

Laura LLEVADOT

Resum

En aquest article tractarem de revitalitzar un concepte no metafísic d'intimitat més enllà de les seves crítiques postmodernes. Per tal de fer-ho, en primer lloc analitzarem les crítiques que ha rebut aquest valor en el pensament contemporani. En segon lloc, diferenciarem el concepte d'intimitat del de privacitat per tal de poder repensar un concepte no metafísic d'intimitat. Finalment estudiarem la relació de la intimitat amb el llenguatge i l'escriptura.

Paraules clau: intimitat, privacitat, subjectivitat, ètica, llenguatge, escriptura.

The Intimacy: from the Privacy of *I* to the Scripture of *self*

Abstract

The aim of this article is to re-elaborate a concept of intimacy beyond Metaphysics and postmodern criticism. To this end, firstly I will analyze the critics that the concept of intimacy has received in contemporary thought. Secondly, I will distinguish between the concept of intimacy and the concept of privacy. Finally I will show the relationship between intimacy, language and writing.

Key words: intimacy, privacy, subjectivity, ethics, language, writing.

La crisi del concepte d'intimitat

La intimitat és un concepte en desús. Això no vol dir, és clar, que haguem deixat de fer servir la paraula «intimitat» en un o altre context. Parlem d'intimitat respecte a les relacions més properes, reclamem el «dret a la intimitat» quan veiem amenaçada la nostra vida privada, escrivim «diaris íntims» que paradoxalment sempre volen ser llegits per algú altre..., però el que no és segur és que totes aquestes accepcions de la paraula «intimitat» puguin ser aglutinades en un sol concepte, un significat unívoc, fonamentat i fonamentador que en legítimi l'ús. Preguntar-se pel concepte i no per la paraula sig-

nifica posar la qüestió: Què volem dir quan diem «intimitat»? Quin és el significat que donem a aquest mot? I més enllà: D'on prové el concepte «intimitat»? Quina és la seva genealogia? A quin tipus de discurs pertany aquest concepte? I això equival a preguntar-se com, quan i per què un concepte com aquest ha pogut ser incorporat a la nostra visió de la realitat i ha acabat constituint la nostra experiència.

Fer la genealogia del concepte d'intimitat fóra massa agosarat en el límit que ens permeten aquestes pàgines. Tanmateix, cal assenyalar ja d'entrada l'entramat conceptual en el qual se situa aquest concepte. Si no fa pas tants anys podíem encara trobar assajos dedicats a la intimitat com a concepte, com a mínim en l'àmbit espanyol¹, és perquè la intimitat s'ubicava dins d'una cadena de conceptes avui en crisi tals com: subjectivitat, objecte, món, jo intern, jo social, autenticitat, falsificació, interioritat, exterioritat, etc. És a dir, el concepte d'intimitat s'allotjava fins no fa gaire dins del discurs anomenat «Filosofies de la consciència». Allò que caracteritza o caracteritzava aquest tipus de discurs era la concepció d'un subjecte, un jo, separat del món, herència del *cogito* cartesià que es fonamentava a si mateix sense necessitat d'apel·lar a cap alteritat, ni tan sols a l'existència d'un món exterior. De fet el món, i amb ell els altres, els altres subjectes que també es diuen a si mateixos «jo», quedaven definits com a *res extensa*, com a pura exterioritat, com allò que rau «fora de mi», de la meva consciència. Aquesta dualitat subjecte-objecte, aquesta separació entre el jo i el món, havia de comportar a un nivell més quotidià i ja en les societats capitalistes –en les quals el culte al jo i a la privacitat és solidari a l'aparició de la burgesia i a la defensa de la propietat privada– una sèrie de dualitats conceptuals més que dubtoses. Entre elles, la creença en la separació entre el «jo social» i el «jo íntim». Tendim a pensar, malgrat que sigui al nivell d'una reflexió prefilosòfica i quotidiana, que som posseïdors d'un jo íntim, indemne a la vida social que el falsifica, en el qual rauria la possibilitat de l'autenticitat, que seria font i fonament de la nostra veritat més íntima. Per contra, el jo social seria una mena de traïció necessària a aquest jo íntim, una falsificació que tindria per finalitat dissimular la nostra veritat íntima, que ens fa vulnerables. De fet, certes formes d'escriptura han vingut a reforçar aquesta dualitat mítica, com ara el «diari íntim» o la «confessió», que tindrien per objecte dir allò de nosaltres mateixos que no gosaríem dir en públic i que no permetríem que fos objecte de discurs del nostre jo social. La manca de coincidència entre aquests dos aspectes del jo, la impossibilitat de coincidir amb un mateix tant en la vida social com en la vida íntima, comporta que la tragèdia moderna del subjecte sigui un sentiment d'alienació, de no poder ser qui s'és, de sentir-se impulsat a reprimir la intimitat per tal que el jo social pugui ser acceptat pels altres. Els diaris íntims van plens d'aquest tipus de queixa².

¹ Així, per exemple: J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente, Alianza, 1981, o bé: M. GARCÍA MORENTE, *Ensayo sobre la vida privada*. Madrid: Encuentro Ediciones, 2001.

² Només cal fullejar, a tall d'exemple, els diaris de Virginia Woolf, on aquesta mena de queixa és insistent: V. WOOLF, *Diarios*. Madrid: Ed. Siruela, 1993.

Dèiem, però, que aquesta escissió entre el «jo social» i el «jo íntim» ha entrat en crisi, no tant per si mateixa –perquè s’hi hagi deixat de creure–, sinó perquè aquesta dualitat és subsidiària de la separació abans esmentada jo/món, o el que en termes filosòfics anomenem subjecte-objecte. La crítica a aquesta dualitat filosòfica i epistemològica ha estat duta a terme durant el segle XX des dels més diversos corrents del pensament contemporani. Prenguem, només a tall d'exemple, la crítica i el desnonament d'aquesta dualitat fonamentadora del concepte d'intimitat, des del punt de vista ontològic (Heidegger), el punt de vista lingüístic (Wittgenstein) i el punt de vista polític (Foucault).

a) Des del punt de vista del Heidegger d'*Ésser i temps*, cal deixar de pensar l'home com a ens (subjecte) separat del món (objecte). D'allò que parlarem en tot cas és de *Dasein*, que no es podrà entendre ja com a «home» separat del món, sinó com «el lloc de l'ésser», el clar [*Lichtung*], dirà més tard, l'«entre» o l'espai de la diferència entre l'ens i l'ésser. El primer desplaçament que pateix el concepte d'home a *Ésser i temps* es fa palès en la definició del *Dasein* com a «ésser-en-el-món». És a dir, el món, o la «mundanitat», no és ja, des del punt de vista heideggerià, quelcom d'objectiu i extern, sinó un tret de l'existència del *Dasein*, la seva manera de ser més pròpia i originària, que consisteix a trobar-se les coses, els ens, inclosos ja en un projecte, és a dir, en un conjunt de preocupacions, interessos, tasques, etc., de manera que es fa impossible imaginar un món objectiu i exterior fora de tot interès i projecció del *Dasein*. Per al problema que ens ocupa, el de la intimitat, això suposa que no hi ha, no hi pot haver, una separació radical entre el jo i els altres, perquè si el *Dasein* és «ésser-en-el-món», allò que anomenem «jo» és ja d'alguna manera «ésser-amb-els-altres», és a dir *coexistència* [*Mitdasein*]³. La creença en un jo separat del món i dels altres és precisament el que Heidegger anomenarà metafísica⁴.

b) D'altra banda, des d'un punt de vista lingüístic, Wittgenstein demostrarà en les *Investigacions filosòfiques* que el significat d'un mot no correspon a una cosa real, exterior al joc lingüístic, sinó que el significat d'un mot és el seu ús dins d'un *joc de llenguatge*, i aquest ús remet a una *forma de vida*. Les paraules remeten a l'ús que en fem, són com «peces d'escacs» de les quals no ens preguntàrem, per exemple què és un cavall o una torre?, sinó més aviat: com *funciona* un cavall o una torre *dins* del joc que estem jugant, com funciona dins del «llenguatge en què té pàtria», tal com diu Wittgenstein?⁵ De fet, ens dirà, només es pregunta pel significat d'un mot aquell qui ja sap servir-se'n.

³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Tubinga: Verlag GmbH, 1993, p.118 [*Ser y Tiempo*. Madrid: Ed. Trotta, 2006, pp. 143-144].

⁴ M. HEIDEGGER, «La época de la imagen del mundo» (1938), a *Caminos del bosque*, traducció d'Helena Cortés i Arturo Leyte. Madrid: Alianza Universidad, 1995, p.75-109. [Títol original: «Die Zeit des Weltbildes», Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege. Frankfurt del Main: Vittorio Klosterman, 1977, pp. 75-113].

⁵ L. WITTGENSTEIN, *Investigacions filosòfiques*. Traducció de J. M. Terricabras. Barcelona: Edicions 62, 1997, pp.120-121.

Així doncs, el significat prové de l'ús i no l'ús d'un significat previ, tal i com un cert platonisme ens voldria fer creure. Des d'aquest punt de vista, la paraula «intimitat» no remetria a una essència que rauria en el jo, sinó al nostre costum d'usar la paraula «intimitat» dins d'un cert joc de llenguatge i d'una forma de vida que dóna sentit a aquest mot. Però això implica una certa contradicció perquè precisament el fet que tot joc de llenguatge sigui col·lectiu demostra la impossibilitat d'un *llenguatge privat* –o bé, d'un llenguatge de la intimitat– ja que tot joc de llenguatge és ja social, prové d'una forma de vida, d'una pràctica social d'aplicar regles.

c) Tanmateix, Wittgenstein deixa intacta la qüestió, ja política, que es preguntaria per la pertinença i origen de les *formes de vida* que condicionen els nostres jocs de llenguatge. Caldrà aquí esperar Foucault per trobar-hi una resposta convincent. Tampoc per a Foucault les paraules remetent a coses, sinó que funcionen dins de certs «sistemes d'acceptabilitat», que són històrics, transcendents i que sovint romanen ocults a la mirada més superficial. És el que ell anomena *dispositius* en comptes de *formes de vida*, remarcant així el seu caràcter històric i polític. Els nostres «jocs de llenguatge» no són innocents, sinó que revelen sovint tota una organització i distribució política de la normalitat. Aquest és el cas, per exemple, de la sexualitat, pràctica que tendim a sentir com la més íntima i privada. Malgrat això, Foucault ens mostra en la seva *Història de la sexualitat*⁶ que la sexualitat és una de les pràctiques més reglades del món. De fet, la sexualitat ha estat objecte de verbalització, vigilància i medicalització, fins al punt que la nostra identitat com a subjectes polítics i morals s'ha jugat allà on tendíem a situar la privadesa. El que mostra Foucault –ho veurem amb més detall– és que aquesta escissió entre «espai públic» i «espai privat» és del tot irrellevant, ja que la privacitat, inclosa la del jo i la seva suposada intimitat, està socialment i políticament constituïda.

Sembla doncs que, des del punt de vista del pensament contemporani, la intimitat estigui condemnada a ser un concepte metafísic que tant des d'una perspectiva ontològic-coexistencial, com lingüística o política, es presenta del tot insostenible.

Tanmateix, la voluntat de les pàgines que segueixen és intentar pensar un concepte no metafísic d'intimitat, és a dir, un concepte d'intimitat que no fos el fonament de la nostra identitat (ja que, com mostra Foucault, aquesta identitat és social i política), ni la propietat d'un subjecte (ja que, seguint Heidegger, el subjecte és l'oblit del nostre constitutiu «ésser-en-el-món»), ni la veritat lingüística del mateix (ja que, com Wittgenstein mostrava, no hi pot haver un llenguatge privat i tota veritat lingüística és ja social).

Ara bé, caldrà en primer lloc preguntar-se per què és necessari recuperar aquest concepte d'intimitat un cop la crítica a la dualitat metafísica subjecte-objecte ja ha estat duta a terme. Per què cal encara continuar pensant la intimitat? Avançarem una primera definició de la intimitat per tal de justificar la nostra recerca: *la intimitat és l'espai de*

⁶M. FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs*. París : Gallimard, 1984.

l'experiència d'un mateix, és el nostre *sentir-nos* a nosaltres mateixos malgrat no saber qui som. I en aquest sentit la intimitat és l'emplaçament d'una resistència, la resistència a reduir-nos a la figura de ciutadans –amb vida pública i privada–, a abreujar el nostre sentir al llenguatge dels altres, és la possibilitat de repel·lir la dissolució en la banalitat. És això el que han intentat pensar, bé que sota altres noms, autors com Kierkegaard, G. Agamben, Sloterdijk o Zambrano. Intentarem perseguir les seves petjades per tal de copsar aquest concepte no metafísic d'intimitat, però per això caldrà en primer lloc diferenciar clarament la intimitat de la privacitat.

Intimitat i privacitat

J. L. Pardo, en el seu llibre *La intimidad*⁷, ha estat probablement un dels autors que més ha insistit a distingir el concepte d'intimitat del de privacitat. Aquesta distinció és del tot pertinent, ja que sense ella no seria possible reelaborar un concepte no metafísic d'intimitat. La privacitat s'oposa a la publicitat, però ambdues pertanyen al mateix àmbit conceptual. La privacitat és allò que el ciutadà fa d'esquena a l'esfera pública, allò que confessem al psicoterapeuta, allò de què sovint ens avergonyim i que no gosaríem revelar en la nostra vida pública:

Sembla lògic: al cap i a la fi, els psicoterapeutes han estat escoltant intimitats en les seves consultes des que rellevaren aquesta funció als confessors i directors de consciència; si algú sap alguna cosa de la intimitat, han de ser ells: els seus fitxers (adequadament protegits pel secret professional) són plens d'incestos, violacions, somnis eròtics, fantasies sadomasoquistes i confessions vergonyoses del burgès en babutxes o del proletari a l'excusat... No és això la intimitat? Malauradament, no ho és. Això és, un cop més, la privacitat, és a dir, allò que els ciutadans fan –o somnien fer– en privat, perquè si aquests actes o somnis es publicuessin segurament la resta de ciutadans no voldrien seguir essent els seus socis.⁸

La intimitat no és, no pot ser, els nostres actes o desitjos inconfessables que el psicoterapeuta acaba per fer aflorar. Això és, més aviat, el que Deleuze anomenava «el brut secret»⁹, aquell que sempre es busca, i misteriosament es troba, en el relat o novel·la familiar que el psicoanalista fa que fabriquem al divan. Aquest desig inconfessable que sempre s'acaba confessant és el que ens fa creure en un jo, una identitat, oculta als altres. En realitat no hi ha cap oposició real entre la privacitat i la publicitat, només el ciutadà públic té dret a la privacitat, com mostra el fet que aquest dret, mal anomenat

⁷J. L., PARDO, *La intimidad*. València: Pre-Textos, 2004. Vegeu també el seu article: «Políticas de la intimidad. Ensayo sobre la falta de excepciones», a *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (1998), núm. 1, pp. 145-196.

⁸J. L. PARDO, *La intimidad*, op. cit., pp. 13-14.

⁹G. DELEUZE i C. PARNET, *Diálogos*. Trad. José Vázquez. València: Pre-Textos, 1980, p. 56 i ss.

«dret a la intimitat», estigui garantit per l'Estat. Això és el que va intentar mostrar Foucault, tant en una de les seves darreres obres, *Tecnologies del jo*¹⁰, com en un text exemplar de 1977: *La vida dels homes infames*. Aquest text neix de la troballa d'un de tants registres que romanen a la Biblioteca Nacional i que diu així:

Mathurin Milan va ingressar a l'Hospital de Charenton el 31 d'agost de 1707: La seva bogeria va consistir sempre a ocultar-se de la seva família, dur una vida obscura al camp, tenir judicis, prestar amb usura i a fons perdut, a passejar la seva pobra ment per rutes desconegudes, i a creure's capaç d'ocupar els millors llocs de treball.¹¹

Ocultar-se de la família, creure's capaç de tenir una bona feina, passejar la ment per rutes desconegudes, varen ser infraccions suficients per a ingressar un home en un hospital psiquiàtric. Però el que sorprèn Foucault no és tant la desproporció de la mesura punitiva sinó el fet que aquestes banalitats de la *vida privada* de Mathurin Milan fossin susceptibles de ser anotades, registrades i guardades en un arxiu reial. El que ens mostra Foucault és que entre els segles XVIII i XIX es produeix un gir important en la gestió de la vida. Si abans allò ressenyable eren les vides exemplars, les dels homes de valor, dels poderosos, la vida dels quals havia de servir d'exemple a la massa anònima dels plebeus, a partir d'un cert moment, l'individu anònim esdevé susceptible de ser conegut. Els detalls de la seva vida quotidiana es registren, passen a formar part d'una biografia individual que el poder gestionarà. Apareix, podríem dir, la figura de l'«home calculable», aquell de qui el poder té constància de la seva vida privada: «Moment important aquest –diu Foucault– en el qual una societat ha prestat paraules, girs, frases, rituals de llenguatge, a la massa anònima de gent perquè poguessin parlar de si mateixos.»¹²

Però no tan sols el poder comença a tenir constància de la vida privada dels ciutadans, sinó que en certa manera intervé en la creació d'aquesta vida privada que conforma la subjectivitat de cadascú. Un dels mètodes que Foucault analitza és precisament la *confessió* com a tècnica de creació d'identitat i subjectivitat normalitzada. El cristianisme, segons Foucault, comporta l'obligació de verbalitzar, de dir-ho tot sobre un mateix a canvi de poder ser salvat. Aquesta discursivització del jo és el que acaba conformant el «jo». Si antigament l'individu s'autenticava socialment per instàncies exteriors a si mateix (la família, la institució, etc.), en la modernitat l'individu s'autentifica pel discurs de veritat que manté sobre si mateix, herència de la confessió cristiana. Un cop substituït el punt de vista religiós pel científic, aquesta verbalització dels desitjos i actes secrets, passa del confessor al divan del psicoanalista sense gaires modificaci-

¹⁰ M. FOUCAULT, *Tecnologías del yo*. Trad. Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 1991.

¹¹ Citat a M. FOUCAULT, *La vida de los hombres infames*. Trad. Júlia Varela i Fernando Álvarez. Madrid: La Piqueta, 1990, p. 176.

¹² M. FOUCAULT, *La vida de los hombres infames*, op. cit., p. 198.

ons, a part d'una creixent vigilància sobre un mateix: «Des del segle XVIII fins al present, les tècniques de verbalització han estat reinserides en un context diferent per les anomenades ciències humanes sense que hi hagi renúncia al jo, sinó per a constituir positivament un nou jo»¹³. La tesi de Foucault és, doncs, que el poder no tan sols reprimeix, prohibeix, castiga, sinó que és productiu, crea, obliga a parlar i conforma la subjectivitat. És a dir, allò públic, el poder, és font i modela el que creïem privat, la vida privada dels ciutadans. Per tant, aquest espai privat, en tant que creat, vigilat i produït socialment i políticament, no pot ser mai el que anomenem intimitat, si no és que confonem la intimitat amb la privacitat.

Què és, doncs, la intimitat? La intimitat és la nostra manera de sentir la vida, de sentir-nos vius, precisament allò que no és registrable ni confessable, que cap arxiu no pot custodiar. Quan intimo amb algú, quan considero que algú és per a mi un amic íntim, no vol dir que li pugui explicar els meus secrets, els meus traumes, les meves dolences –això només seria utilitzar-lo per a desfogar-me a manca de divan o de confessor–, sinó que comparteixo amb ell una manera de sentir, que comparteixo amb ell, a través del llenguatge però també del silenci, una certa manera de sentir la vida. D'aquí que la intimitat tingui més a veure amb la passivitat que no pas amb l'activitat del jo parlant i pensant. Podríem seguir aquí la diferència que Heidegger estableix a *Ésser i temps* entre «joïcitat» [*Ichlichkeit*] i «si mateix» [*des Selbst*]¹⁴. La intimitat estaria arrelada en el *si mateix*, no pas en el jo públic o privat. El jo és més aviat allò que ens obliga a aparentar estabilitat, fixació, solidesa, identitat, mentre que el *si mateix*, la intimitat, és allò que escolta quan el jo parla, que pateix quan el jo actua, que qüestiona quan el jo afirma. De fet la intimitat és allò que trenca des de dins la privacitat i la publicitat del jo, «allò que ens impedeix ser idèntics»¹⁵. Com diu J. L. Pardo es pot viure sense intimitat, ens podem identificar amb el nostre jo social a la feina, a la vida pública, i conformar la nostra privadesa amb el psicoterapeuta. Però ni amb ell ni amb els «amics» tindrem intimitat si no compartim allò que té a veure amb l'experiència d'un mateix, amb la fragilitat de la nostra passivitat. Això és precisament el que Agamben anomena *experiència* tot denunciant, tal com Benjamin, la seva mancança en les societats modernes. Els eslògans i l'experiència convertida en experiment, és a dir, en experiència controlable, han substituït la veritable experiència, que consistia en «un patir que exclou tota possibilitat de preveure»¹⁶. L'aparició de l'home calculable que denunciava Foucault ha eliminat la possibilitat de la intimitat com a espai d'aquesta experiència. Vejam en què consisteix aquest espai i quina és la seva relació amb el llenguatge.

¹³M. FOUCAULT, *Tecnologies del jo*, op. cit., p. 94.

¹⁴M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 141.

¹⁵J. L. PARDO, *La intimidad*, op. cit., p. 47.

¹⁶G. AGAMBEN, *Infancia y historia*, Trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001, p. 17.

Intimitat, llenguatge i silenci

Seria un error en aquest punt relacionar la intimitat amb el silenci i l'inefable, i la privacitat i/o publicitat del jo amb el llenguatge com a instància social, un error que Wittgenstein no ens perdonaria. Per bé que la intimitat tingui a veure amb la passivitat i amb una certa experiència del silenci i del secret –de la qual parlarem més endavant–, la intimitat no està exempta, però, d'una determinada experiència del llenguatge. De fet és fins i tot possible parlar de la «intimitat de la llengua»¹⁷. Seguint Wittgenstein i Foucault, és clar que el llenguatge és del tot social, històric, determinat per certes formes de vida que sempre són col·lectives. Al llarg del segle XX, però, s'ha cercat l'ideal d'un llenguatge sense intimitat, un llenguatge científic, que pogués ser reduït a la denotació i el significat. El somni d'un llenguatge que no fos ambigu, els signes del qual sempre poguessin ser explícits, que es poguessin convertir en denotació, plana sobre la nostra mentalitat més tècnica. Ara bé, quan parlem, per bé que el significat depengui sempre del seu ús social, acompanyem les paraules pronunciades no tan sols de significat (*denotació*) sinó també de *connotació*, és a dir, d'intencions, ressonàncies, voler dir..., que conformen la intimitat de la llengua. Si no és el mateix dir «ventre» que «panxeta», tot i que ambdós mots remetin al mateix significat, és per la connotació, la intimitat que insuflam a les paraules, és a dir, per aquell sentit implícit que no és traduïble al llenguatge de la denotació. D'aquí que Pardo pugui afirmar que «la intimitat és allò que callem quan parlem»¹⁸, això és, la ressonància interna de les paraules que pronunciem per comunicar-nos amb els altres. Per tant, la intimitat, lluny de ser l'inefable, s'expressa en la parla.

Tanmateix, aquesta distinció entre denotació i connotació, entre significat i sentit íntim dels mots, és hereva de la distinció entre llenguatge (col·lectiu) i parla (individual) que va establir Saussure¹⁹, o com a mínim de la distinció que perfecciona Benveniste quan distingeix entre allò semiòtic i allò semàntic. Ara bé, el filòsof italià Giorgio Agamben situa justament la intimitat, o el que ell anomena «infància», en l'obertura d'aquesta distinció, en l'«entre» que separa el *llenguatge* de la *parla*:

Si no existís l'experiència, si no existís una infància de l'home, segurament la llengua seria un joc en el sentit de Wittgenstein, la veritat de la qual coincidiria amb el seu ús correcte segons regles lògiques. Però des del moment en què hi ha una experiència, en què hi ha una infància de l'home, l'expropiació de la qual és el subjecte del llenguatge, el llenguatge es planteja aleshores com el lloc on l'experiència ha de tornar-se veritat [...]. Allò que Wittgenstein, al final del *Tractatus*, planteja com a límit *místic* del llenguatge no és una realitat psíquica situada més aquí o més ençà del llenguatge en les boires d'una

¹⁷ J. L. PARDO, *La intimidad*, op. cit., p. 36.

¹⁸ J. L. PARDO, *íbid.*, p. 55.

¹⁹ F. SAUSSURE, *Curso de lingüística general*. Madrid: Akal, 1980.

suposada *experiència mística*, sinó que és el mateix origen transcendent del llenguatge. És simplement la infància de l'home. [...] Però la infància exerceix una altra influència més decisiva sobre el llenguatge. Instaure efectivament en el llenguatge l'escissió entre *llengua* i *discurs* que caracteritza de manera exclusiva i fonamental el llenguatge de l'home.²⁰

És a dir, si definim la intimitat com l'espai de l'experiència, aquesta experiència no pot estar predeterminada ja sempre pel joc que s'està jugant en un cert sistema lingüístic. La possibilitat que els jocs de llenguatge canviïn, que en neixin de nous, ha de raure en una experiència més enllà del joc mateix, un cert enfora del joc de llenguatge. Aquest enfora era anomenat pel Wittgenstein anterior a les *Investigacions*, és a dir, el del *Tractatus*, «allò místic». Per allò místic entenia totes aquelles proposicions que apunten més enllà del llenguatge representatiu, del llenguatge sobre estats de coses. El que ens diu Agamben és que *allò místic* no és l'inefable, tal i com Wittgenstein ens podria fer creure quan afirma que «d'allò que no es pot parlar, cal guardar-ne silenci» (*T*, 7)²¹. Allò místic és més aviat «l'experiència transcendent del llenguatge», això és, l'espai íntim on experimentem la diferència entre llengua i parla. Contràriament al que s'ha pensat des de sempre, també els animals tenen llenguatge, es comuniquen, i els signes que emeten tenen el significat que tenen en funció del seu ús. La diferència amb l'home és que aquest, a diferència de l'animal, no neix directament en el llenguatge, ha de fer un aprenentatge, una experiència no previsible, que fa que allò que dirà no serà llengua sinó parla, la seva manera íntima d'apropiar-se del llenguatge. Sense aquesta experiència, que no és muda sinó que és precisament una experiència amb el llenguatge, no hi hauria el que hem anomenat «intimitat de la llengua».

Sloterdijk apunta en la mateixa direcció quan en la seva obra sobre Nietzsche reivindica la «corporalitat del pensament», que no s'ha d'entendre com «un mode de pensament que se centra *en* el cos, ni tampoc una manera d'utilitzar allò corporal *contra* allò espiritual, sinó una espiritualitat corporal, en la qual apareix el drama de la intel·ligència postmetafísica.»²² Per a Sloterdijk, la metafísica, la implantació d'una visió objectiva del món, consisteix precisament en l'oblit de la «consciència dionísica» i la «corporalitat», o el que nosaltres diríem l'oblit de la intimitat. La metafísica ha volgut que les paraules es fessin carn, que les idees prenguessin cos, tot seguint un model platonocristià. El que proposa Sloterdijk, seguint Nietzsche, és la subversió de l'encarnació. No es tracta de que les paraules i les idees es concretin, sinó que el que cal és vivificar el llenguatge:

²⁰ G. AGAMBEN, *Infància i història*, op. cit., pp. 70-71.

²¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. J.M. Terricabras. Barcelona: Laia, 1981, p. 152.

²² P. SLOTERDIJK, *El pensador en escena. El materialisme de Nietzsche*. València: Pre-Textos, 2000, p. 135.

El llenguatge parlat no és, certament, el meu o, almenys, no és *completament* el meu; són sempre els altres els qui em fan parlar i escoltar el llenguatge. [...] Nosaltres anomenem inspiració aquests estranys episodis lingüístics, en què les designacions i les inscripcions que el *logos* ha deixat en l'individu comencen a sonar sobre la caixa de ressonància del cos com si fossin propietat nostra [...] com si un tipus de música fos la llengua materna de la vida.²³

El llenguatge és, doncs, social, remet a significats (denotació), i aquests al seu ús. Ara bé, per tal que parlar no sigui només transmetre informació, per tal que siguem capaços de comunicar un *sentir* als altres, cal que insuflèm al llenguatge a través de la parla una certa intimitat, la nostra corporalitat, la nostra música. Cal que ens apropiem de la llengua i la vivifiquem en la parla. Això és el que tant Pardo com Agamben o Sloterdijk semblen reivindicar.

Tot i així, aquesta vivificació del llenguatge a través de la intimitat passa, com bé sabia Kierkegaard, per una certa experiència del silenci i del secret. Sens dubte va ser Kierkegaard el primer a reivindicar, davant el subjecte cartesiana, la categoria d'individu [*den Enkelte*] i de la seva interioritat [*Inderlighed*]. Ens equivocariem, però, si entenguéssim la interioritat kierkegaardiana com a mera privacitat²⁴, perquè es tracta precisament del que aquí estem anomenant *intimitat*. El que Kierkegaard denuncia és que la metafísica moderna, i la vida moderna en general, hagi oblidat el que significa ésser individu, que l'home modern hagi perdut el «contacte amb si mateix», i construeixi la seva forma de vida en funció de les regles de joc de la societat, l'estat, l'església o la comunitat en general. La capacitat per a trencar les regles del joc, d'enfrontar-se amb la veritat general, és per a Kierkegaard el signe inequívoc que l'excepció individual és fidel a si mateixa, que existeix una relació íntima de l'home amb si mateix. És en aquest sentit que Kierkegaard recupera la figura d'Abraham²⁵, a qui Déu ha demanat sacrificar el seu fill, i que en comptes de comunicar-ho als seus, guarda silenci, es dirigeix a la muntanya de Morià amb el seu ganivet, i malgrat tot *creu* que el seu fill no serà sacrificat. El que per a Kierkegaard és rellevant en aquesta història bíblica és el *silenci* d'Abraham, el fet que Abraham sigui capaç de callar, de no buscar en els seus congèneres la seva aprovació, comprensió o consol, tal com sí que ho faria l'heroi tràgic. El fet que Abraham sàpiga ser un «home sol amb si mateix», amb la seva fe i la seva decisió individual, és el que fa d'aquest heroi una figura de la intimitat. En la seva lectura de *Temor i tremolor*, Derrida ho explica de la manera següent:

²³ P. SLOTERDIJK, *El pensador en escena*, op. cit., pp. 141-142.

²⁴ Aquest és l'error que comet Adorno quan compara la interioritat kierkegaardiana amb «l'interior burgès», a Th. W. ADORNO, *Kierkegaard: ensayo*, 1933, traducció de Roberto J. Vernengo. Buenos Aires: Monte Ávila Editores, 1969. [Títol original: *Kierkegaard: konstruktion des Asthetischen – Mit zwi beilagen*. Frankfurt del Main: Suhrkamp Verlag, 1966].

²⁵ S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*. Barcelona: Labor, 1992.

En la mesura que existeix aquesta estructura de la consciència, d'estar-amb-un-mateix, de parlar, és a dir, de produir un sentit invisible; en la mesura que tinc dins meu, *gràcies a la paraula invisible com a tal*, un testimoni que els altres no veuen i que, per tant, *és alhora diferent de mi i més íntim a mi que jo mateix*; en la mesura que puc guardar una relació secreta amb mi mateix i no dir-ho tot; en la mesura que hi ha algun secret i algun testimoni secret dins meu i per a mi, hi ha allò que anomeno Déu, [hi ha] que anomeno Déu dins meu. [...] Déu està en mi, ell és el jo absolut, és aquesta estructura de la interioritat invisible que s'anomena, en el sentit kierkegaardia, la subjectivitat.²⁶

La interioritat kierkegardiana no és, doncs, l'inefable, allò mut sense possibilitat de ser expressat en llenguatge, sinó la possibilitat que l'individu no ho digui tot, que sigui capaç de guardar el secret que podria comunicar, de mantenir una relació íntima amb si mateix, i per tant de resistir-se a la confessió que el poder –en paraules de Foucault– o bé la societat –Kierkegaard dirà «allò general»– ens demana dia a dia per tal de construir el nostre jo normalitzat.

Ara bé, cal tenir en compte la precisió que Kierkegaard fa: de fet Abraham no calla completament; davant la pregunta del seu fill Isaac, que no entén qui serà l'objecte de sacrifici, Abraham respon: «Déu proveirà l'anyell per a l'holocaust». En aquest sentit Abraham no menteix, però tampoc no calla, sinó que diu Kierkegaard: «parla en llengües», «parla una llengua estrangera»²⁷. La d'Abraham és una «llengua estrangera» perquè és una llengua amb intimitat. Abraham es resisteix a traduir-se al llenguatge general, al que la societat, la seva comunitat, li demana. No perquè la seva decisió sigui incomunicable, sinó perquè en cas de comunicar-se no seria entesa, i Abraham seria acusat de boig o d'assassí. L'única cosa que pot fer Abraham és parlar guardant el silenci sobre si mateix, però alhora comunicant allò que es calla, comunicant el silenci. Si dèiem que «la intimitat és allò que callem quan parlem», la grandesa d'Abraham rau en aquest «parlar sense dir», en aquesta capacitat per a parlar sense que la informació (el significat, la denotació) sigui el més important del que es diu, sinó que sigui el *com* (la connotació, el silenci, la possibilitat del secret), la manera íntima de parlar, el que vivifiqui la nostra relació lingüística amb els altres.

En aquest «parlar sense dir»²⁸, en aquest callar quan es parla, rau justament la possibilitat de la literatura. D'aquí que la intimitat tingui menys a veure amb «el diari íntim» o la «confessió» –tal i com l'entén Foucault–, que amb l'experiència de l'escriptura.

²⁶ J. DERRIDA, *Dar la muerte*. Trad. Cristina de Peretti i Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2000, p. 104 (el subratllat és meu).

²⁷ S. KIERKEGAARD, *Temor i tremolor*, op. cit., p. 158.

²⁸ He treballat aquesta qüestió a «Kierkegaard y la cuestión del lenguaje». *Daimon. Revista de Filosofía*, núm. 43, 2008, pp. 93-101.

Esriptura i intimitat

Si mantenim la distinció entre privacitat i intimitat, aleshores tot esdevé prou clar i podem repensar, de manera no metafísica, la qüestió de l'escriptura. En primer lloc, la literatura no és una transcripció d'allò viscut, o com diu Deleuze, «no s'escriu amb les pròpies neurosis»²⁹. No es tracta de publicar el «brut secret de família» i convertir-lo en una novel·la apta per a tots els públics. Això ho fem més aviat quan escrivim «diaris íntims», que en realitat haurien de ser anomenats «diaris privats», perquè d'allò que es parla en el diari íntim és de la privacitat, dels dessabors de la vida quotidiana, d'allò que no gosem fer o dir en públic. El mal anomenat «diari íntim» és ple de la vanitat del «jo». Només cal recórrer als diaris de Virginia Woolf per advertir les seves vanes preocupacions sobre l'èxit o el fracàs de les seves novel·les, sobre la seva relació amb l'alta societat victoriana, sobre els vestits, les aparences, els coneguts,..., completament decebedor per a qui ha admirat la seva obra. D'aquí que M. Blanchot s'afanyi a distingir clarament el «diari íntim» de l'obra: «El diari és l'àncora que rastreja contra el fons d'allò quotidià i s'enganxa a les asprors de la vanitat»³⁰. Si reprenem la distinció entre el «jo» i el «si mateix», podríem dir que el diari íntim és al jo allò que l'obra és al si mateix. És a dir, l'escriptura, la literatura, el que Blanchot diu l'obra, consisteix en l'art d'explicar la vida, però no en el sentit de narrar allò que passa o ha passat, sinó en la capacitat per explicar la nostra manera de sentir la vida, és a dir, la intimitat. Quan llegim un bon llibre de literatura tenim la sensació que se'ns ha sabut comunicar la intimitat dels seus personatges, que entenem la seva manera de sentir, encara que no sigui la nostra. Per a fer possible això el jo de l'escriptor ha de desaparèixer, la seva vanitat d'autor s'ha d'esborrar; només aleshores comença a parlar íntimament el si mateix, i alguna cosa impersonal i universal es comunica més enllà de les barreres dels «jo» personals de l'autor i el lector: «la literatura només comença quan neix *en el nostre interior* una tercera persona que ens desposseeix del poder de dir jo»³¹.

María Zambrano planteja aquesta dualitat jo/si mateix; publicitat-privacitat/intimitat; diari íntim/literatura, en els termes de parla i escriptura. En un text indispensable, *Por qué se escribe*, Zambrano ens adverteix que la parla és sempre reactiva, parlem en un acte de reacció urgent davant d'aquell que ens interpel·la. El fet de sentir-nos interpel·lats fa que deixem anar les paraules sense madurar-les íntimament, sense assaborir-les ni pensar-les com es mereixerien. Però per això existeix precisament l'escriptura:

²⁹ G. DELEUZE, «La literatura y la vida», a *Crítica y clínica*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1996, p. 14.

³⁰ M. BLANCHOT, «El diario íntimo y el relato», a *El libro que vendrá*. Trad. Pierre de Place. Caracas: Monte Avila Ed., 1992, p. 209.

³¹ G. DELEUZE, «La literatura i la vida», op. cit., p. 13 (el subratllat és meu).

Escriure ve a ser el contrari de parlar; es parla per necessitat momentània immediata i en parlar ens fem presoners d'allò que hem pronunciat, mentre que en l'escriure es troba alliberació i perdurabilitat –només es troba alliberació quan arribem a alguna cosa permanent. Salvar les paraules de la seva momentaneïtat, del seu ésser transitori, i conduir-les en la nostra reconciliació cap a allò perdurable, és l'ofici de qui escriu. Però les paraules diuen alguna cosa. Què és el que vol dir l'escriptor i per a què vol dir-ho? Per què i per a qui? Vol dir el secret, allò que no pot dir-se amb la veu [...] Però allò que no es pot dir és el que cal escriure.³²

Hi ha aquí diverses qüestions a retenir. En primer lloc, privilegiar l'escriptura sobre la parla és dur a terme una inversió del platonisme i de tota la tradició metafísica que considerava l'escriptura només com a tècnica de registre d'allò previ que es manifesta en la parla, ni que sigui en el parlar silencios de l'ànima amb si mateixa, allò que en diem pensament³³. Des de la perspectiva a la qual aquí s'apunta, l'escriptura no és una operació de registre d'alguna cosa prèvia, sinó el lloc on es produeix aquesta veritat íntima. El secret del qual aquí parla Zambrano no és previ a la seva comunicació (el brut secret de família que Deleuze assenyalava), sinó que «el secret només es revela a l'escriptor mentre l'escriu»³⁴. El secret és, doncs, allò que es revela en l'acte d'escriptura, o el que és el mateix que dir, la intimitat és allò que es comunica, que es revela, mentre s'escriu, no quelcom preexistent que seria una mena de propietat del subjecte.

En segon lloc, aquesta visió de l'escriptura ens permet recuperar un concepte de *confessió* no metafísic, i de fet la mateixa autora ho fa en una altra obra³⁵. Aquí la confessió no seria ja, com denunciava Foucault, la verbalització dels desitjos o actes comesos prèviament a l'acte de confessar-se, és a dir, no és el mitjà a través del qual és diu la veritat de la nostra privacitat, com si es tractés de transmetre un saber a algú que no sap encara, sinó, ben al contrari, la confessió seria aquell acte d'escriptura en el qual es *fa* la veritat. Aquesta distinció entre «*telling the truth*» (dir la veritat) i «*making the truth*» (fer la veritat) ha estat assenyalada recentment per Derrida³⁶. El que resulta interessant d'aquesta distinció per al valor que aquí ens ocupa és que la intimitat tindria a veure, doncs, amb aquest «fer la veritat» mitjançant l'escriptura. Quan sant Agustí es confessa en les seves *Confessions*, no ho fa per explicar a Déu alguna cosa que aquest no sap, ja que se suposa que Déu ho sap tot. No es tracta, doncs, en la confessió de transmetre una informació (denotació), sinó que la confessió és, en tot cas, com diu Derrida, un

³² M. ZAMBRANO, «Por qué se escribe», a *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza, 2005, pp. 37-38.

³³ J. DERRIDA, *De la grammatologie*. París: Minuit, 1967.

³⁴ M. ZAMBRANO, *Por qué se escribe*, op. cit., p.38.

³⁵ M. ZAMBRANO, *La confesión, género literario*. Madrid: Siruela, 1995.

³⁶ J. DERRIDA, «Derrida's Response to Catherine Malabou», a *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, Ed. per John D. Caputo i Michael J. Scanlon. Bloomington i Indianàpolis: Indiana University Press, 2005, p. 140.

«acte d'amor», és a dir, un acte pel qual comuniquem la nostra intimitat als altres. Per això diu Derrida que: «la veritat essencial de la confessió no té res a veure amb la veritat, sinó que consisteix en un perdó sol·licitat»³⁷.

El que interessa assenyalar, doncs, d'aquesta relació entre la intimitat, l'escriptura i la confessió com a model d'escriptura íntima és el fet que la relació de la intimitat amb el llenguatge no seria ja només la d'atorgar *connotació* (sentit, sentir, ressonància) a l'aspecte informatiu del llenguatge (*denotació*, significat), sinó també la d'aportar *performativitat*, és a dir una acció (la de fer la veritat), a l'aspecte merament *constatatiu* del llenguatge. Quan parlem, algunes vegades, però sobretot quan escrivim, no ens limitem a *constatar* un estat de coses, a informar l'altre sobre quelcom que no sap, sinó que sobretot li demanem, per sota de tota constatació, que ens cregui, que ens escolti, que faci alguna cosa, i en aquesta demanda d'atenció, de prec –Derrida dirà de perdó–, es juga la possibilitat de comunicar-nos íntimament amb l'altre.

L'escriptura seria, doncs, el mitjà adequat per a relacionar-nos íntimament amb els altres, ja que aquesta no només aporta *connotació* íntima a la fredor informativa del llenguatge, sinó que també l'acompanya un prec, una petició i una demanda. Com quan Abraham, sense dir-ho tot, guardant el secret, demana a Isaac que cregui en les seves paraules. No hi ha res més íntim que aquest prec pel qual demanem a l'altre que cregui fins i tot en els nostres silencis, el «silenci de les vides»³⁸, que segons Zambrano pot ser escrit però no dit.

Bibliografia

- ADORNO, T. W., *Kierkegaard: ensayo*. Traducció de Roberto J. Vernengo. Buenos Aires: Monte Ávila Editores, 1969.
- AGAMBEN, G., *Infancia y historia*. Trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001.
- BLANCHOT, M., «El diario íntimo y el relato», a *El libro que vendrá*. Caracas: Monte Ávila Ed., 1992.
- DELEUZE, G., «La literatura y la vida», a *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- , i PARNET, C., *Diálogos*. València: Pre-Textos, 1980.
- DERRIDA, J., «Círculos de confesión», a BENNINGTON i DERRIDA, *Jacques Derrida*. Madrid: Cátedra, 1994.
- , «Derrida's Response to Catherine Malabou», a *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circum-fession*. Ed. per John D. Caputo i Michael J. Scanlon. Bloomington i Indianàpolis: Indiana University Press, 2005.
- , *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2000.
- , *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- FOUCAULT, M., *L'Usage des plaisirs*. París: Gallimard, 1984.
- , *La vida de los hombres infames*. Trad. Júlia Varela i Fernando Álvarez. Madrid: La Piqueta, 1990.
- , *Tecnologías del yo*. Trad. Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 1991.

³⁷ J. DERRIDA, «Círculos de confesión», a BENNINGTON i DERRIDA, *Jacques Derrida*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 72.

³⁸ M. ZAMBRANO, *Por qué se escribe*, op. cit., p. 38.

- GARCÍA MORENTE, M., *Ensayo sobre la vida privada*. Madrid: Encuentro Ediciones, 2001.
- HEIDEGGER, M., «La época de la imagen del mundo», a (1938), a *Caminos del bosque*. Traducció d'Helena Cortés i Arturo Leyte. Madrid: Alianza Universidad, 1995, p. 75-109.
- , *Sein und Zeit*. Tübinga: Verlag GmbH, 1993 [*Ser y Tiempo*, Madrid: Ed. Trotta, 2006].
- KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*. Trad. Demetrio Gutiérrez. Barcelona: Labor, 1992.
- ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente, Alianza, 1981.
- PARDO, J. L., «Políticas de la intimidad. Ensayo sobre la falta de excepciones», a *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (1998), núm. 1, p. 145-196.
- , *La intimidad*. València: Pre-Textos, 2004.
- SAUSSURE, F., *Curso de lingüística general*. Madrid: Akal, 1980.
- SLOTERDIJK, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. València: Pre-Textos, 2000.
- WITTGENSTEIN, L., *Investigacions filosòfiques*, Trad. J. M. Terricabras. Barcelona: Edicions 62, 1997.
- , *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. J. M. Terricabras. Barcelona: Laia, 1981.
- WOOLF, V., *Diarios*. Madrid: Ed. Siruela, 1993.
- ZAMBRANO, M., «Por qué se escribe», a *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza, 2005.
- , *La confesión, género literario*. Madrid: Siruela, 1995.

Laura LLEVADOT
Universitat de Barcelona
laullevador@ub.edu

[rebut el 6 de setembre de 2011; acceptat per a la seva publicació el 30 de gener de 2012]

ALL'INIZIO LA DIFFERENZA. TOMMASO D'AQUINO E I SIGNIFICATI DEL BENE

Franco RIVA

Riassunto

Il bene smuove una vivace dialettica tra molteplicità e unità, tra immanenza e trascendenza. Di fronte alla differenza il rischio metafisico è sempre duplice e rovesciato: dire bene per tutto nell'identico modo del principio, disperderne senza recupero i significati.

Parole chiave: bene; nomi; predicazione; differenza; trascendenza; comune; determinato.

In the Beginning the Difference. Thomas of Aquinas and the Meanings of Good

Abstract

The good arouses a lively dialectic between multiplicity and unity, between immanence and transcendence. Facing the difference, the metaphysical risk is always twofold and overturned: to call good everything in exactly the same way of the principle, to disperse its meanings without recovery.

Key words: Good; names; predication; difference; transcendence; common; determinate.

Questa divisione sembra essere propria del bene umano. Se consideriamo tuttavia la ragione del bene nel senso più alto e comune, si trova che tale divisione compete propriamente al bene in quanto tale.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 6, a. 5.