

## *Situació límit i metafísica de la sutura*

JOSEP M. ESQUIROL\*

### I

El 1956, Jaume Bofill va publicar un escrit molt breu —tot just dues pàgines— en què es plantejava la pregunta sobre la metafísica.<sup>1</sup> És un escrit de síntesi i de caràcter programàtic que paga la pena tenir en compte, entre altres coses, perquè s’hi intueix l’obertura de Bofill a la filosofia contemporània. El «metafísic» es mostra en la manera de plantejar la pregunta metafísica, perquè, en efecte, «la metafísica és originàriament una pregunta», diu Bofill. Una pregunta que és una recerca. L’home busca, es posa en camí, qüestiona. I què busca? Res determinat prèviament, res donat ja d’entrada, ni tampoc res transmundà, perquè el món és el nostre *límit ontològic*. «L’interrogar metafísic s’origina en la *consciència d’aquest límit*». La consciència del límit emergeix junt amb l’adonar-se d’una desavinença, d’un hiatus, respecte al món. I precisament per això suposa la possibilitat de transcendir el món tot «revelant-hi un ordre de significacions últimes». Potser algú altre parlaria aquí de «traces», però Bofill, vinculat a la tradició tomista, parla de procés «d’abstracció» i de considerar el món *sub ratione entis*. «Formalment», Déu és el correlat necessari de

\* Professor de filosofia de la Universitat de Barcelona.

1. «E possibile una metafisica? Come si pone “oggi” il problema de la metafisica?». A: *Giornale di Metafisica*, II (1956). Recollit a *Obra filosòfica*. Barcelona: Ariel, 1967.

la interrogació metafísica. Nogensmenys, l'home pot desviar-se o ni tan sols entrar en aquest camí; distreure's, perdre's. Paradoxalment, també la inflació de la mundaneïtat —comenta Bofill— acaba en una *situació-límit*, i «una situació-límit provoca, per ella mateixa, l'accés de l'home a si mateix, i aquest és el camí d'una possible transcendència».

## II

El concepte de *situacions límit* (*Grenzsituationen*) i la relació entre situació límit i transcendència són una peça clau de la filosofia de Karl Jaspers. El que se sol citar d'aquesta teoria és precisament el plural, és a dir, que hi ha unes quantes situacions límit. La idea intuïtiva és que es tracta de situacions greus, traspalsadores, difícils i irresolubles: a això és al que al·ludiria el terme «límit». Tot i que algunes de les situacions límit poden donar-se acotadament són, en essència, permanents i inevitables: «he de morir, he de sofrir, he de lluitar, estic sotmès a l'atzar, estic implicat inevitablement en la culpa».<sup>2</sup> Aquestes són, segons Jaspers, les situacions límit. En la vida normal —en l'«existència empírica», emprant la terminologia d'aquest autor— la situació límit es vol esquivar i, quan arriba, porta a la desesperació, o a l'evasió —si es pot— o, també, a un afrontar-les en el sentit de posar-se ja en l'orientació de l'*existència* pròpiament dita: «Experimentar les situacions límit i existir són una mateixa cosa».<sup>3</sup> Això és el que es vol indicar: «Arribem a ser nosaltres mateixos entrant en les situacions límit amb els ulls ben oberts».<sup>4</sup> No és casual que, encara que no es desenvolupi, surti ja en la reflexió de Jaspers una referència a la *diferència*: «l'existència empírica, com a consciència, no concep la diferència». L'existència empírica està instal·lada en l'homogeneïtat, en la vida monocromàtica i la situació límit

2. JASPERS, Karl. *Introducció a la filosofia*. Barcelona: Edicions 62, 1973, p. 64.

3. JASPERS, Karl. *Philosophie II. Existenz-erhellung*, cap. 3, VII, 3. Berlín: Springer, 1973, p. 204.

4. Ídem.

fa emergir la diferència bàsicament perquè revela quelcom altre, quelcom que no és el normal, un fons impenetrable; fa emergir — valgui la redundància— un límit. «Diferència», «límit» i «prefaci de la transcendència». El límit, encara en el si de la immanència, assenyala la transcendència. L'experiència de la situació límit pot ser, al costat del dubte i de l'admiració, una altra de les fonts del filosofar.

### III

Per a Jaspers, hi ha situacions que no són situacions límit. Són, diríem, les situacions més contingents i variables, sense gaire relleu. Ara bé, situació límit o no, *sempre estem en situació*. I hi ha un moment, com de passada, en què Jaspers menciona aquest: «estic sempre en situació» com una de les situacions límit (encara que això no ho desenvolupa).<sup>5</sup> És a partir d'aquest punt que voldria prosseguir, més enllà o més ençà de Jaspers, i en una direcció força particular, orientable a partir d'aquesta pregunta: *Com es podria entendre la idea de situació de manera que ja sempre inclogués el límit?* Pregunta que suposa, doncs, prescindir del plural i deixar de banda la distinció entre situació «normal» i situacions límit, per passar a considerar, més aviat, que l'estar en situació és sempre situació límit perquè la situació ja és límit. De manera que, en contrast amb la primera lectura, l'important en l'expressió «situació límit» és més «situació» que no pas «límit», perquè aquest ja està inclòs en aquella.

També «situació humana» és una expressió redundant, perquè la situació pròpiament dita és situació humana. Si bé de vegades parlem, per exemple, de «situar» un moble, és més adient parlar de «posar-lo» o «col·locar-lo». Endemés, el de *situació* és un concepte més propi de l'humà que el de *condició*, ja que es pot parlar, per exemple, de la condició dels objectes ideals. Repetim, doncs, la pregunta i afegim-ne una altra: per què el concepte de *situació* inclou el de *límit*? I quin concepte de límit inclou?

5. *Ibíd.*, VII, 2, p. 203.

## IV

El límit s'ha entès, sovint, com un «estar al límit», en l'extrem, al llindar del precipici, en una tensió difícil d'aguantar, «al límit de les meves forces». Situació insostenible, no prorrogable, que provoca el desig desesperat de calma i pau. El límit s'ha entès també com un «poder arribar fins a»: límit de la meua capacitat de conèixer, límit de la meua capacitat de dir, límit de la meua capacitat de fer. És límit com a limitació, com a llindar no superable, com un no poder anar més enllà. Destaquen, en aquest sentit, els límits del meu cos com a jo puc, i els límits del coneixement i del llenguatge (la consideració dels quals ha donat lloc a la teologia negativa i a totes les formes de filosofia que s'hi avenen).

Però hi ha també la possibilitat de pensar el límit d'una altra manera: com a *zona limítrofa* i agafar aquesta comprensió del límit per tornar a donar compte del més essencial de la situació humana. La zona limítrofa és la zona del cosit, de la juntura, allí on les gafes uneixen, sense confondre, el cel i la terra, el temps i l'eternitat, el finit i l'infinít, el «per sempre» i el «mai més». El límit com a zona limítrofa esdevé una clau interpretativa que mostra la seva fecunditat perquè permet, en lloc de descartar, continuar temàtiques rellevants sota una nova llum. És una imatge-concepte que fecunda altres conceptes. Ens permet, en efecte, reinterpretar l'*obertura* (la llum i l'adonar-se); la *finitud* (precarietat i acabament); l'*estranyesa interior* (en la línia d'Agustí, de Ricœur, àdhuc de Heidegger); la cura per la sutura de l'*altre* (i el llenguatge com a resguard), i la *diferència* (la metafísica com a diferència).

## V

No pas debades, la reflexió i la refracció de la llum tenen a veure amb zones limítrofes. No és la juntura la possibilitat de la reflexió-refracció de la llum? En òptica, s'explica que la reflexió és el retorn del raig de llum en topar amb una superfície determinada. Podem

transferir aquesta determinació física a una de filosòfica. El concepte de *situació* com a límit explica la persistent reflexió de la llum. Tot i que les filosofies «existencialistes» sovint insisteixen en el *salt* —Jaspers, per exemple, de l'existència empírica a l'existència pròpiament dita—, em sembla que, amb més o menys intensitat (i, de vegades, molt baixa intensitat, això sí), la reflexió és persistent.

Heidegger ha tingut l'encert de traduir i llegir la temàtica tradicional del *lumen naturale* com a obertura del *Dasein*. El *Dasein* és l'illuminat per si mateix, i això és el que permet l'aparició de les coses. L'obertura del *Dasein* és la seva claredat; l'estar obert vol dir el «lloc» en el qual ell és el propi aquí, i es poden alhora manifestar les coses. Obertura, clariana, espai d'aparició, llum (autoil·luminació i il·luminació de les coses). L'aquí de l'ésser és l'aquí de l'aparició de les coses. La clariana suposa la *proximitat* a l'ésser. Pot pensar-se l'ésser, si més no al·legòricament, com la font de la llum que ella mateixa roman oculta? El *Dasein* és la proximitat amb l'ésser, el sojorn veí de l'ésser. En l'expressió «ésser-en-el-món», «món» significa precisament obertura a l'ésser. La reflexivitat de la llum es correspon, doncs, si més no en part, al *Dasein* com a lloc de l'ésser; com a lloc on l'ésser es revela.

Però al costat de la valuosa aportació heideggeriana, convé no deixar de fer la lectura en els termes ja mencionats. La reflexió és una flexió sobre si. La consciència, que és bàsicament l'adonar-se, s'entén com a reflexió. La reflexió, el moviment que recau sobre si mateix. Flexionem un jonc sobre si mateix fent que la punta toqui el seu propi tronc. El gran misteri de la llum és no només que ho illumina tot, sinó que, fent-ho així, s'illumina també a si mateixa. La llum illumina i s'illumina. Per això coincideixen consciència i autoconsciència. Ara bé, la reflexió no és ni absoluta ni universal. Hi ha un lloc especial, únic, i decididament privilegiat en el qual es produeix: la situació humana. El misteri s'intensifica (o, de fet, s'autoconstitueix) perquè la reflexió és parcial (podria no ser-ho, de parcial?) i es dona sempre llum i fosc, presència i absència, aparició i retirada. Som aquest lloc de la reflexió parcial. Claredat sobre si que és claredat sobre la pròpia claredat. Però claredat a mitges. No és això el que explica (la condició de possibilitat de) la pregunta? És

necessari especificar «pregunta metafísica»? Pregunta precisament per allò que no apareix, que s'esmuny de l'aparició, que és rere món si és que món és allò que apareix, i que, de fet, és condició de l'aparèixer mateix.

## VI

Juntura inacabada. Inacabada, és a dir, finita i temporal. Embasta: com quan amb una costura de punts llargs o bastes s'uneixen dos trossos de roba o es fan uns plecs. Embasta provisional, que hom preveu poder cosir més endavant. L'embasta humana no espera desembastar-se, sinó cosir-se. No és, però, que l'home sigui un sumatori o la unió temporal de dos elements; *és* la juntura, *una* juntura. La juntura o l'embasta no es pot interpretar en termes de dialèctica i de superació; no és un pas més, ni una fase entre fases. Juntura imperfecta (finita), però infinita en el llamp que surt del plec dels límits. Feblesa de la juntura i misteri de la individualitat. Paradoxal feblesa de la intimitat, que entenc diferentment de com ho fa Deleuze.<sup>6</sup> Aquest autor explica que el corrent impersonal de la vida s'afebleix en la concreció de la vida personal, però el procés cap a la indeterminació («*una* vida...») és revelador d'aquell corrent impersonal. Em pregunto si es podria dir el mateix dient gairebé el contrari: La vida s'ha de despullar i afeblir per ser vida personal. El subjecte, certament, més que força és feblesa. Ara bé, el procés posterior d'afebliment de la feblesa no porta a més personalitat, sinó a la seva desaparició. La vida personal és la provisionalitat d'una feblesa, d'una juntura, situada al bell mig de la immanència del corrent impersonal, com un parèntesi. Aquí i ara interpretat com a sutura. I «una» no és l'indeterminat, sinó la individualitat. El corrent impersonal de la vida es fa *una vida personal* amb la sutura de cel i terra. I apareix el món, i el hiatus és originari. I la sutura, sutura. I ens curem els uns als altres. També ens eliminem els uns als altres, perquè

6. Cf. DELEUZE, Gilles. «L'immanence: une vie...». *Deux régimes de fous*. París: Minuit, 2003.

tot està embastat i hi ha qui somatisa el hiatus i la ferida a través de la violència (forma de fugida de la finitud).

Feblesa i també superficialitat, pell. La intuïció agustiniana ha estat interpretada, naturalment, amb l'esquema de la profunditat: cal anar al més pregon d'un mateix per advertir la presència velada de l'infinit. Però, amb el model de la juntura, la lectura pot ser força diferent. No necessàriament per invertir i fer una apologia de la superficialitat contra la profunditat, sinó per indicar per què la superficialitat també és profunda. Si se surt del tòpic que contraposa superficialitat i profunditat, ens trobem amb la recompensa que ja no hi ha lloc ni per als «profunds» que denigren la superficialitat ni per als alliberats que critiquen la pretensió de profunditat.<sup>7</sup> Es bandeja l'ús forçosament pejoratiu de «superficialitat» però també es descarta l'esnobisme del lleuger. Si bé d'una banda superficialitat pot ser sinònim de banalitat, d'una altra, es pot connectar precisament amb allò que emergeix, amb la revelació de les coses, amb el seu descobrir-se. Així el superficial no es contraposa al profund sinó que hi correspon, i ambdós s'impliquen: no hi ha profund sense superficial ni superficial sense profund. I ja una cosa és l'altra: la pell és superficial i profunda alhora. L'essència de l'humà (la juntura) no està més enllà de la pell, sinó en la pell mateixa. La metafísica no és, aleshores, el camí cap a la profunditat, també és l'atenció i la cura per la superfície. La juntura és tan superficial com profunda. És, de fet, el lloc on el superficial es fa profund i el profund superficial. És superficial o profund *l'horitzó retallat per la carena de muntanyes mitjanes*? La metafísica de la juntura no segueix el camí de l'abstracció i tampoc exactament el de la transcendència en el sentit d'un més

7. Alguns literats (com D. H. Lawrence en *La vara d'Aaron*, on segueix les petjades de Nietzsche) defensen l'alliberament del significat, del sentit, de la profunditat. Com si la pretensió de sentit i de profunditat fos un llast del qual poguéssim desempallegar-nos. Fent-ho ens sentiríem ben lliures i com l'ingenu colom kantià, se'ns obriria el regne de la lleugeresa, tal vegada de la distracció i del plaer sense recança... L'abandó de la superficialitat ho és també del centre, de tot centre, fins i tot el més quotidià. «Ni llar, ni te. Despreocupat descuit. Indiferència eterna...», escriu Lawrence. Però paga la pena dubtar de si això és deixar llast o ben bé al contrari. Tal vegada sense cap mena de centre (per modest que sigui) res esdevé possible.

enllà; es queda en la tensió lluminosa i misteriosa alhora de la diferència.

Després del domini de la representació i de l'objectivisme, la metafísica s'ha girat cap al límit i cap a la diferència que determinen la mateixa situació del *Dasein*, protagonista de la pregunta metafísica. I, amb això, l'abstracció deixa pas a l'atenció reflexiva, i la ciència de l'*ens* quant a *ens* se substitueix per una hermenèutica del límit i de les traces.

## VII

Hi ha alguna cosa en l'hermenèutica del límit que pogués correspondre a la convertibilitat dels transcendents (bàsicament, que tot el que és bo)? L'essència de l'humà no és només de l'ordre de la claredat sinó també de l'amor. En llenguatge levinassià diríem que la significació privilegiada del rostre en aquest horitzó de claredat té un primer sentit ètic. O, en la terminologia que hem usat aquí: La feblesa de les bastes demana cura. La sutura humana, el miracle de la sutura humana, requereix cura. *Adonar-se de l'humà és estar implicat en la sutura de la sutura.*

Per això no deixa de sorprendre que Heidegger hagi prestat tan poca atenció a la significació ètica del *Dasein*. Per què la precarietat no s'ha descobert en termes de companyonia i de responsabilitat? Com pot ser que l'altre no sigui el destinatari prioritari de la cura? Si l'altre és sutura, medicina i ètica tenen la mateixa significació. Cadascun de nosaltres és una sutura que demana atenció per part dels altres. I hi ha una prioritat de la sutura que és l'altre respecte a la sutura que sóc jo mateix; ja no només perquè si no fos així no s'explicarien situacions extremes de sacrifici, sinó perquè hi ha un donar-se més habitual que tampoc s'explicaria.

Però en aquest punt, no tan sols és rar el gest heideggerià; em sorprèn, igualment, la interpretació del rostre que fa Deleuze.<sup>8</sup> Per

8. Cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille plateaux*. París: Minuit, 1980, cap. VII.



començar: com és que parla de «rostricitat»? Com és que la significació del rostre se cerca a través de l'abstracció? Quina amagada i tal vegada inadvertida connexió hi ha en relació amb l'abstracció de la metafísica tradicional? Com és que el rostre es llegeix en termes de superfície i forats (una superfície foradada; forats negres)? Deleuze fa referència a la «màquina abstracta de la rostricitat»; màquina que àdhuc veu efectiva en el rostre de la mare quan alleta el nadó. Com és que Deleuze veu en el rostre poder, mentre que Lévinas només hi veu feblesa i vulnerabilitat? Insisteixo: em sembla que aquesta divergència prové del tipus i de l'ús de l'abstracció. És obvi que en ambdós autors es fa un treball amb el rostre concret: en un cas se'l despulla de la seva nuesa i aleshores el rostre esdevé superfície, mentre que en un altre cas és la nuesa, que cada rostre significa (tot i que, evidentment, uns molt més que altres), allò que es pren inevitablement com a significació primera.

La carícia també és poder —pensa Deleuze—, i es tracta de sortir, de traspasar, de deslliurar-se de tot punt i de tot forat. Ja sabem que els forats negres ho xuclen tot. Fugir, doncs, apartar-se'n. Però l'altre no és un forat, ni poder, sinó un rostre i una embasta. Sí que hi ha implicació i atracció, però no de la mena dels pous sense fons, sinó de la responsabilitat i la companyia en la precarietat. La carícia no és poder, sinó el tacte del contacte. I el llenguatge tampoc és poder; la seva essència no és la de dir el món sinó la del resguard i l'aixopluc. El registre ètic esdevé, així, una prova decisiva que no hi ha una filosofia de la diferència sinó «filosofies» de la diferència; algunes de les quals molt allunyades de les altres.

## VIII

Filosofies com la de Heidegger o la de Derrida pensen la diferència no com una determinació al costat de la identitat, sinó com una experiència d'allò més «real». El concepte de *diferència* s'ha treballat sovint juntament amb el d'Altre, perquè l'experiència de la diferència és d'allò diferent de la totalitat d'allò que és. Recordo un altre cop Heidegger: «L'ésser dels ens no és ell mateix un ens» tot i que

«L'èsser no *està* mai *present* sense l'ens; i l'ens no *és* mai sense el ser.» Heus aquí la *diferència ontològica*. Pensar l'èsser és pensar la diferència. La història de la metafísica occidental —això diu l'ensenyament heideggerià— és la història de l'oblit de l'èsser o, el que és el mateix, de la diferència. Pensar la diferència és pensar enllà de la presència i de l'objectivitat. Tot i l'evident oportunitat i força del camí heideggerià, ens podem preguntar per què aquest pensament encara avui fascina tantes persones aparentment allunyades ja del teisme judeocristià; potser hi batega de fons una mena de coincidència amb la manera «secular» de pensar la transcendència?

Els esforços de Derrida es dediquen a pensar la diferència originària. Hi ha una zona d'ombra, de fosc, d'alteritat, d'estranyesa, en tot inici, per simple que sigui. Així, per exemple, ja el mateix present difereix de si mateix (i això al marge de l'esquema dialèctic que encavalca i finalment fa coincidir identitat i diferència). El present no és idèntic a si mateix (el present difereix de si mateix), i el present és un present diferit. Retard originari. Com pensar això al marge de la dialèctica? Derrida també relaciona traça i diferència (*différence*), i per això no és gens estrany que hagi prestat atenció als límits del llenguatge i a la paradoxa continguda en la teologia negativa. En el moment en què sorgeix la qüestió «com no parlar?», ja és massa tard, explica Derrida en una conferència pronunciada en anglès a Jerusalem l'any 1986: «How to avoid speaking». La mateixa constatació es podria fer arran de la darrera de les afirmacions del *Tractatus*. Sempre és massa tard, perquè en tot inici ja hi ha la diferència, la traça. Filosofia de l'Alteritat; però no només com a allò que no es veu, o no es pot dir, també com a allò que ens inquieta, que ens desassossega existencialment.

Amb el límit com a zona limítrofa s'emprendria una altra ruta, però no gaire llunyana d'aquestes altres. La dificultat més gran, l'autèntic nus de la zona limítrofa, es podria expressar amb aquesta pregunta: com és que la juntura, o la sutura, és alhora desig personal? Cada nom propi és una sutura que *uneix* cel i terra, finit i infinit, i que, tot unint, defineix un horitzó. Però el *sentit* de cada sutura no s'acaba d'esgotar en aquesta funció. Queda una resta. I, en efecte, la pregunta no és sobre el què de la sutura, sinó sobre el seu sentit.

Aquest té a veure amb el «moviment»: entenem el sentit del «moviment» de la planta en desplegar les fulles al sol i en endinsar les arrels a la terra. El problema filosòfic no és tant el de l'ésser sinó el del sentit de l'ésser. Part de la filosofia contemporània és un esforç per pensar el sentit de l'ésser (el sentit de l'ésser com a ocultament a Heidegger, el sentit de l'ésser com a aprimament i nihilització a Vattimo, el sentit de l'ésser com a repetició a Deleuze, etc.).

La situació humana és la de la sutura, però aquest moviment, aquest paper, ben bé essencial, no dóna compte, tanmateix, de tot el sentit pressentit; no acaba de donar compte de la unitat de cada sutura ni del secret i el desig que cada persona és. Per això la pregunta metafísica per excel·lència és la pregunta pel qui que formula la pregunta.