüestionar els llocs que la recepció del platonisme ens ha posat com a molt

---

<sup>8</sup> Vegeu a mode de breu resum Rosen 1993; Sales 1992; González 1995; Partenie & Rockmore 2005.

<sup>9</sup> Un balanç d'algunes interpretacions analítiques de Plató i els seus biaixos es pot trobar a Wolfsdorf & Moore (ed.) 2019.

<sup>10</sup> Per la diferència entre la noció de «fenomenologia dramàtica» de Stanley Rosen i Jordi Sales, vegeu González Guardiola 2019.

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 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<sup>11</sup>. És aquesta unitat silenciosa i constantment emanant d'un flux de temps escènic que corre tal i 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 del iceberg dels continguts que ens 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<sup>12</sup>: el flux de temps de l'escena i el flux de temps de la consciència lectora.

*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 al 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 que sovint no s'ha posat massa èmfasi, sobre el record del mateix Apol·lodor de fa dos dies, en que va tornar a explicar tot el relat

---

<sup>11</sup> Passem ara per alt la qüestió de la possibilitat d'una hermètica 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.

<sup>12</sup> Aquest element de la unitat temporal autònoma d'un estrat escènic és absent en la majoria de diàlegs filosòfics de la tradició, la majoria d'ells incardinats en la tradició al·legòrica en la que sí 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.

amb una trobada amb Glaucó<sup>13</sup>. 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<sup>14</sup>. Apol·lodor va explicant aquest relat tan llarg (ara a l'enigmàtic amic anònim; dos dies abans a Glaucó), en un context sense mitjans de comunicació en que la gent demana la recitació gairebé ritual de converses que circulen públicament com a «populars» o escandaloses<sup>15</sup>. Des d'aquest punt de vista, és important que Apol·lodor no hi assistís: la rememoració no ho és d'un record propi, sino de la narració d'Aristodem, que se'ns diu que es va dormir en alguns passatges de l'esdeveniment i que ens transmet els fets de manera fragmentada (*Convit*, 223c)<sup>16</sup>.

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 Clazòmenes<sup>17</sup> a algú ara totalment indeterminat<sup>18</sup>, i en aquesta Cèfal explica la conversa que va tenir amb Antifont, el germanastre de Plató per part de mare<sup>19</sup>, ara retirat de la filosofia i dedicat al negoci dels cavalls, a

---

<sup>13</sup> Aquest Glaucó que també apareix a *La república*, germà de Plató i Adimant (vegeu Nails 2002: 39).

<sup>14</sup> 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., 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.

<sup>15</sup> Aquest relat no és «proprietat» 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 a Glaucó cap a Apol·lodor; *Convit*, 172b3. D'aquest Fènix, que no surt enlloc més del corpus platònic, es podria dir que envia a 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 el que 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), sino 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 del au Fènix a Grècia, veg. Herodot, *Història*, II, LXXIII

<sup>16</sup> Segons Sales, Aristodem és un «tendre fanàtic», representant dels aspectes del socratisme 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).

<sup>17</sup> No confondre amb Cèfal de Siracusa, el personatge de *La república*.

<sup>18</sup> L'estructura gairebé no-escènica del *Parmènides* (sense cap referència ni a l'espai ni als interlocutors) ens suggereix que tot el diàleg podria consistir en una rememoració del propi Cèfal (vegeu nota 7); de fet, no tenim cap senyal que ens indiqui que no ens podríem trobar davant d'un «monòleg interior» de Cèfal amb si mateix com exercici de rememoració. De ser així, el *Parmènides* presentaria l'estructura escènica menys «dialògica» de tots els diàlegs, en consonància possible amb la temàtica de la qual tracta la rememoració de Cèfal: ens trobaríem davant de l'esforç rememoratiu (probablement solipsista) de Cèfal per retenir (mediada pels filtres) la construcció lògica de la Unitat a través del record de les converses dels altres.

<sup>19</sup> Els germans de Plató (Adimant i Glaucó) han acompanyat a Cèfal fins a casa d'Antifont (*Parmènides*, 127a). Antifont és fill de la mare de Plató, Perictione, però el seu pare és Pírilampes, de qui la mare de Plató era la neboda. Plató posa en boca de la descendència del seu padastre (a través de la mediació de Cèfal) el relat de la correcció i esmena eleàtica

qui, a la seva vegada, li va explicar Pitodor, qui sí va ser present a la conversa<sup>20</sup>. Estem doncs escoltant 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 l'escena, però com en el cas d'Aristodem al *Convit*, la va presenciar de manera incompleta i va reconstruir algunes parts (*Parmènides*, 127d4)<sup>21</sup>. 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 els quals s'han de tractar les dues qüestions de les quals la ciutat més xerrameca genera: l'eros i la unitat (Sales 1996: 1). Aquesta desfilada 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 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 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, sostraint-se a la forma de compareixença que té lloc en el logos sobrerepresentat i sobrerepresentador.

## 2/ *El flux del corrent de consciència en la vida: el joc d'aparicions i no aparicions inclosos en el*

---

respecte al jove Sòcrates, el seu pare «espiritual». La jugada de la composició de l'escena és suficientment enrevesada com per tombar la més subtil estratègia freudiana de reconstrucció. Pírilampes, el padastre de Plató, fou ambaixador a la cort persa, amic personal de Pèricles, i segons Plutarc es dedicà a negocis tèrbols amb el comerç de paons i d'esclaves (*Vides paral·leles*, IV, *Pèricles i Fabi Màxim*, XIII). Nails indica com senyal del seu entusiasme amb Pèricles i la democràcia el fet que al seu primer fill, nascut del seu primer matrimoni, li posés de nom 'Demos', nom del que no hi ha cap registre històric anterior a aquest (Nails 2002: 258).

<sup>20</sup> Pitodor fou el substitut de Laques al davant de la flota de Sicília, i obtingué una derrota molt significativa, arribant 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).

<sup>21</sup> Que el diàleg sobre la Unitat sigui posat en boca d'algué de Clazòmenes, per part de Plató, aprofundeix encara més en el caràcter paradoxal dels filtres. Tot i que d'aquest Cèfal no sabem gairebé res, Clazòmenes, la polis de la que prové, és una d'aquelles colònies comercials que han participat de la revolta del 412 aC contra Atenes: Quios, Eubea, Milet o Mitilene, entre d'altres. Clazòmenes tornarà finalment sota tutela atenenca, lluitant 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 estès 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.



*concepte fenomenològic de situació.*

El desenfocament que tenim respecte a l'anàlisi que la història de la recepció ens ha donat 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 anti-intel·lectualista de la vida fàctica que s'arremolina al voltant de la noció d'«existència»)<sup>22</sup> hauria de ser suficient per 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 sino que no seria mai capaç de donar compte de que conceptes avui en dia fonamentals en ciències socials com els d'«horitzó» o «situació», i que a primera vista semblen escapar-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 que se li 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»<sup>23</sup>. El present viu no és mai presència, sino la forma en la que es genera constantment el camp de presència (*Präsenzfeld*), i en aquesta forma, la presentació, la retenció i la protenció no ho són en relació a una impressió primària, sino que estan ja les tres juntes incloses en el nucli *abans* de ser res en el temps: el present viu no es deixa mai representar com una successió d'ares, sino que es dona com l'«ara»

---

<sup>22</sup> Heidegger va renegar tota la seva vida de l'etiqueta d'«existencialista» (GA 9, p. 313), i abans de *Ser i Temps* havia funcionat perfectament amb expressions com «facticitat» o fins i tot, també, «situació» (per al primer, vegeu GA 63 § [6]; per l'ús heideggerià de l'expressió «situació», vegeu GA 61, §[24], *Die Situation*). La distinció metodològica que Heidegger introduirà a *Ser 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 alternativa al viratge «existencialista» té lloc especialment a Husserl (Hua XXXIX, p. 145 i s.), tot i que la seva popularització es produeix arran del treball de Jan Patocka (Patocka, 1991).

<sup>23</sup> «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.

d'un *entorn d'horitzó* d'una estructura de compliment (*Erfüllung*) en constant activitat productiva<sup>24</sup>. 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 perceptiu<sup>25</sup>. 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 concreció<sup>26</sup>. La nostra vida està sempre situada; es dona sempre en «situació», però la situació en la que sempre ja s'està donant la nostra vida només és compostable a través de la integració entre diferents situacions que constitueixen entre elles un entramat (*Situationszusammenhang*)<sup>27</sup>: entramat entre situacions momentànies/particulars i situacions integrades que guarden entre elles sempre vincles tot-part susceptibles d'anàlisi mereològica<sup>28</sup>. Així, les situacions tenen sempre «unitats típiques» (*typische Einheit*) que les organitzen com a situacions particulars, com per exemple la seqüència matutina «bany, vestir-se, esmorzar», que constitueix una part de la situació particular «anar a treballar», que a la seva vegada forma part de la situació «jornada laboral»<sup>29</sup>. Però a la seva vegada, el jorn laboral ho és respecte al cap de setmana, i aquest ho és respecte a aquella, de la mateixa manera com 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 la que li

---

<sup>24</sup> Hua MAT., 8, Txt n. 20, p. 84. No és el cas que la vida del present viu es doni en el temps, sino que el temps n'és el seu rendiment, com activitat purament passiva/productiva alhora (en la retenció i protenció separades d'allò retingut i protingut).

<sup>25</sup> Hua VI, §[37], p. 146: «Aquesta diferència entre el mode de ser d'un objecte en el món i el món mateix com horitzó prescriu manifestament els modes correlatius de consciència (*korrelativen Bewusstseinsweise*) fonamentalment diferents» (traducció nostra).

<sup>26</sup> Hua XXXIX, Txt n. 20, p. 194.

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> 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 IIIª Investigació Lògica amb usos propis de les anàlisis de la fenomenologia del món intersubjectivament constituït (Hua XXXIX); així, per exemple, a la IIIª LU el concepte «*Moment*» és emprat lluny d'expressar matis temporal, i funciona gairebé en el mateix sentit que el concepte matemàtic de «factor», com a sinònim de «part abstracta» (*abstrakt Teil*), on “abstracte” vol dir «no-independent» (*unselbständig*). Una part abstracta (un moment) de quelcom és una part d'aquell tot tal que no pot ser pensada «separant-la» d'ell. El seu oposat és el concepte de «pedaç» (*Stück*), pel qual entenem una part independent respecte al Tot del que forma part.

<sup>29</sup> Hua XXXIX, Txt n. 20, p. 195. Són situacions particulars en tant que relativament separables; puc banyar-me, vestir-me i esmorzar però sense anar a treballar; puc fer el recorregut idèntic cap a la feina sense que sigui el prelude 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 que consisteix la fenomenologia mundano-transcendental ens referim a «unitats de sentit» ja sintetitzades que desborden el concepte «poder ser pensat».

correspongui el caràcter de «concret» (separable). La integritat de les situacions (*Situationsganzheit*) en les que es mou la nostra vida és una integritat compostable, les parts de la qual són sempre altres situacions particulars, enfilades entre sí, configurant unitats momentànies que transiten en el temps, però que es co-demaneen 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 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 lectora<sup>30</sup>. El corrent escènic flueix com l'objectivitat (creada per Plató) a la qual apunta 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 sí 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*)<sup>31</sup> com les «construccions narratives en forma de relats» (la successió de discursos d'homenatge a Eros en el

---

<sup>30</sup> 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, sino que conté en el seu si la duració, vegeu Hua X, p. 23.

<sup>31</sup> 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.

*Convit*)<sup>32</sup> 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 el propi Plató 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 que allò apareix. Així, el joc entre centre d'aparició logorreic i situació sedimentada, ja construït pel propi Plató, aconsegueix, al mateix temps, descentrar 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 que suren espais de raons i relats intradialogals és com curtcircuitar la immediata connexió entre els nostres 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): al 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 que podríem tenir quelcom a aprendre, sino 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 la que es troba inserida, es veu limitada a apuntar al paper que juga en cada situació en la ciutat, en la humilitat de l'exercici de la lectura del diàleg platònic que la posa en una escena que sempre la desborda.

## **Bibliografia**

CASASAMPERA, Jordi. *Una aportació a la fenomenologia dramàtica: Plató, Jan Patočka, Vaclav Havel*. Tesi doctoral. Departament de Filosofia, Universitat de Barcelona, 2017.

GONZALEZ, Francisco J. *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, Maryland: Rowman & Littlefield, 1995.

GONZÁLEZ-GUARDIOLA, Joan. «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

---

<sup>32</sup> Per a l'ús postmodern del concepte de «relat», vegeu Lyotard, 1979: 50. No estem gens segurs que la forma peculiar del diàleg platònic assegurí considerar-lo sota el concepte lyotardià de «relat» (*récit*).

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. *Das literarische Kunstwerk*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1960.

LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit, 1979.

MONSERRAT MOLAS, Josep. *Hermenèutica i platonisme*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2002.

NAILS, Debra. *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Cambridge: Hackett Publishing, 2002.

PARTENIE, C.; ROCKMORE, T. *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2005.

PATOCKA, Jan. *Platón y Europa*. Barcelona: Península, 1991.

ROSEN, Stanley. *The Question of Being: A Reversal of Heidegger*. New Haven & London: Yale University Press, 1993.

SALES, Jordi. *Estudis sobre l'ensenyament platònic I: figures i desplaçaments*. Barcelona: Anthropos, 1992.

= *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic II*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1996.

= *Coneixement i situació* [1990] segona edició revisada a cura de Josep Monserrat. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona: 2014.

SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Harvard: Harvard University Press, 1997.

WOLFSDORF, David Conan. «Socrates, Vlastos and Analytic Philosophy», a Ch. MORE (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, Leiden: Brill, 2019, 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. Per 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, *Plato's dialtektische Ethik*, publicat per primera vegada l'any 1931 i reeditat tres vegades, és l'*Habilitationsschrift* de Gadamer, el qual va ser defensat en 1928 davant de dos dels seus mestres, Martín 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 fenomenològic 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 -segons l'autor alemany- el diàleg de manera explícita.

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 Jäger, que no és suficient la traducció adequada, sinó que cal transmetre la complexitat intraduïble 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 que 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 de el bé.

Finalment, 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 a les nostres visions pròpies. Tal i com ho expressa Stanley Rosen, la fenomenologia dramàtica es «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 1986: 12-13). La fenomenologia dramàtica com a hermenèutica del diàleg platònic ha estat defensada per autors com Jan Patocka, 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.

## 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 a l'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 caure en ella, 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 *on line*). Allò important és però que aquells que dialoguen es compreguin en llurs intervencions, 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 començar 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 d'altres coses, un signe més del volum, agilitat i importància de les seves idees».<sup>33</sup>

Quant a la cura i bellesa de les seves paraules, seria anacrònic que en l'època en la qual els tràgics grecs o els seus historiadors i artistes, polítics com Pèricles i tants altres cultivadors de la bellesa, Plató

---

<sup>33</sup> PLATÓN, *Diálogos*, vol. I, «Introducción» d'Emilio Lledó, Madrid: Gredos, 1981, p. 31.



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, en l'àgora o ens els passejos per la ciutat, tan valorats per ell. El diàleg era el mitjà d'expressió de la vida 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 s'hi 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, qui 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, on s'hi revela el seu desig de fer d'altaveu dels morts, que reclamen i exigeixen reconeixement.

El poema que m'arrisco a comentar és *Conversació a la muntanya* (*Gesammelelte Verke*, 1959), amb l'ajuda de l'esmentat Pons i de John Felstiner<sup>34</sup>, un altre dels seus grans estudiosos, el qual diu d'ell que és un dels més commovedors poetes jueus d'aquella època convulsa. És una espècie de conte on s'hi alterna la narració i el diàleg, i que es creu que el va suscitar l'encontre fallit amb Adorno<sup>35</sup>. En el poema expressa les seves preocupacions entorn del llenguatge (on hi apareixen termes en *yiddist*, 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 *yiddist* i no *Jude* en alemany) i el «cosí germà» (a qui es refereix com a fill de jueu, segons el costum d'anomenar algú com a fill del seu pare, i no de la seva mare). El poema comença quan ambdós estan una tarda passejant, mentre el sol va caient en el seu ocàs. I a l'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 que sembla referir-se a si mateix, qui 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 hi apareixen un seguit de noms de plantes, i on cadascuna d'elles 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 del poema, que és l'assaig de Walter Benjamin *Sobre el llenguatge en general i sobre el llenguatge de l'home*. Déu li dona a Adam el poder d'anomenar les coses, i alhora és el «jueu petit» qui recupera aquest poder, tot i que després de la caiguda, la paraula es converteix en xerrameca insubstancial, a la qual al·ludeix en el poema quan diu:

«-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.

---

<sup>34</sup> John FELSTINER, *Paul Celan, Poeta, superviviente, judío*, ed. Trotta 2002.

<sup>35</sup> Recordem aquí la seva sentència: «Després d'Auschwitz, escriure poesia és de bàrbars», tot i que després sembla afinar-la al considerar que sí que seria possible una poesia ètica, de denúncia, com és la de Paul Celan.

-Lo sabes y lo ves.»<sup>36</sup>

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 tota 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, al ser 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 a la seva estirp», en clara al·lusió als morts en els camps d'extermini, però és llavors quan troba quelcom que estimar: «jo estimava a l'espelma que allí cremava, i en un dia que era el setè, al qual 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 entre el poeta Celan i el pensador Martin Heidegger, difícil pels posicionaments afins al nazisme d'aquest: la víctima i l'apologeta. Sabem que mantingueren un primerencontre a la sortida de Celan d'un dels seus internaments en una clínica psiquiàtrica i gaudir 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 germanista Gerhart Baumann. L'auditori està ple a vessar, unes mil cinc-cents persones, entre les quals es troba Heidegger en primera fila. Abans de la lectura, el filòsof visità les llibreries de la ciutat per a què 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 apareix la seva marca, com quan diu que en la poesia es troba la senda més verdadera cap al Ser. En l'exemplar de *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-ho, i no obstant, li entregà un exemplar del seu llibre *Què significa pensar?* (*Was heisst Denken*, 1951-52) i li invità a visitar la seva cabanya a la Selva Negra, i li comentà a un col·lega que

---

<sup>36</sup> ("Xerrameques! També ara que la llengua obtusa empeny obtusament contra les dents i els llavis no s'arrodoneixen tenen quelcom a dir! Deixeu-los parlar! -Vens des de lluny, has vingut fins a aquí.../ -Sí. He vingut com has fet tu/ -Ho sé/ -Ho saps i ho veus")

li seria beneficiós passejar amb aquest desgraciat supervivent, per a 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 li comentà a Hans-George Gadamer que es va quedar molt impressionat del seu coneixement de les plantes que observaven al caminar, 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 signe de conciliació, aigua de la galleda 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, no tenim a penes notícia de l'hipotètic diàleg que mantingueren, que seria el vertader interès de l'encontre. A l'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:

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 <sup>37</sup>

On s'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 galleda per al seu pou... 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 al llibre de visites, fet que contrasta amb l'esperança expressada en els

---

<sup>37</sup> J. FELSTINER, *op. cit.*, p. 337. (“Árnica, joia dels ulls, el/ glop del pou amb el/dau de l'estrella damunt,/ a La/ Cabanya/ escrita/ al llibre/ --quins noms foren anotats/ abans que el meu?-/ en aquest llibre/ la línia d'una/ esperança, avui,/ en la paraula/ (que sense/ tardança advingui)/ d'aquell que pensi/ amb el cor”).

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, *Un mestre d'Alemanya. Martin Heidegger i el seu temps*<sup>38</sup>, en el qual ha reconstruït una escenografia de l'època i té el mèrit d'anar introduint-la en el pensament de Heidegger, ja que en la seva aventura intel·lectual i vital s'hi troben presents les passions i les catàstrofes del segle XX. La tesi de Safranski, amb la qual m'hi identifico, és que Heidegger «somnià la política», i que va intentar fer coincidir la història «real» amb la història de la filosofia (dels requeriments o mandats del Ser), reservant-se el paper d'interpret autèntic (en el seu sentit genuí). No és estrany, per tant, que es veiés a si 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 jugar 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 el que 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 les que s'hi 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 demoressin.

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 al Ser i al *Dasein* es refereix. A la primera, en l'analítica existencial d' *Ésser i temps*, qui té la primacia és el *Dasein*, que aboca un projecte de món i del Ser mateix. En el conegut com a segon Heidegger, es produeix una inversió en el seu pensament, ja que qui ara ostenta la primacia és el Ser. El Ser es dona o s'esdevé a través de requeriments o «comissions» donant lloc a les èpoques (*εποχαι*) del Ser. Ara bé, *l'oblit del ser*, 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

---

<sup>38</sup> Rüdiger SAFRANSKI, *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*, [1994], Barcelona: Tusquets, 1997.

ocupen la totalitat: la naturalesa, la cultura, la política. Arreu regna *l'errança* perquè es desconeix la veritat del Ser i dels seus mandats, fet que es tradueix en planificacions que ens assegurin 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)*<sup>39</sup>, la proposta que ens fa és pensar, de bell nou, l'essència de l'home. A tal fi, parteix de la seva situació, que la anomena com a era atòmica o món de la tècnica, on hi predomina un pensament «calculador» i amb aquest, l'acceptació 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 d'ells de manera apropiada, mantenint-nos lliures de manera que puguem desprendre'ns també d'ells. 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 on 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 temprança 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]

---

<sup>39</sup> Versió de Yves Zimmermann a les Ediciones de Serbal, 1988. El terme alemany ha estat traduït també com a «despreniment».

## El cos parlant i el gest de la paraula: les formes del diàleg a 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 entrellaçats 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»<sup>40</sup>: el reconeixement, la comunicació o l'amor, per exemple, es presenten com 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 de si 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 els que s'anuncia la presència aliena i aquesta interioritat recòndita, absent i recollida en si mateixa, que he de presuposar-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 incomunicats, l'ordre d'allò intern o *per-a-si* i l'ordre d'allò extern o *en-si*. Si existeix el veritable diàleg, llavors aquest ha de consistir en fer-se co-partíceps d'un mateix esforç d'expressió, que requereix ser capaç de situar-se recíprocament en la perspectiva d'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»<sup>41</sup>, és a dir que, per dessota de la nostra existència individual i personal ha de presuposar-se un nivell en el qual, en tant que subjectes encarnats, constituïm òrgans d'una mateixa intercorporeïtat. De la mateixa manera que el

---

<sup>40</sup> Cf. V. DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa: 1933-1978*, Madrid: Cátedra, 1988, p. 42, on pot trobar-se una formulació concisa del «problema de l'altre» en la filosofia francesa contemporània.

<sup>41</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, París: Gallimard, 1960, p. 227.

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 dirigeix intencionalment al mateix món i es comporta en ell, 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 de 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, 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 la onada de la muda comunicació»<sup>42</sup>; «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»<sup>43</sup>.

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 l'altre s'inicia com a «relació silenciosa»<sup>44</sup>, 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»<sup>45</sup>. Una i altra forma de comunicació dialògica són possibles per la comú participació 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»<sup>46</sup>.

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

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>44</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, Gallimard, Paris, 1997, p. 185.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 29-30.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 194-195.



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»<sup>47</sup>. 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 respon a certes possibilitats de las quals les coses del meu món es troben com aureolades (*nimbées*)»<sup>48</sup>.

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 meua: «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»<sup>49</sup>. 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 en el qual el comprenem, però sobretot en el moment en què es sostreu de nosaltres i amenaça amb convertir-se en no-sentit, té el poder de refer-nos a la seva imatge i d'obrir-nos a un altre sentit»<sup>50</sup>. Enfront de la inaccessibilitat de l'altra consciència, l'altre «es pot fer valdre davant de mi en la mesura en què jo també sóc paraula, és a dir, capaç de deixar-me dur pel moviment del discurs cap a una nova situació de coneixement»<sup>51</sup>.

Entre el jo i el tu entesos com a paraula o expressió Merleau-Ponty no veu erigir-se la rivalitat de les consciències mútuament inaccessibles, com ja avançava a *Phénoménologie de la perception*, on 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

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>48</sup> *Idem.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 198-199.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 198-199.

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 suscitées 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»<sup>52</sup>. 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»<sup>53</sup>.

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, respectivament: «jo no sóc únicament actiu quan parlo, sinó que la meua paraula es troba ja prèviament precedida en l'oient; ni sóc 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 darrer anàlisi, es deu al fet que, com 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»<sup>54</sup>. «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»<sup>55</sup>.

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<sup>56</sup>. 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

---

<sup>52</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, París: Gallimard, 1945, p. 407.

<sup>53</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, op. cit., p. 165.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 81.

composant, amb la meva gola, amb la meua veu, amb la meua entonació, i per suposat també amb les paraules, amb les construccions que prefereixo, amb 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»<sup>57</sup>. La 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»<sup>58</sup>.

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 tira de l'altre per mitjà de fils invisibles com els que sostenen a les marionetes, fent parlar, fent pensar a l'altre, fent-lo convertir-se en allò que ell és, i que no hauria estat per si mateix. [...] El món comunicatiu no és un feix de consciències paral·leles. Les petjades es barregen i passen l'una a l'altra»<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 42-43.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 27-28.

## **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 transfons 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 que extern i intern d'avui**

Respecte al marc extern, Catalunya, Espanya, Europa..., les dificultats i possibilitats que tenim com a subjectes humans passen per aquest marcs, siguin entesos com ho siguin... 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? Preguntes 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-brasilera...; amb herències biològiques i culturals, polítiques, de creences i de prejudicis sobre la immigració, l'ocupació de territoris, les desigualtats, els canvis medi-ambientals, les condicions de treball, l'assistència sanitària, els drets civils...

I davant de panorames d'aquestes dificultats, assistim a escenes decebedores sovint: els qui diuen que volen dialogar acaben desqualificant-se; de manera que «dialogar» es converteix en un «combat» per

«sortir-ne» airós; i 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, òbviamment); 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 unes condicions diverses que no esdevenen atzarosament; que 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 de 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. 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? Algunes premses i mitjans de comunicació, fortament digitalitzats avui, tenen influència i alhora servituds ideològiques intenses, de manera que retorcen el suposat diàleg, posant-se 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<sup>60</sup>.

Abans parlàvem de *punts cecs* en els «dialogants», que posen dificultats en l'escolta de l'altre, en no «reconèixer-lo» -no deixant-se conduir pel *logos*. I aquest «reconeixement» és una praxi tan necessària com auto-educadora 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 a nivell públic com privat. Com a exemple, alguns parlen

---

<sup>60</sup> 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.

de *diàleg dins de la llei*, o per donar «oxigen» a l'economia, ...; i 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<sup>61</sup>. 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.

*No culpà l'altre de tot*: així no comencem bé i no serveix per a res. Ja deia Ramin Jahanbegloo<sup>62</sup>, 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 supramacisme*: 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<sup>63</sup>.

*Cal evitar la ignorància del passat*<sup>64</sup> -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 Sudàfrica 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 massa 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 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<sup>65</sup>. Diguem breument: «dialogar» no

---

<sup>61</sup> 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 la l'ajuntament sou uns depredadors». La discussió segueix, aleshores, sobre el que es diuen (o pensen) els uns als altres, no sobre el tema de la segregació municipal.

<sup>62</sup> Actual president de la «Associació Mahatma Gandhi».

<sup>63</sup> 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.

<sup>64</sup> Que, si es produeix, és per conveniències ideològiques.

<sup>65</sup> 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.

és «aparentar»; no és dir mitges veritats, enganyar o fer veure.

A més de tots aquests condicionants, en el diàleg hom pot anotar-ne d'altres 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*<sup>66</sup>. 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); el 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 mb 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 l'hagi de fer cas).

En síntesi, un diàleg suposa que algú es disposa a escoltar a algú, 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 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 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<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> No puc dir que la teva ètnia, la teva llibertat, la teva fe religiosa, la teva llengua: són dubtoses i cal discutir-les.

<sup>67</sup> O sigui: mantenir una nova configuració perceptiva de la gent, com diu Fernando Vidal (superant les *fake news*, les provocacions, la post-veritat, els insults i les desqualificacions ètniques, lingüístiques, etc.); i generar un sentit de

En qualsevol cas, s'han d'evitar els sectarismes i les humiliacions abans descrites, mantenir *la confiança en el diàleg*<sup>68</sup> per complex que resulti, i no posar terminis en el temps. I com es fa això? Per una doble via: complint els acords mínims als que 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 «post-veritativa» o escèptica<sup>69</sup>.

Lavors, 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)<sup>70</sup>, 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 conèixer amb l'altre (el veí, el fill, l'immigrant, etc.), sense pretendre convèncer ningú sinó d'acceptar-lo com 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

*Cóm implementar la conversa?* Avui ho fan institucions lliures que actuen arreu del món, com ara ONG's. *Essential Partners* (hereva de *Public Conversation Project*)<sup>71</sup> i entre nosaltres tenim l'*Institut Català Internacional per la Pau* (ICIP)<sup>72</sup> o el *Grup Treva i Pau*<sup>73</sup>, entre d'altres; tenint en comú, malgrat llurs diferències:

Prioritzar la cura de l'altre'' (l'autocrítica-reconeixement dels nostres «punts cecs»).

---

comunitat, malgrat les discrepàncies, com apunta R. Appiah,

<sup>68</sup> La conversa serà això: *no trencar* el diàleg i les diferències.

<sup>69</sup> Canviar d'opinió segons les circumstàncies resulta deplorable.

<sup>70</sup> 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.

<sup>71</sup> *Essential Partners*, institució sense afany de lucre, fundada al 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 tan la teràpia familiar com afers públics. Creu que pot unir persones a diferents nivells, en crear converses que permetin trobar un àrea comuna.

<sup>72</sup> El *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.

<sup>73</sup> El col·lectiu *Treva i Pau* es constituí al 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 podem fer?



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 en les xarxes socials; refusant «veritats» no tant 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.

APIIAH, 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: Icària, 2015.

FISAS, Vicenç. «La gestió de les línies vermelles en el diàleg». *Ara*, 15/11/2019.

GARCIA DEL MURO, Joan. *Good bye, veritat*. Lleida: Pagès, 2018.

HAIDT, 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. «*Conflictos de soberanía 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.

LLORCA, Albert. «La persona, entre la cultura i la barbàrie en l'era postmoderna», *Calidoscopi. Revista de pensament i valors personalistes*, 2018 (42): 48-49.

MARINA, José Antonio. *Anatomía 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?», a *Pensamiento crítico versus pensamiento único*. Madrid: Debate, 1998.
- RICOEUR, Paul. «Tâches de l'éducateur politique» a *Histoire et Vérité*, recollit a *Lectures I*. París: Seuil, [1957] 1990.
- RICOEUR, Paul. «Culture Universelle et cultures nationales» a *Histoire et Vérité*, París: Seuil, 1961.
- RICOEUR, Paul. «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 amb 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 pedagogia, la ciència de l'educació. En els Col·loquis de Vic sobre l'educació (2018) ja vaig exposar «L'educació. Entre la filosofia la pedagogia». El diàleg casa bé amb filosofia, hom ho admet. Que casi amb 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 amb 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».<sup>74</sup>

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 ahora s'ha comprovat que la seva disposició psíquica és un factor altament condicionant. En pedagogia, hem passat de la imposició d'una determinada educació (tradició sense pedagogia) a una educació sobre la que tothom diu el que «creu» (per 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.

El diàleg no és un valor absolut, si és que n'hi ha algun, i particularment en els assumptes relacionals. El

---

<sup>74</sup> Comentari del teòleg Gerard Hall al Simposi Internacional de 2002 *La Filosofia intercultural de Raimon Panikkar* (vegeu Boada (ed.) 2004, 143-144).

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 confluencia 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, p. 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 on 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 educands 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, p. 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 como 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” (Lull). 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'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*<sup>75</sup> de Jose-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 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

---

<sup>75</sup> José-Luís 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».

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 reentrades (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-ho amb l'altre. Són els soliloquis d'Agustí d'Hipona (386) o bé el «Soliloqui solipsista» de Raimon (1996)<sup>76</sup> 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.

### **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 la que Jo sóc 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 en la recerca de la veritat, pedagogia acceptar l'educand tan 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 està a les antípodes del diàleg. És moguda per interès de cadascuna de les parts en enfrontament que exigeixen els màxims però van disminuint fins 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

---

<sup>76</sup> RAIMON, cançó: «Soliloqui solipsista». Vegeu <https://youtu.be/InCpGzgOTDE> [consultat 15.11.2020].

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 entremitjos.



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

L'actual situació de pandèmia, tancament temporals 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<sup>77</sup>.

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

---

<sup>77</sup> Consorci d'Educació de Barcelona. Espais de diàleg als centres educatius.  
<https://serveiseducatiu.xtec.cat/lescorts/espais-dialelg/>

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 on tothom hi 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 sóc la raó. Confiem 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 sóc el teu pare. No deu ser fàcil quan la regularitat dels àpats en família és escassa. Així, hi 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 ens ho recorden amb la finalitat de vendre'ns els seus productes.

### **Conclusió amb dos principis clars**

*Un: 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.

*Dos: els infants han d'escoltar i parlar.* Ja no podem dir als infants que han de creure als pares, als 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 al 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 / Anthopros, 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 es 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 en 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 aquesta 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.

A l'economia regna la complexitat. A la física l'error resultant de les equacions sol ser molt petit. A l'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 major 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 un antítesi. Es pot tractar de visions alternatives.

-El diàleg tampoc seria polèmica en la que 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 de raó de ser i cal fer un esforç per entendre-les.

Altres característiques com la veracitat o la raó, etc. no cal esmentar-les massa. Son característiques associades a l'ètica. Ara bé, jo entenc l'ètica com un conjunt de preceptes 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 a 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'honestetat 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 l'economia és 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 mediambientals. 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 trobem una consciència col·lectiva –una cultura– on 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 el que Jaume Vicens Vives va posar molt d'èmfasi, i que consisteix en la recerca d'un acord estable entre parts oposades en base a un interès comú, que molt sovint és econòmic.

El pactisme no està massa 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 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 en dialogar.

El diàleg exigeix respecte més que no pas estima o amistat. Fent un paral·lelisme, en termes cristians l'evangeli diu «estima als 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 pel 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» per comptes de dir que «la mitjana d'alçada dels holandesos és la major 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, contumaços 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 Lluïl, 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 presentació o contextualització, voldríem presentar quatre mostres de la visió del diàleg en, des i

dins de la filosofia catalana i, finalment, posar sobre la taula 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) 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 *Glossari*). 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 que 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 fruir 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 al 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

amarada 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'èsser humà construeix logos i, en fer-ho es construeix a sí mateix. Aquets logos no és estanc sinó temporal i en ell hi juga 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'èsser 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 fronts 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 tot a la vida» (Ibídem, 85). El diàleg mai no queda exhaurit perquè l'èsser 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 n'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 sí 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'enciclopèdisme 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.
- CARDÓ, Carles (1989) *La nit transparent*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- 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.
- NICOL, Eduard (2004) *La agonía de Proteo*. Barcelona: Herder.
- NICOL, Eduard (2007) *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*. México: UNAM.
- D'ORS, Eugenio (1926) *Una primera lección de filosofía*. Madrid: La Lectura.
- D'ORS, Eugenio (1947) *Nuevo Glosario, Vol. I (MCMXX.MCMXXVI)*. Madrid: Aguilar.
- D'ORS, Eugenio (1998) *El secreto de la filosofía*. Madrid: Tecnos.
- 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 Gaziell a Paris: un diàleg vital i filosòfic

JORDI GARCIA FARRERO & CONRAD VILANOU TORRANO (Universitat de Barcelona)

No hi ha dubte que a hores d'ara gaudim d'un parell de monografies que donen llum sobre la trajectòria i el pensament d'Agustí Calvet, més conegut per Gaziell (1887-1964)<sup>78</sup>. Si Manuel Llanas el va abordar des de la perspectiva periodística i literària, Josep Cullel Ramis ho ha fet més recentment des d'un punt de vista ideològic, amb la qual cosa posseïm dos retrats complementaris del pensament de Gaziell. Per altra part, es ben evident que Paris va ser la ciutat preferida pel nostre protagonista, alhora que intel·lectualment constitueix un afrancesat que es va familiaritzar amb la tradició del país veí. No per casualitat, Gaziell fou un admirador dels *Pensaments* de Pascal on es detecta l'empremta jansenista de Port-Royal que amb la seva visió de la condició humana confereix al pensament de Gaziell un biaix un xic pessimista, un dels aspectes que els estudiosos de la seva obra han posat de manifest. No debades, Gaziell assenyala que coneixia l'extraordinària història, gràcies al treball de Charles Augustin Sainte-Beuve, del monestir de Port-Royal, «sea porque en el famoso monasterio del valle de Chevreuse, arrasado por sus enemigos a principios del siglo XVIII se formaron o fortalecieron hombres excepcionales, como Racine y Pascal, sobre todo el segundo, el caso es que a mí siempre el jansenismo me ha atraído también de una manera extraordinaria»<sup>79</sup>. Al marge d'aquestes consideracions, 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<sup>80</sup>. Probablement a la vista de l'*honnête homme* de Pascal, en consonància amb l'esperit moralista francès del segle XVII<sup>81</sup>, Gaziell va assumir la idea de l'ofici de viure una intuïció ben present en autors com ara Montaigne i Rousseau que arriba a adquirir en algun cas –com André Maurois–<sup>82</sup> trets d'un veritable art de viure, que en el seu cas opta per l'epicureisme. «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»<sup>83</sup>. Per tant, Gaziell 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

---

<sup>78</sup> Manuel LLANAS, *Gaziell: vida, periodisme i literatura*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998; Josep CULLEL RAMIS, *Gaziell (1887-1964): un retrat ideològic*. Sant Feliu de Guíxols: Independently Published (Amazon), 2017.

<sup>79</sup> GAZIEL, *Portugal lejano*. Barcelona: Edhasa, 1964, p. 145.

<sup>80</sup> 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.

<sup>81</sup> Paul BÉNICHOU, *Morales du grand siècle*. París: Gallimard, 2008.

<sup>82</sup> André MAUROIS, *Un art de viure*. Barcelona: Editorial Vergara, 1963.

<sup>83</sup> GAZIEL, *La península inacabada*. Barcelona: Editorial Selecta, 1961, p. 237.

que Gaziell no entén perquè els homes no han seguit els ensenyaments epicuris i s'han llançat a abraçar altres pensaments i ideologies, atès que si observessin Epicur «ja no caldrien les falses doctrines que debades intenten salvar-nos en comú a ramades»<sup>84</sup>.

Fet i debatut, Gaziell va ser un intel·lectual burgès, 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<sup>85</sup>. D'acord amb aquesta dinàmica històrica, després de la Primera Guerra Mundial es va consumir la decadència d'Occident segons va diagnosticar Spengler, autor que va influir sobre Gaziell a redós de la publicació de *La decadència d'Occident*, obra traduïda en quatre volums entre 1923 i 1927. Ara bé, 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 a *La decadència d'Occident*, donés a Europa una majestat intel·lectual de la categoria de Goethe, tal com havia succeït anteriorment a Alemanya<sup>86</sup>. 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 veritable relat de formació i no simplement unes memòries, tal com l'obra va ser presentada 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<sup>87</sup>. Al nostre parer, 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)»<sup>88</sup>. Tot seguit afegia: «No és pròpiament un llibre de memòries. És més aviat el meu modest *Wilhelm Meister*, on conto les peripècies variades de la meva formació, durant 21 anys, fins que el destí em llança a ser periodista»<sup>89</sup>. En una carta adreçada al seu amic Miquel

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>86</sup> GAZIEL, *¿Seré yo español? Un periodista catalán en Madrid (1925-1930)*. Edició i notes de Narcís Garolera. Barcelona: Ediciones Península, 2017, p. 227.

<sup>87</sup> Manuel LLANAS, *Gaziell: vida, periodisme i literatura*, op. cit., 383-400. Per seguir la gènesi d'aquesta obra i les relacions de l'editor amb la censura, es pot veure: Enric 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.

<sup>88</sup> *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.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 29. Altrament, Llanas va reproduir aquesta cita a *Gaziell: vida, periodisme i literatura*, op. cit., p. 384.

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»<sup>90</sup>. Cal 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...»<sup>91</sup>.

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»<sup>92</sup>. Una vegada ressaltada la dimensió pedagògica de *Tots els camins duen a Roma*, 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 expressió de Stefan Zweig, una situació que es va agreujar amb la irrupció de la Revolució Soviètica (1917) i l'ascens dels totalitarismes com el feixisme amb la marxa sobre Roma (1922). Si al nostre entendre es pot establir un paral·lelisme entre Gaziel 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<sup>93</sup>. Ara bé, si l'austríac es va suïcidar al Brasil el 1942 Gaziel 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)»<sup>94</sup>. És clar que la trajectòria de Gaziel 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 que va traçar entre 1914 i 1918, amb l'epicentre de París, van 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 1934<sup>95</sup>. «Els quatre anys [es refereix al període 1914-1918] llavors

---

<sup>90</sup> Maria SEGURA BONNÍN i Albert BONNIN FIOL (Ed.), *Agustí Calvet «Gaziel» i Miquel Forteza i Pinya. Epistolari (1909-1963)*. Palma: Lleonard Muntaner, 2014, p. 182.

<sup>91</sup> *Gaziel i Josep M. Cruzet (i l'Editorial Selecta). Correspondència (1951-1964)*, op. cit., p. 97.

<sup>92</sup> Manuel LLANAS, «En el centenari del naixement de Gaziel. Una recapitulació», *Estudis sobre temes del Baix Empordà*, 6, 1987, p. 208-209.

<sup>93</sup> Josep CULLELL RAMIS, *Homes que no eren del seu temps: Gaziel i Zweig*. <https://josepcullerell.net/2012/08/11/homes-que-no-eren-del-seu-temps-gaziel-i-zweig/> (Data consulta: 6 desembre de 2020).

<sup>94</sup> Joan CUSCÓ I CLARASÓ, «Pensar en temps de guerra», op. cit., p. 119.

<sup>95</sup> GAZIEL, *Història de la Vanguardia*. Pròleg d'Antonio Baños. Barcelona: l'altra editorial, 2016, p. 104.

passats a França, amb anades a Anglaterra, Bèlgica, Itàlia, Suïssa, Grècia i Sèrbia, i sovintejades excursions pels fronts de guerra, foren el meu aprenentatge del món; a escala gran —els meus anys de Wilhelm Meister»<sup>96</sup>. És del tot evident que aquell quadrienni entre 1914 i 1918 equival als anys d'aprenentatge i als anys d'itinerància del *Meister* on Goethe va trobar la seva província pedagògica que si l'alemany va situar a Weimar Gaziell va fixar a la riba del Sena<sup>97</sup>.

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 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, Gaziell que es considerava un «filòsof mancat», tot i els seus anys de formació com aprenent de filòsof, va recordar que el nom de Gaziell 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-Près, 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 *gaziell* es referien al famós *daimon* socràtic, «aquella mena de follet o de flama que inspirava al mestre atenenc els seus millors pensaments»<sup>98</sup>. 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 al setembre de 1910, autor pel qual sempre va mostrar simpaties<sup>99</sup>. De fet, es pot considerar que Gaziell 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<sup>100</sup>. Més endavant, Agustí Calvet va emprar el pseudònim de Gaziell per signar sis cròniques al mateix diari a la primavera de 1914, que 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

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>97</sup> GOETHE, J. W., *Anys d'aprenentatge de Wilhelm Meister*. Barcelona: Edicions 62, 1985; GOETHE, J. W.; *Los años itinerantes de Wilhelm Meister*. Madrid: Cátedra, 2017 [La provincial pedagògica apareix en aquest segon llibre que data de 1829, mentre el primer *Meister* es va publicar el 1795].

<sup>98</sup> GAZIEL, *Tots els camins duen a Roma. Història d'un destí (1893-1914)*. Barcelona: Editorial Aedos, 1958 (3<sup>a</sup> ed.), p. 462. L'elogi de Sòcrates com a educador es troba a *L'home és el tot*. Barcelona: Editorial Selecta, 1962, p. 219.

<sup>99</sup> Manuel LLANAS, *Gaziell: vida, periodisme i literatura*, op. cit., p. 28.

<sup>100</sup> «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, *Un estudiant a París i d'altres estudis*, op. cit., p. 141). És molt probable que Gaziell 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.

reportatges sensibles, intel·ligents i d'una certa altura»<sup>101</sup>. No ens podem estar d'afegir que dues d'aquestes cròniques van abordar temes filosòfics, una sobre «Henri Bergson o la decadència d'Atenes» i una altra sobre François Picavet titulada «Diàleg sobre el riu». Ambdues, anys després, van ser incloses a *Un estudiant a París i d'altres estudis* (1963)<sup>102</sup>.

Tampoc podem oblidar la importància que Gaziel va atorgar al fat, al destí o, si es vol, al *daimon* socràtic al qual va recórrer quan va tenir necessitat de signar les seves primeres col·laboracions periodístiques a *La Veu de Catalunya*, on va ser convidat a col·laborar per Prat de la Riba, després que Gaziel treballés entre 1911 i 1914 a l'Institut d'Estudis Catalans com a secretari-redactor de la Secció Històrico-Arqueològica<sup>103</sup>. Si com hem dit inicialment la signatura de Gaziel va aparèixer a *La Veu de Catalunya*, en retornar de París a començament del mes de setembre de 1914 va estampar-la en 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 sota el nom de professor Dubois, «con quien emprendí, durante el invierno, pacientes estudios de historia filosófica medieval». Gaziel, en una nota datada el 12 d'agost de 1914 sota el títol de «Cómo piensan los intelectuales» 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) l'afirmació que la cultura alemanya (poesia, música, metafísica, etc.) no val gaire res si es compara amb la vida nacional francesa<sup>104</sup>. 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 no es una lucha mezquina, movida por un interés económico determinado, sino una trágica guerra de almas, una guerra total, en la que el hambre de dinero y el instinto de rapacidad importan menos que los antagonismos de espíritu y de cultura»<sup>105</sup>.

Paga la pena recordar que Gaziel després de llicenciar-se en Filosofia a Barcelona (1909) i de doctorar-se a Madrid (1911), es va traslladar a París a la primavera 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 lectures a la Biblioteca Nacional, a la d'Arsenal, a la Mazarina, i a les de diverses facultats

---

<sup>101</sup> Josep Maria SAGARRA, *Memòries*. Barcelona: Editorial Aedos, 1954, p. 371.

<sup>102</sup> 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 Manuel LLANAS, *Gaziel: vida, periodisme i literatura*, op. cit., p. 36).

<sup>103</sup> *Ibídem*, p. 29.

<sup>104</sup> GAZIEL, *Diario de un estudiante en París*. Barcelona: Casa Editorial Estudio, 1915, p. 118-125.

<sup>105</sup> *Ibídem*, p. 120.

de la Sorbona –o simplement a casa meva, a la vora del foc»<sup>106</sup>. No debades a París, a la dispesa de la placeta de Fürstenberg va trobar la seva Roma, a la qual 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»<sup>107</sup>. De tal faisó que Gaziel assenyalava que «lo que es Francia hay que aprenderlo viviendo, no leyendo», la qual cosa posa de manifest 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 dispesa va conèixer Louise Bernard que l'any següent esdevindria la seva muller<sup>108</sup>. Per tot plegat, quan es va iniciar la Gran Guerra que es va desencadenar a finals del mes de 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<sup>109</sup>. Va ser així com a la riba esquerra del Sena, bo i rememorant les aventures d'Abelard i Eloïsa, Gaziel va seguir els seus anys d'aprenentatge acadèmic i vital, en una mena de província pedagògica, on es va trobar dos professors de relleu 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 relleu de França<sup>110</sup>. Com és lògic, i tal com Josep Culler 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 a aquests pensadors les referències de Gaziel encara són més aviat escasses»<sup>111</sup>. 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 –la ciutat de les llums– 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

---

<sup>106</sup> GAZIEL, *Història de la Vanguardia*, op. cit., p. 45.

<sup>107</sup> GAZIEL, *Tots els camins duen a Roma. Història d'un destí (1893-1914)*, op. cit., p. 459.

<sup>108</sup> GAZIEL, *De tierras heroicas (1914-1915)*. Barcelona: Editorial Estudio, 1916, p. 303.

<sup>109</sup> GAZIEL, «Elogio sereno de Francia» a *De tierras heroicas (1914-1915)*, p. 301-311.

<sup>110</sup> GAZIEL, «Los filósofos de Francia» a *De tierras heroicas (1914-1915)*, op. cit., p. 48-55.

<sup>111</sup> Josep CULLEL RAMIS, *Gaziel (1887-1964): un retrat ideològic*, op. cit., p. 61.

(*Geist*). Afegim-hi que va reconèixer que li hagués agradat viure en altres moments de la història, com a l'Atenes del segle v aC. o a la Florència del segle xv i, nogensmenys, en el Paris del segle XVIII abans de l'esclat de la revolució<sup>112</sup>. Respecte 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<sup>113</sup>.

En aquest punt, fóra interessant de recordar que l'any 1907 Gaziell va fugir amb un parell d'amics (Francesc Masferrer i Ricard Permanyer) a Paris, en un viatge iniciàtic 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 havia publicat *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*, on el professor francès confessava que «amb els meus deixebles he resseguit totalment les obres de Roger Bacon»<sup>114</sup>. Llavors, Picavet s'entestava en recuperar el positivisme de Bacon, ben diferent del de Comte, mentre que Gaziell destacava la seva «capacitat de disciplina estudiosa i de treball personal, que ultrapassava tota altra figura dels segles anteriors al Renaixement»<sup>115</sup>. L'afecció de Picavet per Bacon –quan feia poc que havia proposat l'elaboració d'unes obres completes–<sup>116</sup> arriba al punt de preguntar-se què hagués 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–<sup>117</sup> va respondre que sant Tomàs,

---

<sup>112</sup> GAZIEL, *L'home és el tot*, op. cit., p. 217.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>114</sup> GAZIEL, «Diàleg per sobre el riu», a *Un estudiant a Paris i d'altres estudis*. Barcelona: Editorial Selecta, 1963, p. 65-72 [la cita correspon a la p. 69].

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>116</sup> 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?».

<sup>117</sup> Manuel LLANAS, *Gaziell: vida, periodisme i literatura*, op. cit., p. 31-34.

«combatent el panteisme averroista i defensant la llibertat de l'ànima, va fer exactament el que segons la seva església calia fer»<sup>118</sup>.

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 –Gaziel 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 Gaziel diu coses del següent carés: «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 borrisol escumós que sura fugitivament damunt la immensa onada de la vida»<sup>119</sup>. Així les coses, Gaziel 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 de *El cementiri marí*) i anticlerical (Voltaire), fins afaïçonar el perfil d'un home savi (*sage*), tal com va reconèixer Josep Pla<sup>120</sup>.

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 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 França<sup>121</sup>. A grans trets, la idea central d'aquell discurs estrebava en què 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

---

<sup>118</sup> GAZIEL, «Diàleg per sobre el riu», a *Un estudiant a París i d'altres estudis*, op. cit., p. 71.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>120</sup> GAZIEL i Josep PLA, *Estimat amic, Correspondència (1941-1964)*. Edició de Manuel Llanas. Barcelona: Edicions Destino, 2018, p. 254.

<sup>121</sup> El discurs de Bergson, pronunciat el dissabte 12 de desembre de 1914, en 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*. Paris, Bloud et Gay, 1915. Per la seva banda, Gaziel se'n va fer ressò a *De tierras heroicas (1914-1915)*, op. cit., p. 48-55, en l'epígraf «Los filósofos de Francia». Gaziel 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, Gaziel constata que entre els assistents «destacaba la figura enjuta y venerable de Emilio Boutroux, el patriarca de la filosofía francesa contemporánea» (p. 53).



militarisme de Prússia, amb la figura emblemàtica 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 a Alemanya i després a Àustria.

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 Gaziell, 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, Gaziell 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 Gaziell va donar suport des de la direcció única de *La Vanguardia* que ocupava des de 1934. A dir veritat, per Gaziell viure sempre va ser una prioritat i, a més, calia fer-ho espiritualment, tal com va palesar en la defensa de les viles espirituals (1923) que contrastava amb una Barcelona deforme, «enlletgida per l'anarquia estructural d'una creixença i sobtada»<sup>122</sup>. En aquella Barcelona dels anys vint, la ciutat Comtal havia perdut l'*élan vital*, l'impuls o força espiritual, que donaven sentit a altres capitals com ara Atenes, la pàtria de Sòcrates; Florència, a la que va dedicar *L'home és el tot* (1962); Venècia; Königsberg, la ciutat de Kant i, finalment, Weimar, el ducat que esdevingué la província pedagògica de Goethe. Cal advertir, emperò, que el terme «espiritual» no equival a dir religiosament encara que Bergson, d'ascendència jueva, es va apropar al catolicisme, per bé que no es va convertir atesa l'onada d'antisemitisme que es vivia a Europa per la qual cosa va mostrar interès per romandre dins del judaisme per tal d'enoirar al seu poble. Enfront d'aquesta vocació religiosa de Bergson, Gaziell es va mantenir en un pla intramundà, lluny de l'escatologia cristiana i del seu sentit de la història.

En una carta que va adreçar des de Madrid a Josep Pla, datada el 29 de setembre de 1953, Gaziell reconeixia que som «racionalistes, realistes, liberals, tolerants, comprensius: enemics instintius de totes les nigromàncies que enterboleixen l'esperit dels homes i enfosqueixen del món»<sup>123</sup>. En fi, Gaziell no es va d'estar de considerar-se –una afinitat que compartia també amb Pla– un home lliure d'esperit,

---

<sup>122</sup> GAZIEL, *Un estudiant a París i d'altres estudis*, op. cit., p. 107.

<sup>123</sup> GAZIEL i Josep PLA, *Estimat amic, Correspondència (1941-1964)*, op. cit., p. 87.

un solitari, sense compromisos de cap mena, és a dir, un lliurepensador en la millor de les tradicions franceses que de ben segur es 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<sup>124</sup>.

S'ha dit –Jordi Amat– que Gaziel era un misantrop, afirmació que no estranya si tenim en compte que ell mateix va reconèixer que com Pla era un solitari<sup>125</sup>. Amb tot, i malgrat aquesta misantropia, i tal com reconeix Josep Cullel Ramis, «la moral que promovia Gaziel tindria un caràcter dinàmic, d'activitat i diàleg constant amb la realitat social i humana»<sup>126</sup>. 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 seves obres (les cròniques a *La Vanguardia*, *Diario de un estudiante en París*, *Un estudiante a Paris*) 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 reconvertir en unes memòries, per les exigències del mercat– sempre ens queda que Gaziel 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.

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 guia 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 amb la icona de la torre Eiffel (1889). 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»<sup>127</sup>. El cas és que amb l'ensulsiada de 1936 Gaziel va obtenir un fracàs rotund que va agrejar, fins amargar, la vida del nostre autor, que no va reeixir en aquell intent pedagògic i reformista d'educar el poble des de dalt. Així la tribuna de *La Vanguardia* va representar una talaia que va substituir la càtedra universitària que no va obtenir el

---

<sup>124</sup> *Ibíd.*, p. 109.

<sup>125</sup> *Gaziel i Josep M. Cruzet (i l'Editorial Selecta). Correspondència (1951-1964)*, op. cit., p. 320.

<sup>126</sup> CULLEL RAMIS, J., *Gaziel (1887-1964): un retrat ideològic*, op. cit., p. 79.

<sup>127</sup> GAZIEL, *¿Seré yo español? Un periodista catalán en Madrid (1925-1930)*, op. cit., p. 51.

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 la seva particular província pedagògica, Gaziell no va aconseguir-la en el Principat del qual va d'haver de fugir peremptòriament per salvar la vida.

El destí, el fat, la sort, que a voltes equipara amb una rifa, va fer que Gaziell 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»<sup>128</sup>.

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, encara que tot es va precipitar vertiginosament i fugaç amb l'esclat de la Gran Guerra, una situació que es va agreujar el 18 d juliol de 1936<sup>129</sup>. 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 atzarosa 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, no va ser escoltat. Si Atenes va castigar Sòcrates, quelcom similar va succeir amb la Barcelona del anys trenta que tan estimava i que va condemnar-lo a l'ostracisme entre amargors i desil·lusions, perseguit pels elements radicals i acusat pels que van promoure l'alçament militar 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 conformen *Tots els camins duen a Roma*, on va deixar retrats de gran profunditat psicològica com el que va dedicar a Francisco Giner de los Ríos, en mig d'una veritable crònica del món d'ahir que en síntesi constitueix una mena de recreació del *Meister* de Goethe que, al capdavall, també va guiar sempre el destí de Gaziell<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> GAZIEL, *Història de la Vanguardia*, op. cit., p. 73

<sup>129</sup> Segons Manuel Llanas, sempre precís i rigorós, Gaziell va escriure entre 1914 i 1936 més d'un miler (1057) 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, «Gaziell periodista vist per ell mateix. Vuit escolis a un article de 1934». *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, XXIV, 2013, p. 571-579).

<sup>130</sup> Jordi GARCIA FARRERO i Óscar Antonio JIMÉNEZ ABADIAS, «Paisatge i pedagogia: Francisco Giner de los Ríos vist per Gaziell», a Isabel VILAFRANCA i Conrad VILANOU, *Giner i la Institució 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.

ESBORRAN

# Toquenitzar el català: la llengua com a bé comú

Marta POBLET & Pompeu CASANOVAS (Melbourne University)

Vegeu el text i afegiu comentaris a:

<https://osf.io/preprints/socarxiv/dnzqr/>

ESBORRANY