

JOSEP IBORRA

EL VICI DE LA INTROSPECCIÓ



Josep Iborra a Gandia, 1971

JOSEP IBORRA

EL VICI DE LA
INTROSPECCIÓ

EL DESCRÈDIT DE L'HUMÀ
ESPIGOLANT MONTAIGNE
CORRESPONDÈNCIA
AMB JOSEP GARCIA RICHART

Nota preliminar
ENRIC IBORRA



institutió
alfons el magnànim
centre valencià
d'estudis i d'investigació

VALÈNCIA, 2024

Sèrie «Obra Literària de Josep Iborra», 4

Edició composta amb les tipografies Bodoni i Times New Roman, impresa sobre paper Biblioprint de 60 g/m² per a l'interior, i Conqueror comú, verjurat, de 300 g/m² per a la coberta

© 2024, de la foto: Arxiu Josep Iborra

© 2024, de la nota preliminar: Enric Iborra Posadas

© 2024, hereus de Josep Iborra Martínez

© 2024, d'aquesta edició:

Institució Alfons el Magnànim

Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació

Diputació de València

Corona, 36 – 46003 València

Tel.: +34 963 883 169

magnanim@dival.es

www.alfonselmagnanim.net

ISBN: 978-84-1156-044-3

Dipòsit legal: V-4448-2023

Maquetació: Gráficas River

Impressió: Gràfiques Vimar

ÍNDIX

Nota preliminar 15

EL DESCRÈDIT DE L'HUMÀ

PRELIMINARS 27

- La gràcia de Déu* 29
- Et lux perpetua luceat eis* 29
- Idees i coses* 30
- L'homo sapiens, l'homo faber* 31
- L'hora de la filosofia* 32
- Viure i filosofar* 34
- Fer-se entendre* 37
- Escriure* 38
- Miratges* 38
- Els dos pols de l'esperit* 40
- Perplexitats* 41

SEQÜÈNCIES TERENCIANES 49

- El mesquí* 53
- La qüestió del persa* 56
- La negació de l'humà* 59
- L'inhumà* 61
- Un estrany i un terencià* 64
- L'home en qüestió* 65
- L'home dislocat* 73
- Més enllà de l'humà* 80
- Una nova qüestió* 81
- Sobre l'humà* 85
- L'altre* 89

FILOSOFEMES 97

- Els diàlegs socràtics* 99
- La raó decisiva* 99

<i>La raó biològica</i>	101
<i>Sant Agustí, Pascal: la raó i l'irracionalisme</i>	103
<i>Racionalisme i irracionalisme</i>	104
<i>Raons i emocions</i>	106
<i>L'instint interrogatiu</i>	109
<i>L'ex-simi</i>	110
<i>La petita raó de l'home</i>	111
<i>Tripode (moral) contra l'irracionalisme</i>	112
<i>El bastó del doctor Johnson</i>	113
<i>Judicis i prejudicis</i>	115
<i>Anècdotes i categories</i>	116
<i>Naturalesa i cultura</i>	116
<i>La cabra i l'home</i>	120
<i>Cos i ment: el problema d'Oblómov</i>	120
<i>Ésser</i>	121
<i>El subjecte utòpic</i>	123
<i>Misteris</i>	125
<i>Presència / absència</i>	127
<i>El sagrat</i>	127
<i>El metallibre</i>	132
<i>Antropomorfisme i antropocentrisme</i>	133
<i>L'home mesura</i>	136
<i>Escapar al temps</i>	136
<i>Un corrent profund</i>	138
<i>Problema i misteri</i>	138
<i>La pregunta més bizantina</i>	139
<i>L'home del bosc</i>	146
<i>La vida mineral</i>	148
<i>La consciència ordinària</i>	149
<i>Possible, real, probable, existent</i>	152
<i>Imaginar el mal</i>	156
<i>Poder voler</i>	157
<i>L'home in fieri</i>	159
<i>L'home sense sentits</i>	161
<i>L'home ortopèdic</i>	162
<i>Moralesques</i>	163
<i>Llibertat</i>	166
<i>L'autòmat lliure</i>	168
<i>El pecat original</i>	168

Raó i llibertat 169

Identitat 170

EL CAMÍ DE DELFOS 173

La consigna 175

L'àuria fórmula de l'humanisme europeu 176

Un imperatiu amb el cul a l'aire 177

Un desesperat cercle viciós 178

Un imperatiu utòpic 179

L'oracle va callar 182

Els sentits de l'home 182

La veta socràtica 183

L'al·lèrgia a la realitat 183

Una exigència problemàtica: l'autoconeixement 186

Un esquema 187

Conflicte de llenguatges 188

La por a la veritat 189

L'humanista i el ioga 191

Les condicions de la condició humana 192

Contra l'humanisme 193

Un versicle enigmàtic 194

Enganyar-nos 194

El desacord inevitable 195

El ressentit 195

L'un i l'altre 196

Qüestions hamletianes 200

La nau dels bojós 203

Schopenhauer: l'anti Terenci 205

El coneixement interior 208

«Convertir-nos» a la raó 209

TEMA I VARIACIONS SOBRE EL JO 213

Una qüestió diferent 215

Pronoms 217

Gramàtica i lògica 218

El jo hipo-tètic 218

Dispersos i idèntics 219

El món i jo 220

Jo i tu 223

<i>El jo intransitiu</i>	225
<i>Un Subjecte sospitós</i>	227
<i>No pensar en res</i>	228
<i>Jo pense que pense</i>	229
<i>Temptar de viure</i>	230
<i>Les petites voluntats, les petites raons</i>	233
<i>L'epifania</i>	234
<i>Contra el jo-isme</i>	235
<i>Soliloqui</i>	237
<i>La distorsió del jo</i>	239
<i>Existència i identitat</i>	241
<i>L'asimetria entre la vigília i el somni</i>	242
<i>El jo, l'univers i Déu</i>	243

LITERATURA I AUTOCONEIXEMENT 249

<i>L'escriptor, l'autor i la seua moral</i>	251
<i>«Explicar-me a mi mateix, sense parar-hi gaire atenció»</i>	255
<i>La consciència de la inconsciència</i>	257
<i>L'imperi de la subjectivitat</i>	258
<i>Jo / tu / ell</i>	259
<i>Una vida moral en l'escriptura</i>	261
<i>Ofici o vici</i>	264
<i>Escriure a peu</i>	265
<i>El jo exacerbant</i>	269
<i>Els laberints artificials</i>	273
<i>Experimentalisme moral i formal</i>	274
<i>Un punt fix</i>	278
<i>La per-fecció del desig</i>	280
<i>Del jo social al jo profund</i>	281
<i>El jo impostor</i>	293
<i>Un jo en penombra</i>	294
<i>El jo culpable</i>	302
<i>El jo ex-cèntric</i>	303
<i>El jo múltiple</i>	309
<i>El jo abolit</i>	309
<i>El jo pur</i>	310
<i>El jo nu</i>	311
<i>Palpar-se</i>	314
<i>Literatura del jo</i>	315

ESPIGOLANT MONTAIGNE. EXTRACTES I NOTES SOBRE ELS *ESSAIS**Montaigne en el nostre temps* 319

1	323
2	324
3	325
4	325
5	327
6	328
7	330
8	330
9	347
10	348
11	350
12	355
13	360
14	362
15	364
16	365
17	365
18	373
19	376
20	377
21	377
22	377
23	377
24	377
25	380
26	382
27	385
28	387
29	387
30	387
31	389
32	389
33	389
34	391
35	391
36	393

37	393
38	394
39	395
40	395
41	399
42	400
43	400
44	401
45	401
46	402
47	403
48	407
49	413
50	438
51	438
52	439
53	439
54	440
55	443
56	444
57	444
58	444
59	445
60	445
61	446
62	446
63	448
64	448
65	449
66	450
67	452
68	454
69	455
70	463
71	464
72	464
73	470
74	481
75	488

76	490	
77	496	
78	499	
79	500	
80	511	
81	512	
82	513	
83	514	
84	515	
85	515	
86	518	
87	520	
88	521	
89	521	
90	522	
91	<i>La filosofia, la vida i la mort</i>	522
92	523	
93	<i>Filosofar: aprendre a morir</i>	524
94	<i>Reglar la vida pròpia. Un art de viure</i>	524
95	<i>La docta ignorància</i>	525
96	<i>Pensar l'home? De indignitate hominis</i>	525
97	<i>Reglar la pròpia vida</i>	526
98	<i>La rebotiga de Montaigne</i>	527

CORRESPONDÈNCIA AMB JOSEP GARCIA RICHART

1	531
2	533
3	535
4	537
5	539
6	540
7	542
8	543
9	545
10	546
11	549
12	550
13	552

14	553
15	556
16	558
17	560
18	562
19	564
20	566
21	568
22	571
23	574
24	576
25	578
26	579
27	582
28	584
29	587
30	588
31	592
32	594
33	598
34	601
35	606
36	609
37	612
38	613
39	613
40	615
41	618
42	621
43	624
44	627
45	629
46	632
47	636
48	639

NOTA PRELIMINAR

Enric Iborra

Aquest volum de l'*Obra literària* de Josep Iborra recull, com l'anterior, dedicat a l'edició del *Diari 1965-1977*, un conjunt d'escrits totalment inèdits fins ara. Cal advertir que el seu autor no els va deixar preparats per a la publicació en forma de llibre. Josep Iborra era ben conscient d'aquesta acumulació de textos sense un propòsit concret d'edició. En una carta a Josep Garcia Richart, de juliol del 2008, reconeixia que «no puc passar més que d'apuntar coses, escriure notes o esborranys, que van acumulant-se, perquè sempre m'atreu més escriure'n una de nova que em passa pel cap, que tornar enrere i enllestir-les en condicions relativament publicables». En una altra, de setembre del 2009, hi tornava: «I per tancar el balanç d'aquesta temporada, també he escrit un poc, com sempre coses curtes, apunts. El mal és que no em pose a repassar els papers que vaig acumulant per enllestir-ne un grapat "per a l'ordinador". Sempre m'atreu més el que em ve al cap, per nou, i em resistesc a reprendre els fulls "encarpetats", perquè sent que és com pujar costera amunt.» Només amb *Inflexions* (Bromera, 2004) i *Breviari d'un bizanti* (Arola, 2007) es va animar a publicar alguna mostra de tot el que havia escrit. Aquests dos llibres representaven una part mínima de tota la massa que restava inèdita. I no va reincidir en la maniobra.

De tota manera, el procés d'edició de tot aquest material inèdit no ha resultat tan difícil com podia semblar en un principi. Sobretot, a causa de la unitat profunda que els relliga i els recorre. L'escriptura fragmentària de Josep Iborra —una escriptura, en les seues paraules, més intensiva que extensiva—, reprèn una vegada i una altra, desenvolupant-los i aprofundint-los, una sèrie de motius que es remetent els uns als altres, com una mena de *work in progress*. A més, Josep Iborra els agrupava sovint en carpetes amb una etiqueta enganxada que al·ludia al motiu temàtic principal que tractaven, o que portava un títol orientatiu, cosa que facilitava la feina d'edició. Això sí: tots aquests escrits estaven manuscrits. El primer pas era transcriure'ls a l'ordinador. D'això s'ha encarregat i s'encarrega, als seus vuitanta-vuit anys, la meua mare.

El tercer títol d'aquesta *Obra literària*, que publica la Institució Alfons el Magnànim, s'organitza en tres parts. Totes tres admeten una lectura autònoma. Al mateix temps, estan estretament relacionades. La primera part, *El descrèdit de l'humà*, s'estructura al seu torn en cinc, cada una de les quals conté una sèrie d'assaigs de diferent extensió. Els agrupats en *Preliminars* són de temàtica lliure i diversa, amb un caràcter previ o proemial, com retrospectivament es veu en completar la lectura de tot el volum. *Seqüències terencianes* examina les implicacions de la sentència de Terenci —«Homo sum, humani nihil a me alienum puto»— al llarg de la història de la cultura europea. *Filosofemes* aplega els textos més estrictament filosòfics, sempre en relació amb la màxima de Terenci. *El camí de Delfos* presenta una sèrie de reflexions sobre les consignes «nosce te ipsum» i «sigues qui ets», en correspondència també amb l'«homo sum». En *Tema i variacions sobre el jo* Josep Iborra aborda la qüestió del jo, la qual pren el protagonisme en la cultura moderna en detriment d'una idea de l'humà, que resta desacreditada o resulta incompreensible. Finalment, *Literatura i autoconeixement* tracta, entre uns altres temes, la distinció entre l'autor i l'home moralment considerat, entre l'home concret, tal com s'ha comportat en la seua vida i aquest home com a escriptor. Entre els escriptors que il·lustren o susciten els diversos punts tractats en aquest últim grup d'assaigs, hi ha Gide, Valéry, Huxley, Eliot, Proust, Sainte-Beuve, Txékhov, Artaud, Rimbaud, Palàcios...

El material primari de tot aquest bloc s'ha extret de tres carpetes que tenen per títol *Sobre l'humà*, *Jo / nosce* i *Filosofemes*. El títol del bloc —*El descrèdit de l'humà*—, que apareix en algunes de les *Seqüències terencianes*, apunta a una de les idees centrals d'aquests assaigs. Per a Josep Iborra, els tòpics humanistes del «nosce te ipsum» i del *dictum* de Terenci deriven en la cultura moderna europea cap a una centralitat del jo, a partir sobretot de Descartes, una inflamació del jo que, paradoxalment, és paral·lela a una desorientació sobre què és l'home i a un descrèdit o devaluació de la idea de l'humà. *El descrèdit de l'humà*, a més, és una expressió emparentada, naturalment, amb la idea fusteriana del descrèdit de la realitat.

En aquest bloc el lector trobarà síntesis admirables, suggestives i penetrants, sobre Montaigne i Spinoza, sobre Heidegger —*L'home del bosc*—, sobre sant Agustí i Pascal, i sobre alguns dels tòpics essencials de la filosofia, com ara racionalisme i irracionalisme, raons i emocions, judicis i prejudicis, anècdotes i categories, naturalesa i

cultura, sagrat i profà, antropomorfisme i antropocentrisme, sobre l'home *in fieri*, sobre la por a la veritat.

En unes notes que va redactar per a un acte de presentació d'*Inflexions* i *Breviari d'un bizantí*, Josep Iborra reflexionava sobre algunes de les característiques de la seua obra assagística. Hi feia unes observacions que es poden aplicar també als assaigs recollits en *El descrèdit de l'humà*, particularment en *Filosofemes*: «el meu intent —deia— és tractar de corbar o modular subjectivament una idea o un tema, un problema, un tòpic. O per dir-ho d'una altra manera: de desviar el seu sentit normal o generalment acceptat, de variar-lo i declinar-lo. En el fons, de descentrar-lo, tot explorant-ne les virtualitats o possibilitats que comporta, fins i tot paradoxals.»

Encara que molts dels assaigs aplegats en aquest volum tenen un caràcter filosòfic o moral, la literatura sempre està situada en el centre d'aquestes reflexions. Així, cada un dels assaigs de *Seqüències terencianes* analitza i comenta, partint de la màxima de Terenci, una obra de la literatura universal: de Montesquieu, Dostoievski, Melville, Hamsun, Camus o Conrad. Com ocorria amb el *Diari 1965-1977*, amb qui té més d'un punt de contacte, en *El vici de la introspecció* l'experiència literària pren el caràcter d'una experiència total, no sols estètica, una aventura intel·lectual que s'identifica amb un procés d'interrogació i de coneixement de la realitat i del propi jo, entrelligada d'una manera indestriable amb la reflexió sobre la literatura i el món de les idees.

La segona part, *Espigolant Montaigne. Extractes i notes sobre els Essais*, és el resultat d'una lectura a fons del llibre de Montaigne. Josep Iborra es limita, de vegades, a extractar-ne unes citacions, a fer un esquema sumari del contingut d'un assaig o a anotar una observació, però en la majoria dels casos aquestes notes, suggerides per una lectura sobre la marxa, esdevenen uns assaigs llargs i desenvolupats en què l'examen i el comentari de Montaigne es prolonguen en una reflexió personal que connecta en més d'un punt amb *El descrèdit de l'humà*, on també són nombroses les referències a aquest autor.

Josep Iborra cita el text dels *Essais* en francès, a partir de l'edició de Robert Barral i Pierre Michel (*Oeuvres complètes*, París, 1967, Éditions du Seuil). En la nostra edició cada una de les citacions va acompanyada a peu de pàgina amb la traducció al català de Josep Garcia Richart. Garcia Richart va traduir íntegrament els *Essais* i una selecció de les cartes de Montaigne. Aquestes traduccions, d'una

gran qualitat i interès, romanen inèdites, a excepció dels capítols 21 i 31 del llibre primer i el capítol 6 del llibre segon dels *Essais (De la força de la imaginació. Dels caníbals. De l'exercitació*, Alzira, 1995, Germania). Cal advertir que la traducció de Richart no s'ha fet a partir del volum d'Éditions du Seuil.

Com a escriptor, Josep Iborra se situava, en principi, en la línia de l'assaig literari tal com el va inaugurar Montaigne. En la nota autobiogràfica que figura com a epíleg de *L'estupor* (Afers, 2018) justificava l'abandonament de la narrativa perquè «el que m'interessava més era l'assaig i, sobretot, la crítica i la teoria literàries, o estètiques». I afegia que «és per aquests camins que em vaig trobar amb els *Assaigs* de Montaigne. D'aquest escriptor en tenia una idea vaga, indirecta, de segona mà, fins que em vaig submergir en la lectura d'aquell fabulós dietari, en què ell mateix s'assajava en múltiples i diferents direccions. Hi havia una manera de parlar dels altres a partir del propi jo, de l'experiència personal. M'hi vaig retrobar, en tant que jo només escrivia notes soltes, però, sobretot, en la seua temptativa de conèixer-se ell mateix, que era una forma de conèixer els altres, l'home fins i tot en les seues manifestacions més aberrants i insòlites. El seu llibre era una enciclopèdia o un vademècum del pensament moral clàssic repensat originalment, una ajuda per prendre consciència de tot el que fa infeliç l'home i, per tant, una terapèutica. M'hi trobava, doncs, implicat i complicat. En aquest sentit, era no sols una font d'idees, de qüestions, sinó que em va fer adquirir, també, l'hàbit de la interrogació».

Aquesta línia, però, venia matisada o contrarestada per una altra: la de Pascal. El meu pare va comentar una vegada que volia practicar una mena d'assaig que tingués en compte no sols el món quotidià de l'home, amb les seues múltiples accions i reaccions, el de la condició humana en un sentit integral, tal com la concebia Montaigne, sinó també les «realitats» amb què s'enfrontava Pascal, que no són les que «normalment» viu l'home: la sensació de vertigen i d'estranyesa davant la vida, davant la vulnerabilitat i fragilitat humanes. En les notes sobre *Inflexions* i *Breviari d'un bizantí* que he citat abans, escrivia també que «aquests llibres tenen, modestament, un peu en Montaigne i un altre en Pascal, dues figures majors, paradigmàtiques, que responen a les actituds o posicions extremes de l'home. Inclinat cap a un costat o cap a l'altre: la inanitat de la vida o el seu sentit tràgic. O, de vegades, oscil·lant-hi. Em moc, per dir-ho pedan-

tescament, entre Montaigne i Pascal». Finalment, en una de les notes d'*Espigolant Montaigne* hi podem llegir una matisació important: «Ho lamente: com a autor, no pas com a lector, estic més a prop de Pascal que de Montaigne. Què hi farem!»

En més d'un pas d'aquestes notes Josep Iborra destaca la gràcia inigualable de l'estil de Montaigne, la seua manera profunda, personal, rica de matisos i remarques de dir les coses: «sense sortir d'un discurs comú, el gira de manera que el fa oblic. Tenim la sensació que se'ns escapa alguna cosa, que no l'acabem d'entendre plenament. Per això és tan difícil de traduir. Quina sintaxi més “ondoyant”! Avança mantenint-se sempre en un equilibri difícil, inestable, sobre la marxa, damunt d'un fil tens.» Per això, deia, és tan difícil, també, de copsar íntegrament, sense residus, el sentit del seu discurs. Josep Iborra es va mostrar especialment sensible en la seua lectura als aspectes problemàtics, contradictoris i paradoxals dels *Essais*, com ara al fet que Montaigne és autor en un doble sentit. D'una banda, és l'autor del llibre que titula *Assaigs*; de l'altra, escrivint-lo, vol ser autor d'ell mateix, de la seua forma de vida, dels seus judicis personals, que no tenen més autoritat que la que deriva d'ell mateix. Però en aquest doblet Josep Iborra hi troba una paradoxa, perquè «el llibre que escriu per a pintar-se i fer-se ell mateix no es tradueix en una escriptura que només es té a ell mateix per objecte. Al seu llibre parla de moltes coses, i només de tant en tant directament d'ell mateix, de com es va fent, de si progressa o no en el seu treball interior per a millorar la seua vida».

Una altra de les qüestions tractades, que deixa perplex sovint el lector dels *Essais*, és l'escissió, aparent si més no, entre un Montaigne conservador, radicalment conservador, i un Montaigne crític —radicalment també— de tot el que cal conservar. La paradoxa, assenyala Iborra, «és que aquest exercici de llibertat de pensament, que vol i practica obertament, sense limitacions, el porta a qüestionar més o menys directament comportaments i creences que són a la base dels costums, de la moral i de la religió revelada. En tant que “raona”, examina i assaja, els seus costums, els seus valors i la seua religió perden gran part del seu fonament. Els accepta perquè són els seus, és la seua gent i la seua època, i la seua tradició. La raó, però, els deixa amb el cul a l'aire».

Duplicitat o sinceritat? Veia realment compatibles totes dues coses? Les seues afirmacions d'adhesió a la llei política, religiosa i social, ¿eren una manera de permetre's la llibertat de pensament?

De tota manera, per a Josep Iborra no hi ha «una separació entre el Montaigne que vol conèixer-se fins al moll de l'os i el Montaigne que sembla no posar en qüestió els afers públics [...] Si l'home vol conèixer-se, s'ha d'examinar dins una societat —així justifica la igualtat entre les diferents religions com a productes d'una geografia cultural determinada». En definitiva, «Montaigne s'encara amb l'home, a pèl, sense mediacions, ni tan sols la que havia de ser inevitable en la seua societat cristiana. Pensar l'home sense Crist, menys encara sense Déu, i sense els pares de l'Església? No crec que avui, quan és més fàcil, ningú s'haja mirat l'home d'una manera semblant». Els *Essais* estan sembrats de mines.

Una altra contradicció, encara, en el projecte de Montaigne: «per una banda, s'afirma de natural tranquil, no inclinat als excessos, normal i sa, i de l'altra, mostra una permanent ocupació en ell mateix, un afany d'estudiar-se i de governar-se, de reglar-se, de formar-se, de fer la seua vida. La pregunta és: com és possible que un home sa i reglat s'ocupe tant d'ell mateix? Perquè si es troba equilibrat no cercaria la forma de trobar el seu equilibri personal. Quan evoca la ignorància com un “doux et mol chevet”, o la saviesa de la gent corrent, respira per la ferida? Hi ha, aquest és el fet, el Montaigne mòbil. I escriu per fixar-se una mica. S'ocupa d'ell mateix per despreocupar-se'n... Montaigne sa? Montaigne neuròtic, en el seu fons? D'on li ve, si no, aquesta mania d'escriure's, de pintar-se?»

Molts dels punts que comenta Josep Iborra en *Espigolant Montaigne* remetent als tractats en *El descrèdit de l'humà*. Així, en relació amb la màxima de Terenci, «el que té d'interessant la posició de Montaigne, aquesta voluntat de capficar-se dins d'ell, de constituir-se en centre de les seues reflexions, dels seus assaigs, és que, tot i que es troba diferent dels altres, o únic, Montaigne es presenta i es troba comú, normal, no excepcional. En estudiar-se i escriure's, ho fa comunicant amb tots i amb tot, compartint, participant en tot. L'home singular esdevé comú i l'home comú, singular. És la meravella dels discursos de Montaigne».

L'autor dels *Essais* també ocupa un lloc particular en la tradició del «nosce te ipsum». Josep Iborra assenyala que Montaigne en té una comprensió «molt aguda i molt més àmplia de la que generalment ha tingut aquesta màxima entesa en el seu sentit literal. Montaigne segueix aquest precepte, és cert, sobre ell mateix, infatigablement. Però constata que l'home en general es declina de formes diferents

en cada cas particular. Això vol dir que només es pot conèixer a ell mateix en contrast amb els altres, cosa que comporta una reflexió sobre l'home en les seues infinites variacions».

En definitiva, «qui parla, per primera vegada, de la condició humana com a tal, de l'home com és, qui pensa l'home en la seua real i concreta condició —humana— és Montaigne». D'altra banda, la qüestió del «nosce te ipsum» esdevé problemàtica en el seu llibre, des del moment que tot —també ell mateix— canvia constantment i la raó vacil·la per un costat o altre: «Montaigne no sols s'instal·la en el seu jo, com havia fet sant Agustí en les *Confessions*, sinó —un tret més de la seua escriptura— en un jo inestable, canviant. No és simplement un jo que viu “l'agitació i mutació” dels seus pensaments, sinó que són diferents jo».

El terme «introspecció», a què al·ludeix el títol d'aquest volum, s'ha d'entendre en el context d'aquest tòpic del «nosce te ipsum», un dels puntals de la tradició cultural humanista: «Pensar-se: pensar sobre un mateix per analitzar-se, examinar-se, estudiar-se. Forma reflexiva de reflexionar, per consciència d'un mateix, escoltar-se i mirar-se, per saber-se. Això que se'n diu introspecció, operació que molts neguen que siga possible.» Hi ha, insistida, en aquests escrits del meu pare, la idea del fracàs d'aquesta operació. En *Delfos*, un dels assaigs recollits en *L'estupor*, hi afirmava que el «nosce te ipsum» «és una de les màximes més nocives i perilloses, insensates i funestes, de la cultura d'Occident». Hi veia una fórmula paradoxal, que a més, estava a punt d'esdevenir una relíquia en la nostra època. Així i tot, no deixava de practicar aquest «vici». En una entrada del *Diari 1965-1977* escrivia que si la cultura no serveix «per a alliberar el nostre nucli —la nostra energia personal—, la cultura no serveix per a res».

El tercer i últim bloc d'aquest volum està format per la correspondència entre Josep Iborra i Josep Garcia Richart. El 2016 se'n va publicar una tria en la revista *L'Espill* (núm. 51, Segona època / Hivern 2015-2016, *Correspondència Josep Garcia Richart - Josep Iborra. Una tria*, p. 173-208). Ara es publica íntegrament. Hem d'agrair a Elena Nogueroles, neboda de Josep Garcia Richart, l'ajuda que ens ha prestat en l'edició d'aquesta correspondència.

D'aquest epistolari se n'han conservat un total de quaranta-vuit cartes: vint-i-set de Josep Garcia Richart, totes mecanografiades, i vint-i-una de Josep Iborra, totes manuscrites. N'hi ha quatre, dues

del 1968 i dues més del 1969, que Garcia Richart va escriure des de Sevilla, on va estar destinat per motius de treball, però no s'han trobat les que Josep Iborra li va enviar. La resta de les cartes conservades, llevat d'una de Richart del 1973, es van escriure totes durant els estius del 2005 al 2010. Durant la resta de l'any no es cartejaven, perquè es veien sovint, gairebé cada setmana. Garcia Richart va iniciar aquesta correspondència el juliol del 2005 per combatre la solitud i mantenir el contacte amb el seu amic, que passava l'estiu a Navajas, un poble de l'Alt Palància. La mort de Josep Iborra, el febrer del 2011, la va interrompre per sempre més.

Josep Garcia Richart va nàixer a Xàtiva el 1929 i va morir a Polinyà del Xúquer el 2015, a vuitanta-sis anys. Amb la seua mort va desaparèixer l'últim supervivent de la tertúlia íntima de Joan Fuster, formada per tots dos, per Vicent Ventura i per Josep Iborra, que no s'ha de confondre amb les reunions que se celebraven a casa de Fuster, a Sueca, on acudia tantíssima gent per fer-li alguna consulta o simplement per conversar amb ell. Home modest i molt discret, Garcia Richart deixa inèdites una traducció íntegra dels *Assaigs* de Montaigne, una obra poètica i diversos escrits en prosa, entre els quals uns records de Joan Fuster i un dietari que va portar de manera intermitent.

El lector d'aquest epistolari podrà apreciar que es tracta d'un document d'un enorme interès, humà i literari alhora. Tots dos de la mateixa edat —eren del 29—, amics des de feia tant de temps, intercanvien reflexions sobre músiques i llibres, i fan balanç de diversos aspectes lligats a la seua experiència vital. Algunes de les cartes contenen crítiques bastant contundents de personalitats del nostre món cultural. El lector farà bé de tenir en compte que aquestes garrotades es van repartir, sense deixar res per verd, en el context d'una conversa privada.

La introspecció és el tema central d'un grup de cartes. És un dels aspectes que justifica la inclusió d'aquest epistolari. Aquest exercici d'introspecció pren la forma d'un balanç sobre el que havia estat la seua vida. Tots dos tenien la sensació, sobretot Richart, que els daus ja havien estat tirats i jugats, i que era arribat el moment de retre comptes. Richart ho feia d'una manera molt dura, incloent-hi la seua producció poètica —els «meus poemes de merda», en deia—, que es negava a publicar. El seu amic li proposava una visió més distanciada i més comprensiva: «Sí, ja ens trobem amb molts anys damunt, en situació de fer-ne balanç, però no sé fins a quin punt es pot ser objectiu,

ja que sempre som relatiu al moment en què el fem. És clar, quan som vells, molt vells, ja no resten gaires oportunitats d'introduir-hi noves dades que puguen ser rellevants. Per un altre costat, no és una situació favorable per a fer compte de la nostra vida. La tendència inevitable, en general, és mirar-se-la amb una mirada pessimista.» Al final, malgrat les reticències, va aconseguir que Richart li deixés llegir una part dels seus poemes. En un assaig molt breu, reproduït en *El descrèdit de l'humà*, Josep Iborra assenyalava que en els versos de Garcia Richart «hi ha una emoció continguda, senzilla i hermètica alhora. Un punt estàtic. Hi ha una profunda unitat entre tots ells». Els caracteritzava com a «íntims i oberts», d'una «quietud tendra». Aquesta obra poètica la podrem llegir aviat en una edició que ha preparat Francesc Pérez Moragón.

Josep Iborra, per la seua banda, constata amb lucidesa algunes característiques de la seua dedicació a la literatura. Però es resistia a posar-hi un punt final. L'agost del 2020, escrivia a Richart: «De totes maneres, pense que tenir ja vuitanta anys és una barbaritat, un escàndol! Però qui pot dir, quan hi arriba, com tu i jo, que ja ha viscut prou? Crec que ningú, i si ho diu és per a consolar-se. La vellesa només és fotuda si es viu en males condicions. Però, fins i tot així, la vida continua empentant en direcció al que més li agrada, per poc que puga. Jo, per exemple, almenys en bons moments, i sense ells també, m'agradaria llegir-me la biblioteca d'Alexandria, tota sencera, i encara, enllestir uns quants llibres...» Una altra cosa era el balanç, ben pessimista, sobre tants anys de lluita pel seu país...

El títol d'aquest volum de l'*Obra literària* de Josep Iborra, evidentment, no va ser fixat pel seu autor. Prové d'una anotació breu, gairebé un aforisme, que apareix en un dels assaigs de la primera part, i que sembla, o ens va semblar, una proposta de títol: «El vici de la introspecció, o la introspecció com a vici, o els vicis de la introspecció». És una anotació suggerida per la seua concepció de la literatura i per la frase «ce vice impuni, la lecture...», de Valéry Larbaud, que citava sovint.

EL DESCRÈDIT DE L'HUMÀ

PRELIMINARS

La gràcia de Déu

Del pecat original, de l'escena bíblica en què Adam i Eva mengen el fruit d'un arbre prohibit, n'hi ha dues versions fonamentals. Una, la popular, apunta al sexe, que ells van descobrir. El seu pecat va consistir senzillament a haver-se acoblat gloriosament. No debades van ser, per això, els nostres primers pares. I s'explica que tant Adam com Eva es taparen amb una fulla de figuera les vergonyes.

Aquest és el relat que habitualment s'ha fet el poble, entre broma i broma, amb una malícia benhumorada, del memorable descobriment d'aquelles dues criatures. Que es van menjar una poma que tenien prohibit menjar? Sí, sí, una poma... Quan la van mossegar van tastar la gràcia de Déu, el plaer dels plaers. I la versió continua, per un altre costat, atribuint la iniciativa del pecat, naturalment, a una dona. Ella en va ser la responsable, com corresponia pensar en una visió masculista de les coses. *Ella*, no pas *ell*, va ser la inductora que va temptar Adam i per la seua culpa hem heretat els mals que patim. Però, fins i tot, l'amarga conclusió es diu en clau d'humor.

Tot plegat, el pinyol d'aquella primera aventura era el sexe, no més el sexe, que Déu havia prohibit fer-ne ús. És curiós recordar que el pitjor que una dona pot dir d'una altra és que no ha tastat «la gràcia de Déu». Si més no, és el que es deia abans, a propòsit d'una fadrina que s'havia quedat per a vestir sants. Allò que Déu havia prohibit era, justament i paradoxalment, formulat per la *vox populi*, com tastar la gràcia de Déu. Per a la gent, la història d'Adam i Eva no és res més, en el fons, que un relat eròtic, pornografia dissimulada.

Et lux perpetua luceat eis

El *Rèquiem* de Gabriel Fauré. No fa por, no inquieta, no és tenebrós. Sembla, se sent com una cançó de bressol per a calmar l'home davant la mort. Hi ha algun passatge que em recorda el de Mozart. «Requiescat in pace...» «Et lux perpetua luceat eis...» Quina mena d'animal és l'home que es diu aquestes coses, que es veu projectat en

la pau i en una llum perpètua? S'inventa una altra vida en què, o bé menjarem rosquetes amb mel, o bé —l'alternativa dels musulmans— viurem entre hurís... Aquestes imaginacions del poble o de Mahoma resulten comprensibles, ja que l'home viu la gola i la luxúria. L'altra opció, la llatina, per contra, és molt abstracta i enigmàtica: sentir-se en l'altra vida, il·luminats per una llum perpètua. És una imatge, una perspectiva estranya, inconcebible: la idea d'una altra vida, que és la llum, oposada a la que és només obscuritat.

L'home, doncs, es fa la idea d'una altra vida, i se'n fa diferents versions. No fa més que inventar-se ideals relacionats amb el món en què viu. És l'home sensual i racionalista que es projecta per a realitzar-se i viure millor. Inventa ideals que es troben fora d'aquest món, en el món de les Idees, en el Cel de les Idees, de la Llum, o del Caos... Ideals aristotèlics i ideals platònics. Sense ells, l'home no seria home. No hi ha ningú que siga només realista, o només idealista. L'home sempre és totes dues coses, encara que es decante més per un costat o per l'altre.

Ens fem idees, i d'algunes en fem ideals.

Idees i coses

Pensar és tractar de fer-se una idea de les coses, o una idea de les idees. O totes dues coses alhora. Ara, alguns identifiquen pensar i conèixer amb la fabricació d'idees a partir d'unes altres. El cas més extrem i paradigmàtic és el de Plató. L'objecte últim i autèntic del vertader coneixement és tractar de fer-se unes idees a propòsit d'un món d'Idees. Fer-se una idea de les coses, de les realitats en què l'home es troba és, en última instància, fer-se una idea de la Idea. Per a uns altres, pensar no pot ser més que fer-se una idea de les coses. L'home corrent necessita fer-se una idea de les coses per tal d'organitzar la seua conducta. Ho fa sovint amb les idees habituals en la societat en què viu: les que li han transmès l'escola i la família. Quan es vol explicar a algú una cosa que no entén o que ignora, intenta que l'altre se'n faci una idea, si més no aproximada. «Fes-me'n cinc cèntims», se sol dir. Fer-se una idea de les coses, en qualsevol àmbit, ordinari, científic o filosòfic, en general o en particular, sempre és un *fer* aproximat, obert, revisable, sovint interferit per la mediació d'idees que ja s'han fet uns o altres i que són acceptades com a mo-

neda corrent. I per la mediació, és clar, del llenguatge, dels mots portadors d'idees. El realista tracta de fer-se una idea de les coses, al contrari de l'idealista, que es fa coses de les idees. Ara, l'expressió «fer-se una idea de les coses» té la virtut de posar en relleu que és un *fer*, que l'*homo sapiens* és en el fons l'*homo faber*, fins i tot quan especula, reflexiona i medita.

L'homo sapiens, l'homo faber

L'home vol saber. Però sempre interessadament, i no, com diuen els filòsofs, per pur amor al saber. Saber per saber no constitueix una finalitat cardinal de l'home. Es vol saber per motivacions pràctiques, per viure i sobreviure de la millor manera possible. Cerquem un saber aplicable, que es pugui realitzar d'acord amb el que volem, desitgem o necessitem.

L'home, al principi de la seua història, semblava inclinat a saber per saber. Era un saber no susceptible de ser aplicat, llevat d'aquells sabers, molt rudimentaris, que es basaven en observacions sobre els moviments del sol, la lluna i les estrelles. Tot i ser astrologia i no astronomia, tenien una certa i puntual aplicabilitat en la vida d'aleshores. Ara, quan buscaven un saber que *sabien* no aplicable —paradoxalment, era el suprem saber, el *meta-saber*—, per què ho feien? Pel gust de buscar i pel plaer de creure que arribaven a saber. Sí, hi ha una felicitat de saber, de creure que sabem. És una experiència gratificant, com una gràcia especial. I no hi ha també la felicitat de la ignorància? «Si quieres ser feliz como me dices / no analices, hijo mío, no analices», afirmava aquell poeta que arribà a governador, o aquell governador que va fer també de poeta.

I hi ha el gust de construir, de fabricar, de fer coses, de *saber fer* artefactes, cases, mobles, televisions, novel·les, fer un esport o altre... També tot això pot resultar gratificant. En definitiva, l'home sempre és *faber*. Pensar, especular sobre el que siga, per llunyà o *meta* que siga, sempre és fer alguna cosa. Una altra qüestió és que pugui *servir*, ser útil. Si no ho és, si es tracta *només* de pensar i teoritzar, sense la més petita possibilitat d'aplicació, a qui pensa li resulta útil des del moment que el mateix fet de pensar és gratificant per ell mateix. *Sapiens* i *faber*, són, en el fons una mateixa realitat humana.

Saber per saber és gratificant, sense que pugui tenir qualsevol aplicació pràctica. Tradicionalment, en la civilització de la rella, l'ideal del saber era justament aplicar-se a un coneixement que no podia tenir més aplicació pràctica que la ideològica. Era cosa dels mandarins, de gent que no necessitava agafar l'aixada. Això ja ho feien els altres. Com més remot fos aquest saber, com més pur teòricament, com més inaplicable, com més metafísic, més saber era, més acostava l'home a la saviesa i a la divinitat. La no utilitat era un criteri del saber. I conèixer i cercar el saber era una inclinació profunda de l'home. Tots els homes, deien, per naturalesa volen saber, els agrada saber, però pocs podien dur a la pràctica aquest impuls fora dels coneixements ordinaris, és a dir, útils.

L'edat moderna ha possibilitat de prolongar el coneixement ordinaris en un coneixement científic, és a dir, aplicable a les necessitats pràctiques de l'home. Ara, al contrari d'abans, si un coneixement no serveix és perquè no és un coneixement.

L'hora de la filosofia

Quan la gent diu que cal prendre's les coses amb filosofia, manifesta una actitud positiva respecte d'ella, la considera com una forma de saviesa que cal adoptar. Però, tot i això, també la considera com una forma de perdre de vista la realitat. No debades, es burlaven de Tales quan va caure en un forat, capficat en les seues especulacions. I Aristòfanes pensava que Sòcrates, el filòsof, estava en els núvols. També hi ha la màxima clàssica: «*primum vivere, deinde philosophari*», per a marcar un ordre de prioritats. La filosofia no és res d'absolut ni de primordial. Cal posar les coses en el seu lloc i considerar l'activitat especulativa com a posterior a la tasca de viure, als oficis de viure. Els filòsofs no estan d'acord amb aquest plantejament. Filosofar, diuen, és una exigència radical de la vida. No és res *posterior* sinó més aviat *anterior*. No podem viure sense filosofia, sense filosofar. El *deinde* és una frivolitat, una actitud superficial, una manca absoluta de comprensió.

Hi ha una manera més refinada, més sibarita, de formular aquest *deinde*, quan es diu —diu el burgès culte— que el millor moment per a l'especulació filosòfica és *després* d'un bon menjar, a l'hora reposada del cafè, la copa i el puro. És el moment ideal per a reflexionar

i discutir com a bons filòsofs, còmodament asseguts en una butaca o, si de cas, peripatèticament, durant una saludable i digestiva passejada. (Entre parèntesis: com es pensa millor, asseguts o caminant?) La metafísica és una ocupació que només té sentit i justificació a l'hora vacant de prendre cafè. No respon a cap exigència peremptòria i necessària. No és posterior a viure, sinó el subproducte de la bona i deliciosa horeta que alguns aprofiten per a posar-se còmodament «transcendentals».

Enfront d'aquesta actitud davant la filosofia com una especulació ociosa que requereix unes determinades condicions —la panxa plena i, millor encara, cafè, copa i puro—, una altra la fa filla de la fam. És quan no mengem o mengem poc, a falta d'una altra cosa, que ens dediquem a l'esport de pensar en coses abstractes. És una forma de distreure la gana, o la gana ens disposa —i no la bona digestió— a pensar, a posar en funcionament el cervell. Això, si més no, era el que afirmava Cervantes, quan en el diàleg entre Babieca i Rocinante, aquell li diu, en escoltar una sentència seua: «Metafísico estáis.» I contesta Rocinante: «Es que no como.»

Aleshores, quina és l'hora de la filosofia? La d'havent menjat o la d'estar en dejú? Potser hi ha dues maneres de filosofar, generades per aquestes dues situacions —materials— diferents: tenir la panxa plena o tenir-la buida. En el primer cas, es filosofa des de l'abundància; en el segon, des de la misèria. Dos punts de partida diferents que porten a dues filosofies diferents. Si és així, ens podem preguntar quina és la bona, l'autèntica. L'opinió general s'inclina per Rocinante. Una metafísica elaborada en la gana i el sofriment ha de ser més profunda, més seriosa, més vàlida que la que es fa davant un bon cafè després de menjar. Aquesta sembla que ha de ser frívola, superficial, una forma de passar agradablement l'estona, un joc dialèctic entretingut i interessant.

Per què la panxa buida ha de ser la situació *ad hoc* per a filosofar? No és això el que trobem, en general, en la història dels filòsofs. Aquests diran, al revés de Rocinante, que si estan metafísics és perquè han menjat, com Plató, Aristòtil i sant Tomàs. Els qui com Diògenes es ficaven dins d'un tonell, van fabricar anècdotes, no especulacions filosòfiques. Això és una pura obvietat. Si més no, cal la ració diària d'olives amb què un estoic es conformava.

La posició burgesa —l'hora d'especular suposa un bon àpat, amb cafè, copa i puro— no tenia res a veure amb fer filosofia. Era un pur

divertimento de tertúlia, una manera inofensiva de passar l'estona. També, caldria considerar el cas dels professors de filosofia. Per a ells, no val el precepte clàssic. La filosofia és el seu *modus vivendi*. Metafísic esteu! «Es que de ello como», respondria qualsevol d'ells.

Viure i filosofar

«Primum vivere, deinde philosophari.» A primera vista sembla una fórmula assenyada. Estableix una separació entre «viure» i «filosofar». Filosofar és *només* especular, teoritzar. Aquesta activitat contemplativa, teòrica, no es pot constituir en l'únic propòsit de la vida, com una manera de perdre-la de vista, de «viure» en els núvols. Si primer fos filosofar, després seria com morir. La màxima reclama ocupar-se dels mitjans de subsistència per a poder viure i poder viure amb tot el que exigeix la vida quotidiana, en què passen coses i coses sense parar. Si es filosofa, ha de ser sense deixar de costat l'exigència, la primera, de la fórmula. Filosofar és un luxe, una activitat prescindible. Només alguns s'ho poden permetre, per raó de la seua vocació o professió, com una especialitat. Fins i tot ells no han d'exercir la filosofia tancant els ulls davant les coses de la vida, sacrificant-la. Quan algú tracta d'assumir la màxima és perquè la vida li interessa. Filòsof i tot, s'hi troba implicat i complicat. A més, la vida quotidiana *també* pot ser objecte de la filosofia. No demana, en definitiva, una interrogació filosòfica? En el «vivre», tots hi estem embolicats d'una manera o altra —d'una manera personal, sobretot. S'hi plantegen qüestions indefugibles, problemes, comportaments, conflictes... El filòsof s'hi posa, tracta de pensar-ho, de prendre partit, d'examinar-ho a partir dels seus coneixements «filosòfics», a més de l'experiència pròpia i la dels altres. Escriu una filosofia de la vida quotidiana, no una teoria. En aquest cas, entre el «vivre» i el «philosophari» no hi ha pròpiament una gradació, una jerarquia. Per a filosofar, cal viure. I cal filosofar, tant si és una professió com si no, perquè sempre vivim, en el sentit més modest i tot, d'acord o en funció d'alguna idea que en diuen «filosofia», entesa no solament en un sentit acadèmic, com una especialitat que pot tenir o no un valor específic. De fet, hi ha filòsofs professionals que s'obliden de la seua filosofia a l'hora de viure, o la contradiuen escandalosament.

La contraposició entre vida i filosofia es planteja no solament entre els filòsofs, sinó en els nivells ordinaris de la saviesa popular, que s'apunta al consell d'aquell savi pragmàtic. El poble té aquesta opinió: primer de tot cal viure, la filosofia és una activitat ociosa. De vegades, davant els problemes i dificultats que comporta el fet de viure, diu que cal prendre's les coses amb filosofia. Per aquest costat recorre a aquest terme amb un sentit més positiu, encara que igualment vague sobre el que és primer —viure— i el que és segon —filosofar. Invita a fer una mica el paper de filòsof, a adoptar el seu punt de mira de comprensió davant el quefer de viure, davant les peripècies, les gràcies i desgràcies de la vida, davant la mort mateixa, tractant de distanciar-se'n, de conformar-s'hi. Aquesta també és una posició pragmàtica i realista, segons la qual filosofar és aprendre a viure, a no rebel·lar-se contra Déu, contra el món o la vida, o contra la societat. Pacència, ve a dir. Què hi podem fer? Aguantar-se i resignar-se, la vida són quatre dies... Si per a la gent la frase no passa de ser un comodí col·loquial, expeditiu, divertit, què vol dir per al filòsof? I si ja cobra un sou, fent de professor o d'alguna altra manera remunerada, què vol dir *després*? Doncs no res, perquè ja filosofa per a viure. És el seu treball. L'únic que pot fer és continuar filosofant, si en té ganes. Però suposem que hi ha un *després* en què es filosofa. Sobre què? És la vida contemplativa? Tant se val, s'hi distreu, s'ho passa bé i sap que a l'hora de dinar tindrà la taula parada.

La màxima ajorna l'activitat filosòfica per a un possible o impossible *després*, la situa vagament en una posició molt secundària. És un tòpic immortal però fals. D'entrada, caldria sentenciar: primer viure, després morir. Ningú no escapa a les condicions que imposa la voluntat de viure. *Deinde*? No hi ha cap *després*, si no és la mort. El savi que proposà aquest consell no era ben bé un filòsof. Els qui ho són de debò n'estan en contra. Els importa més filosofar que viure, en el sentit d'exercir un altre treball per a subsistir. O bé tenen recursos propis, o bé tenen un ofici que permet continuar pensant, com era el cas de Spinoza polint els seus vidres. O bé passen gana, o no els importa viure amb quatre olives, com alguns filòsofs grecs. Com Sòcrates, que vagava pels carrers i alguna cosa menjaria. Una posició fonamental del seu pensament en relació amb aquest tema era prescindir de tot el que els homes solen, afanyosos, necessitar. Xenofont escriu que Sòcrates «s'havia educat talment