

JOANA MASÓ, GERARD ROSICH, FELIP MARTÍ-JUFRESA

Doble diàleg al voltant de Vigir i badar

Joana: El que volia compartir sobre la meua lectura de *Vigir i badar* prendrà la forma de la conversa de vetllada —en la qual, com sabem (en qualsevol sopar, dinar) transitem entre sabers que tenim més o menys pensats i d’altres que només acabem dient allà en veu alta perquè els interlocutors amb qui parlem són interlocutors amb qui la conversa fa temps que està començada; i és només aquesta conversa iniciada la que ens fa prou atrevits i prou lliures per parlar en veu alta.

Una de les apostes que travessa el llibre i que m’interpel·la més directament és la següent: a través d’una exploració de l’escriptura i de les paraules, a través d’una altra pràctica de la paraula i l’escriptura filosòfica, intentar buscar maneres de tractar el que el llibre anomena de diverses maneres, però que gira sempre al voltant del *malestar de l’atribució*: el malestar de ser atribuïts, el malestar d’haver de ser tal cosa o tal altra.

Aquest malestar: «La mandra còsmica d’haver de continuar fent el titella, literalment, d’haver de continuar essent el que s’és com a ésser atribuït, predicat, com a subjecte de pràctiques i tècniques precises, mandra d’haver de ser el que s’és: essent viu, per exemple, mandra de menjar, de dormir, mandra de reproduir-se; o essent social, mandra de ser marit, de ser pare, de ser fill, mandra de ser pianista, de ser professor, estudiant, d’haver de viure els desitjos i les decepcions que comporten tots aquests atributs. Però que se m’entengui bé, perquè aquesta és la clau: aquesta mandra metafísica no és mandra de fer aquestes tasques, de jugar aquests papers

Felip Martí-Jufresa es professor a l’Institut Supérieur des Arts de Toulouse i autor de *Vigir i badar. Ontologia de la dominació i anarquisme metafísic* (Afers, 2016). Joana Masó és professora de literatura francesa a la Universitat de Barcelona. Gerard Rosich és professor al Departament de Teoria Sociològica de la Universitat de Barcelona i autor de *Independència i autonomia, Una teoria històrica de la modernitat* (Afers, 2017)

de l'auca per voler-ne jugar uns altres, per enveja sana o no de voler-ne jugar d'altres, de voler ser una altra cosa, un altre essent (gos, núvol, enginyer forestal, àvia, violinista, metge), sinó que és mandra d'haver de ser peti qui peti tal o qual cosa en general, una mandra que és petja d'una inadequació, d'una dissonància o disharmonia respecte a l'ésser mateix, el ser-tal en general.»¹

En aquest malestar dels atributs, segurament tots i totes ens hi podem reconèixer. Tanmateix, es tracta d'un malestar que tots i totes declinariem amb altres variacions, amb altres diferències i altres noms, que molt probablement només s'assemblaran en el fet mateix de la inadequació o el desencaixament; però no en els atributs, no en els noms i no en les maneres de sentir el malestar de les professions o la professionalitat en qüestió.

A partir d'aquesta incomoditat de l'atribució volia proposar dos excursos breus i una pregunta final, tenint en compte dues coses que es diuen en el llibre sobre l'excurs. La primera és que un excurs o una digressió mai no és del tot fidel al tema proposat: un excurs és aquella digressió que segueix, que continua un tema sense seguir-lo o sense continuar-lo pròpiament parlant. I la segona, com diu l'etimologia, és que un excurs sempre corre, és com una excursió o aventura altra; una mena de fuga, doncs, sobre el tema proposat.

El primer excurs té a veure amb la qüestió del temps: el temps del vigir, el temps de la dominació, el temps de l'atribució; i el temps del badar, el temps lliure i del lliure, de l'emancipació.

El llibre proposa allunyar-se tant de l'entusiasme de l'emancipació com també del determinisme catastròfic de la dominació. I en el seu lloc, intenta pensar el temps de la dominació i el temps badat com a temps d'intermitència, temps d'intents, de temptatives, d'entrades, de sortides, d'excursos.

Felip: Seguint-te alegrement en el que acabes de dir, voldria només precisar un parell de punts. El primer, que si bé el camp semàntic escollit per escriure l'ontologia que desplega el llibre és certament el de la dominació, això no implica que es consideri —ni que sigui implícitament— la possibilitat òntica de desfer-se'n. D'aquí ve que l'emancipació de la dominació com a tal sigui concebuda com una mera distància que no desemboca forçosament en una transformació del món, sinó en un altre mode de relació amb aquest mateix món. D'aquí ve també que aquesta emancipació sigui qualificada de metafísica i no de política.

¹ Felip MARTÍ-JUFRESA: *Vigir i badar: Ontologia de la dominació i anarquisme metafísic*, Catarroja, Afers-Mirmanda, 2016, pp. 32-33

Hi ha dos plans que s'encreuen, però que són heterogenis: hi ha el pla de l'ontologia, que és el pla de la continuïtat i dels seus vectors de transformació, entre els quals trobem (en l'àmbit limitat de l'essent humà) això que anomenem *la política*; i hi ha el pla de la metafísica, el pla discontinu de la subjectivitat. L'ontologia, a *Vigir i badar*, està escrita des del prisma de la metafísica; per això la determinació apareix com a dominació i la capacitat de posar a distància l'ésser apareix com a emancipació.

I tanmateix el llibre no desplega un menyspreu de l'ésser de tall gnòstic perquè la determinació (la dominació) no és associada a una catàstrofe, sinó a la possibilitat mateixa que hi hagi alguna cosa i no no-res. Si la matèria no hagués aconseguit dominar-se mínimament (i metaestablement, és clar), no hi hauria món. L'ús de la semàntica de la dominació és, doncs, fonamentalment ambigu, i aquesta ambigüïtat no l'haig d'amagar com si fos un problema, sinó que l'haig d'exhibir com una de les dualitats sobre les quals es construeix el llibre. Cal escoltar alhora en la paraula *dominació* la capa de significació pejorativa que rima amb imperar, regnar, senyorejar, sotmetre, etc., i que predisposa l'arribada d'una idea d'emancipació; i la capa de significació que rima amb control, domini, doma, mestratge, etc., que converteix la dominació en el nom de l'energia productiva del *monejar* del món. Sense tenir present aquesta dualitat, la lectura del text podria dur a uns *quidproquos* desorientadors... Admeto sense embuts que aquesta dualitat només és plenament visible si s'abraça tot el llibre alhora, que és una dualitat que el llibre construeix progressivament i que, per tant, no és prou visible des del primer capítol, on exposo condensada aquesta ontologia de la dominació.

Associar com ho fas dominació i continuïtat, i emancipació i discontinuïtat, és molt útil perquè permet de tornar a dir això mateix d'una altra manera. Que l'emancipació de l'ontologia sigui discontinua no vol dir que es menystingui o condemni la continuïtat. La continuïtat és clarament la condició material de possibilitat de l'emancipació metafísica. I encara podem exposar aquesta dualitat d'una altra manera recordant que el malestar respecte a l'atribució en general no deriva en un odi o un menyspreu necessari dels atributs en particular. El malestar general de l'atribució és heterogeni al fet de desitjar o no el que s'és.

És tenint permanentment present aquesta heterogeneïtat que es pot respondre amb claredat a qui la llegiria com el preludi del menyspreu del camp de la política, per exemple. *Vigir i badar* no és un llibre temàticament polític (un altre tema és si per la manera com està escrit, per la llengua que utilitza i per l'editorial que el publica se'l pot considerar un llibre amb una dimensió política molt més contestatària que molts llibres de filòsofs catalans que van de contestataris per la vida escrivint

en castellà i publicant els seus llibres en grans grups editorials o escrivint només articles de «filosofia política» en *globish* per a revistes més o menys prestigioses del gremi), però no és en cap cas un llibre antipolític. Pretén ocupar-se del rovell metafísic de l'anarquisme i distingir l'àmbit de la política del de la metafísica.

Admeto que encara no he aconseguit pensar amb prou cura els diferents modes de relació de la política i la metafísica, el ventall d'efectes de l'anarquisme metafísic sobre la política i el lligam històric entre el moviment anarquista i el que considero el seu pern metafísic. La relació no és unívoca i no mesuro l'acollida que el concepte d'anarquisme metafísic pot tenir en els cercles polítics que s'autoproclamen avui hereus d'aquesta posició o entre la gent que n'hagi fet la història. Jo llegeixo en molts fragments del *Llibre del desassossec* de Pessoa formulacions molt properes a la teoria del subjecte com a anarquisme metafísic, i Pessoa no crec que tingues cap vincle amb el moviment anarquista portuguès o internacional, malgrat haver escrit *El banquer anarquista...* Per no dir res dels texts de Gilles Grelet, que és sens dubte una de les meves principals referències, i on la semàntica anarquista no recordo que aparegui ni una sola vegada. Podria, en canvi, recordar frases de Stirner que vaig llegir gairebé plorant d'alegria, en les quals la figura del subjecte antepredicatiu s'enuncia en uns termes molt propers als que jo faig servir, o unes pàgines del Bakunin més filòsof, en les quals formula l'ontologia en uns termes gairebé idèntics als de l'ontologia de la dominació que us proposo.

J.: Crec que *Vigir i badar* desplega la circularitat entre *vigir* i *badar* —potser tu ho diries d'una altra manera, potser diries que el llibre complica el binarisme categòric que es troba ja anunciat en el títol. Crec que aquesta circularitat entre el que *vigeix*, el que *regeix*, i el que permet obrir o *badar* i que s'interromp per moments, està present de manera exemplar en el nom del *bada* en català. Coromines explica que el verb *badar*, corrent en català antic, no només significa obrir o l'obrir-se una cosa. També designa l'acció de guaitar o mirar. I és aquest segon significat que dona el nom del *bada*: el *bada* és el guaita, és el sentinella que guaita per la *badadura* o per una *escletxa* (d'una torre, d'un castell, d'una fortalesa). Per tant, el *bada* és també aquell que *vigila*: el *bada* —el que mira per una *escletxa*— és també aquell que *vigila* per una *escletxa*. És, doncs, una figura que concentra així, en la mateixa paraula, la circularitat entre l'obertura i la vigilància, la comunicació entre l'*escletxa* i la *guaita*.

Aquesta circularitat, circulació o reversibilitat, seguint algunes de les propostes o temptatives del llibre, sembla que només pot interrompre's amb un tipus d'escriptura que treballa des de l'embarbussament, des del travallenguat. Seguint al-

gunes de les exploracions d'escriptura del llibre («si l'arbre desarbra alhora qu'arbra...»),² podríem dir que *el bada que bada és el bada que vigila* o que *és el vigilant que bada a la badadura*.

Aquesta dimensió del treball de llenguatge a partir de la qual el llibre està escrit, més enllà de fer-nos somriure (el llibre empra el riure i el somriure per interrompre els moments de gran densitat nominal), ens confronta amb el treball de l'escriptura. I que no és només el treball dels noms.

L'escriptura és aquella pràctica que fa amb els noms, amb les paraules, amb els verbs, amb la sintaxi, allò que aquests no fan sols: construir, elaborar, fabricar sentit des de la multiplicitat de sentits dominats i dominants, però també des de la multiplicitat dels sentits oberts que arrossegueu històricament, culturalment, en termes de gènere, o de nivells de llenguatge.

F.: Tant *badar* amunt i avall i malgrat que surto força sovint a passejar pel Coromines amb la més sana intenció de badar tant com pugui i deixar-me endur per qualsevol de les moltes fascinants entrades que hi trobem, m'adono gràcies a tu, Joana, que en el meu vagareig no havia mai ensopegat amb l'entrada *badar*. M'adono, doncs, que he badat i que m'hi hauria hagut de dirigir expressament.

Ara resulta que el verb *badar* en una de les seves accepcions és un sinònim més de la teoria, del parar atenció, de la forma del mirar, de l'observar que governa la nostra semàntica de la teoria d'ençà, com a mínim, de la Grècia clàssica: *theorein*, d'on ve teoria; *skopein*, d'on venen *escèptic* i el sufix *-scòpia*... Per una banda tindriem, doncs, un badar que és un parar atenció obert, però de manera molt intencionada; que és un vigilar, un estar a l'aguait de l'amic o l'enemic que pugui significar-se en un determinat camp de visió o vigilància, un guaitar aparellat amb dispositius més o menys sofisticats de tecnoscòpia (des de la badadura de pedra dels vells castells de guaita com el que es va fer a l'Albiol —Baix Camp— al segle IX, i en les runes actuals del qual encara romanen intactes alguns d'aquests dispositius primitius de telescòpia, fins a les més sofisticades càmeres de televigilància) per tal de discriminar el que es presenta segons uns criteris prèviament establerts. Per altra banda, tindriem un badar que seria un mode d'observació flotant, deslligat de tota activitat especialment finalitzada o intencionada, un mode justament d'observar sense vigilància, sense orientació precisa. D'una banda, el badar del bada i, d'altra banda, el badar del badoc. El bada i el badoc com a personatges que venen a sinte-

| ² *Ibid.*, p. 131

titzar l'equivocitat irreductible del badar, la seva obertura interna, si em permeteu estirar del tot la broma. De tal manera que ara podem dir alhora, sense por d'estar jugant a la babalà, tant que «el bada bada» (en sintonia amb la lletania del llibre...)³ com que «el bada no bada», o fins i tot, *dupontdupondsianament*, que «el badoc no bada, sinó que bada». I podríem continuar dient al bada: «Bada, no badis, bada!»; o al badoc: «Badoc, si vols badar no badis, bada!» També em seguireu perfectament si dic: «Si el bada bada, el faran fora!», perquè a tot bada li està vedat badar.

I alhora que sentim la càrrega antagònica d'aquests dos badars, imaginem perfectament com l'un pot portar l'altre, com es pot crear la circulació de la qual par-laves, com és la mateixa energia intencionada del badar que vigila que pot portar el nostre pobre bada a badar, a deixar-se endur en qualsevol moment i gràcies a la suspensió mateixa del seu badar que guaita per les infinites fonts de gaudi o de curiositat que qualsevol camp obert de visió ens pot presentar. El bada *disbada* badant, cessa de seguir la norma que governa el badar que vigila deixant que la seva mirada es perdi en qualsevol detall, desatenent amb la mirada l'atenció funcional del badar de bada. ¿Com podria lluitar aquest cos sensible del bada contra els badalls que li provoca el constrenyiment normatiu de la seva capacitat d'observació, contra el predicat que legisla l'obertura del seu mirar, si no és deixant que aquesta capacitat s'esquitlli de l'autovigilància que la domina i l'assigna a la tasca de controlar i vigilar el que es presenta? «Quin manta, aquest bada que bada!», podria dir el bada dels bades. «Quina mandra!», podria respondre badallant el bada que bada. «Quina mandra de ser bada, quina mandra de fer-me tot bada, de censurar la meua mirada per tal que només faci que vigilar, quina mandra vetllar per tal de no badar...» I aquí tindríem un bada badat. Badat entre la travessa del ser bada que porta i la veritat del saber-se en escriu respecte a la baditat, aquest predicat que pot estar disposat a servir, fins i tot a estimar, però amb el qual no es podrà mai identificar.

J.: Enllaçant-me directament amb el que dius, segueixo amb el segon excurs. Té a veure justament amb aquest treball d'escriptura que el llibre exhibeix obertament, a través d'una escriptura clarament treballada per formes de diàleg, de conversa, de soliloqui, de monòleg a diverses bandes o d'escriptura de fragments.

La lectura ens situa d'alguna manera en l'espai de la conversa, o més precisament en l'escena de la vetllada de la qual parlava al començament: les escenes de vetllades en les quals es passa sense massa codis ni protocols d'un tema a l'altre,

| ³ *Ibid.*, pp. 129-130



d'un registre de llenguatge a un altre, de la gravetat al somriure, de l'especificitat filològica d'un terme a què van dir els de la CUP en una intervenció pública l'altre dia.

La vetllada i el vetllar són paraules que deriven del verb llatí *vigilare*, vigilar en el sentit de no estar adormit, estar atent, vigilant, parant atenció. Coromines explica de quina manera l'acció de vetllar aplega un conjunt d'accions vinculades a la idea de no dormir: vetllant malalts, per exemple, vetllant els morts perquè no podem dormir sense ells, però també organitzant vetllades, festes, sopars, revetlles i, per tant, celebracions.

Aquesta escena de la celebració, que està dibuixada com en sordina al llarg del llibre sota formes que potser no reconixeríem com a formes de celebració identificables com a tals, jo la lleigeixo en una de les preguntes que llança el llibre i que m'interpel·la més directament.

Crec que *Vigir i badar* ens convida a demanar-nos quan ens prendrem seriosament no només la nostra mandra de les atribucions, sinó la nostra manca d'esma, la nostra manca d'estimació (*esma* i *estimació* comparteixen arrel), la nostra manca d'orientació, d'impuls, de força, de ganes, com diu l'esma, respecte de les atribucions. Crec que el llibre és una interpel·lació —difícil, complexa, que requereix temps i moltes intermitències en la lectura— a prendre'ns seriosament què és tot allò que podria ser diferent, tot allò que podria ser d'una altra manera, tenir una altra llengua, tenir un altre text, tenir una altra veu, un altre cos, un altre art, si ens prenguéssim seriosament l'haver perdut l'esma de les atribucions, el fet que *no esmem* (*aesmem*, *aestimem*), que no amem, que no estimem les atribucions.

F.: Joana, aprofito l'elogi de la indisciplina anàrquica de la conversa amical per tornar un segon enrere i per respondre després a la pregunta. Deixa'm afegir que la badadura per on mira el bada no pot comparar-se amb la badadura que genera el badar teòric justament perquè l'esclatxa del guaita (sigui com sigui, «a seques», macro-, micro- o tele-esclatxa) és en tot cas una badadura permanentment disponible, i, en canvi, la badadura del badar metafísic és una badadura que no pot ser estabilitzada arquitectònicament, que serà sempre anarquitectònica. La badadura que genera el badar teòric i que estableix en mi el subjecte no estarà mai garantida, no podrà mai instituir-se com una mena d'òrgan de dehisència permanentment disponible. Aquesta impermanència és el que fa que el subjecte no sigui una substància, que no pugui ser pensat com una fenella que instal·lo en el cor de mi mateix i des de la qual apareix sempre tot el que s'esdevé. Aquesta figura és una figura hiperbòlica de l'emancipació, és la figura del sant, de l'anacoreta o del místic. *Vigir i badar* no explora la teoria de la santedat anarquista, sinó la d'aquesta figura medio-

cre que es passa la vida vigint i badant sense ordre ni concert, sense cap disciplina especial ni cap metodologia establerta, sense intentar esdevenir un professional de la bada metafísica, convençut com està que si ho intentés, l'única cosa que aconseguiria és fer malbé la seva capacitat mateixa de badar.

És tenint en compte això que podem mesurar què vol dir *prendre's seriosament la mandra metafísica* i la prudència davant del paradoxal entusiasme de l'emancipació. El personatge del qual m'ocupo es pren molt seriosament la manca de seriositat, si m'ho deixeu dir així, en el sentit que intenta defensar una idea de seriositat que no rima amb fer escola o institució, amb professionalitzar-se. En certa forma, el personatge principal del llibre és un deixat, no serà mai un gran del que sigui perquè no pot abraçar el que és amb l'entusiasme que requereix qualsevol grandesa. Tampoc no serà, doncs, un Gran Deixat. En definitiva, no és un personatge històric, no podrà ser el suport de projeccions socials, de fascinacions col·lectives *mainstream* o *underground*, però no és tampoc l'heroi de la humilitat, la petitesa i la quotidianitat.

T'agraeixo que convoquis la discursivitat de l'amistat en relació amb *Vigir i badar*. M'agradaria poder practicar una escriptura amical, una escriptura que interpretaria com la superació (gairebé en sentit hegeliana) de la meua formació professional. Una escriptura amical seria una escriptura a la qual li faria molta mandra la mundanitat dels protocols d'escriptura que senyalen un text com a text inconfusiblement competent i professional. El repte d'una escriptura amical seria el de no sucumbir ni a la vanitat del professionalisme ni a cap lleugeresa o impudor lligada a la impostació d'una confiança abstracta.

¿Té sentit escriure amicalment, adreçar-se al lector com si fos un amic? Amics, ¿no cueja rere aquest desig el somni d'una escriptura de l'autenticitat? ¿O seria aquesta una crítica fàcil vinguda sens dubte dels bades de la professionalitat? Però si no faig confiança al lector, com escriuré? Des d'on escriuré? ¿Des de la malfiança, des de la prudència? ¿Des del menyspreu, des de la didàctica? Una escriptura amical ha de ser una escriptura des de la qual sigui impossible bastir figures fetitxitzades i sublimades de sants (del pensament o de la cultura en general); seria una escriptura tan elaborada, meditada, precisa i punyent com es volgués, però que impediria qualsevol representació estúpida de la figura del Gran Escriptor, qualsevol construcció fetitxista de Sant Patró de la Filosofia o de la Poesia, de Guia o Líder Espiritual. Ja fa temps que penso que aquest dispositiu escriptural hauria d'equivaldre a l'entrada de la comèdia dins del temple de la Grandesa Filosòfica. És sens dubte el que en part representa per a la filosofia globalitzada l'escriptura (textual i audiovisual) de Slavoj Žižek. Però no m'agradaria tampoc que ens focalizéssim massa

en aquest exemple, perquè l'humor pot tenir tons i formes molt diverses. Entenc també que aquestes qüestions són les que em rondarien pel cap si hagués d'intentar definir què seria una escriptura anarquista.

Gerard: El dia de la presentació del llibre a la Fundació Tàpies vas aprofitar l'ocasió per presentar-nos una peça audiovisual, mitjà que consideres el suport actual de la teva escriptura filosòfica. En aquest vídeo presentaves la teoria del subjecte que articula bona part de *Vigir i badar* anomenant *assent* el subjecte i *assència* l'anarquia. Jo et plantejaré algunes observacions sobre l'ontologia de la dominació i l'anarquisme metafísic a partir d'aquesta nova nomenclatura.

Qui és l'assent? Quin tipus de saber tenim sobre l'assència? Respondre a la pregunta sobre qui és l'assent és en principi contradictori. Qualsevol tipus de determinació que singularitza al mateix temps essencialitza. Allò que hi ha, allò que apareix, és sempre precisament un *qui* determinat com a *quelcom*. Aquesta casa és de fusta, el lleó es menja la gasela, el Julià és bonic... L'assent assenyala una possibilitat ontològica que en cert sentit és concomitant a la diferència ontològica, és a dir, a la diferència entre allò que són les coses i que les coses són. L'assent remet no a un qui, sinó a una possibilitat lògica que la història de la metafísica ha anomenat de moltes maneres: no-res, buit, caos, indeterminació... Correspon a l'absència en termes absoluts. No a l'absència de determinació, sinó a aquella situació on la diferència ontològica no té lloc, on no hi ha ni quis ni quès, on no hi ha matèria ni propietats, on no hi ha ni regularitats ni lleis vigents.

Tanmateix, cal remarcar el fet que les dues estructures, la de l'assència i la de la diferència ontològica, són codependents: la possibilitat de l'absència radical depèn de la indefugibilitat de la presència, que no hi hagi coses depèn del fet que NO pugui NO haver-hi quelcom, etc. Des d'aquesta perspectiva, la pregunta respecte de qui és l'assent remet a la dimensió fenomenològica de la «vivència» relativa a l'absència de tota determinació, és a dir, de l'absència no només de coses sinó també de l'espai on té lloc la determinació, és a dir, l'ésser. Ni ésser ni essent, sinó assent. Aquest concepte, al meu entendre, ens ajuda a fer visible i articular aquesta dualitat ontològica sense que una de les dues quedi subordinada a l'altra. Ni el no-res és una forma d'ésser ni el no-res no és res.

Tanmateix, sembla que només es pot respondre a la pregunta sobre el qui, tot i que només d'una manera negativa, a partir d'una fenomenologia que parteix de la possibilitat de tenir experiència de l'absoluta distància respecte a allò que determina. L'altra paraula que es fa servir en el llibre per fer esment de la vigència permanent de la determinació és *dominació*. Es pot passar d'una dominació a una

altra, però no pot no haver-hi dominació. La paraula que s'empra per assenyalar la «vivència» de l'assència és *subjectivitat* i l'animal home és pensat com l'únic vivent, conegut fins avui, que és capaç de crear subjectivitat. Entenc que allà on això no passi, l'animal home és un animal com qualsevol altre, és a dir, un objecte. En un pas ulterior, es defineix la llibertat, en altres moments anomenada *llibertat negativa*, precisament com la «vivència» de l'assència, és a dir, com la capacitat de suspendre la diferència ontològica, de resistir a qualsevol determinació, de viure negativament tota dominació, de molestar-se pel mer fet de ser determinat. Des d'aquesta perspectiva, tenim, doncs, dues hipòtesis: l'home és l'únic animal capaç de «viure» l'assència i distanciar-se de qualsevol determinació, i la llibertat és la «vivència» d'un desencaixament radical respecte a qualsevol determinació, és a dir, respecte a qualsevol estat de coses. Així, de l'assència se'n pot tenir autoconsciència i aquest fet és el que crea subjectivitat, però no té lloc per voluntat pròpia, sinó que apareix «intermitentment», atès que sempre ens trobem d'entrada subjuguats per la força de la determinació.

Al meu entendre, aquesta anàlisi il·lumina una dimensió ontològica de l'existència humana i la situa en un combat que no queda pres per la dialèctica que es deriva de la diferència ontològica. Tanmateix, hi ha dues qüestions que em preocupen.

F: Abans que les exposis, deixa'm dir una cosa. De la teva variació o represa d'un dels motius principals del llibre, reprès, ho repeteixo, a partir d'una variació lèxica (l'assent, l'assència) que encara no apareix a *Vigir i badar*, només tinc ganes de precisar-ne un punt.

En un moment oscil·les entre dos sintagmes: dius primer que l'assent assenyala «una possibilitat ontològica» i després dius, com si fossin sinònims, que remet a «una possibilitat lògica». Si m'ho permetes, diré que dono valor a la diferència que podem establir entre aquests dos sintagmes. Diré que l'assent justament NO assenyala vers una possibilitat ontològica, assenyala vers una impossibilitat ontològica, i que és justament la travessa d'aquesta impossibilitat ontològica el que permet de definir el camp de la metafísica com a camp irreductible a l'ontologia. Em quedo, doncs, amb l'afirmació que l'assent remet a una possibilitat lògica que és una impossibilitat ontològica i que és això el que converteix la vivència de l'assent en una experiència que m'esqueixa de l'ésser mateix.

El que ens toca pensar és com pot ser que la idea de l'assent, malgrat ser ontològicament impossible, ens toqui, justament, ens afecti, i que aquesta afecció tingui efectes. L'assent és una idea-límit, una idea pura, com la idea de punt, com la idea d'identitat, com la idea d'eternitat o la d'infinít. Que no hi hagi manera de trobar

un sol punt en el món no implica que la idea de punt no tingui un paper rellevant en la nostra relació amb el món. L'assent, per dir-ho amb una fórmula que vaig trobar en un fragment del *Llibre del desassossec* de Pessoa, el 473, és la idea d'un «substantiu absolut».⁴ Pessoa empra aquest sintagma per caracteritzar la idea de Déu que segons ell (o més aviat Bernardo Soares, per ser precisos) tot esperit «que no sigui deforme» porta en ell. Jo precisament miro de construir la teoria del subjecte sense fer aquest pas, prohibint-me explícitament de fer-lo. La idea de l'assent NO és la idea de Déu perquè la idea de Déu va lligada, ens diu tota la tradició monoteïsta, a l'ésser, a l'esvaïment de tota diferència entre ontologia i metafísica. Déu porta en la seva idea la seva existència. Què ens diu si no el famós «argument ontològic»? Déu ÉS, i no només ÉS, sinó que és allò que ÉS en grau màxim: Déu és *SUMMUM ENS*. L'assent NO és, com no és el punt. L'assent NO és i punt, si em permeteu la broma.

El que jo sospito és que la idea de Déu ha estat una manera de pensar l'assent que el malmetia irremeiablement a l'estricta mateix temps que el pensava. En aquest tema em situo rere Feuerbach. La idea de Déu pot estar lligada a la idea de l'assent, a la idea-límit de «subjecte sense predicats», de «substantiu absolut», però n'és una perversió intolerable i grollera que ha tingut uns efectes desastrosos en la història de la nostra metafísica, de la qual amb prou feines estem sortint. Els efectes d'aquesta confusió han estat tan devastadors que fins i tot hi ha qui encara arrossega la identificació de la metafísica mateixa amb la metafísica monoteïsta. Ja veus que tenia ganes de deixar clar l'ateïsmes del llibre.

G.: Ho veig. Un desig que potser és simptomàtic... Ho deixaré aquí per ara... Deixa'm tornar a les dues qüestions que havia anunciat abans. La primera fa referència a la qüestió de la llibertat en relació amb l'assència. De l'anàlisi se'n desprèn una idea de subjectivitat lligada a la qüestió del desencaixament respecte a qualsevol estat de coses.

A parer meu, la revolució moderna introdueix un nou element en tota aquesta problemàtica que crec que té enorme importància teòrica: és la qüestió de la llibertat com a autodeterminació o autoposició. Correspon a aquella situació on la presència de determinació té lloc precisament perquè és instaurada pel mateix que la pateix. Si féssim servir aquesta terminologia, seria com si la forma de la subjectivitat prengué la forma de la autodominació, la qual cosa és sens dubte parado-

| ⁴ Fernando PESSOA, *Llibre del desassossec*, Barcelona, Quaderns Crema, 2002, pp. 452-453

xal i ocultaria un fenomen fonamental. En aquest sentit, la teoria de la dominació proposada sembla que no es pot fer càrrec d'un eventual esqueixament que té lloc no al nivell de l'assència, sinó al de la subjectivitat. És a dir, com cal pensar aquella situació on hom es molesta per com s'ha determinat a si mateix, on hom desobeeix la seva pròpia normativitat, on allò que hi ha no hi seria si no hagués estat determinat per aquell mateix que cau sota aquesta determinació. Aquesta no és pròpiament una pregunta política, sinó respecte a què li passa a la «vivència» de l'assència en aquesta situació. Dit en termes provocatius: tal com s'entén, l'anarquisme metafísic seria l'experiència més antimoderna de totes.

E: La situació on hom es molesta per com s'ha determinat a si mateix no en virtut d'un altre desig de determinació, sinó en virtut de la molèstia de la dominació en general viscuda en ocasió del que un mateix ha volgut i decidit ser —i continua volent i decidint ser—, s'ha de pensar com el conflicte entre la voluntat i la llibertat. És des d'aquesta diferència que podem pensar la distància que podem sentir respecte a allò mateix que volem.

Aquesta distància, aquesta ironia, pot prendre tonalitats força diferents, no ha de ser necessàriament una experiència agra, pot ser viscuda amb «aspra dolcesa», per dir-ho en paraules de Carles Miralles; pot també néixer d'una forma singular d'avorriment, un avorriment de si que no és desig de ser una altra cosa, sinó intermitent afartament del que un vol, del que un pensa, del que un decideix, afartament de la posició més pròpia d'un mateix; pot ser el llampec més o menys extàtic i joiós que m'il·lumina en tercera persona, que em permet de contemplar-me com un hoste de la meua voluntat, dels meus desitjos, de la meua autodeterminació més individual i més volguda.

Estic totalment d'acord amb tu que aquesta llibertat és heterogènia a la diferència entre autonomia i heteronomia, però no tinc tan clar que el reconeixement d'aquesta heterogeneïtat ens permeti de concloure que l'experiència de la llibertat metafísica sigui heterogènia a la modernitat o converteixi aquesta experiència en una experiència antimoderna. La tesi que mantinc a *Vigir i badar* és més aviat la contrària. L'anarquisme metafísic és una de les traduccions conceptuals que proposo per al concepte incòmode de nihilisme, un concepte que considero que no hem d'abordar precisament amb aquesta terminologia. Considero que avui l'ús del terme *nihilisme* no és útil perquè està ple de connotacions estèrils, d'usos diguem-ne mediàtics que el fan inaudible com a nom d'aquesta situació metafísica que per a mi fa més aviat el cor de la modernitat. La modernitat és el nom de l'època en la qual vigeix, no exclusivament, però sí principalment, la idea segons la qual el sentit

del món, allò que l'ésser ha esdevingut, no és el desvelament progressiu de cap Pla, de cap Projecte, de cap Obra, de cap Drama, de cap Destí.

El que hauria d'aconseguir mostrar amb claredat és el vincle entre l'anarquisme metafísic i la concepció del món com a totalitat autodeterminada no unitària. Que el món sigui simplement allò que el conjunt del que és ha fet d'ell mateix sense ser cap «si mateix», sense ser el fruit de cap pre-concepció rectora (mogut per la sola necessitat d'haver de continuar essent —perquè un cop essent, el que és només pot continuar essent... de la manera que sigui: el món on som és aquesta manera—), no només no dissona amb la capacitat que nosaltres, essents humans, tenim de sentir-nos en escreix o en excés respecte al món, sinó que la categorització, la manera de pensar aquest excés que intento desplegar amb la teoria del subjecte com a anarquia metafísica, en seria la concepció corresponent.

Si la teoria de la distància respecte a la Dominació com a tal desemboca en un anarquisme metafísic és justament perquè la concepció del món amb la qual fa sistema és aquesta concepció radicalment atea que us acabo d'intentar resumir, però que podria acompanyar, per exemple, amb una citació d'un dels textos més metafísics de Bakunin, el mateix que mencionava fa una estona, *Consideracions filosòfiques sobre el fantasma diví, el món real i l'home*, escrit uns mesos abans de la Comuna de París entre 1870 i 1871: «Quan l'home comença a *observar amb atenció perseverant i seguida* [la bada, el *theorein*] aquesta part de la natura que l'envolta i que retroba en ell mateix, acaba adonant-se que *totes les coses estan governades per lleis que els hi són inherents* [l'ontologia de la dominació] i que constitueixen la seva natura particular...»⁵

Podria haver desplegat la meua resposta contestant també a la correlació que pressuposes entre autodeterminació i modernitat com si les estructures socials pre-modernes o a-modernes poguessin pensar-se fàcilment com a estructures plenament heterònomes als conjunts socials que les produïen o les segueixen produint. ¿Per quin motiu hauríem de considerar que la reproducció ordinària del capitalisme que configura la nostra vida quotidiana ha de ser interpretada com a fruit de la nostra autonomia i la reproducció ordinària del feudalisme de societats passades com una producció social heterogènia a la voluntat dels qui la reproduïen? ¿És realment útil la distinció entre autonomia i heteronomia per descriure el vincle entre una societat i les estructures que la defineixen?

⁵ Mikhaïl BAKUNIN, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, le monde réel et l'homme*, Ginebra, Entremonde, 2010, p. 14

G.: El segon element que voldria introduir fa referència al tipus de saber que es pot tenir sobre la dimensió metafísica de l'existència humana. Cal fer una primera distinció que considero molt rellevant: una cosa és identificar la possibilitat de posseir aquesta dimensió, potser exclusivament, i l'altra, identificar les manifestacions d'aquesta dimensió.

La pràctica filosòfica i la teològica, almenys a Occident, han reclamat ser autoritats pertinents amb relació al saber d'aquesta vivència i ambdues pressuposen que l'assència és consubstancial a l'existència humana. La història de la metafísica és la història del combat entre aquests dos sabers. Aparentment, la pràctica artística és també un tipus de saber concomitant amb la filosofia i la teologia. Tenint en compte el que s'ha dit fa un moment en relació amb l'animal home, voldria expressar certs dubtes sobre els privilegis d'aquests tipus de sabers per reivindicar la dimensió històrica de l'existència humana i la necessitat de no donar per suposats sabers privilegiats respecte a l'eventual vivència de la dimensió metafísica de l'existència humana. La filosofia i la teologia són invents molt recents en la història de l'evolució humana (no tenen més de 2.500 anys) i a parer meu són una resposta històrica molt particular en un context regional concret, la conca del Mediterrani, on les pràctiques socials que articulaven la dimensió metafísica de l'experiència humana es van transformar radicalment a causa de canvis estructurals molt profunds. En síntesi, és el pas conegut a Europa com «del mite al *logos*» i de les religions politeïstes al monoteisme.

Si això és cert, caldria en primer lloc historitzar aquests sabers des d'un punt de vista de la història de les civilitzacions i fer-ne l'estudi comparat sense pressuposar *a priori* la rellevància d'un tipus de discurs o pràctica determinada. En segon lloc, caldria llegir la història evolutiva de l'*Homo sapiens* des de la perspectiva del sorgiment i les transformacions relatives a les pràctiques que mostren tots els vessants de la dimensió metafísica de l'existència humana i que no depenguin de pressuposar ni l'autoconsciència ni que la pregunta és consubstancial al fet de ser un animal humà. Des d'un punt de vista empíric, la consciència és molt pobre com a indicatiu i aporta molt poca informació sobre l'experiència mateixa. Diria fins i tot que és una experiència rellevant per l'assència només en la modernitat i en connexió amb la descoberta de la vida interior gràcies a la reforma protestant i la contrareforma. A més, si aquesta dimensió metafísica és transversal a diferents formes històriques de socialització i autocomprensió de l'existència humana, no podem tampoc pressuposar d'entrada àmbits de discursos privilegiats, sinó que haurem d'analitzar si aquests discursos o pràctiques mostren aquesta dimensió o no, és a dir, si té lloc i com es visibilitza.

Dit d'una altra manera, caldria fer una espècie de sociologia històrica sobre la dimensió metafísica de l'existència humana i analitzar els pressupòsits i efectes dels sabers filosòfics, religiosos o artístics, i pensar-los més aviat com a discursos socialment instituïts entre d'altres i amb data de caducitat. Des d'aquest angle, no queda clar per què el discurs filosòfic seria la millor eina teòrica per comprendre i descriure la dimensió metafísica quan aquesta mateixa dimensió sembla que és històrica, plural, social i contextual.

F: No em costarà seguir-te en tot el que dius relatiu a no caure en un filosofisme, en una posició que defensi la discursivitat filosòfica com la via recta per on desplegar l'experiència de l'anarquia i la concepció atea del món. És justament en aquesta mateixa direcció que va el tercer eix temàtic del llibre, la teoria de la teoria.

La teoria és el nom genèric que utilitzo per a qualsevol forma d'intel·lecció de la legalitat constitutiva d'una pràctica, sistema o dispositiu qualsevol en tant que aquesta intel·lecció no serveix el desplegament d'aquella pràctica o el funcionament d'aquell dispositiu, sinó la constitució en mi de la idea de subjecte o assent, d'anarquia o assència. En aquest sentit, hi ha dues funcions molt diferents de la teoria: hi ha una teoria pràctica i una teoria teòrica, si em permeteu de forçar una mica aquesta vella parella categorial. La teoria pràctica és la reflexió immanent a una pràctica l'objectiu de la qual és el desplegament mateix d'aquella pràctica. Aquesta pràctica de la teoria no té cap dimensió metafísicament emancipadora. De teoria teòrica només n'hi comença a haver allà on la reflexió d'una pràctica, la teoria d'un dispositiu o d'un sistema, produeix subjectivitat, assència, anarquia, llibertat metafísica.

Et concediré, però, que un dels punts que m'agradaria retocar del llibre és precisament el lligam d'exclusivitat que estableixo entre teoria i procés de subjectivació metafísica. Aquest paper preponderant que atorgo a la teoria no correspon a la preponderància de la filosofia que critiques, ja que com acabo de dir em sembla evident que de teoria en fem a partir de gèneres molt diversos. Els efectes del teorisme que cueja en el llibre es fan sentir en la manca d'atenció a possibles experiències de la negativitat del subjecte que no passin per la intel·lecció de legalitats. En aquest sentit, espero amb candeleteres la sociologia històrica de l'experiència de l'assència que demanes.

Ara bé, si bé crec que et segueixo en aquest nivell, si bé sostinc la pluralitat metodològica de la teoria i m'obro a pensar vies de constitució de la subjectivitat que no passin per la teoria, em costa més de renunciar a la idea d'una certa unitat eidètica en el nucli de l'experiència de l'anarquia metafísica. En la teva observació hi veig

una possible deriva relativista, perceptible per exemple en l'afirmació segons la qual la filosofia i la teologia haurien estat sabers que haurien pressuposat l'assència com a idea consubstancial a l'existència humana. Tampoc no entenc que diguis que la història de la metafísica occidental és bàsicament el combat entre aquests dos sabers quan tu mateix demanes que no caiguem en la trampa d'atorgar una posició de privilegi a la filosofia. En tot cas, trobo que la història de la metafísica occidental és més aviat la de la sepultura de l'assència a cop d'essència (d'essència de l'home i d'essència del món), a cop de suturar i saturar aquesta vacança amb un relat o altre sobre el sentit darrer del món i de l'existència humana.

Per tot això, no crec que a *Vigir i badar* s'hi pugui trobar ni cap defensa de la filosofia com a registre discursiu privilegiat de la metafísica, ni cap negació del seu caràcter «històric, plural, social i contextual». La filosofia hi apareix i hi predomina bàsicament perquè és el camp que més he conreat, com a prova, doncs, de la meua finitud més que de cap altra cosa. Per cert, amic, i perdona'm la malícia, ¿no les trobes molt *filosòfiques*, les teves observacions? ☹