

com la seva pròpia proposta, que parteix del disegni i llibertat interiors de l'ésser humà expressats per l'Antiguitat i el cristianisme, cau també en aquesta disjunció. Marcuse reafirma que la crítica de la sociologia «pura» –el propòsit de Landshut– és una feina urgent, però remarca que cal fer-la des d'un «haver previ», un *Vorhabe* que només pot ser assegurat i fixat per la filosofia: el ser social com a mode fonamental de ser de l'ésser humà. Ésser humà i món es constitueixen en la història, que és l'esdevenir concret de l'existència. L'existència és quelcom en transformació i per transformar. I la transformació és la categoria pròpia de la historicitat de l'existència captada per Marx sobre la base de Hegel.

Finalment, en el darrer capítol Marcuse realitza una confrontació filosòfica amb *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (1930), de Hans Freyer. D'aquest llibre, diu que és l'autoreflexió científica més avançada de la sociologia del seu temps. Freyer vol fer una fonamentació filosòfica d'un sistema de sociologia cercant el caràcter de ser de la seva objectivitat en la historicitat, a la qual correspon una actitud ètica (de la voluntat) i no lògica (del coneixement). Després d'un resum d'aquesta obra, Marcuse critica a Freyer que no es formulí la pregunta per la historicitat de l'esperit, mentre roman dominant l'actitud teoricocientífica, encara que Freyer té el mèrit de trencar el domini de la teoria de la ciència en llocs decisius, alhora que compleix amb l'exigència d'una fonamentació filosòfica. Marcuse, molt influenciat per Dilthey i Heidegger, reivindica també que els caràcters fonamentals de la historicitat s'han de fonamentar en l'anàlisi filosòfica de la vida humana, sense ser

reinterpretats com a categories abstractes i formals. Remarca també la importància de les observacions de Freyer sobre la relació de les configuracions socials amb el temps i mostra la urgència de plantejar el problema del temps històric. Així, queda esbossada la direcció d'una possible fonamentació filosòfica de la sociologia i es posa en relleu l'autèntica científicitat de la investigació sociològica, que passa per assumir la responsabilitat d'una decisió que, aprehent la situació concreta de la societat actual, fundi el coneixement d'aquesta i en provi la veritat.

A través d'aquests articles hem anat entrant, doncs, en problemes cabdals de la filosofia del nostre temps que ens remetent a una interessant confrontació originària entre l'hermenèutica i la teoria crítica, que a pesar de no prosseguir explícitament, deixà la seva empremta en la reflexió posterior de Herbert Marcuse.

Joan CABÓ
Facultat de Filosofia (URL)

AMADOR VEGA, *Tres poetas del exceso. La hermenéutica imposible en Eckhart, Silesius y Celan.*

Barcelona, Fragmenta Ed., 2011.

«*La paraula Déu –deixà escrit el filòsof jueu M. Buber– és la més vilipendiada de les paraules humanes. Cap està tan tacada ni tan dilacerada. Les generacions humanes han descarregat el pes de la seva vida sobre aquesta paraula i l'han destrossat. Jueu en la pols i sosté el pes de totes elles: les generacions humanes, amb les seves dissensions religioses, han*

matat i s'han deixat matar per aquesta paraula, que porta les seves petjades i la seva sang. Els homes dibuixen un ninot i escriuen a sota la paraula Déu». Podria dir-se, doncs, que l'arrel del problema del conflicte dels déus i la trista història que l'acompanya es trobi en la disparitat interpretativa que acompanya tot intent de copsar el diví? Si afirmar quelcom és, seguint el principi de no-contradicció, també negar, tota proposició necessita de l'altre per a justament poder diferenciar-se'n. Ara bé, tot i que només pugui ser perquè l'altre també 'és', aquesta alteritat és viscuda de forma esquizofrènica, ja que en tant que oposada a la pròpia posició, aboca el discurs a una fratricida confrontació de dogmes perllongable interminablement en 'la' pretesa *disputatio veritatis*.

Els tres autors que la present obra recull (Eckhart, Silesius, Celan), ens diu el seu autor ben al principi, tenen per vocació una mateixa cosa: crear un llenguatge que defugui tota pretensió interpretativa. I no precisament per un desig de dir-ho tot sobre l'Absolut, perquè possiblement de l'Absolut no calgui dir-ne res. L'únic que de debò és imprescindible és desemascarar els excessos de la paraula. Podria sorprendre que M. Eckhart sigui catalogat per A. Vega com un poeta, però cal dir que entre els proverbis atribuïts al místic renà s'hi troba almenys un poema significatiu que ja el fa mereixedor d'aquest nom [A. Vega és, a més, una de les veus més autoritzades en matèria eckhartiana, del qual ha editat i comentat una selecció de textos en el seu *El fruto de la nada* (Ed. Siruela)]. En aquesta literatura menys acadèmica, apunta, es posa en relleu el que l'autor bateja com una

ètica de l'ésser, és a dir, la cerca d'una via mixta entre vida activa i vida contemplativa que implica la creació d'un nou llenguatge que ajudi a expressar l'experiència predicada. Paradigmàtic en aquest sentit és el poema al qual ens referim, el «*Granum sinapis de divinitate pulcherrima*», que, pel fet que troba el seu sentit en la recitació purificadora, està impregnat d'un contingut existencial únic. Les seves estrofes serveixen a A. Vega de fil conductor per a la seva exposició.

El nucli temàtic del poema és la nuesa d'esperit, fruit de les successives morts que el desterrament místic provoca. Així, al llarg de les diferents parts es va destil·lant tot un llenguatge, quasi sempre paradoxal per l'anhel sistematitzador del pensar, que apunta cap a l'anihilament com a irrenunciable i sacrificat camí espiritual. Tanmateix, la concepció trinitària eckhartiana així ho subratlla, on la sortida del Pare al temps, que és justament l'inici de la 'mort' de Déu a Déu, esdevé el primer moment sacrificial i *kenòtic* d'Ell mateix. L'objecte de coneixement ja no és la hipòstasi plural divina, sinó l'amor (Esperit), on justament aquestes ja 'no són', i que és el darrer '*locus non locus*'. Aquest moviment intratrinitari és el model per antomàsia d'entendre l'amor i la vida per a Eckhart. Un model en el qual no s'arriba pas a una irracionalitat final que renuncia a tota intel·lecció, sinó que, com recalca Vega, és precisament la intel·ligència la que la guia, encara que no sap ben bé cap a on. Pensem en el 'desert', per exemple, el lloc per antonomàsia on no hi ha res i on es posa en relleu justament això: el no-res. El desert anul·la els contraris i sotmet el principi d'identitat i de no-con-

tradició al seu implacable, però fecund, poder anihilador. Sí, en efecte, es pot parlar aquí de nihilisme religiós perquè «*la petjada del desert és la imatge nua de Déu, com el gra de mostassa*» (p. 54).

La densitat de les anàlisis de Vega, sempre documentades i recolzades en un coneixement substancial de la bibliografia existent, busquen posar en relleu com és en el no-res d'aquests mestres de l'excés on es troba la saviesa última, i per tant primera, del caprici del món (com diria Philippe Nemo). El místic ha sabut recórrer el camí del llenguatge fins a *saber-se* abandonat i a la fi despullat de les excessives grolleries de la paraula, com així ho reflecteixen els versos de Silesius en *El pelegrí querúbic*. A diferència del cas d'Eckhart, subratlla Vega que en Silesius hi ha una major explicitació de la pròpia individualitat; ara, és el propi abisme, el del propi esperit, el que invoca l'abisme de Déu. D'abisme a abisme la nuesa no pot ser més radical. El llenguatge del místic apunta així cap a una presència com a absència i a una absència com a presència (p. 65), de manera que l'esperit ha de defugir el temptador desig d'assolir una comprensió total i fonamental. És la tomba, com a nova imatge del *locus non locus*, on els abismes es troben. Segurament Heidegger, lector de Silesius, no pensà en ell quan llançà la seva crítica onto(teo)lògica de la Metafísica. El llenguatge de Silesius és el llenguatge del que no es recolza en la voluntat omniabarcadora de la raó; ja convertida, la intel·lecció s'abandona al cercle paradoxal d'un llenguatge que inverteix els termes en virtut de la seva invisible unitat.

Si la «rosa és sense per què» és a causa de l'anihilament final de tot significat. Com

ens diu l'autor, el llarg camí de destrucció i construcció circular del poema busca fer que el lector es capbussi el nou espai interior purificat en el qual tot excés troba el seu naixement. Per això l'experiència contemplativa del místic és la garantia que la seva activitat respon a la sobreabundància del principi desfondat, última (des)referència del seu missatge excessiu. D'aquesta manera, el llenguatge de la mística alemanya no pot ser cap altre que un dir que busca esdevenir un espai de trobada entre dues realitats separades, encara que només en la mesura en què no hi ha una aprehensió de la realitat: la narració mostra la seva doble dimensió, temporal i atemporal, perquè allò que hi és narrat és l'esdeveniment de la seva pròpia expressió (p. 86).

El rerefons neoplatònic d'aquesta saviesa és més que notable. De fet, podria establir-se una línia de continuïtat entre la dialèctica catàfasi-apòfasi i la paradoxa aquí apuntada d'expressió de l'inexpressable. La història de l'*analogia entis* compareix immediatament a la memòria com un episodi sempre latent d'aquesta experiència existencial. Un dels seus més rellevants teòrics del darrer segle, E. Przywara, afirmava que l'anàleg explosiona en el més enllà d'ell mateix, saturant i excedint els termes analògats. Per a ell, la dinàmica relació criatura-creador no és altra cosa, doncs, que *analogia entis*, precisament l'expressió del ritme dialèctic en la cerca de la puresa excessiva.

Segurament es pot dir, però, que en el cas dels tres autors aquí estudiats es fa un pas més i l'explosió no rau en cap eminència del nucli significat, sinó en l'abandonament de tota vestimenta del llenguatge. I de fet això explicaria que en el cas de la

darrera figura escollida per Vega, Paul Celan, l'excés es concreti en una experiència encara més anihilitant. Ja no és l'eminència típicament neoplatònica d'allò significat el que excedeix el mode de significació, sinó que l'Excés mateix excedeix tota significació possible. Segurament la terrible experiència vital, consumada en una darrera opció pel suïcidi, pot donar alguna clau hermenèutica emotiva, mai definitiva, de la intenció de Celan (de fet, sempre va voler que pensadors com Adorno o Heidegger –tot i el seu fosc passat– interpretessin els seus versos). Per a Vega, la poesia de Celan pot entendre's com una oració natural de l'ànima abocada a una vivència directa del real que no oblidia alguns elements específics de la seva tradició, la jueva –com ara el to litúrgic de la salmòdia o també el lament jeremíac. «*La vida i escriptura de Celan*», afirma, «*neixen d'una passió del no-res, on el genitiu (objectiu i subjectiu) pot mostrar fins a quin punt la possessió no és un fenomen estàtic, sinó dinàmic i convertible*» (p. 94), fet on rau la seva força. Penseu en el famós «Todesfuge», un perfecte exemple de *kaddisch* (oració mortuòria jueva) (p. 99), on a partir d'elements també romàntics el poeta vol mostrar la foscor originària. En aquest sentit, cal dir que si bé la presència de la tradició que hereta Celan és ben present en tota la seva obra, amb el

temps, de la invocació de l'assetjada Sió no en quedarà res. O més ben dit, en quedarà el No-res, de manera que la invocació esdevindrà una crida a Ningú.

Amb la referència a Celan, un poeta que probablement sigui, en paraules de Bevilacqua, l'últim poeta òrfic i, per tant, emmarcable en l'elenc de reformadors religiosos (p. 123), conclou un llibre que, tot i la brevetat de les seves pàgines, convoca el lector a fer un treball de comprensió i de reflexió espiritual exigent. I és que la densitat de les anàlisis respon no tan sols a la noble exigència acadèmica de ser acurat i precís en l'estudi, sinó que sobretot són fruit de la pròpia idiosincràsia de la matèria. Emprar el llenguatge per referir-se allò que és abans del llenguatge és la gran quimera de l'esperit. En efecte, si aquest ha estat travessat per una fletxa de puresa que tant l'aterra com el meravella, només el camí radical de la pobresa d'esperit pot ser l'opció. No debades, una de les obres cabdals en matèria de llenguatge conclou amb l'adagi *d'allò de què hom no pot parlar, hom ha de callar*, exhortació que no eclipsa la cerca de la saviesa de la paraula. Ans al contrari, la convoca a l'experiència de *l'excés*.

Miquel SEGURÓ
GR Ethos
Universitat Ramon Llull