

Javier Ruiz Moscardó

ELOGI DEL RESISTENT QUOTIDIÀ

*La resistència íntima: assaig d'una filosofia de la proximitat*

Josep Maria Esquirol

176 pp., 2015 (5a ed.), Barcelona, Quaderns Crema, Assaig

I. Sabem, almenys des de les primeres línies de la *Metafísica* d'Aristòtil, que la nostra tradició ha considerat la vista com el millor dels nostres sentits en allò que respecta a l'adequada aprehensió del coneixement. Convertida la visió en model paradigmàtic de recerca «d'allò que és», el posterior desenvolupament de la filosofia occidental no farà sinó incidir en aquesta relació tan bàsica: el millor mètode per descobrir què i com són *les coses que són* ha d'ésser coherent amb les exigències i característiques del *veure*. Ja als orígens aristotèlics del tòpic trobem una subtil amalgama de virtuts morals i cognitives dins d'aquesta veneració de la vista; no s'oblidi que la vida teòrica defensada per l'estagirita com el preferible de tots els models vitals es relaciona etimològicament amb el terme *contemplació*. Veure i contemplar allò que és i, a més, no pot ser necessàriament d'altra manera: heus ací l'objectiu final del quefer filosòfic i el camí més directe a la vida bona (si bé, també, el més complicat).

Més endavant, fins i tot quan sembla que escèptics i racionalistes posen en dubte aquesta primacia de la visió, en el fons no faran més que apuntalar-la des d'altres perspectives. Pot ser la branca no siga corba i les aparences ens enganyen —com ocorre al cèlebre exemple cartesià—, però malgrat tot cap geni maligne pot enganyar a tothom tota l'estona, i amb la correcció de la voluntat esgarriada i una mica de disciplina, podem redimir la visió dels pecats d'un enteniment nuvolat. Veure *més* i veure *millor*, amb les ulleres sense pols gràcies al drap de la filosofia que les ha netejades com pertoca. O, si preferim la metàfora positivista, perquè hem aconseguit fer la fotografia de la realitat, per fi, sense cap tipus de desenfocament. Visió, objectivitat i distància han conformat, en conseqüència, la tríada constitutiva del *subjecte del coneixement* dibuixat per la nostra tradició epistemològica. Mostrar les contradiccions d'aquesta ortodòxia dominant i reivindicar una metafísica alternativa serà, doncs, la intenció darrera del llibre que ens proposem ressenyar: *La resistència íntima: assaig d'una filosofia de la proximitat*, del filòsof i professor universitari Josep Maria Esquirol.

II. Contra la distància objectivista i alienant imposada per la dictadura de la *visió*, la reivindicació de la proximitat, la intimitat i la cura de la *mirada*. Aquest podria

ser, sens dubte, l'eslògan del nostre assaig. En pugna amb un positivisme salvatge que presenta un abisme entre fets i valors —i, així, objectiva «estats de coses» i ens separa d'aquests fets per tal que siguem capaços de descriure'ls satisfactoriament—, el nostre autor reivindica una altra tradició *reactiva*, que no reaccionària, que podríem sintetitzar com una «hermenèutica de la juntura» (p. 160). Aquesta fórmula pot semblar, en una lectura superficial, mera retòrica; però si recorrem amb atenció les pàgines de l'assaig descobrim que el rètol no és gens gratuït, sinó que s'han triat les paraules amb cura d'orfebre. *Hermenèutica*, perquè la *situació humana* obliga a una interpretació ineludible per tal de *comprendre* allò que no permet una *explicació* fàcil i consoladora; *juntura*, perquè la *manera de ser* de l'home —allò que, en sentit ampli, la filosofia del s. XX va rebatejar com a *existència*— és la d'una intersecció paradoxal i complexa: «som una articulació, una *reunió*, una *conjuntura*, tan precària com absolutament admirable».

La missió de la filosofia, una vegada pren consciència d'aquesta condició de partida, ja no serà esclarir la lògica del llenguatge ni desbrossar l'arbre de la ciència perquè esdevinga sofisticat i atractiu; després d'aquest viratge, en suma, la filosofia ha d'adquirir un caire experiencial i arriscar «una interpretació de la situació humana, del moviment de l'existència» (p. 161). Cal aplaudir, si més no, el coratge d'un punt de partida que desafia l'òptica dominant dins l'acadèmia i oposa, al seu torn, una perspectiva en obscena concupiscència amb la *vida*. Si la filosofia es mostra incapaç de col·laborar a la «cura de si» —per dir-ho en uns termes clàssics posats altra vegada de moda per Michel Foucault— i continua reclosa als compartiments estancs de l'especialització universitària, millor tancar la porta i apagar els llums.

III. Potser la metafísica ha pecat del mateix defecte que l'epistemologia positivista i algunes escoles de la filosofia moral, això és: una indissimulada pretensió d'universalitat, una sospita excessiva enfront de qualsevol grau de relativisme i una certa ceguesa davant les circumstàncies històriques. Per això trobem lloable la decisió d'inserir la proposta d'una metafísica renovada dins d'un diagnòstic cultural, defugint abstraccions incondicionades i proposant un discurs que té en compte les coordenades històriques en què d'alguna manera hom pretén deixar empremta. Així, hi ha una experiència històrica, ahora col·lectiva i individual, que es pot considerar com l'*esdeveniment* clau de la nostra contemporaneïtat: l'experiència nihilista tal i com va ser tematitzada per Nietzsche i Heidegger, primer, i pels filòsofs existencialistes de postguerra, després. La resistència, doncs, no serà una vàcua abstracció ni es limitarà a la trivialitat de resistir la duresa de les coses i a fer una crida general a la (re)apropiació del món, sinó que ara se'ns fa patent un element social i col·lectiu, transit d'aquesta

experiència nuclear que va suposar el nihilisme, i que demostra que «la resistència social s'articula amb la resistència "ontològica"» (p. 17). En altres paraules: la resistència es presenta, ara, com una resposta activa al nihilisme. Més que una reacció, una genuïna *acció*. Una presa de partit que *ens* posa en joc i ens aboca, per utilitzar la coneguda metàfora de Kierkegaard, a encarar l'abisme de la llibertat.

Clar que, sobretot arran del Maig del 68, el terme *resistència* sovint s'ha relacionat amb implicacions polítiques prou escorades a l'esquerra. Sense defugir connotacions polítiques —almenys en la mesura que la resistència plantejada implica la cura de l'*altre* i l'eixida col·lectiva d'una actualitat descoratjadora—, la nostra és una resistència més ampla, una actitud vital, una manera de ser i d'estar, una aposta per la nostra identitat; per això hi té un cognom: *resistència íntima*, «no en tant que interior sinó en tant que propera, pròxima, i també en tant que central, nuclear, del *si mateix*» (p. 15). El tòpic heideggerià assevera, com es de sobra conegut, que l'existència de l'home és més bé un *ex-sistere*, és a dir, un estar fora de nosaltres mateixos, una projecció que ens condemna a l'estatut de perpetus «estrangers». Un centre descentrat, en altres termes. Doncs bé: aquesta resistència íntima se'ns apareix com un recurs per re-apropriar-nos de la nostra centralitat, per assolir —modestament però ferma— el problema del *sentit* i de l'*absurd*. Al rerefons, el professor Esquirol coincideix amb Camus en què el suïcidi continua sent el veritable problema filosòfic (*vid.* p. 23). En contra del cinisme postmodern, llisca per totes les pàgines de l'obra la desesperança convicció que no pagaria la pena viure una vida mancada de *sentit*. Citem *in extenso* el nostre autor per cerciorar-nos del rerefons de la seua proposta: «Aquí rau la millor de les aportacions de l'existencialisme contemporani: haver desplaçat el jo abstracte pel moviment de l'existència, i la reflexió sobre els continguts de la consciència per la reflexió sobre l'experiència de la vida. I és, doncs, en aquesta reflexió on escau parlar de l'emergència del si mateix i del lloc on es fa notòria la resistència i la proximitat» (pp. 90-91).

Ja tenim, doncs, l'experiència que s'estableix com a punt de partida per donar un contingut més precís a la resistència: el nihilisme. I, també, un adjectiu que modalitza aquesta resistència, ara feta íntima, i que ens destaca el seu caràcter individual però no egoista, la seua adscripció ontològica però alhora moral, i fins i tot les seues vessants polítiques. Seguint aquest fil, és convenient fer notar que Emmanuel Lévinas, una de les influències més importants del professor Esquirol, va tenir el mèrit de fer ressorgir el debat sobre quina tasca de la reflexió filosòfica hauria de considerar-se la més fonamental, útil i originària. La seua conclusió va ser una inversió de la tradició que proposava l'ètica com a genuïna «Filosofia Primera». El seu moviment es basava a començar la reflexió filosòfica —i cal entendre reflexió, en

suggeridora expressió d'Esquirol, com a «flexió sobre si» (p. 165)— partint no sols del fet que existim *junt amb* (i no necessàriament *enfront de*) les coses, sinó també *enmig* dels altres i *per ells*. És evident que estem parlant de la primacia de l'*alteritat*, i serà aquesta novetat la que justifiqui barrejar ontologia i ètica en la «filosofia de la proximitat» que ens proposa el nostre autor. Si l'infern no són els altres, com afirmava aquell famós personatge sartrià, aleshores aquells *altres que jo* seran la condició de possibilitat de la meua identitat, de la satisfacció del meu projecte vital, de la cura conjunta als moments de malaltia i feblesa, del suport als darrers sospirs quan toque navegar pel riu de Caront. D'una vida plena de sentit que presente l'*acolliment* mutu com el millor refugi de la nit del món.

L'*hermenèutica de la juntura*, ara ho veiem, es responsabilitza d'un «gir ètic» corollari dels antics girs epistèmic i lingüístic. Aquesta hermenèutica, en conclusió, ha d'inserir-se en la línia levinasiana de la primacia de l'ètica si volem entendre-la en totes les seues implicacions. Però més enllà de la reivindicació de la tradició hermenèutico-existencialista de la filosofia, l'obra passa comptes a aquesta tradició que és la seua i aposta, amb una veu personal i un estil elegant i clar, per certes línies de fuga que convé remarcar. Sols així, pareix dir-nos el professor català, podrem il·luminar, encara que siga tènuement, l'autèntic problema filosòfic: «no [el problema de] l'ésser, sinó el del sentit de l'ésser» (p. 172).

IV. Com cal entendre aquest nihilisme que, en el nostre imaginari, solem associar a termes con *decadència*, *caiguda*, *apatia* i *indiferència*? Perquè s'ha de notar que el nihilisme es deixa pensar en formes variades, i no hi ha, *malgré* Nietzsche, cap pensador que tinga el monopoli d'aquesta variant experiencial del no-res (més aviat hem acabat apropant-nos al tòpic des d'un catàleg variat que amalgama fonts literàries —com ara Dostoievski, Tolstoi i Camus— i filosòfiques —com Nietzsche, Heidegger i Sartre, per citar els mes coneguts). Ací rau, al nostre judici, una de les aportacions més atractives del llibre, a saber: una lectura particular del nihilisme, tot partint de Nietzsche i Heidegger però tractant d'anar més enllà, particularitzant el mode en què avui ens interpel·la i amenaça. El punt de partida ja ha quedat dit: «El nihilisme, abans que una tesi teòrica, és una *experiència*» (p. 22). Deu ser l'experiència la del no-res? O, més aviat, la del desassossec que acompanya la impossibilitat de justificar els nostres valors? Pot ser la del *buit* que apareix una vegada constatem que «Déu ha mort»? És tot això i encara més, si ho llegim des d'una clau distinta, força aclaridora: «El procés nihilista consistiria a anar perdent el fil, el lligam, la relació» (p. 21). Tot seguint les implicacions etimològiques del terme (*nihil* resulta originàriament per la composició de dues paraules: *ne-hilum*, això

és, sense fil), l'autor conclou que el nihilisme contemporani es concreta en la pèrdua progressiva de lligams i relacions; de les coses que ens envolten, per una banda —la *vista*, com s'ha dit, imposa la distància i esborra les correlacions emocionals que podrien fer-nos gaudir del món propi—, però també dels altres (i ací ressonen les tesis frankfurtianes a propòsit de l'hegemonia de la «racionalitat instrumental» i el tractament dels altres com a mitjans i no com a fins).

Trencats els vincles i les relacions, ens resta un *totum revolutum* homogeni i indistint que camufla la *diferència* que cal restablir. Per afegir un autor que bé podria recolzar les posicions d'Esquirol, deia García Bacca que ens urgeix convertir l'*Univers* —fred, distant, indiferent, llunyà— en *Món*, entès aquest com a «casa habitable», pròxima i reconfortant, plena de sentit i recull de l'esperit angoixat. No apunta per ventura en aquesta direcció Josep M. Esquirol quan reivindica el goig del «plat calent a taula» i «la vida en comú» de la llar (pp. 7 i 8)? Si «la metafísica postnihilista [...] ha de començar essent una metafísica de la casa» (p. 46), el receptor pareix complet: davant les coses, la *mirada acurada* que ens les fa pròximes i agradables; vers els altres, l'*acollida*, la *cura*, el *do* i el restabliment dels vincles disgregats per la força del nihilisme. Ara comprenem l'ambició de la proposta, car cal veure els altres a les antípodes de l'infern: «l'existència humana s'inicia en la *casa que és l'altre*» (p. 48). I els seus rostres, per completar l'esberrany levinasià, com la clau que ens permet començar la càrrega.

La *casa*, doncs, esdevé un concepte clau dins d'aquest canvi de perspectiva. En relació amb ella s'han de repensar sengles tesis dels seus inspiradors. Així, matissant el rector de Friburg, «el llenguatge, abans que la casa de l'ésser, [...] és la casa de l'home» (p. 134). No és l'únic ajust: si Heidegger abjurava de la *quotidianitat* —entesa, en la seua analítica existencial, com la plasmació de la *mitjania* impersonal que regna al món de la *impropietat* i la *inautenticitat*—, ara cal veure (i viure!) la senzillesa d'allò comú, repetitiu i rutinari com «el més sublim de tot» (p. 54). Açò no és pas conformisme, peresa ni avorriment; no parlem de la quotidianitat d'una vida impostada que es deixi enfangar pel corrent automàtic de les masses. Per això, junt amb la metàfora de la sobretaula en companyia, el nostre autor proposa —en un símil que faria les delícies de Rousseau i que ell remunta fins el *Càndid* de Voltaire— la *cura* i cultiu de l'*hort*. Diguem-lo amb les precises paraules de l'autor: «La proximitat o, en el seu cas, el retorn a la proximitat (la casa, la companyia, l'hort, la intimitat...) és el camí cap a la presència i cap al sentit» (p. 37). Així es fonen, finalment, la metàfora de l'hort i la reivindicació de la rutina ben entesa: «El camí cap a si mateix és al costat del de la transformació de la quotidianitat. Un cop més la cura de si no és cap fugida, ans al contrari: és una *transformació de la quotidianitat*» (p. 109).

Podríem resumir aquest *pathos* com una mena de «Romanticisme de la quotidianitat». No es casual, si acceptem aquesta fórmula, que Ralph Waldo Emerson traga el cap per alguns racons de l'obra. Com s'han encarregat de recordar els darrers anys pensadors com Richard Rorty i Stanley Cavell, el Romanticisme nord-americà —i ací caldria afegir d'altres *popes* com Thoreau i Wordsworth— barreja la sublimitat i la intensitat emocional amb el dia a dia i els quefers ordinaris. A diferència de l'europeu, amb molta més tendència a l'ampul·lositat i la tragèdia, el Romanticisme nord-americà es vanaglòria de ser més tranquil, mesurat i sobretot democràtic (donat que no és cap mena de requisit ser un geni, un esteta ni un aventurer per tal de fregar el sublim). Heus ací, en conseqüència, un fort vincle entre el *moral perfectionism* emersonià —que es, al nostre judici, la versió que més s'acosta al plantejament del nostre assaig— i la proposta d'Esquirol, que mereix ser destacat, precisament perquè l'autor no pareix tindre massa en compte aquesta tradició dins la seua narració. Així, potser, haurem ampliat una mica el radi d'actuació d'aquesta opció filosòfica.

V. En última instància, com ja estem en condicions d'explicitar, ens trobem davant una obra sobre l'(auto)transformació personal i la cura de si. Totes les línies argumentals del llibre —i en sou prou, tenint en compte la vasta erudició de què fa gala l'autor— convergeixen en la necessitat d'un canvi de perspectiva, per dir-ho a la manera wittgensteiniana; es tracta, a la fi, de llançar l'escala que ens ha ajudat a fer-nos una composició sinòptica del que ens circumda, i ressorgir renovats de les cendres d'aqueixa falsa consciència en què ens miraven complaguts però amb un pòsit enutjós de fàstic i infelicitat.

Les eines de què disposem per emprendre aquesta transformació —complicada i ferotge, però ineludible— són la *memòria* i la *imaginació*, ara esmolades com coratjoses espases disposades a prestar batalla. Cal notar, altra vegada, la inversió de la tradició. Si antany la facultat psíquica més lloada era, per dir-ho amb Kant, la «facultat de conèixer» (i el seu correlat, la capacitat d'accedir a una representació de la realitat tan objectiva com fóra possible gràcies a un llenguatge polit d'imperficcions i trampes), ara l'autor fa donar un pas endavant a dos facultats tradicionalment atemorides per la grandiositat de la deessa Raó. I així, com si es tractara d'una relació dialèctica, aquesta última rebrà una espècie de cura d'humilitat i es deixarà contagiar per la bogeria embriagadora del vitalisme: «pensar és una experiència perquè no deixa les coses com estaven. Pensar situa en un camí de transformació personal [...]. Pensar és reflexionar: girar-se cap al si mateix i cap a l'originalitat de la vida, que resultarà ser, alhora, una transformació, una conversió» (p. 94). És pos-

sible que parlar de «raciovitalisme», com feia l'Ortega, siga «sobreinterpretar» en excés les intencions de l'autor; però sí que hi veiem un impuls gens amagat d'obrir les finestres i treure la pols d'una Raó desconnectada del *Lebenswelt* que el gremi filosòfic sovint arracona amb esquemes cosificatoris.

Estirant aquest fil, hom recorda quan Susan Sontag deia, parlant de la missió de l'art, que la funció més desitjable d'una obra és fer-nos aprendre a veure més, a escoltar més, i a sentir més —a engrandir i expandir, si volem dir-ho així, la nostra sensualitat—, i que per tal d'aconseguir-lo cal rebutjar aquesta hipertrofia de l'intel·lecte que s'ha establert com a destí i horitzó dels nostres dies. Si atenem a fragments com el següent haurem de concloure que Esquirol lluita a la mateixa trinxera: «Per això és notòria la necessitat d'un nou materialisme: el de les mans que agafen i toquen; el de les olors que sentim i el dels colors —no pantallitzats— que veiem [...] “Si us plau, toqueu tant com pugueu”. Toqueu la terra, els troncs dels arbres, les pedres, la fruita, els cossos desitjats...» (p. 65). Reflexió i sensualisme, en resum, han d'ésser aliats, amb la memòria i la imaginació dirigint la tropa en la guerra incruenta per resistir l'imperi de l'*actualitat*. Enfront dels qüestionables binomis enfrontats que han dominat la història de la filosofia —raó/emoció, intel·lecte/experiència, pensament/vida—, cal una tasca de reinterpretació que sintetitze els (falsos) oposats i perceba la vida com a centre i punt d'enfilada. Superació de la metafísica? Més aviat re-apropiació.

VI. Aquest atractiu programa, no obstant, es presta al plantejament d'algunes preguntes incòmodes que no ens resistim a fer, tot pensant que és la millor forma d'honorar el treball del nostre autor. Anem allà, doncs: no estem, al cap i a la fi, davant d'una nova versió de l'ètica de la conversió? No va advertir ja el vell Hegel que hem d'anar amb peus de plom davant tota filosofia *edificant*? No s'hi endevina un cert fons teològic que amenaça la concepció de la filosofia com a forma de pensament laica i desmitificadora de *falsos ídols*? I és que, en efecte, no costa inserir algunes de les recomanacions d'Esquirol dins d'aqueixa *vis interior* agustiniana que planteja una conversió després de captar les espurnes de la llum pròpia. No és açò darrer una transcendència secularitzada, després de tot? No hi apareix el perill que la filosofia, des d'aquests paràmetres, confine amb el catecisme i es limite a fer proselitisme d'un estil de vida tingut per virtuós i modèlic? Atenguem a una de les conclusions fortes de l'assaig: «*El sentit de la juntura humana és l'ajuntament*: ajuntament com a empara de la vulnerabilitat i ajuntament com a intenció —esforç— per comprendre» (p. 168). No hi ha, permeteu-nos la bilis i la intenció polèmica, una mena de nostàlgia per la comunitat de creients fortament vinculats —és a dir: *re-lligats*— i compartint caritativa i pietosament el pa i el vi de la taula feta carn?