

La relació amb el desconegut. Sobre les engrunes filosòfiques i la fragmentarietat de la poesia

DOLORS PERARNAU VIDAL

Societat Catalana de Filosofia
Universidade de Santiago de Compostela, iHUS

Resum: L'objectiu del treball és comparar el moviment gestual del discurs de la filosofia a *Engrunes filosòfiques* (1844) del pseudònim Johannes Climacus de Søren Kierkegaard i el del discurs de la literatura a *Ni amb ara prou* (1984) del poeta Víctor Sunyol, dues obres que tenen en comú el fet d'arribar-se fins al límit de les seves possibilitats i adonar-se que allò que no es pot pensar o dir és quelcom que sempre en resta fora, justament *al defora* del discurs. Definits pels seus mateixos autors com, el primer, un «projecte de pensament» sobre l'impensable i, el segon, un poema «que troba la pròpia mort, i s'aboca irremeiablement al suïcidi», ambdós són exemples del que, a propòsit de Nietzsche, Maurice Blanchot anomena una «escriptura fragmentària», com a forma d'escriptura que, en lloc de fer del fragment la llavor de l'absolut, com ocorre amb la literatura romàntica de Schlegel o Novalis, per exemple, fa de la fragmentarietat la marca o senyal de la seva absència; l'efecte i l'afecte d'una alteritat que, lluny de ser copsada pel pensament i l'expressió humanes, és el que posa la raó i el llenguatge al límit de llur dissolució.

Paraules clau: Kierkegaard, Sunyol, Desconegut, Blanchot, Escriptura fragmentària.

The relationship with the Unknown. On the Philosophical Fragments and the Fragmentary Nature of Poetry

Abstract: The aim of this work is to compare the gestural movement enacted by philosophical discourse in *Philosophical Fragments* (1844) by Johannes Climacus, a pseudonym of Søren Kierkegaard, with that of literary discourse in *Ni amb ara prou* (1984) by the poet Víctor Sunyol. Both works share a common trajectory: they reach the limits of their expressive possibilities and confront the realization that what cannot be thought or said remains irreducibly outside—outside of discourse itself. Defined by their authors respectively as a «project of thought» on the unthinkable and as a poem «that finds its own death, and inevitably heads toward suicide», these texts exemplify what Maurice Blanchot, in reference to Nietzsche, described as *fragmentary writing*. Unlike the Romantic tradition of Schlegel or Novalis, where the fragment gestures toward the Absolute, here the fragment marks the absence of totality—a trace of an alterity that escapes thought and expression, and that drives reason and language to the brink of their own dissolution.

Key Words: Kierkegaard, Víctor Sunyol, unknown, Blanchot, fragmentary writing.

Toda experiencia extrema del lenguaje tiende a la disolución de este
(José Ángel Valente)

Aquest treball explora una categoria tan fonamental en la nostra contemporaneïtat com és la fragmentarietat, en un pensament que, a més a més, no s'articula —o, si més no, ho intenta i n'és aquesta la pretensió— des del fons de la pèrdua o nostàlgia de la totalitat, sinó des de la fragmentarietat mateixa, això és, des dels «rastres sense restes», que diria Blanchot (2009, p. 451), d'una runa que ja no és considerada la ruïna d'una realitat existent o futura.¹ Del que això significa en l'obra de dos escriptors de llengües no hegemòniques ni dominants com el danès del filòsof Søren Kierkegaard i el català del poeta Víctor Sunyol és el que mirarem, tot seguit, d'esbrinar.

1/ Søren Kierkegaard i el projecte de pensament sobre l'impensable

El 13 de juny de 1844 sortia a la llum, amb el pseudònim més filosòfic de tots els de Kierkegaard, una obra que, en no poder oferir als lectors un tractat o sistema de filosofia, s'accontentava a brindar-los-en tan sols unes «engrunes [Smuler]»,² una engruna de filosofia en comptes de tot el pa filosòfic en una època en què, sobretot en contextos germànics, l'amor al saber es traduïa en amor al sistema, en amor a la totalitat d'un saber que, ultra això, es presentava com a ciència.³ El mateix pseudònim, un tal Johannes Climacus, que pocs anys abans havia protagonitzat la narració d'un jove filòsof que s'havia desenganyat per les falses promeses de la filosofia,⁴ ho posa així de manifest:

1. Com ho prova tot el període renaixentista i romàntic, el concepte de *ruïna* encara fa referència a una concepció del fragment com a totalitat perduda (pensem en els gravats de Piranesi, per exemple). La runa, en canvi, és el fragment residual sense cap referència determinada, sabem que prové d'alguna construcció, però no la veiem latent en els vestigis. La runa no du associada la idea d'un esfondrament o ensorrada, perquè no hi hagué monument; no és decadència, perquè no fou plenitud.
2. En algunes traduccions angleses com, per exemple, la clàssica dels Hong (Kierkegaard, 1985), el terme danès *Smuler* no es tradueix per 'engrunes', sinó per 'fragments': *Philosophical Fragments* [Philosophiske Smuler]. La traducció és a càrrec meu, aquí i en endavant.
3. Remetem, encara que sigui a tall d'exemple, als *Prolegòmens* de Kant a tota metafísica futura que pugui presentar-se com a ciència o bé al pròleg a la *Fenomenologia de l'esperit* de Hegel, en el qual l'autor anuncia l'objectiu d'«elevant la filosofia al nivell de la ciència»: «La veritable figura en la qual existeix la veritat només pot ser el sistema científic d'aquesta veritat. Col·laborar que la filosofia s'apropi a la forma de la ciència —a l'objectiu que pugui perdre el seu nom d'*amor* pel *saber* i sigui un *saber real i efectiu*— és la tasca que jo m'he proposat» (Hegel, 1985, I, p. 14).
4. Es tracta del relat *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est. Una narració*, escrit entre 1842-43 i editat pòstumament (Cf. Kierkegaard, 2012, p. 15-59). Procedent de la llatinització del grec κλίμαξ (escala), Climacus és també anomenat així amb referència a l'autor de *Scala Paradisi*, un asceta de l'antiguitat (579-649) que descrivia el virtuos

El que aquí s'ofereix no és més que un opuscle [...], sense cap pretensió de participar en el quefer científic, en què s'adquireix dret de pas, de trànsit, de conclusió, de pressupòsit, de participant, de col·laborador o seguidor voluntari, d'heroi, encara que sigui d'heroi relatiu o, si més no, d'absoluta corneta. Això no és més que un opuscle i així quedarà, fins i tot si jo mateix [...] volgués continuar-lo amb uns altres disset [...].⁵ En tot cas, la tasca és proporcional a les meves forces, jo que [...] no em nego a servir al Sistema, sinó que soc un ociós per indolència, *ex animi sententia*, i per bones raons (Kierkegaard, 1997, p. 215).

Allunyat de les ànsies de la unitat o totalitat modernes, Climacus desafia la filosofia del seu temps amb la hipòtesi o «projecte de pensament» d'una veritat, la cristiana, que obre escletxes en la pretesa solidesa del mur que és el sistema i el subjecte que l'enuncia.⁶ En el tercer capítol de l'anomenat «projecte», titulat «La paradoxa absoluta», Climacus es permet el «caprici metafísic» de pensar una tal veritat i de mostrar-la en el xoc estrepitos que causa en els principis de la filosofia; des del moment que és aquesta una veritat que no condiciona o regula (Kant) i posa en marxa o supera (Hegel) el pensament, sinó que posa el pensament al límit, li fa voler, per dir-ho així, «la pròpia pèrdua» (Kierkegaard, 1997, p. 242-243). Escriu Kierkegaard:

Per al coneixement humà és precisament una tasca entendre que hi ha alguna cosa que no pot entendre i entendre què és. El coneixement humà ha estat normalment ocupat a entendre i entendre, però si també s'ocupés del problema d'entendre's a si mateix, posaria la paradoxa. La paradoxa no és una concessió, sinó una categoria, una qualificació ontològica que expressa la relació entre un esperit cognoscent existent i la veritat eterna (Kierkegaard, 2003, p. 89).

Així com el límit kantian, la paradoxa kierkegaardiana es presenta com una negativitat que té la determinació positiva d'estructurar una relació amb el desconegut o bé amb allò que Kierkegaard anomena «veritat eterna». La paradoxa és un «concepte negatiu» que, malgrat tot, assenyalava allò que no podem –ni èticament podem– comprendre més enllà de les condicions d'un esperit cognoscent existent (cf. Kierkegaard, 2002, p. 513). Fins aquí Kant

camí de perfecció i d'ascensió cap al coneixement de la divinitat. Per a més detall, vegeu Kierkegaard, 1985, ix (nota 2).

5. És el que, de fet, acabaria fent Kierkegaard en escriure, l'any 1846, un *postscriptum* a l'opuscle en qüestió que irònicament ocuparia gairebé sis vegades més l'extensió de les *Engrunes* intitolada *Postil·la conclusiva i no científica a les engrunes filosòfiques*.
6. Amb les *Engrunes filosòfiques*, Climacus deixa la filosofia esmicolada en obligar-la a pensar en una veritat eterna amb punt de partida històric. La pregunta que es fa l'opuscle és, així, si «pot donar-se un punt de partida històric per a una consciència eterna» (Kierkegaard, 1997, p. 213).

i el moviment mateix de la *Crítica*, el conegut esforç del pensament per autoconèixer-se i demarcar els seus propis límits com a espai de relació amb el desconegut. Essent la paradoxa una «categoria» i una «qualificació ontològica», aquesta no expressa merament un accident del pensament, sinó un element estructural: el subjecte cognoscent, en tant que existent immers en l'horitzó de la temporalitat, no pot representar-se de cap manera determinada l'etern a si mateix. Quina és, però, la diferència? La diferència és que Kierkegaard no pensa mal de la paradoxa, car, en paraules de Climacus, «la paradoxa és la passió del pensament i el pensador sense paradoxa és com l'amant sense passió: un mediocre model» (Kierkegaard, 1997, p. 242-243).

La paradoxa és «la passió del pensament», la mateixa disposició natural de la raó sobre la qual parlava Kant en el si de la *Crítica de la raó pura*. Ara bé, tot i no ser inventada per gust, sinó fonamentada en la naturalesa de la raó mateixa, cal tenir en compte que la dialèctica de la raó kantiana no deixa de ser una «il·lusió [*Schein*]» que Kant pretenia descobrir i fins bandejar amb la disciplina de la *Crítica*. Per bé que la raó sigui dialèctica en Kant –delimita i eixampla alhora el pensament–, aquesta no pateix contradicció. L'element dialèctic de la raó kantiana no és constitutiu de la raó. És clar que la raó kantiana no resol les contradiccions com fa Hegel amb la mediació, la reflexió transcendental tan sols les dissipa, però en la filosofia kantiana la contradicció roman fora de la raó i només apareix quan aquesta s'aplica més enllà del seu propi límit.

En Kierkegaard, en canvi, el pensament és ontològicament qualificat de paradoxa, les contradiccions del pensament són «qualificacions ontològiques», no expressen meres il·lusions transcendents, sinó reals i estructurals apories; i aquestes són de tal índole que fins arriben a causar-ne la destrucció. Explica Climacus:

Però la suprema potència de la passió és sempre voler la pròpia pèrdua, i així la suprema passió de l'enteniment és desitjar el xoc, encara que el xoc esdevingui d'una manera o altra la seva pèrdua. Aquesta és, aleshores, la suprema paradoxa del pensament: voler descobrir allò que el pensament, per si mateix, no pot pensar (Kierkegaard, 1997, p. 242-243).

L'autodestrucció, a més, no serveix com a moment de tancament, ja que no és ni el fi ni la fi d'un procés en què es guanyi coneixement o s'ocasioni la immediata revelació per mitjà d'altres vies. Ni l'esforç per conèixer el desconegut ni l'esforç per renunciar-hi són opcions viables per a Kierkegaard, car la relació que s'estableix amb el desconegut és tensional i afectiva, un irremediable cul-de-sac l'ambivalència del qual es descriu com segueix:

La passió paradoxal de l'enteniment [*Forstandens paradoxe Lidenskab*] ensopega persistentment amb aquest desconegut, que certament existeix, però que és també desconegut i, en aquest sentit, no existeix [...] Però què és això

desconegut? Perquè que sigui el déu no significa simplement per a nosaltres que és el desconegut? Afirmar d'ell que és el desconegut, perquè no se'l coneix i, fins i tot, en cas de conèixer-lo no podria expressar-se, no satisfà la passió, encara que aquesta hagi concebut correctament el desconegut com a límit [*Grøndse*]. El límit és precisament el turment de la passió, malgrat ser-ne alhora l'esperó. En tot cas, no pot anar més enllà tant si s'atreveix amb una sortida via *negationis* com via *eminentiae* (Kierkegaard, 1997, p. 249).

La disposició natural a conèixer el que no pot ser conegut s'expressa aquí en tot el patetisme. Per aquest motiu, quan l'enteniment xoca frontalment contra el seu propi límit no roman previngut i cautelós com en Kant, sinó que s'apassiona i «pateix [*lider*]» altament el xoc. L'enteniment queda així «afectat [*Lidend*]», anhela abastar el límit que el constreny però, al mateix temps, pateix la impotència d'abastar-lo; una ambivalència que Climacus expressa molt bé amb un concepte com el de «passió [*Lidenskab*]» en detriment del de «raó [*Fornuft*]». Com és sabut, del llatí *passio* o del grec *πάθος*, la passió té el caràcter bifront de significar tant el fet «passiu» de patir una afecció per acció d'un altre, com el fet «actiu», connatural al terme, de reaccionar-hi de manera intensa i emotiva. El desconegut es presenta en Kierkegaard negativament en la forma d'un afecte; sol·licita el pensament, fins i tot, quan el limita, el límit «turmenta» i «incita» i no hi ha manera d'evadir-se'n.

Per tant, tot i ser transcendent —més enllà del que és donat per l'experiència—, l'incondicionat kantià encara té una funció regulativa quant a «principi d'intel·ligibilitat», o sia, com a fonament. En Kierkegaard, en canvi, això no és possible. Com a idea, l'incondicionat no té un ús immanent perquè immanentment l'incondicionat només apareix com a suspensió de tota teleologia i com la destrucció de tota modalitat d'explicació. En comptes de ser un principi de raó suficient, el màxim de coneixement que hom pot adquirir envers l'incondicionat és justament la seva radical incommensurabilitat; el coneixement de «la impossibilitat de donar raons per a l'incondicionat» (Kierkegaard, 2007, p. 386). A diferència de Kant i Hegel, els quals conceben el desconegut de manera ideal i el posaven fora (Kant) o dins (Hegel) del pensament, Kierkegaard concep el desconegut de manera real i, per això, el fa avinent en la dialèctica tant existencial com discursiva. El límit que representa el desconegut no actua pel i per al coneixement, sinó *en* el coneixement, de tal manera que el pensador, que creia conèixer-se, ja no es (re) coneix en absolut. La transformació que produeix el xoc amb el desconegut és d'una radicalitat tal que Climacus només es veu amb cor d'expressar-la amb la metàfora d'una altra paradoxa, la constitutiva de l'amor:

Així com l'amant és transformat per aquesta paradoxa de l'amor, tant que gairebé no es reconeix a si mateix [...], així aquella pressentida paradoxa de l'enteniment actua alhora en l'ésser humà i en el coneixement de si mateix de tal manera que ell, que creia conèixer-se, ja no sap amb precisió si tal vegada

no és un complex animal més estrany que Tifó o si posseeix en la seva essència una part més dolça i més divina (Kierkegaard, 1997, p. 244).

És evident que la paradoxa davant la qual se situa Climacus no solament deté el sentit etimològic del terme grec *doxa*, d'opinió contrària al comú sentir, sinó també, i primordialment, el sentit del prefix *para*, de l'efecte i, sobretot, l'*afecte* que produeix en tant que cosa que meravella per la seva singularitat. De fet, és Climacus mateix qui parla de paradoxa com «la cosa més estranya del món» (Kierkegaard, 1997, p. 298), car és en el xoc que l'ésser humà es fa estrany a si mateix; raó per la qual fou Sòcrates, constata Climacus, el «coneixedor d'homes» i el màxim exponent de l'autoconeixement humà qui, a diferència dels filòsofs moderns, no anà més enllà del seu propi límit, sinó que es quedà perplex davant allò que no podia capir (cf. Kierkegaard, 1997, p. 242).⁷

Així, doncs, i a l'inrevés del que s'esdevenia en les filosofies de Kant i Hegel, les quals exercien un domini il·limitat del límit, Climacus fereix la filosofia des de dins i l'esmicola en una fragmentació que no pot unificar-se, només fa patent el desconegut com a tal. La negativitat de la paradoxa no solament limita la raó, sinó que l'afecta, i l'afecta de tal manera que arriba, fins i tot, a torbar-la, a pertorbar-la en el seu curs, en el dis-curs.⁸ La paradoxa no és, així, tan sols un «concepte negatiu», sinó la traça o rastre del patiment real del pensament, la marca negativa de la discontinuïtat d'un discurs que, malgrat no poder pensar el desconegut, es veu en l'obligació de relacionar-s'hi. El límit kierkegaardia ni es demarca ni es comprèn perquè simplement s'experimenta, es fa experiència del límit en el discurs mateix de la filosofia.

2/ Víctor Sunyol i el poema que se suïcida

En tant que du la filosofia al límit i la fa tremolar amb la ressonància d'allò que mai no podrà concebre,⁹ Climacus anticipa el gest performatiu

7. A propòsit del suposat moviment que havia tingut lloc en una sèrie de grans filòsofs que s'havien succeït l'un a l'altre: Kant, Fichte, Schelling, Hegel..., la divisa de l'època en la qual Kierkegaard anomenava la seva «petita Dinamarca» era *gaa videre* (anar més enllà), ja que la gent es preguntava qui seria el següent, que «aniria més enllà» de Hegel mateix (cf. Kierkegaard, 1997, p. 101-102; 2000, p. 198).
8. Com apunta Roland Barthes a *Fragments per a un discurs amorós*, «*Dis-cursus* és, originalment, l'acció de córrer aquí i allà, són anades i vingudes, “trifulgues”, “intrigues”» (Barthes, 1977, p. 7), això és, en paraules de Blanchot, «un curs desunit i interromput que [...] imposa la idea de fragment com a coherència» (Blanchot, 2009, p. 2-3).
9. Pensem, ara, en la proposta d'un altre Johannes, en aquest cas, la del pseudònim Johannes de Silentio de *Temor i tremolor* (1843), en la qual és el temor i tremolor davant la fe d'Abraham allò que escenifica el *pathos* del discurs. Per a una reflexió del silenci com a límit del discurs de *Temor i tremolor*, vegeu: Parcero Oubiña, 2023.

d'algunes poètiques contemporànies, especialment la d'aquelles que dels anys setanta ençà experimenten els límits del llenguatge en el discurs de la mateixa literatura. Nascudes de la crítica i desconfiança del llenguatge de final de segle XIX, aquestes són poètiques que fan un pas més en el qüestionament del llenguatge, en la mesura en què, com vèiem més amunt amb Kierkegaard i el discurs de filosofia, no és el subjecte parlant qui el qüestiona —cosa més afí a l'anomenada «tradició de la ruptura», del Romanticisme a les avantguardes— (Paz, 1990, p. 17-37), sinó que és el llenguatge mateix qui, en la modalitat de l'escriptura, es replega sobre si mateix per tal d'interrogar-se.

Això és fàcilment recognoscible en una obra com la del poeta vigatà Víctor Sunyol, «una de les experiències més radicals», en paraules de Manuel Guerrero, «d'exploració dels límits del llenguatge en llengua catalana» (Guerrero, 2001, p. 62). En una de les primeres incursions de Sunyol en el món de la poesia, *Ni amb ara prou* de 1984, un poema llarg en què el llenguatge és menat cap al seu propi silenci, l'autor brinda al lector un text en què la lletra pren la paraula per interrogar-se i qüestionar la unitat i el sentit de la seva pròpia discursivitat. Segons comenta Mercè Picornell d'aquesta poesia inicial de Sunyol com a primera recerca d'un espai poètic propi, «l'origen enunciat de *Ni amb ara prou* és fruit d'una aporia, la que nega la mateixa possibilitat de dir i converteix la reflexió sobre aquesta negació en matèria poètica» (Picornell, 2012, p. 150), això és, com vèiem amb l'exemple de Kierkegaard, en l'experiència d'una impossibilitat que es presenta, malgrat tot, en la forma d'un poema que se suïcida.¹⁰ Ho assenyala l'autor en la «Nota» inicial del llibre: «El text, en el seu acompliment com a “text”, troba la pròpia mort, i s'aboca irremeiablement al suïcidi» (Sunyol, 1984, p. 9). Així, «si no hi ha referent», afirma Sunyol des dels també fragments d'una entrevista que serveix a l'autor per donar una guia de lectura del poema, «el discurs (el poema) és “en”, “de”, “per” ell mateix» (Sunyol, 1984, p. 8), no està «escrit amb vista a una unitat» (Blanchot, 2009, p. 452), sinó que, com continua dient l'autor,

el text —poètic— no serà mai «el text», així com tampoc no serà «un text», ja que no n'és sinó un fragment. Sense inici ni fi; un retall d'aquest pre-discurs que no comença ni s'acaba i que és il·limitat en tots els seus aspectes —i etern—. (Sunyol, 1984, p. 8)

Vist d'aquesta manera, i com assenyala el crític i poeta Sala-Valldaura: «El lector assisteix a un naufragi de conceptes que, sense l'orientació de la sintaxi, s'enfonsen fins a l'el·lipsi i la mudesa; el significat devora el significat, que ha perdut (el) sentit, ja incapaç, i el poema acaba amb els mots (?)

10. Recordem que en Kierkegaard la impossibilitat es presenta en la forma paradoxal d'un «projecte de pensament» sobre l'impensable. Vegeu *supra*.

que donen títol al llibre: “Ni amb ara prou”» (Sala-Valldaura, 1987, p. 220-221). La figura de l'*ouroboros*, la imatge d'una serp que es mossega la cua i clou la segona part del poema és, doncs, l'únic que pot tancar el moviment de l'escriptura, en la mesura que la remet al seu etern retorn. Una escriptura autofàgica que experimenta i de la qual fa experiència també l'autor, no com un ésser poderós que de fora estant en determina el sentit i la direcció, sinó com un element més del discurs el dins i fora del qual han quedat també desdibuixats. En les paraules explicatives de Michel Foucault en un dels múltiples epígrafs que encapçalen l'obra:

El que m'interessa és mostrar que no hi ha, per un cantó, discursos inerts [...] i després, per un altre, un subjecte totpoderós que els manipula, els canvia, els renova; sinó que els subjectes discorrents que formen part del camp discursiu, en ell tenen el seu lloc (i les seves possibilitats de desplaçament), la seva funció (i les seves possibilitats de mutació funcional). El discurs no és el lloc d'irrupció de la subjectivitat pura; és un espai de posicions i de funcionaments diferenciats pels subjectes (Sunyol, 1984, p. 13).

Així doncs, podríem dir que el que havia començat amb una crisi, amb la crisi del llenguatge de la *Carta de Lord Chandos* de Hofmannsthal com a primer testimoni de l'aventura lírica moderna per les impossibilitats del llenguatge,¹¹ esdevé en aquesta creació l'element principal, l'objectiu d'una literatura la intervenció de la qual consisteix a no intervenir, a negar tota intenció d'autoria que fixi o limiti el lliure corrent del llenguatge. L'operació poètica de Víctor Sunyol s'allunya, així, d'aquella del silenci característica de la poètica de la modernitat, la qual, si bé emmudia davant l'enigma de l'existència, encara ho feia des de la immanència i la totalitat del discurs, des de la centralitat d'un subjecte que en parlava i que, com a tal, es permetia el luxe de callar. En el poema de Sunyol, però, la situació ha canviat. El discurs no pot callar perquè s'ha fet conscient de la impossibilitat de parlar o callar l'inefable i, per això mateix, fa del silenci un discurs sincopat; el *tarta-mudeig* de silenci i paraula que resulta ser ara l'escriptura. En aquesta nova situació, el subjecte també deixa de parlar, però ho fa en la mesura en què es converteix en un element discursiu més, en tant que perd la centralitat de dir i es dissol en l'esdevenir fragmentari de la mateixa escriptura. Com diu Blanchot a propòsit de Nietzsche, «la parla del fragment té relació amb el fet que l'home desaparegui» (Blanchot, 2009, p. 203). Ho explicita Sunyol, bo i fent referència al seu admirat Beckett, un poeta de la modernitat tardana que és invocat com a referent per assenyalar el canvi de paradigma:

11. És el mateix Sunyol qui en diverses ocasions ha parlat d'aquest moment inicial en la tradició de la crisi i la desconfiança del llenguatge. Vegeu, per exemple, Cavals, 2003, p. 5 i Sunyol, 2019, p. 13.

Beckett és l'autor que no existeix, és el text autònom. Aquell jo múltiple que definia l'entrada a la modernitat ara ha esdevingut el jo-text. Un jo puntual, innominable, multiforme i canviant, fragmentari. Un jo obstinat a no-res. I un text que va a la recerca de la paraula, un text que vol ser —que és— paraula, matèria, so, element, presència física. Un text que és veu, la veu de si mateix, autònoma i autofàgica (Sunyol, 2006, p. 6).

Per tot això, podem afirmar que, així com vèiem en el cas de la paradoxa kierkegaardiana, el desconegut en Sunyol ni es diu ni s'expressa, ans simplement s'experimenta, es fa experiència del límit en un discurs que no escriu «sinó el silenci dels mots / el silenci d'abans de darrere els mots» (Sunyol, 1984, p. 29). L'actitud que adopta Sunyol davant el desconegut no és, així, fer mutis i silenciar el llenguatge pel fet de no poder-nos donar la vida ans la mort i el cadàver de la seva intel·ligibilitat, sinó escriure del cadàver de la llengua *estant* (Sunyol, 2003, p. 14), això és, a partir del dolor que en causen les despulles; les quals es presenten com l'única matèria a modelar. Del que es tracta, com diu l'autor, és «de construir un discurs amb les restes de naufragi que és la llengua» (Cavals, 2003, p. 5); i això, perquè, com ell mateix aclareix,

es tracta de dir l'inefable, el que no pot ser dit ni anomenat; de mostrar el que no pot ser mostrat. Perquè les eines se'ns desfan a les mans. Perquè només poden dir del cert la seva impotència. Perquè només pot haver-hi llenguatge en la crisi del llenguatge. Perquè la representació només pot donar-se en la presentació; és a dir, en l'autorepresentació. Perquè es tracta de l'espai entre ombra i ombra. Precisament per això (Sunyol, 1996, p. 58).

Al·ludint i, fins i tot, il·lustrant amb la figura de l'*ourobos* l'etern retorn d'unes paraules que han perdut el punt fix i establert de la gramàtica i el lèxic que les configuren, Sunyol fa patent l'existència d'una paraula que, com diu Foucault en relació amb l'experiència de la follia, «no és transgressiva en el seu sentit, ni tampoc en la seva matèria verbal, sinó en el seu joc» (Foucault, 1982, p. 43), en el joc de suspendre el sentit i «el regne de la llengua en un gest actual d'escriptura» (*Ibidem*, p. 47).

3/ Conclusió

Deixant-nos endur, també nosaltres, pel joc literari de l'anagrama, podem concloure que, en aquestes dues obres, tota «lletra» és «retall»,¹² fragment entre molts d'altres que no té, tanmateix, un centre o unitat que el precedeixi o el succeeixi, perquè és centre i fi en si mateix. La manera de ser i

12. Dec l'anagrama a la lectura que fa Miquel Bassols de *Lituraterre* de Jacques Lacan (Bassols, 2021, p. 84).

de fer d'una escriptura que, en relacionar-se amb el desconegut com a tal, no el comprèn ni el parla –i per tant tampoc no el calla–, sinó que s'interromp, resta suspesa entre el significat i el significat d'allò que no pot pensar ni dir.

Bibliografia

- BARTHES, Roland (1977) *Fragments d'un discours amoureux*. Paris: Seuil.
- BASSOLS, Miquel (2021) «Lecturaterra» a Jacques LACAN, *Lituraterra*. Barcelona: Días contados, p. 51-171.
- BLANCHOT, Maurice (2009) *L'entretien infini*. Paris: Gallimard.
- CAVALS, Anna (2003) «L'entrevista: Víctor Sunyol respon a Anna Cavals». *Eltacte-queté*, n. 12, p. 4-7.
- FOUCAULT, Michel (1982) *L'ordre del discurs i altres escrits*. Barcelona: Laia.
- GUERRERO, Manuel (2001) *Sense contemplacions. Nou poetes per al nou segle: C. Hac Mor, E. Casasses, V. Sunyol, A. Vidal, A. Roig, X. Lloveras, D. Castillo, J. Cornudella i A. Pons*. Barcelona: Empúries.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1985) *Fenomenologia de l'esperit*. Trad. de Joan Leita. Barcelona: Laia, 2 vols.
- KIERKEGAARD, Søren (1985) *Philosophical Fragments*. Trad. de Howard Hong i Edna Hong. Princeton: Princeton University Press.
- KIERKEGAARD, Søren (1994-2012, vol. 4 1997) *Philosophiske Smuler a Søren Kierkegaards Skrifter*, ed. de J. Cappelørn et al. Copenhagen: Søren Kierkegaard Forskningscenteret.
- KIERKEGAARD, Søren (2002) *Afsluttende uvidenskabelig Efterskift a Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 4.
- KIERKEGAARD, Søren (2000) *Journalerne AA-BB-CC-DD a Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 17.
- KIERKEGAARD, Søren (2003) *Journalerne NB-NB5, a Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 20.
- KIERKEGAARD, Søren (2007) *Journalerne NB21-NB25 a Søren Kierkegaards Skrifter*, vol. 24.
- PARCERO OUBIÑA, Oscar (2023) «Temor y temblor, o la singularidad del silencio». *Anales del seminario de historia de la filosofía*, vol. 40, n. 1, p. 83-93.
- PAZ, Octavio (1990) *Los hijos del limo*. Barcelona: Seix Barral.
- PICORNELL, Mercè (2012) «L'enunciació cinètica i els camins textuais cap a l'altre». *Catalan Review*, n. XXVI, p. 141-162.
- SALA-VALLDAURA, Josep M. (1987) *L'agulla en el fil. Poesia catalana 1980-1986*. Barcelona: Publicacions Abadia de Montserrat.
- SUNYOL, Víctor (1984) *Ni amb ara prou*. Sabadell: Les edicions dels dies.
- SUNYOL, Víctor (1996) «L'ombra de l'ombra. Literatures i arts plàstiques com a cor-relats», a *Art i Patrimoni. Cultura i natura*. Girona: UdG / Ajuntament de Girona, p. 57-63.
- SUNYOL, Víctor (2003) *Stabat*. Barcelona: Proa.
- SUNYOL, Víctor (8/11/2006) «Ell ja hi era abans», a «Beckett, la voz radical». *Cultural/La Vanguardia*, p. 6.
- SUNYOL, Víctor (2019) *Des de quin on? Antologia 1976-2017*. Lleida: Pagès editors.