

### **Ignasi Fuster Camp, *Persona y bien*.**

Barcelona: Instituto Santo Tomás - Editorial Balmes, 2021, 412 pàg.

En aquesta obra el Dr. Ignasi Fuster s'endinsa en el camp de l'ètica amb una proposta audaç, molt focalitzada en els seus fonaments, intentant «aprofundir en les bases humanes de l'obrar moral» (p. 14), convençut de que «sense una antropologia no podem emprendre una ètica». Ho fa després de diverses obres d'antropologia filosòfica, entre les quals cal destacar *Persona y libertad* (2010) i *Meditació sobre l'home. Una proposta de síntesi antropològica* (2018).

És una obra audaç per diverses raons. La primera, pel fet d'escriure una obra d'aquestes característiques en el context cultural actual, poc favorable a teories ètiques amb una fonamentació antropològica sòlida. La situació actual, tal com afirma l'autor encertadament, s'emmarca en un «temps de fragment, del punt de vista i de la confrontació» (pàg. 13). Ens trobem en una cultura en què concorren una varietat de teories ètiques que, més que buscar una fonamentació antropològica, presenten enfocaments basats en apriorístics racionalistes, sentiments subjectius, normes culturals o fins i tot virtuts –encara que sovint esqueixades de la naturalesa humana. La segona audàcia és el contingut mateix de la seva proposta. No es conforma amb indagar sobre allò humà, sinó que indaga en un nivell més profund: la filosofia de l'ésser,

«que emmarca la reflexió sobre el misteri de l'home» (pàg. 14).

És audaç per haver acudit a Blaise Pascal com una font d'inspiració, cosa que no és gaire corrent. De fet, el llibre conté nombroses referències i comentaris als *Pensaments* de Pascal, la lectura dels quals, com reconeix l'autor, va forjar de manera decisiva aquesta obra (pàg. 14).

Una altra audàcia és definir l'ètica com una eròtica. Ho fa en començar el llibre, tot i que aclarint de seguida allò que entén per eròtica en referir-se a l'ètica: «una ciència sobre l'amor (eros) que discorre en l'home, a través de l'home, entre els homes i més enllà dels homes» (pàg. 19, cursiva en l'original). Al llarg del llibre, l'autor anirà aclarint aquesta idea.

L'obra es presenta a manera de reflexió i, sense arribar a ser un tractat sistemàtic d'ètica, cobreix bona part dels temes que solen ser tractats en els manuals d'aquesta disciplina, tant pel que fa al seu aspecte de fonamentació o ètica general, al qual dedica la primera part del volum, com a aplicacions concretes de l'obra humana o ètica particular, objecte de la segona part. Mentre que en la primera part tracta dels orígens de l'ètica, en la segona tracta de les seves manifestacions. La tercera part, molt més breu que les anteriors (diríem que és com un annex), tracta de la qüestió de la culpa i la seva possible redempció, una cosa certament rellevant en l'obrar moral.

L'obra no és només deutora de Blaise Pascal. En gran mesura, també ho és de la

metafísica de Tomàs d'Aquino i, una mica menys, de la seva antropologia. No és una ètica tomista, en el sentit de simple repetició o aprofundiment en l'ètica de l'Aquinate o els seus antecedents aristotèlics. Fuster, en la seva teoria ètica, té en compte Tomàs i alguns autors que li són propers, com Robert Spaemann; de vegades també Agustí d'Hipona. Però, com a fil conductor del seu discurs, Fuster hi introdueix elements presos de filòsofs moderns com ara Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, Schopenhauer, Wittgenstein, Marx, Husserl i Arendt, entre d'altres.

Com ja s'ha fet notar, l'autor mostra una gran admiració pels pensaments de Blaise Pascal i la metaètica que contenen. Omet, però, les consideracions ètiques més polèmiques de Pascal a les *Cartes provincials*, en les quals fa una mordaç crítica de l'abús de la casuística, un mètode estès entre moralistes de la seva època. Fuster no fa cap referència al jansenisme de Pascal, ni de cap manera s'adverteix que el comparteixi. Simplement, va recolzant el seu discurs en textos incisius dels *Pensaments*, convençut que les vertebrades intuïcions pascalianes «poden ajudar a recompondre el món abatut i desesperançat dels homes, mitjançant la llum poderosa del bé» (p. 15). En aquestes darreres paraules –preses de la introducció– s'hi reflecteix, sens dubte, una motivació profunda de Fuster en escriure aquesta obra.

Fuster es fixa, en primer lloc, en el fet que l'home és «una aspiració amorosa sobre tot allò que és real» (pàg. 20), de manera que «la llei fonamental de la vida consisteix en l'alternança de l'impuls actiu de la vida i l'assimilació passiva de la realitat» (pàg. 20).

De seguida recorda la distinció tomista entre essència (*potentia essendi*) i ésser (*actus essendi*) en les criatures. Més endavant recalca la importància de distinció i unitat entre ésser i essència en la metafísica de l'Aquinate: «l'home no és la seva pròpia essència, sinó l'ésser que dona vida a l'essència» (pàg. 171). En aquest punt, el nostre autor remet al desenvolupament efectuat en la seva feina anterior, *Persona i llibertat*, on afronta l'accés a l'ésser personal des de l'essència humana (pàg. 21). L'ésser és en la persona: algú amb un ésser propi que el constitueix en persona. Un ésser que, en primer lloc, es relaciona amb si mateix i, com que tota relació és un enllaç d'amor: «la relació de l'ésser en si mateix –dirà– no pot ser més que pur amor» (pàg. 22).

A partir d'aquí, i en preguntar-se per les fonts inspiradores de la moralitat –qüestió capital per a qualsevol teoria ètica–, Fuster no dubta a afirmar que l'origen i la font de la moralitat rau en l'ésser personal de l'home (pàg. 30). Afegeix que és en la persona on hem de trobar la resposta a la qüestió fonamental sobre el bé, de manera que «l'ètica no és una ideologia del bé sinó un camí íntim cap a nosaltres mateixos» (pàg. 27). El bé és allò que és just i convenient per a l'ésser humà. El veritable bé és «el propi bé humà» dirà, citant l'Aquinate (pàg. 28). En altres paraules, «la persona és la font de moralitat» (pàg. 28), cosa que implica la posició objectiva de la persona en relació amb les coses (pàg. 29). Sent la persona l'origen i la destinació de l'ètica, Fuster conclourà que «l'ètica només pot ser personalista» (pàg. 40)

Hi afegirà que «allò moral emergeix del que és profund de la persona, es manifesta

a través de l'anhel, culmina en l'elecció de la llibertat i es desplega a través de l'acció» (pàg. 30). També els instints hi tenen el seu paper. D'aquí que l'ètica hagi d'«integrar en el discurs la vitalitat dels instints, la presència dels afectes, la potència de la llibertat i la capacitat de la raó» (pàg. 44), ja que «l'acció té l'origen en la persona i és fruit dels instints, dels afectes i de la racionalitat» (pàg. 45).

El nostre autor justifica que l'ètica és una eròtica, després d'explicar que la persona humana és un amor generant, i la naturalesa humana una essència anhelant que és principi actiu d'anhels i subjecte passiu de passions. Tot i així, «tota l'ètica és una eròtica» (pàg. 135); és a dir, una «ciència racional sobre l'amor» (*ibid.*). Tornant a la metafísica, distingeix entre l'objecte material i l'objecte formal de l'ètica sota aquesta perspectiva: l'objecte material són les relacions amoroses que l'home estableix amb el tot (res). L'objecte formal és la seva relació amb el misteri de la persona (pàg. 135-136).

L'home es troba davant dels seus propis anhels. Més encara, l'eros «és el centre de la criatura humana» i l'ètica és «la ciència de l'anhel o l'eros» (p. 139). L'ètica és una eròtica «perquè té la comesa de jutjar el valor personal –o no personal– de l'eros» (pàg. 141). Dirà que una acció és justa quan és adequada amb la persona. En altres paraules, «l'element decisiu del judici moral és la conveniència o la inconveniència respecte del misteri ontològic i amorós de la persona» (pàg. 136).

La teoria ètica presentada en aquesta obra gira, doncs, al voltant dels anhels humans inherents a la nostra naturalesa: els

instints (desitjos corporis o biològics), els afectes (anhels sensibles i racionals) i la llibertat (anhel racional) (pàg. 210). La llibertat ha de secundar en forma de deure els dos primers anhels, però sense deixar de considerar que l'objectiu principal de l'ètica és el retorn a si mateix (pàg. 200).

Per a Fuster, «el principi –inici– de l'ètica consisteix a secundar el dolç anhel d'un mateix» i totes les parts de l'ètica «convergeixen i s'inscriuen en aquest anhel-base» (pàg. 199). A partir d'aquí, i ja en la segona part de l'obra, desplega quatre grans branques de l'ètica: ètica d'un mateix (eròtica del desig d'un mateix), que és el primordial, l'ètica de l'altre (eròtica del desig de l'altre), l'ètica del món (eròtica del desig del món) i l'ètica del sublim (eròtica de l'anhel d'infinit). En cadascun d'aquests apartats van apareixent deures concrets relacionables amb conceptes tradicionals però desenvolupats des de la perspectiva dels anhels i la llibertat guiada per la raó.

L'ètica presentada apunta cap al bé de ser persona amb un conjunt de béns que l'acompanyen i que van descoberts a través d'anhels naturals i la corresponent exigència d'un conjunt de deures per a guiar la llibertat. Es diria que, en conjunt, l'ètica «fusteriana» és una ètica personalista que inclou deures positius i negatius. Inclou virtuts, però no és una «ètica de la virtut» en el sentit d'Aristòtil i Tomàs, ni en les versions modernes desenvolupades, sobretot, des de MacIntyre i la seva famosa obra *After virtue*. Les virtuts certament hi apareixen, sobretot en relació amb el paper que juguen a moderar els anhels i la fixació de l'objecte moral, així com la seva ajuda en el deure d'actuar d'acord amb aquest

objectiu. En paraules de l'autor, «les virtuts anomenades cardinals s'ordenen a la configuració de l'objecte moral i a la seva execució adequada» (pàg. 137). El breu desenvolupament de les virtuts inclou definicions relacionades amb els anhels i el deure de ser persona, mantenint certa distància amb les definicions tradicionals. Concretament, afirma que la prudència reuneix (tots els elements), redueix (el sentiment fonamental) i focalitza (la perspectiva de la persona). La prudència condueix a la temperança, per la qual es tempera el cor i es discriminen els anhels. La virtut de la justícia busca adaptar-se a la persona i la fortalesa es fa necessària per a situar-nos a l'aresta del veritable sentiment (pàg. 137).

La segona part, tot i que amb un marcat caràcter teòric, és més pràctica que la primera, i presenta deures ètics i comportaments no adequats en els quatre àmbits esmentats anteriorment: un mateix, l'altre, el món i el sublim. Com podíem esperar, és consistent amb la teoria desenvolupada en la primera part. L'anhel pel qual l'home s'estima a si mateix «es manifesta en l'amor a la pròpia vida –i al mateix honor o valor intern–, així com en l'amor als talents, la història i les possibilitats de cadascú» (pàg. 229). Això es relaciona amb diverses obligacions, com cuidar-se a si mateix (aliments, vestits, salut, etc.), l'anhel de compassió o misericòrdia cap a si mateix, l'amor al propi cos i el pudor corporal. «Al costat de l'amor a un mateix també apareix l'amor al proïsme com a expressió i continuïtat de l'amor a un mateix» (p. 256). A partir d'aquí sorgeixen obligacions en la manera de tractar els altres en l'àmbit familiar, amb els amics i coneguts i fins i tot

amb els estrangers. També té implicacions en l'àmbit sexual, educatiu i polític. Se segueix l'anhel del món, on la persona emergeix, hi viu i hi existeix. Això es relaciona amb el cosmos, la terra i l'acció de l'home sobre el món: la feina, la tecnologia, la ciència, l'economia, el desenvolupament de l'art i la cultura. Tot això comporta obligacions morals.

L'obra és en gran mesura propositiva, i hi ocupa un lloc central l'axioma que l'home és per naturalesa un ésser anhelant i que l'essència de l'home és amorosa. S'hi fan freqüents referències a altres autors, tot i que sense acceptar-los en conjunt. S'hi acut a la recerca de cites que s'avenen amb el discurs i el reforcen.

Hi ha abundants afirmacions sobre el psiquisme humà i fins i tot algunes sobre trastorns psicològics, encara que sense referències empíriques. Es basen en l'experiència de l'autor, que en molts casos pot ser compartida pel lector. D'altra banda, presta molt poca atenció –potser per raons d'espai i per l'enfocament mateix de l'obra– a refutar altres teories ètiques, considerant simplement que han oblidat el fonament i l'origen de l'ètica en la persona.

L'estil, sobretot en la primera part, és força abstracte i de lectura no fàcil. De vegades inclou pinzellades poètiques. Al llarg de l'obra hi apareixen reiteracions que, si bé ajuden a entendre millor el pensament de l'autor, en una segona edició potser es podrien eliminar amb una redacció més concisa. La segona i la tercera parts s'entenen molt millor que la primera i connecten amb qüestions rellevants actuals.

L'obra, en conjunt, revesteix originalitat i solidesa, tot i que pot no convèncer tothom

l'enfocament de l'ètica com una «eròtica», en comptes de la tradicional teleologia de l'acció i de l'eudemonia i d'altres centrades en el desenvolupament de virtuts fonamentades en l'amor de donació o *àgape*. L'obra insisteix sobretot a tornar a l'origen de la persona i evitar allò que pot allunyar d'aquest fi. Això no sembla incompatible amb una interpretació adequada de l'eudemonia o vida reeixida i feliç.

Caldria suggerir un desenvolupament més extens de les virtuts i el seu paper en el desenvolupament de la vida reeixida (l'«ésser personal» en el present enfocament, si la meua interpretació és correcta). En aquesta línia, se subratlla la importància de l'objecte moral, però s'aprofundeix poc en la formació de bons hàbits electius (virtuts morals) a través de l'acció. Potser es podrien buscar punts de connexió entre el plantejament clàssic de la virtut i el que es presenta en aquesta obra.

Un darrer aspecte a considerar és la multitud de temes i qüestions tractades en la segona part, de vegades amb poca matisació o fent afirmacions que poden resultar controvertides. Així, per exemple, considera que «quan l'empresari desposseeix el treballador del producte del treball comet una enorme injustícia» (pàg. 328). Aquesta expressió pot referir-se a una explotació abusiva de treballadors o simplement a un treball assalariat, que pot ser just i digne. O en considerar l'economia especulativa com un vici (pàg. 329) quan un comerciant està especulant, ja que això pot incloure males arts com manipular futurs preus o acumular un producte escàs. Això és ben diferent del cas d'un comerciant que compra alguna cosa amb l'expectativa de vendre'l a un

preu més alt. Tots dos especulen i sembla que la qualificació moral no ha de ser la mateixa. S'endevina la intenció correcta de l'autor, però pot induir a equívocs.

Seria desitjable una segona edició millorant-ne alguns aspectes com els esmentats, però, en resum, es valora positivament el notable esforç de l'autor a presentar un esquema coherent i innovador on pot continuar aprofundint en el futur. Es tracta d'un llibre que haurà de ser considerat dins les aportacions a l'ètica contemporània i que contribuirà a aprofundir en l'ètica personalista.

Domènec MELÉ

Catholic University of America

**Giorgio Agamben, *Arqueologia de la política***. Trad. R. Garcia Orallo. Barcelona: Arcàdia, 2019, 106 pàg.

El present llibre ofereix en traducció catalana la transcripció de les Lliçons Ferrater Mora amb el títol *Archeologia della politica*, les quals van ser impartides per Giorgio Agamben l'abril de 2014 a la Universitat de Girona. Tot i posseir un cert caràcter dispers, que es reflecteix en la manca d'unitat de algunes qüestions tractades –probablement com a resultat de la naturalesa mateixa de del llibre–, aquesta obra representa una contribució d'una gran originalitat metodològica a la política, amb una bona dosi de profunditat filosòfica. A més, es pot considerar la traducció com una aportació important a la difusió del pensament d'Agamben entre el públic català.

Ja des de l'inici del llibre, el primer que és destacable és el mètode que fa servir

Agamben per a aproximar-se a l'àmbit de la política. El títol mateix ja és indicatiu de la metodologia emprada. Es tracta de l'arqueologia de la política. Què vol dir «arqueologia» en aquest context i per què «l'arqueologia és l'única via d'accés al present»? (pàg. 9).

L'arqueologia, segons Agamben «és aquella pràctica que [...] tracta [...] amb el moment d'emergència del fenomen» (pàg. 18), és a dir, amb l'*arché* d'un fenomen, que no és ni un «fet històric», ni tampoc un «arquetip metahistòric» (pàg. 15), sinó que es troba en aquesta dimensió intermèdia i paradoxal, que és l'única via cap al present. Així, a fi d'intentar comprendre la política, a Agamben no el satisfà una reflexió convencional, sinó que allò que busca és entendre els fenòmens constituents de la política en el seu «a priori històric» (pàg. 15), en el principi decisiu –dimensió primordial– immanent a la història, però no coincident amb aquesta. Aquesta «tercera forma d'experiència» és allò que constitueix l'objecte de l'arqueologia segons Agamben (pàg. 20).

El significat inherent a l'arqueologia se'n presenta amb més claredat si escoltem la paraula mateixa: arqueologia – *archéologia* – *arché-logos* – el logos, la paraula, de l'*arché*. El sentit etimològic de la paraula grega *arché* es remunta als dos significats d'*origen* i *ordre*; així que *arché* es podria traduir com 'l'origen que alhora ordena'. Hi podem veure la gran importància i rellevància que té aquesta noció. «Allò que és primer és també allò que ordena», diu Agamben (pàg. 39-40), referint-se així no pas a allò que és cronològicament primer, sinó a una vitalitat essencial d'aquest origen que

persisteix eternament en el fenomen i «no deixa mai de començar» (pàg. 40).

En aquest sentit, el més destacable del mètode de les recerques d'Agamben és la seva immensa concentració a descobrir, o bé a redescobrir, l'*arché*, el començament i la font d'un fenomen, per així poder entendre'n l'essència. En cert sentit, satisfer la famosa màxima de la fenomenologia d'«arribar a veure [...] les coses mateixes», com havia demanat Husserl. Si reflexionem sobre aquesta màxima i ens la prenem de debò, podríem dir que la metodologia d'Agamben és un possible camí cap a la seva satisfacció –si bé no l'únic– i que el seu mètode en certa manera hauria de formar part de cada recerca filosòfica.

Els plantejaments metodològics també són signe de la característica més notable del llibre. Es tracta de la comprensió que té Agamben de la filosofia, no pas com a disciplina universitària acabada, sinó com «una intensitat que pot travessar i donar vida a qualsevol àmbit. [...] La filosofia és memòria i repetició del fer-se humà» (pàg. 24-25). L'arqueologia com a mètode filosòfic per a establir un lligam entre el passat i la nostra condició humana present ens ve oferta no com a metodologia abstracta i externa a nosaltres, sinó com una nova i rica potencialitat de convertir-se en humà. És a dir, el mètode es torna existencial –com en Heidegger– i constitueix l'acte continu d'«esdevenir humà de l'home» (pàg. 24).

Aquesta metodologia pròpiament filosòfica és aplicada a les anàlisis de diversos fenòmens constituents de la política. S'arriba així a conclusions rellevants per a la nostra actualitat. En la seva arqueologia de

l'ordre, per exemple, descobreix un ordre diferent, un ordre en certa manera desconectat del seu origen harmoniós i ordenador, un ordre amb una immensa força influent per a les nostres vides. Ens ensenya que en les democràcies liberals contemporànies, en comptes d'enviar-se un a si mateix (segons els teòrics moderns de la democràcia), està succeint que el ciutadà «està contínuament i inconscientment sotmès a l'esfera de l'ordre, en la qual creu, però en realitat està contínuament obeint» (pàg. 52). Com a exemple podríem prendre l'esfera de l'economia, en què preval l'ontologia de l'ordre i, per dir-ho lingüísticament, l'imperatiu!

També es du a terme amb mestria una arqueologia de la voluntat, en la qual es pot observar perfectament el desig d'anar al començament propi del fenomen per tal d'identificar quan, on i com apareix per primera vegada. En el cas de la voluntat, aquesta emergència es troba en la decisió humana inherent al pas aristotèlic de la potència a l'acte. En haver detectat el naixement del fenomen, Agamben en dibuixa la genealogia fins avui dia, explicant en el procés el pas de l'home antic que *pot* a l'home modern que *vol*. Amb aquesta anàlisi arqueològica arriba a la conclusió que la voluntat és «un dispositiu per a limitar i governar la potència» (pàg. 67). Les implicacions polítiques d'aquesta comprensió són molt potents, perquè es tracta d'ordenar la nostra potencialitat política per fer-la controlable per mitjà de la voluntat. Portant això a l'extrem, significa que la voluntat és entesa com a «forma superior de la potència humana» (pàg. 67) que preval sobre les nostres possibilitats polítiques.

En aquestes dues anàlisis d'Agamben, però, no ens podem resistir a notar-hi una certa connotació negativa quant a l'ordre i la voluntat, i alhora no podem deixar de preguntar-nos si no inclou també una connotació positiva. No hi ha potser un tipus d'ordre —en forma de manament— que prové de l'altre, com en Levinas, o un ordre originalment harmoniós que permeti a totes les coses realitzar la seva essència i així mantenir un món genuí, semblant al logos d'Heràclit? D'altra banda, potser no hi ha una dimensió fructífera de la voluntat per a la vida interior d'una persona? En fi, si Agamben intenta contínuament definir l'essència d'un fenomen, no s'hauria de tenir en compte el fonament últim que reclamaria aquesta mateixa *archè*? Sovint podria semblar que, a través del seu mètode de regressió arqueològica fins ara, el fenomen en si canvia en cert sentit de significat i perd la virginitat del seu propi començament filosòfic. En comptes de portar claredat essencial, sovint provoca confusió. El llenguatge usat per Agamben en algunes de les seves recerques —de vegades molt tècnic i específic en detalls menys rellevants— tampoc no hi ajuda.

No obstant això, en el llibre també hi ha anàlisis de fenòmens en què Agamben se centra en la constitució positiva del fenomen i en què el seu enfocament és precisament allò subjacent essencial i original, per així arribar a «les coses mateixes». Una d'aquestes anàlisis és la seva arqueologia de l'*ús*. Aquí, per mitjà de la deposició contínua de sediments, Agamben ens exposa el fenomen de l'*ús* en el significat polític i existencial. Així, l'*ús* no ve entès com l'acció d'un subjecte que s'aprofita d'alguna



cosa/algú per al seu propi benefici. Tampoc no té relació amb el consum, sinó que, en un sentit original, correspon a una relació recíproca i íntima amb alguna cosa/algú, en la qual la distinció actiu-passiu i subjecte-objecte es dissol i res/ningú preval sobre allò altre/un altre. «Usar Plató» en grec antic, per exemple, vol dir 'ser el seu amic', igual que «usar la ciutat» significa 'participar en la vida política'. L'ús, per tant, en el seu significat existencial, no vol dir, com cita Agamben amb Heidegger, que el subjecte «es relaciona amb el món per fer-lo servir, sinó que en la dimensió immediata de l'ús el món és el que s'obre» (pàg. 82). Això també vol dir que no podem posseir el món, que l'ús no té relació essencial amb la propietat, i que «l'ús consistiria en la relació amb l'inapropiable» (pàg. 86). Només cal imaginar-nos les conseqüències que tot això podria tenir per a la nostra comprensió de la justícia, l'acció política o el nostre maneig de la vida natural.

Tot i les diverses anàlisis de diversos fenòmens, que de vegades semblen tan discontinües entre si que resulta difícil comprendre la línia vermella, el seminari en general no es dedica a l'arqueologia de la política de manera directa —cap referència, per exemple, no apunta a la *polis* grega, al *zoon politikon* aristotèlic, a la comprensió de la democràcia en Soló, etc. Ja sigui per la naturalesa de l'obra present, ja sigui per la condició preliminar que adopta el seu contingut, el que hi manca és una aproximació immediata i directa a la noció de la política.

De fet, cal esperar fins a l'últim capítol del llibre per a comprendre amb més claredat quina visió té Agamben de la política,

com entén ell allò que és polític. Parla d'una «potència purament destituent», que «desactiva l'obra del poder, el torna inoperant» (pàg. 102). Amb aquest concepte, Agamben descobreix un significat diferent del de la política com a sistema dels mecanismes de poder, i així ens mostra un altre ús possible de la política. Es tracta d'una activitat existencial o una forma de vida col·lectiva que neutralitza i deslegitima la màquina del poder, com una via antagònica al poder existent, que no deixa que les nostres vides es redueixin a una vida biològica sense forma. Amb aquest canvi de perspectiva, l'objectiu de la nostra acció política sembla que sigui que el poder constituent adquireixi «l'estructura d'una captura de la veritable substància política», la qual és l'anarquia (pàg. 103). Així, la nostra finalitat política és alliberar l'anarquia i reactivar l'*arché* de la política.

En definitiva, amb el llibre present Agamben es limita a presentar un panorama molt general des del qual es pot arribar a abordar l'àrea temàtica de la política. També, el seu enfocament en els aspectes lingüístics dels fenòmens tractats dificulta que el lector no especialitzat pugui mantenir l'enllaç amb el tema central: la política. En els seus intents per definir diferents fenòmens, a alguns dels quals no estic segur si els pertany una *definició*, se centra tant a detectar el moment d'emergència d'un fenomen i a dibuixar-ne la genealogia fins avui, que de vegades sembla oblidar-se de la seva essència intacta, una essència sovint *indefinible* i a la qual potser no s'hi pot accedir exclusivament amb el mètode arqueològic. Tornem a allò que hem dit més amunt: la seva metodologia és un possible



camí cap a la satisfacció de la màxima de la fenomenologia, però potser no l'únic. N'és certament una dimensió, però per tal d'arribar «a les coses mateixes» potser també es necessita una altra dimensió diferent –no tan sols l'*arché*-ologia, sinó un mètode que Heidegger anomena l'*ontologia fonamental*. En aquest sentit, em pregunto si no és possible que Agamben se centri massa en l'*arché* de l'*arqueologia*, i en descuidi en certa mesura el *logos*.

Per concloure, tot i aquestes consideracions crítiques, les lliçons orals de les quals aquest llibre és una transcripció són d'alta qualitat i ens revelen aspectes importants de l'àmbit de la política i la relació amb l'existència humana. Amb un mètode arqueològic fascinant i una comprensió vital de la filosofia, Agamben ens ensenya una via per a aproximar-nos a fenòmens polítics d'alta rellevància. A través d'una via filosòficament profunda, ambiciosa i precisa, arriba així a resultats estimuladors i descobriments de gran pertinença per a la nostra actualitat.

Constantin STARHEMBERG  
Facultat de Filosofia (URL)

**Heinrich Schlier, *Sobre la  
Ressurrecció de Jesucrist.***

Trad. Antoni Martínez Riu.  
Barcelona: Herder, 2018, 90 pàg.

Els deixebles del Crist fugen esporuguits amb el prendiment i crucifixió del seu mestre, i molt poc després es reuneixen i prediquen l'Evangeli amb fervor, confiança i valentia. Entre aquests dos moments s'ha

esdevingut alguna cosa impactant que explica un canvi tan clar: Rahner i Schillebeckx qualifiquen aquest esdeveniment d'un «quelcom»; Brown, de «la gran cosa final»; Marion, d'«una cosa major». Sigui com sigui, és sobre aquest esdeveniment que se centra l'estudi de Heinrich Schlier *Sobre la Resurrecció de Jesucrist*, que inaugura la col·lecció *Theologumena* de l'editorial Herder. Seguint la introducció de Carles Llinàs, director de la esmentada col·lecció, se ha recollit el pròleg de Joseph Ratzinger-Benet XVI a una edició italiana publicada el 2004.

Carles Llinàs ens mostra una breu i acurada biografia de l'autor, nascut a Alemanya l'any 1900, pastor i teòleg protestant, professor a Marburg, Elbefeld i Bonn, i convers al catolicisme el 1953. Va ser alumne de Rudolf Bultmann, rebrà la influència de Karl Barth i assistirà a les classes de Martin Heidegger, al mestratge del qual seguirà lligat tota la vida, tal com demostra bona part de la seva reflexió. L'ascendència d'aquest últim és reconeguda i remarcada també per Joseph Ratzinger en el seu pròleg (pàg. 26).

Schlier comença amb aquesta afirmació: «Tot esdeveniment històric –i a un d'aquesta índole fa referència la fe del Nou Testament quan parla de la resurrecció de Jesucrist– requereix el seu text i té el seu text» (pàg. 30). I el Nou Testament és el més ampli d'aquests textos, de manera que estudiarà el fet centrant-s'hi. D'aquest fet podem extreure'n un evident entusiasme de l'Església, palès en les diverses aclamacions, doxologies i professions de fe, més senzilles o més catequètiques, i que constitueix el centre de tota predicació, «la Pa-

raula fonamental [...] de la catequesi» (pàg. 32). Juntament amb aquestes professions de fe, els relats dels sepulcre buit i de les aparicions són una altra forma de tradició de l'esdeveniment, en què, malgrat les diferències entre els relats i la seva ingenuïtat, «el desconcert del conjunt no pertorba ni intranquil·litza» (pàg. 35); seguidament, assegura el nostre autor: «No hi ha la necessitat d'una imatge exacta del que va passar perquè el fet com a tal és cert» (pàg. 35). Caldrà recordar aquí Lluç 24,34, on els deixebles d'Emmaús, sobresaltats amb l'experiència que acabaven de tenir, criden amb joia: «Realment el Senyor ha ressuscitat i s'ha aparegut a Simó!».

Schlier dedica el primer apartat, sobretot, a puntualitzar tres extrems: en primer lloc, la resurrecció és un succés històric per als Evangelis i per al Nou Testament sencer; és un esdeveniment, *dabar* en la llengua hebrea i *rhema* en el grec de la *Septuaginta*: «esdeveniment que s'anuncia en, amb i durant la seva realització» (pàg. 39). En segon lloc, la resurrecció no és un retorn a la vida terrenal de Jesucrist, sinó que ho fa amb un cos espiritual, un *soma pneumatikón*, respecte del qual la mort ja no té domini, i provoca un desconcert entre els qui el veuen: és Ell, però no és reconegut immediatament; és la vida en Déu, la vida veritable de la nova creació. Ell és l'Exaltat, adjectiu que connecta amb el tercer extrem.

L'autor dedica bona part de la secció a diferenciar els termes «resurrecció» i «exaltació». Si bé en les Escripures tots dos conceptes es remetent sovint l'un a l'altre, Schlier s'esforça a diferenciar-los de la manera següent: a) «la resurrecció s'esdevé en el marc de l'exaltació gloriosa cap a Déu», i b)

«l'exaltació s'esdevé en virtut de la resurrecció» (pàg. 45); o com assenyalarà seguidament: «l'exaltació segueix la resurrecció i la resurrecció s'acompleix com a origen i principi de l'exaltació, i aquesta, al mateix temps, com a continuació de la resurrecció» (pàg. 46). Encara que, com hem dit, en alguns passatges del Nou Testament poden intercanviar-se l'una i l'altra, Schlier en remarca tant la diferència com la imbricació mútua. I acabarà l'apartat amb un paràgraf força semblant a les doxologies paulines a què remet en el seu estudi: «Fins aquí, podem dir que en la resurrecció de Jesucrist Déu ha amagat del domini de la mort aquell que va morir a la creu i va ser sepultat, i el va elevar al poder i la glòria de la vida atorgada per Déu, que és vida per excel·lència. La resurrecció de Jesucrist és l'accés del Jesús que mor al poder de vida de Déu» (pàg. 47).

L'apartat segon comença amb una precisió al voltant del concepte d'esdeveniment ja introduït i del fet de la resurrecció: per a Schlier, aquesta no és un esdeveniment pròpiament, ja que ocorre en el secret de Déu, però l'aparició del Ressuscitat fa que aquesta resurrecció s'esdevingui en l'experiència històrica, o, com diu l'autor, «en l'horitzó dels fets» (pàg. 51): «és el segell de la resurrecció» (pàg. 51). Deixant a banda el sepulcre buit, que té un caire més indiciari que probatori, les aparicions de Jesucrist guanyen un caràcter principal que requereix la seva valoració i el seu discerniment. Schlier emprèn aquesta tasca distingint en primer lloc els termes emprats pels autors sagrats: *ofzé* i *apokalipsis*. Tots dos tenen significats i matisos diversos: el primer té el sentit passiu de 'deixar-se veure', de manera que és el mateix ressuscitat el

que es fa visible i tangible per pura gràcia, d'una banda, i aquells que el veuen saben per experiència, de l'altra. Pel que fa a *apokalipsis*, sant Pau tindrà el sentit de descobriment d'un misteri, d'experiència d'un fet inaccessible, i d'anticipació de l'*eschaton*. Sobre la naturalesa d'aquestes aparicions als deixebles, de nou l'exaltació: apareix ascendent cap a la seva glòria, acomiadant-se, sottraient-se com amb la Magdalena.

Arribats aquí, inicia l'autor un diàleg amb dos teòlegs contemporanis seus rellevants: Willi Marxsen i Rudolf Bultmann, i ho fa discutint sobre el fet de la resurrecció. En efecte, aquesta resurrecció significa fer-se present Jesús en el *kerigma*, com assenyala Bultmann? O la resurrecció, simple interpretació dels fets, és en veritat la continuació del *kerigma*, com defensa Marxsen? Per a Schlier, que culmina l'exposició d'aquestes opcions amb un rotund «prou» (pàg. 61), els deixebles realment veieren Jesús, és a dir, van tenir una percepció o experiència immediata d'Ell com a ressuscitat i exaltat (o glorificat). Aquesta revelació impactant passa a la Paraula, certament, però el Ressuscitat no es queda tancat en aquesta, sinó que passa a la història i al llenguatge. Si, per contra, acceptéssim que Crist no hagués ressuscitat, hauríem d'acceptar allò que es deriva d'aquesta idea més enllà del que el mateix sant Pau assenyala, és a dir, ser els més desgraciats dels homes (1Co 15,19): Jesús seria un nom tan buit com els sagraments, els carismes un entusiasme, la fe esforç inútil, l'apòstol un «esperit selecte», l'Església un grup en gresca, i nosaltres uns tramposos (pàg. 67). Però de debò ha ressuscitat, i les conseqüències per tant són unes altres.

Les conseqüències de l'esdeveniment són exposades en l'últim apartat tant per al mateix Jesús como per als homes. Acaba amb unes conclusions on, de nou, adopta una posició diferent de la de Bultmann, sense citar-lo, quan es refereix a «l'home d'avui», al qual pressuposava ben poc interessat en consideracions de caire miraculós. L'esdeveniment de la resurrecció té efectes respecte del mateix Jesús, que es representa com a veritable Crist i Senyor, a partir de la resurrecció del qual s'han escrit els Evangelis donant-los llum per a ser entesos. Pel que fa als homes, Schlier ofereix tot un precís reguitzell de conseqüències: a més del perdó als homes i el camí obert cap a la vida per la creu de Jesús, que ha vençut l'últim enemic, les aparicions queden vinculades a les virtuts teològals en obrir el camí de la fe, la qual indica l'esperança en un futur esplendorós i es manifesta en l'amor i les virtuts que en neixen.

Com a conclusions, l'autor assegura que la resurrecció s'imposa de manera convincent, però li manca un estudi teològic adient que no caigui per la banda miraculosa o psicològica; i davant del que pensaven els seus contemporanis (Bultmann de nou), aquest estudi precís interessarà «al famós home d'avui». Culmina amb unes paraules com a colofó, on són constants les frases d'alta volada espiritual i humana: «Només aleshores tornarà l'Església de la Paraula a sentir el goig de la resurrecció de Jesucrist, i els homes i potser els pobles començaran de nou a viure i a morir en la resurrecció de Jesucrist» (pàg. 85).

Isael PLA

Ateneu Universitari Sant Pacià

**Josep Maria Esquirol, *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita.***

Barcelona: Acantilado, 2021, 176 pàg.

L'assaig d'Esquirol brolla de la profunditat del *silenci* d'un pensador reflexiu i contemplatiu; es tracta d'una *paraula* precisa i concreta –també en certa mesura crítica– sobre l'ésser humà, i és un *cant* al sentit i a l'esperança. Silenci, paraula i cant constitueixen, segons l'autor, l'essència del pensament filosòfic delerós de lliurar una paraula benèfica a l'home d'avui, en qui s'endevinen símptomes ja no tan sols de cansament, sinó d'una certa deixadesa (mandra) existencial. Quan el verb recela el silenci, o quan el verb abandona els rostres dels homes, o quan el verb es converteix en eixuta monotonia, rectilínia i encadenada, llavors, el discurs filosòfic degenera en allò que Heidegger anomenava «xerrameca». Per què Esquirol xifra en la litúrgia del cant l'essència del llenguatge més significatiu? Precisament perquè observa que en el cant els homes s'acompanyen entre si –es *corben*, diu originalment. Així, el cant és la curvatura de la paraula que cobreix amb un vel reparador (benes i veles, com diu Esquirol) els rostres dels homes. Mentre l'ésser humà continuï cantant a la vora del foc, del bressol del nounat, o del llit dels ancians, encara manté l'esperança de *quelcom més*: més humà, més vida, més sentit –encara que aquest sempre inconclús.

La lectura del madurat i fi text d'Esquirol resulta agradable i suggeridor –quasi de lectura obligada, si cal parlar així entre col·legues. Es tracta d'una obra fonamentalment antropològica. I no s'imposa en el

nostre segle la qüestió de l'home –com ja alertava Heidegger en el seu *Nietzsche*–, com a temàtica transversal que connota qualsevol reflexió profunda? Aquesta vegada Esquirol se centra en l'ésser humà, els rostres –sempre concrets i interpel·lants–, els noms –que podríem anar pronunciant incessantment. Esquirol apareix com un *filòsof-profeta*, que és capaç ja no tan sols de captar l'esperit del nostre temps, sinó d'obrir una senda sobre la terra plana i sota la cúpula del cel blau. Una senda estreta que cadascú de nosaltres, a través de les múltiples tasques de la vida quotidiana, estem cridats (vocació) a transitar sense pressa, serenament i solidàriament (els uns al costat dels altres). En el dia a dia de les generacions que es van succeint entre la vida i la mort, amb alguna nit fosca (fins i tot nit dins de la nit, encara que mai la nit darrera i definitiva, ja que una aurora renova la venç la fosca de la nit), Esquirol, podem dir-ho, és un *filòsof-teixidor*, en el sentit que va teixint, amb la finesa de l'art de mans, cap i cor, un text que resulta greu (gravetat) i profundament significatiu (dona per pensar, com deia Ricoeur). I Esquirol també ressalta com a *filòsof-poeta*, ja que destaca per fer de la prosa una poesia capaç de connotar, suggerir, commoure. I això només ho fan els poetes, que canten el món il·luminat pels raigs del sol i cobert per denses tenebres. En aquesta funció poètica, el nostre autor destaca com a artífex unificador (juntura i ajuntament) de símbols aparentment contradictoris o distants (cel i terra, dia i nit...).

Voldria assenyalar tres aspectes del text, que considero especialment rellevants a partir de la seva lectura. Un primer aspecte

és el *mètode* utilitzat per l'autor. Un segon aspecte consisteix en el *plantejament* que sembla entreveure's entre les pàgines del llibre –i que és una crida a *desvetllar*, en paraules d'Esquirol. Una societat adormida –i de vegades sotjada pel malson nefast de la desesperació– està cridada a despertar a la lluminositat blavosa del cel a través de les fosques nits de la terra –i els seus somnis i malsons. I heus aquí la proposta d'Esquirol: existirà *una terra de la terra*? S'escau un sentit humà de l'humà? Un sentit de la terra –amb la feliç expressió de Nietzsche–, obert al cel, banyat amb els raigs que inunden els cims i les fondalades. No es tracta de algú que ha decidit abandonar definitivament el món per salvar la pròpia existència de les grapes terrorífiques del mal, sinó d'un ésser humà, *qui* (algú), sense claudicar del món ferit, tracta de trobar quelcom *més enllà* –sobreeixidor–, o més ben dit, *més ençà* –infrahumà. L'home sempre se sobrepassa a ell mateix, com dirà Esquirol amb ressons hegelians. I heus aquí, segons el meu parer, la clau per comprendre el dinamisme del pensament del nostre autor: justament en l'experiència cada vegada més profunda de les ferides humanes, és possible obrir-se amb audàcia a la veritat única i pròpia de l'home –de cada ésser humà que té nom propi. Finalment, com a tercer aspecte, intentaré remarcar una *crida* dins de la mateixa crida que Esquirol fa des del seu pensar de proximitat, del concret, de la tactilitat (amb tacte).

El primer aspecte fa referència al mètode utilitzat per Esquirol, i que gosaria qualificar de franciscà. Francesc d'Assís, amic del llop, la lluna, les estrelles, l'ocell, la font... Esquirol, que es reconeix deutor del men-

dicant, també filosofa «enganxat» a les coses en un sa i saludable realisme, tan allunyat de cosificar els *ens*, i tan amic –amb esperit poètic– d'evocar significacions ocultes i profundes, en una passió per conèixer millor –i fer-nos millors– els admirables misteris de l'univers. Per a Esquirol l'esforç per conèixer consisteix a pensar i estimar –totes dues operacions de l'esperit són inseparables. I en aquest sentit es refereix a allò que denomina «desexplicar» (pàg. 35), ja que proposa traslladar les explicacions més lògiques del discurs filosòfic a aquelles unitats de sentit teixides entre si i obertes al sentit amagat de les coses, i més en concret, de l'ésser humà. Quin camí (mètode) segueix Esquirol en aquesta obra? El nostre autor és fidel a l'experiència humana més elemental i profunda –podem dir que és un pensador fenomènic de les *experiències*. Heus aquí, precisament, on emergeix l'experiència cruciforme de la ferida (i sobre la qual després tornarem). Esquirol intenta portar el pensament a la frontera de l'experiència –en un cert sentit, podem dir que és un pensador dels *límits*. És aquí on forja aquells conceptes que permeten esclarir aquesta experiència i interpretar-la, sempre en relació amb altres elements presents, així com en relació amb la situació de l'home contemporani –podem dir que és un pensador *relacional*. I, finalment, utilitza amb mestratge la funció poètica i simbòlica, apuntant a un sentit que ens introdueix en la dimensió ètica, que ens permet fer el bé i fer bé –podem dir que és un pensador *simbòlic*. I com a reunió dels diversos aspectes del pensament d'Esquirol, podem afirmar que és un pensador *ètic*, desitjós de crear el bé en el món

—o almenys d'inspirar el bé en els homes.

És ara el moment de reflectir el que considero que és sintèticament el plantejament de fons del llibre. El resumiria amb tres consideracions que se succeeixen al fil de les reflexions de l'autor: 1) la ferida humana (amb figura cruciforme: vida, mort, tu i món); 2) la profunditat de la ferida (i la necessitat de mantenir-se en l'obertura mateixa de la ferida); 3) i l'obertura de la ferida (oberta a l'esperança del sentit o plusvàlua significativa, pàg. 110). Aquests aspectes revelen unes altres tres característiques de l'humà: la vulnerabilitat de l'ésser humà, la profunditat de l'essència humana i «la confiança del sentit» de l'existència (com a actitud filosòfica fonamental, especialment en relació amb el cas humà, pàg. 83) —s'endevina aquí una mena d'optimisme tràgic de l'autor, segons deia Viktor Frankl. Com negar la tragèdia que es perpetra en cada existència? Els solcs i cicatrius del rostre són testimonis de la tragèdia humana. Com deixar d'afirmar l'optimisme ontològic d'aquell ésser que inicia el seu periple en el món i que dona el seu darrer respir aspirant per un misteriós sentit? El respirar pesarós i convulsiu del moribund, no podria ser el testimoni patètic de la confiança que tot ésser humà guarda a les mans, a la boca i al cor, a favor del sentit? D'aquí que el nostre autor reiteri que hi ha una esperança amagada en el cor humà. És quan Esquirol aporta dues raons per a l'esperança (com ell diu, *preambula spei*): 1) que la profunditat no és metafòrica, de tal manera que si la vida no és profunda ja no cabria esperar res; 2) i que existeix una desproporció entre el venir a la vida (des d'enlloc) i l'estar destinat a morir,

en la qual el primer guanya clarament la partida sobre el segon. Malgrat el silenci de la mort, sempre brolla la pregunta en l'estimat: què serà d'ella i d'ell, de la meva estimada i del meu estimat? Però, per què brolla aquesta pregunta pel destí?

Esquirol proposa un retorn de l'home a si mateix (constantment es refereix a la profunditat, el profund, el dedins de l'ésser humà). Així l'ànima —que, com dirà, «es el centro de la persona» (pàg. 82)— està cridada a cuidar-se a si mateixa per a poder cuidar els altres i desenvolupar l'activitat *poètica* de «hacer mundo en el mundo» (pàg. 93) —és a dir, un món veritablement humà en el qual cada home trobi el seu protagonisme i pugui amb la llum del seu rostre il·luminar el món. Però cuidar significa identificar les ferides infinites de l'home i recordar-les mitjançant la bena curativa i la vela orientadora —perquè és precisament la cura de les ferides allò que pot orientar èticament l'existència humana. Esquirol planteja en el capítol «*Herido, en el centro más profundo del alma*» (capítol V) la figura cruciforme de les ferides, associades amb quatre experiències humanes fonamentals. Es tracta de «la herida de la vida, la herida de la muerte, la herida del tú y la herida del mundo» (pàg. 64). I entre elles, la primordial i condició de totes les altres és la ferida infinita de la vida (amb els seus sofriments). Ara bé, com interpreta Esquirol aquestes ferides que són conseqüència, en darrer terme, de l'abraçada de la vida i el frec a frec de la mort? L'home ferit per la vida mateixa, l'amenaça de la mort, la presència del tu i l'espectacle del món, suposen una situació estructural de l'home vulnerable i passiu davant les alteri-



tats –ja siguin externes o bé internes. Així, cadascuna de les infinites i incurables ferides provoca una quàdruple experiència: «A la herida de la vida cabe llamarla gusto; a la del tú, amor; a la de la muerte, angustia; a la del mundo, asombro» (pàg. 65). Si l'home experimentés més profundament el gust, l'amor, l'angoixa i l'estupor, estaria en el bon camí, reivindica Esquirol. *I no és la ferida el revers de la realitat essencial d'un desig? És a dir, soc ferit perquè hi ha anhel en mi.*

L'autor caracteritza filosòficament totes quatre experiències (el gust de la vida, l'angoixa de la mort, la presència del tu i l'estupor davant del món) en allò que denomina originalment *el replegament dels sentits*. Aquest basal replegament transita des de la pell al cor i des del cor a la paraula capaç d'evocar un sentit –encara que sempre sigui poc davant del misteri de l'home. Justament aquesta concentració dels sentits constitueix una experiència fonamental per a comprendre l'ésser humà. Heus aquí, segons la meua opinió, una aportació, genial i significativa des del punt de vista filosòfic, que ens ofereix l'autor: l'ésser humà està constituït com a experiència fonamental de *passivitat*, que és més que perceptibilitat, o receptivitat, o experiència fonda. Es tracta de l'essència de la passivitat en quant a passivitat. Llegim l'autor mateix, que ho expressa de manera única perquè siguem capaços d'identificar aquesta constitució essencial de l'home en la seva relativitat existencial en relació amb la vida, la mort, el tu, el món (i Déu): «La herida presupone una verdadera apertura. Las palabras afectabilidad, vulnerabilidad, sensibilidad o pasividad son igualmente

acertadas para indicar esta apertura, siempre y cuando, eso sí, recuperen su fuerza más propia y no se empleen automáticamente... Ser humano implica haber alcanzado un grado tan elevado de apertura que la línea ascendente de la sensibilidad, de tan alta, se curva hacia abajo y se pliega sobre sí misma, dando lugar a más anchura, a más profundidad. Sensibilidad, pues, altísima y honda. Un sentir redoblado. He aquí lo humano» (pàg. 61).

Però hi ha un altre aspecte remarcable en l'obra d'Esquirol. Aquesta ampla profunditat humana no condueix a un infinit buit i sense terme –a mode d'aquella mala infinitud de la qual parla Hegel. Llavors, segons l'autor, on condueixen la vida i els seus mals, la mort i els seus temors, el tu i les seves ambigüitats, el món i les seves catàstrofes, Déu i els seus silencis? Certament, l'ésser humà ha de respondre a totes i cadascuna d'aquestes interpel·lacions. La persona està cridada a guardar amb fina i delicada memòria totes aquestes experiències creixents al llarg de la seva biografia. I mantenir-se justament allà, en la dramàtica de les ferides –infinites. Llavors es converteix en un amic de la gràvida infinitud. S'esllavissa paulatinament a través dels vesants de l'infinit, però a la recerca –i heus aquí la comesa més important com a home– del Nom que s'amaga misteriosament a les simes fosques d'aquestes ferides vertiginoses i desafiantes. És aquí on apareix el fonament, el darrer, el centre: el Nom de cada ésser, de cada rostre humà –de cada home i dona–, que sense demanar permís i commovedorament, neix al drama de l'existència humana. Esquirol refà la definició d'home, ja no com un ésser capaç (jo



puç), sinó com un ésser que tantes vegades no pot –perquè el món no està bé–, però que és capaç de descobrir-se com a profundament i patèticament ferit, encara que sempre sigui i serà un Nom. Sí, heus aquí l'home (*ecce homo*): «Alguien, que tiene nombre, herido por lo infinito» (pàg. 63).

I acabo amb un darrer apunt –que vol ser una *crida*. Esquirol es manifesta amant de les subtils juntures entre el que aparentment apareix com a dialèctic. Així s'esllavissa, al llarg del llibre, ajuntant els fils distints i separats de la realitat. Cosint el que apareix descosit i que podria provocar confrontació i lluita. Però la filosofia, com ell reconeix, es posiciona a favor de la paraula i de la pau, en la recerca de la síntesi antropològica, social i cultural. I Esquirol creu (confia) en la resposta possible, en la unitat del sentit, en la resolució (encara que irresoluble i fins i tot increïble) de la *síntesi*. Perquè, segons em fa la impressió, es troba meravellat davant de la veritat de cada persona (el fenomen de la trobada –i retrobada– personal, segons l'autor). Ell mateix reivindicava una filosofia de la proximitat, que anomena curvatura o abraçada o cobert sobre el rostre, sobre cada individu, sobre les seves cicatrius corpòries i spiritu-

als –d'aquí neix la humana dolcesa (pàg. 115). Però ell mateix, en un altre moment de la seva exposició, assenyalava que «saberse situar es saber mantener la proximidad y la lejanía» (pàg. 135). D'aquesta manera, potser expressa el repte de complementar la filosofia de la proximitat –irrenunciable– amb una filosofia de la llunyania –necessària–, és a dir, disposada a representar una imatge universal i fundada sobre l'Home (des d'un punt allunyat del món). I això, quan impera la fragmentació caòtica i movedissa de la *postmodernitat*, i en darrer terme del *post-humà* (sense ontologia, sense tocar fons, sense fonament). Assistim a la temptativa de que el rostre humà s'esfumi entre les juntures gèlides i mecàniques de la tècnica. No necessita el nostre temps la *parresia* (audàcia) d'un discurs antropològicometafísic, o una antropologia amb perspectiva metafísica, o una filosofia de l'home des d'una filosofia de l'ésser –després de Hegel? No és un deure actual tornar a fonamentar intel·lectualment, després dels portentosos segles moderns, l'anhel de *donar nom al Nom*?

Ignasi FUSTER CAMP  
Facultat de Filosofia (URL)