

«He parlat i per això he cregut.» La darrera poètica de Riba, entre Plató, sant Agustí, Paul Valéry i Ernst Cassirer,

per Jordi Malé

## I

Dins l'evolució que segueixen la teoria i la crítica literàries de Carles Riba, una constant es manté invariable en cadascun dels períodes per què travessa: la reflexió sobre la naturalesa de la poesia i de les paraules; o, per aglutinar-ho en un sol concepte: sobre la *paraula poètica*. No podia ser altrament, tractant-se d'un crític que era també, i abans que res, un poeta, i, més encara, un poeta per a qui l'especulació sobre la naturalesa del fet literari constituï, ja des del principi, un dels nuclis de la seva poesia. L'objecte d'aquestes ratlles és analitzar quina concepció tingué Riba de la paraula poètica en la darrera etapa de la seva trajectòria vital i literària, als anys quaranta i cinquanta. I, per fer-ho, caldrà abans resseguir breument les seves reflexions sobre aquesta qüestió fins a l'acabament de la Guerra Civil.

Les primeres referències de Riba sobre les característiques de la paraula i el seu funcionament dins el poema són esparses i fragmentàries.<sup>1</sup> Al·ludeix, en diversos passatges, a la seva capacitat de suggestió o «irradiació», a les seves qualitats musicals —sonores— fruit dels recursos propis del llenguatge poètic (ritme, rima, etc.), a la necessitat d'una específica ordenació i col·locació dins el vers, etc. En general, Riba posa l'accent en la part física de les

paraules, en la seva sonoritat, potenciada en l'ús poètic, i de la qual fa derivar la majoria de qualitats que els atorga. Per mitjà d'aquesta sonoritat veu en els mots la possibilitat d'arribar a constituir una «realitat literària» que reproduïx (que re-presenti) les qualitats sensibles de la realitat mundana que expressa, o simplement la d'arribar a integrar-se en una realitat autònoma, independent de qualsevol altre ordre de realitat, amb valor només per ella mateixa, que és la de l'obra literària.

Un article de l'any 1920 (inclòs el 1927 a *Els marges*) marca un punt d'inflexió en les teoritzacions ribianes sobre el llenguatge poètic: «*L'oreig entre les canyes*», per Josep Carner.<sup>2</sup> Tot parlant encara de la musicalitat de la lírica (de Carner), Riba fa referència, ara, a un «inefable sobrevalor musical» que adquireixen les paraules en el poema, pel qual «semblen posar-nos en contacte amb “la veritable essència” d'una cosa».<sup>3</sup> Amb aquesta fórmula —extreta d'*El naixement de la tragèdia de Nietzsche*— Riba confereix a la paraula un nou àmbit d'actuació (damunt el receptor) superior al merament físic. La idea que sembla voler expressar és que els mots, en la poesia, deixen de ser merament uns signes o indicadors que designen coses o objectes que els són externs i passen a tenir amb aquests un molt més

1. Vegeu el meu llibre *Carles Riba i el Noucentisme. Les idees literàries (1913-1920)* (Barcelona, Edicions de la Magrana, 1996), p. 204 i ss. (i també pp. 114-117 i 173-174, en relació amb el poema inicial del *Primer llibre d'Estances*). Sintetitzo a continuació les idees sobre la paraula poètica del primer període de la crítica ribiana, que el lector trobarà analitzades a l'obra suara esmentada.

2. Resumeixo tot seguit les conclusions de l'estudi d'aquest article que el lector trobarà a la meua obra *Poètica de Carles Riba. Els anys del postsimbolisme 1920-1938* (Barcelona, La Magrana, 2001), p. 233 i ss.

3. Cito de l'edició de les *Obres completes 2* (Crítica 1), a cura d'Enric Sullà (Barcelona, Edicions 62, 1985), p. 208 (des d'ara *OCC1*). He confrontat, però, el text d'aquesta edició amb el de la primera (Barcelona, Publicacions de «La Revista», 1927) i he esmenat, quan ha calgut, alguna errada escadussera.

estret lligam: mitjançant l'«inefable sobrevalor musical» que els confereix el seu ús poètic d'alguna manera assoleixen una dimensió per damunt de l'experiència sensible (la del so físic), i el referent al qual apunten ja no és la concreta cosa material, sinó, dins aquella dimensió superior, la seva manifestació més genèrica, allò que n'és l'«essència» —el que Plató en diria la idea. La paraula ha esdevingut *paraula poètica*.

Aquest article assenyalà —malgrat una certa vaguetat en la seva formulació— l'inici d'una nova manera d'entendre, per part de Riba, el funcionament dels mots, tot admetent en ells una doble naturalesa: si cada paraula, d'una banda, no és sinó un signe fixat, simple indicatiu de les coses que expressa, en el seu ús poètic passa a adquirir un plus d'expressivitat que li permet d'intensificar la seva capacitat significativa fins a deixar de designar tan sols externament les coses i passar a invocar-les en la seva vida i en la seva essència.

El pas següent en aquest procés de reflexió sobre la poesia i les paraules serà la descoberta de Paul Valéry, el qual farà prendre consciència a Riba de la necessitat de considerar el llenguatge de la poesia en relació amb el llenguatge en el seu ús pràctic. Una distinció que és a la base de les reflexions ribianes sobre la paraula poètica incloses dins el discurs de 1932 *Els poetes i la llengua comuna* (aplegat posteriorment en *Per comprendre*). No és, però, el poeta d'*El cementiri marí* l'únic referent de Riba en aquest discurs: hi recupera, d'una banda, les tesis idealistes de Karl Vossler (en les quals havia basat les seves primeres especulacions literàries) i, de l'altra, incorpora les teories sobre el llenguatge d'un lingüista ja insigne: Ferdinand de Saussure (de qui adquiriria un exemplar del *Cours de linguistique générale* l'any 1925 a París). De cadascun d'aquests tres autors Riba n'extraurà diversos conceptes i idees que li serviran per a donar forma a la seva

pròpia i personal teoria dels mots i de la paraula poètica.<sup>4</sup>

Aquestes idees poden resumir-se en tres: la naturalesa irregular i insuficient dels mots, deguda al seu caràcter de signes arbitraris (Saussure) —sense cap vincle natural o motivat entre la forma (signifiant) i el contingut (significat)—; l'oscil·lació que, en canvi, es dóna, en l'ús poètic de les paraules, entre la forma i el contingut (Valéry) —la tendència cap a la fusió d'ambdós components característica de la poesia—; i, lligant totes dues idees, la concepció idealista dels mots (Vossler), que els considera integrats per una part de passiva i fixada imitació —que garanteix el seu ús pràctic social— i una altra part de creació individual espiritual. És justament aquest darrer aspecte el que potencien els poetes, en no deixar de ser mai conscients de la naturalesa essencialment metafòrica de les paraules —en el sentit que la relació entre «la idea» i «l'expressió», entre allò designat i els sons que ho designen, és sempre figurada— i en fer d'elles l'expressió de les seves intuïcions espirituals. Dit d'una altra manera: els poetes consideren les paraules no com a signes fossilitzats, sinó com a formes mòbils, metafòriques, en què pot prendre vida cada vegada una nova i diferent intuïció; una intuïció que, segons Valéry, sorgeix d'una nova manera de percebre el món («l'emoció o estat poètic»), caracteritzada per l'establiment d'associacions entre diversos objectes, sensacions, etc., tal com reflecteix bona part de la poesia postsimbolista.

Així, des d'una sòlida base lingüística, combinada amb el pensament idealista vosslerià i la poètica valeryana, Riba pot afirmar, de nou, la naturalesa dual de les paraules, vinculant ara el seu àmbit trans-

4. Vegeu l'anàlisi de l'esmentat discurs ribià i de totes les seves influències a la meua obra *Poètica de Carles Riba. Els anys del postsimbolisme 1920-1938*, ja esmentada, p. 249 i ss. En reporto, tot seguit, les conclusions.

cedent als continguts espirituals que representen en el seu ús poètic, ben diferent del pràctic (que és on es posa de manifest el seu caràcter arbitrari).

## II

Talment, doncs, com a l'article dedicat a Carner de l'any 1920 —en què Riba cercava suport en l'estètica metafísica de Nietzsche—, a les reflexions dels anys trenta d'*Els poetes i la llengua comuna* —ara amb els més sòlids fonaments de Vossler, Valéry i Saussure— continua essent present un cert component metafísico-transcendent en la consideració ribiana del llenguatge poètic. Aquest component, que es mantindrà al llarg dels anys quaranta i cinquanta i que es vincularà al seu pensament humanístic, és el que permet establir una certa connexió —baldament no pressentida per Riba— entre les teories sobre la poesia d'un i altre període.

La diferenciació entre el llenguatge en el seu ús pràctic i el seu funcionament dins el poema serà encara l'eix sobre el qual girarà la teoria ribiana de la paraula poètica d'aquests anys quaranta. I és a partir d'ella que cal interpretar els coneguts versos de la setena de les *Elegies de Bierville* (datada el 18 d'abril de 1940):

«Entre nosaltres humans,  
déus! els mots són només per a entendre'ns i no per a entendre'ls:  
són el començament, just un senyal del sentit.  
Semblen precedir-nos camí del misteri i ens deixen  
foscos davant d'un brocat, tristos a un eco que fuig» (vv. 22-26).<sup>5</sup>

5. Cito de les *Obres completes* 1 (Poesia), a cura d'Enric Sullà (Barcelona, Edicions 62, 1984), p. 225 (des d'ara *OCP*). De les *Elegies de Bierville*, n'hi ha una edició crítica dins Jaume MEDINA, *La plenitud poètica de Carles Riba. El període de les*

Riba es refereix novament a la funció essencialment comunicativa que té el llenguatge en l'ús normal i quotidià que en fem «entre nosaltres humans»: les paraules esdevenen transparents, transitives, passem a través d'elles per arribar al sentit que se'ns vol comunicar; i llavors, un cop «ens hem entès», «*ce langage* —com deia Valéry— *qui a rempli son office, s'évanouit à peine* arribé». <sup>6</sup> En la pràctica, les paraules són sols uns mers «senyals» indicatius de les coses a què es refereixen —que signifiquen— i externs a elles.

En aquests versos tornem, doncs, a la concepció saussuriana de l'arbitrarietat del signe lingüístic. Però Riba sap que no s'exhaureix en la mera indicació la capacitat significativa de les paraules: només n'és el «començament». I, en els versos, apel·la al «misteri»: un misteri inherent a les paraules i que, en els usos corrents que en fem, no podem arribar a copsar o a desentranyar —talment un teixit les figures del qual no entenem o el dèbil eco d'una veu que es difon en la llunyania (vv. 25-26). Per això afirma que els mots «són només per a entendre'ns», però «no per a entendre'ls». Són molt més que simples portadors d'informació a bescanviar: guarden en l'interior una oculta riquesa, que sols podrem arribar a entreveure quan deixem enrere l'ús pràctic del llenguatge i passem a la seva manifestació poètica. Riba mateix s'hi referirà anys després, comentant les *Elegies de Bierville*: «Qui no vegi que en els mots hi ha alguna cosa de misteriosa ressonància, extraordinàriament rica,

---

«*Elegies de Bierville*» (Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994), p. 183 i ss. Sobre els versos citats —i, en general, sobre el conjunt de l'obra—, són interessants els comentaris que fa Enric SULLÀ a *Una interpretació de les «Elegies de Bierville» de Carles Riba* (Barcelona, Empúries, 1993), esp. ps. 122-125.

6. *Propos sur la poésie* (1927). Cito de les seves *Oeuvres*, vol. 1, a cura de J. Hytier, «Bibliothèque de la Pléiade» (París, Gallimard, 1957), p. 1.372.

estranya de vegades, ni escriurà mai poesia ni podrà mai llegir poesia amb profit per a la seva ànima.»<sup>7</sup>

Evidentment, Riba no és el primer, ni serà l'últim, a associar poesia i misteri, ni a parlar de la naturalesa misteriosa dels mots: els testimonis es remunten almenys fins a Plató, i abunden sobretot durant el Romanticisme i les seves prolongacions simbolistes i surrealistes.<sup>8</sup> Cal, però, intentar precisar a què atribueix Riba aquesta càrrega de misteri de les paraules que ens resulta inaprehensible quan ens en servim sols utilitàriament. I per això cal llegir els versos de l'Elegia VII que segueixen:

«Cal la secreta clau: un record que ve de vosaltres, déus! i que no ens ateny fins que ja hem arribat;

7. *Presentació d'una lectura de les «Elegies de Bierville»*, transcripció efectuada per Oriol Casassas de la cinta enregistrada el 8 de febrer de 1956 a la Cúpula del Colisèum d'una lectura de les *Elegies* feta per Montserrat Julió amb comentaris de Carles Riba, publicada inicialment a «Serra d'Or», núm. 203, del 15-VIII-1976; cito de les *Obres completes* 4 (Crítica 3), a cura d'Enric Sullà i Jaume Medina (Barcelona, Edicions 62, 1988), p. 287 (des d'ara OCC3).

8. Sobre l'atribució de poders màgics a la paraula en diverses èpoques, vegeu C. K. OGDEN i I. A. RICHARDS, «*The Power of Words*», dins *The Meaning of Meaning* (1946<sup>8</sup>) (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1953), ps. 24-47. Sobre Plató i la seva concepció del misteri de les paraules, vegeu l'article de Míguel A. GRANADA, *Mito vs. retòrica sofística. La dimensió màgica de la paraula en Plató*, dins «Travesia. Revista de pensamiento» (dirigida per Míguel Morey), núm. 3 (sense data), ps. 12-20. Sobre la relació poesia-misteri durant el Romanticisme, vegeu M. H. ABRAMS, *The Mirror and the Lamp* (1953) (Oxford, Oxford University Press, 1971), p. 193 i ss. Respecte a aquesta relació, vista des d'una perspectiva actual, vegeu els comentaris d'Arthur TERRY a *La sinceritat de Carles Riba*, dins *Actes del Setè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1986), ps. 238-239; i també el breu i lúcid próleg amb què encapçalà el seu llibre *Quatre poetes catalans: Ferrater, Brossa, Gimferrer, Xirau* (Barcelona, Edicions 62, 1991), ps. 5-7.

tal comparança potser, que ens quicia de sobte com una pedra brillant a les mans, dura en sa freda virtut, i que guardàvem amb altres banals, fins que som a la viva sorra a la fi de la mar —;repatriats o arribats?» (vv. 27-32)

Riba atribueix una ascendència divina a la «clau» que permet accedir a la misteriosa riquesa latent dins els mots. Per a arribar a interpretar el sentit d'aquests versos, cal que ens situem dins l'àmbit de l'experiència religiosa que descriuen les *Elegies*, perquè és d'ella que parteixen; i, més en concret, hem de remetre'ns a la idea de camí, de viatge, que de la primera a l'última elegia les lliga fins a fer-ne —com remarcà Joan Ferraté— un sol poema.

Aquest viatge és, de fet, un retorn: «Retorn metafísic i transcendent [...]. Retorn ideal al jo profund i als seus *purs pouvoirs*, diríem formalment amb Valéry; retorn als orígens del projecte vital, diríem existencialment amb Ortega; o intel·lectualment amb Descartes, retorn al punt de fixesa de l'ordre del món, a Déu.»<sup>9</sup> Podríem dir, malgrat que això impliqui una excessiva simplificació, que el moviment que assenyalen les *Elegies* és de retorn cap a la pròpia interioritat —«retorn a la realitat profunda de mi mateix»—,<sup>10</sup> cap al redescobriments de la pròpia ànima, i més enllà d'ella —però fita inassolible sense aquest pas previ— cap a Déu, la deu originària de l'existència de l'home (dins el pensament cristià), «és a dir, aquell impuls anterior a la consciència que des que naixem, més ben dit, des d'abans de néixer

9. J. FERRATÉ, *Les «Elegies de Bierville»*, dins *Carles Riba, avui* (1955), reeditat a *Papers sobre Carles Riba* (Barcelona, Quaderns Crema, 1993), p. 36. La referència anterior és de la p. 35.

10. C. RIBA, *Prefaci* a la segona edició de les *Elegies de Bierville* (1949); OCP, p. 213.

(es pot dir que som una idea divina —cadascú és la idea que Déu té d'ell mateix i que ha de realitzar), aquell impuls que ens duu a néixer, a construir-nos, a viure, a salvar-nos».<sup>11</sup> La imatge del naufrag, que Riba ja havia emprat a l'Elegia v —la del «sentiment de retrobament de l'ànima»— i que a l'Elegia VII és al·ludida per mitjà de la figura d'Ulisses —i l'episodi de la seva darrera travessia marítima des de l'illa dels feacis fins a Ítaca—, li serveix per a il·lustrar aquesta idea de retorn cap al més essencial de cadascú de nosaltres.<sup>12</sup>

Dins aquesta profunda experiència humanística i religiosa —com Riba no dubta a qualificar-la— d'ascensió cap a l'origen, no ha de sorprendre que també hi fos present la poesia: per al poeta, retornar cap a l'«impuls» primer implicava també remuntar-se fins a la font on s'origina l'expressió poètica, passant a través de la seva interioritat per anar més enrere d'ella i arribar igualment fins a Déu.<sup>13</sup> Així ho expressava Riba al *Prefaci* a la segona edició de les *Elegies*: «[...] la Poesia, cal cercar-la on se sap que és, havia jo mateix escrit anteriorment: espera, com la veritat,

a la qual és unida; com la font més amagada i més pura, cap a la qual obre camí la set; com l'amor, al qual hom s'acosta estimant; com Déu, que s'estima en qui aprèn d'estimar-se. I per exercici, ascèticament —els dos mots es valen— vaig fer l'esforç cap a trobar la Poesia —cap a trobar la inefable coneixença concreta, singular, íntima, de mi mateix» (*OCP*, p. 213).

La «clau» o font del misteri de les paraules —«de la seva rica ressonància»— és trobada, doncs, en Déu; però aquest misteri només el copsarà aquell que haurà fet el viatge de retorn ànima endins fins a arribar a la idea divina originària. Intentant precisar més el pensament de Riba: el poeta aconseguirà de copsar la gran i misteriosa riquesa significativa dels mots —la seva capacitat d'expressar noves associacions, la seva potència suggestiva i de ressonància— quan s'haurà endinsat fins al més pregon de la seva ànima i, en reconèixer en ella la Presència Divina, trobarà en Aquesta la font d'on sorgeixen les paraules amb què, de dins a fora, dóna curs a l'expressió de la seva poesia. La clau és, així, un «record» pel fet que aquell origen diví ha estat sempre amb el poeta, fins i tot abans que nasqués, quan era tot just la idea que Déu tenia d'ell; i el que fa, mitjançant aquell endinsament, és retrobar-lo, reconèixer-lo, recordar-lo. Només llavors, al final d'una tal experiència interior, com el naufrag que a l'últim arriba «a la viva / sorra a la fi de la mar» (vv. 31-32), el poeta pot reconèixer, enmig la munió de paraules que formen el seu llenguatge corrent i que són «banals» en tant que sols serveixen al fi comunicatiu, aquelles que porten una càrrega de misteriosa ressonància, en què és enclosa alguna màgica associació («tal comparança potser», v. 29) fruit d'una nova percepció del món: la paraula poètica.

Toquem aquí, d'altra banda, el tema de la gràcia poètica, o de la Gràcia, amb majúscula, si parlem de la fe cristiana; ambdues ja lligades per Riba el 1936 a la

11. C. RIBA, *Presentació d'una lectura de les «Elegies de Bierville»*, *OCC3*, p. 291. La citació que segueix és de la p. 293.

12. Sobre les elegies v i VII, vegeu Enric SULLÀ, *Una interpretació de les «Elegies de Bierville»*, *Op. cit.*, ps. 90-96 i 111-134; Carles MIRALLES, *Lectura de les «Elegies de Bierville» de Carles Riba* (Barcelona, Departament de Filologia Grega de la Universitat de Barcelona - Curial, 1979), ps. 56-68; i Arthur TERRY, *Carles Riba i les «Elegies de Bierville»*, dins *Sobre poesia catalana contemporània* (Barcelona, Edicions 62, 1985), ps. 72-73.

13. Malgrat que als versos de l'Elegia VII que ara comento Riba parla dels «déus» (v. 27), a la *Presentació* matisarà que es tracta «d'un recotd donat pels déus, per Déu» (*OCC3*, p. 294). Tot i que en escriure el vers ja tenia present que es tractava del Déu cristià, el particular desenvolupament de l'àmbit del diví a les *Elegies*, l'objecte del qual és desembocar, com a terme final de l'experiència, en la descoberta de Déu («déu contra els déus el meu Déu!», v. 66 de l'Elegia XI), no permetia Riba d'emprar-ne el Nom.

tannka núm. XIV de les *Tannkas de les quatre estacions (Del joc i del foc)* —el començament de la qual Riba reporta a la citació del *Prefaci* que transcrivía suara—:

«¿La Poesia?  
Cal cercar-la on tu saps ja  
que és, com la Gràcia  
o l'aigua pura i dura  
d'una font emboscada» (*OCP*, p. 174).<sup>14</sup>

Al poeta, la poesia li és donada, li és una gràcia gratuïtament concedida, talment la Gràcia que Déu liberalment atorga als homes en la fe. Ara bé: cal que el poeta, sabent per endavant on s'origina la poesia, vagi a cercar-la i s'esforci a trobar-la mitjançant aquell capbussament lliure i voluntari en la seva «realitat profunda»; talment com «Déu, amb tot allò que és de Déu, no se'l troba si no se'l cerca, i no se'l cerca si ja no se l'ha trobat», dirà Riba; i afegirà, emparant-se en Pascal: «Déu vol que ens guanyem, per l'esforç ascètic, ni que sigui pel camí dolorós de l'error lleial, el que Ell

14. La redacció d'aquesta tannka, signada per Riba el 24 de maig de 1936, s'avança als límits cronològics de l'etapa que estic considerant, l'inici de la qual se situa a l'exili. El context en què fou escrita, però, pot justificar per què Riba ja hi parla de la Gràcia, terme que és a partir de les *Elegies de Bierville* que assoleix la seva màxima importància. La tannka en qüestió fou escrita per Riba l'endemà que hagués assistit a la inauguració de la Font de l'Oreneta, a Viladrau, en record de Guerau de Liost (cf. J. MEDINA, *Carles Riba (1893-1959)*, vol. 1. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1989, ps. 299-300; vegeu també E. SULLÀ, *Les tannkas de Carles Riba*, «Llengua & Literatura», 3 [1988-1989], ps. 286-289). Guerau seria, doncs, el poeta a qui s'adreça la tannka, i la font inaugurada, l'al·ludida als dos darrers versos. L'esment de la Gràcia, llavors, entesa en un sentit religiós, podria ser explicada pel profund caràcter cristià de Bofill i Mates, a qui Riba anomenarà, anys després, «el cristianíssim» (*Memòria de Guerau de Liost* [1958], dins *Obres completes* 3 [Crítica 2], a cura d'Enric Sullà i Jaume Medina. Barcelona, Edicions 62, 1986, p. 398 [des d'ara, OCC2]).

lliurement ens dóna.»<sup>15</sup> La poesia és, doncs, per a Riba, un do, una Gràcia —ja amb majúscula perquè hem vist que, com la fe, al seu origen hi ha Déu—, però amb la qual no s'ha de comptar per endavant, ans cal que, paradoxalment —com tot allò que hi ha de paradoxal en la fe cristiana—, el poeta faci «l'esforç ascètic» d'anar a buscar-la i conquerir-la.

El més important és, certament, aquest procés de recerca, l'aprofundiment ànima endins per trobar la deu poètica: perquè la poesia no és res exterior a l'ànima del poeta, sinó que és continguda al seu dedins. I si, per una banda, reeixir en aquest procés, arribar fins a aquella idea divina originària que és part indestriable de tot home, comporta al poeta a l'últim descobrir allò que ja tenia, una Gràcia divina que li havia estat concedida i que reconeixerà —recordarà—, d'altra banda, pel fet d'haver realitzat volgudament i conscientment tal procés, la creació haurà estat un acte plenament lliure, un acte de completa i humana «sinceritat»: «Pobre poema, pobre vers, en el qual el poeta no s'ha concentrat fins al més profund de la vida, de la seva vida, ell, solament ell i la seva ànima, per jugar-s'ho tot entre la Gràcia i la Llibertat» (*Cartes II*, p. 345).

A l'hora de buscar els referents a aquestes idees ribianes presents en els versos de l'Elegia VII que estem comentant (i de la tannka núm. XIV), la temptació inicial és anar a parar a Plató —amb la seva teoria de la reminiscència de les Idees i de l'entusiasme poètic.<sup>16</sup> Però les concepcions

15. Carta a Manuel de Montoliu del 16 de setembre de 1951 (*Cartes de Carles Riba II: 1939-1952*, a cura de Carles-Jordi Guardiola. Barcelona, Edicions de la Magrana, 1991, p. 523 [des d'ara, *Cartes II*]). En aquesta carta, just abans de les paraules que transcriu, Riba esmentava la tannka núm. XIV que ara comento, i remetia tot seguit el seu corresponçal a l'Elegia VII i també a la VIII.

16. Com fa, per exemple, Enric Sullà, que creu que en aquests versos de l'Elegia setena «Riba exposa [...] una concepció de la inspiració poètica de

del poeta que tenien el filòsof grec i l'escriptor català, malgrat coincidir en un origen diví, es mostren irreconciliables en un punt: com deia suara, per a Riba la poesia no és exterior a l'ànima del poeta —com tampoc no ho és el component diví (cf. Elegia XI, vv. 14-18)—, i per donar-li curs en la creació és tot l'home, com a personalitat individual i conscient, que ha de lliurar-se; per a Plató, en canvi —segons que exposa a l'*Ió*—, no és el poeta qui parla en la creació, sinó déu que, de fora estant, ho fa a través d'ell: «[...] perquè el poeta és una cosa lleugera i alada i sagrada, i no sap fer poesia fins que no esdevé amb el déu a dintre i el seny a fora i la raó lluny d'ell [...]. Per això el déu els lleva la intel·ligència, així com als profetes i als endevins, perquè nosaltres que els sentim compreguem que no són ells, a qui manca la raó, els que diuen aquestes coses de tanta vàlua, sinó que el déu mateix es manifesta i ens parla per mitjà d'ells».<sup>17</sup>

---

tirat platònic, si més no en la formulació, perquè recorre a la intervenció divina com a origen de l'experiència» (*Una interpretació de les «Elegies de Bierville»*, op. cit., p. 124). Sullà, d'altra banda, també va a parar al *Cràtil* de Plató (ps. 123-125), entre altres raons perquè el mateix Riba hi fa referència en comentar, a l'inici de la *Presentació* —quan encara no ha començat l'explicació de cadascuna de les Elegies—, els vv. 22-23 de l'Elegia VII, per una al·lusió feta pel presentador de l'acte, el senyor Guarro. Però cal no perdre de vista que aquesta *Presentació* va ser feta l'any 1956, força després del període comprès entre la composició de les *Elegies* i el *Prefaci* a la segona edició (1939-1949), que són els anys que ara m'interessen. El Plató del *Cràtil* vindrà més endavant, com intentaré mostrar més avall.

17. PLATÓ, *Ió*, 534 b-d; cito de la traducció de Joan Crexells a *Diàlegs*, vol. III (Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1928), p. 16. Tot i que Riba més d'un cop se serveix dels tres famosos adjectius amb què Plató qualifica el poeta —«una cosa lleugera i alada i sagrada»—, per interpretar-los no s'ha de perdre de vista que la consideració que els poetes mereixien al filòsof grec no era de cap manera favorable —en coherència amb el seu pensament filosòfic— i que més d'un cop n'havia explicat el rebuig, com a la República, on en reclama l'expulsió

Més aviat cal pensar en una influència de sant Agustí i de la seva teoria de la *memoria Dei* —i, en tot cas, deduir d'aquesta, a partir del seu platonisme, el que pugui haver-hi de platònic en les idees ribianes que ens ocupen. Influència, però, quant a la concepció de la via que porta al coneixement de Déu, una concepció que Riba llavors aplica a la poesia. Cal que rellegim un fragment del *Prefaci* a les *Elegies* —que citava *in extenso* més amunt—: «...la Poesia, cal cercar-la on se sap que és [...]: espera, com la veritat, a la qual és unida; [...] com l'amor, al qual hom s'acosta estimant; com Déu, que s'estima en qui aprèn d'estimar-se». Ja Enric Sullà (op. cit., ps. 124-125) ha assenyalat la connexió entre la idea que «la Poesia cal cercar-la on se sap que és» i el que sant Agustí expressa a *De Trinitate* (IX, I, I): «Cerquem com a qui trobarà i trobem com a qui cercarà encara.» I també presenta punts de contacte amb la doctrina agustiniana el passatge que es refereix a «l'amor, al qual hom s'acosta estimant», ja que per a sant Agustí (al llibre VIII de *De Trinitate*), «para amar simplemente, es necesario conocer y amar previamente al amor: non enim amor est nisi cum amatur ipse amor».<sup>18</sup>

---

de la ciutat ideal, o dins el mateix *Ió*, en què el fet de remarcar que els poetes componen sota els dictats de la divinitat, en una mena d'estat de follia (l'entusiasme), fa que aquells qualificatius que els aplica no hagin de ser considerats del tot laudatoris. Al mateix Riba no se li escapava això, i en un article de l'any 1927, dedicat a *La poesia de Joan Minguet*, no s'estava de parlar del poeta com d'aquell ésser ple d'un déu, aquella «cosa lleu, alada i sagrada», com deia irònicament Plató» (*OCC2*, p. 29 [la cursiva és meua]). És clar que això no obstant que en moltes altres ocasions pogué apropiat-se dels mots del filòsof i els donés un sentit de transcendència (com farà, per posar només un exemple, implícitament als versos finals de l'Elegia VIII i explícitament en comentar-los a la *Presentació*).

18. Joan PEGUEROLS, *El fundamento del conocimiento de la verdad: la «memoria Dei»*, dins *San Agustín. Un platonismo cristiano* (Barcelona,

Aquests paral·lelismes reforcen la possibilitat que la idea de camí d'ascens i de retorn ànima endins cap a l'essència divina originària exposada poèticament per Riba a les *Elegies de Bierville* sorgís d'una suggestió agustiniana, ja que és un camí d'ascens cap a Déu, el que sant Agustí explica al llibre X (7, 11) de les *Confessions*: «Per la mateixa ànima meva pujaré a Ell.»<sup>19</sup> En la seva ascensió per l'ànima, arriba fins a la memòria (*cum animus sit ipsa memoria*), perquè sant Agustí —tal com exposa el pare Joan Pegueroles (ps. 191-194)— s'adona que «sólo podemos conocer a Dios, si nos acordamos de Él». I Déu és trobat finalment, però no en la memòria corrent (que també posseeixen els animals), sinó, per mitjà de la reflexió, en una memòria més profunda i més alta, metafísica, «en el intimum del espíritu, donde Dios siempre ha estado presente, orientando y finalizando su dinamismo cognoscitivo y volitivo». La conclusió a què arriba sant Agustí és, doncs, que «Dios, el bien y la verdad le han sido siempre conocidos al espíritu en la memoria metafísica. Por esto puede reconocerlos», això és, recordar-los, talment el «record» de què parla Riba al vers 27 de l'Elegia VII.

### III

Que l'experiència humanísticoreligiosa —i poètica— que comportà a Riba l'exili va incidir en la seva teoria de la poesia és un fet que palesen clarament tant els seus versos com els seus escrits dels anys quaranta. Tanmateix, aquest nou enfocament de la qüestió implicava, si no una contradicció, sí almenys una aparent con-

frontació amb els postulats sobre la paraula poètica que Riba havia defensat als anys trenta basant-se en Valéry, Vossler i Sausure. Per dir-ho breument: els plantejaments lingüístics deixaven el seu lloc a uns altres de fonament filosòficoreligiós.

Seria difícil de creure que Riba no fos conscient de la distància que, poc o molt, separava ambdues concepcions, i que, d'alguna manera, maldés per reconciliar-les. L'avinentesa se li presentà l'any 1952, amb l'aparició, a la Fundació Bernat Metge, del quart volum dels *Diàlegs* de Plató, que contenia la traducció del *Cràtil*.<sup>20</sup> No cal dir que Riba coneixia de molt abans aquest diàleg socràtic —no debades havia estat el curador i revisor de l'edició d'altres volums de Plató a la Fundació—, però l'aparició de la traducció catalana li proporcionà un motiu per aprofundir en les tesis platòniques sobre el llenguatge que s'hi exposen.

El *Cràtil* ha estat considerat, en general, la primera pedra en el vast edifici de la filosofia del llenguatge.<sup>21</sup> Però cal precisar que no és el llenguatge pròpiament l'objecte del diàleg, sinó els noms (ὀνόματα) —baldament d'aquí en endavant em serveixi indistintament d'ambdós termes— i, més en concret, la seva *rectitud* o *justesa* (ὀρθότης), això és, la seva adequació o no a les coses.<sup>22</sup> Una qüestió, aquesta, no es-

20. En la versió de Jaume Olives Canals: PLATÓ, *Diàlegs*, vol. IV (Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1952). Totes les citacions que faré del text platònic provenen d'aquesta edició.

21. Cf. Emilio LLEDÓ, *Filosofía del lenguaje como historia de la filosofía*, dins *Filosofía y lenguaje* (Barcelona, Ariel, 1970), p. 20.

22. Respecte al significat que en grec tenia el terme ὀνομα i sobre el veritable tema del diàleg, vegeu Richard ROBINSON, *The Theory of Names in Plato's Cratylus*, dins *Essays in Greek Philosophy* (Londres, Clarendon Press - Oxford University Press, 1969), ps. 100-117. Pel fet de tractar de l'adequació dels noms amb la realitat cal dir que el problema que es debat no és, de fet, lingüístic, sinó epistemològic, com remarca oportunament J. L.

Promociones Publicaciones Universitarias, 1985), ps. 196 i 197.

19. *Conf.* X, 7, 11. Cito de la traducció de Josep Maria Llovera (Barcelona, Lluís Gili, Editor, 1931, p. 325). Cf. J. PEGUEROLES, *Op. cit.*, ps. 191-194.



tranya entre els sofistes i els rètors grecs de l'època de Sòcrates, ja que l'interès pel llenguatge era inherent a l'art de compondre i pronunciar discursos, i fins i tot no resultava sorprenent trobar aquesta tema en les converses de sobretaula, com ens reporta Xenofont en un dels seus *Records de Sòcrates* (*Memorabilia*, III, 14, 2).

Dues tesis s'enfronten en el *Cràtil* respecte al tema de la correcció o rectitud dels noms: la del personatge Cràtil, que «sosté que cadascuna de les coses que són té per natura una innata justesa de nom» (383 a; o «que les coses tenen un nom naturalment», 390 e), i la d'Hermògenes, per a qui «la justesa d'un nom [no és] altra cosa que una convenció i un acord» (384 d). Són la «teoria naturalista» i la «teoria de la convenció», reflexos de la típica antinòmia sofística entre φύσις (natura) i νόμος (lleí o costum establert).<sup>23</sup> Sòcrates, per la seva banda, no pren partit ni per una teoria ni per l'altra, ans les refuta totes dues bo i mostrant-ne les respectives contradiccions. És cert que inicialment, després de demuntar enginyosament les dèbils tesis convencionalistes d'Hermògenes (385 a-390 e), sembla prendre partit per la teoria naturalista i, doncs, admetre una adequació natural entre els noms i les coses. Però una anàlisi minuciosa dels arguments que esgrimeix a favor de tal teoria posa en evidència la seva debilitat i insuficiència, com el mateix Sòcrates no s'està d'insinuar

(428 d).<sup>24</sup> I, d'altra banda, queda prou clar que la conclusió a què vol arribar Plató és d'un altre ordre: la impossibilitat, mitjançant el llenguatge —al marge d'una i altra teoria—, d'accedir a la veritable realitat, a l'essència de les coses.<sup>25</sup>

Què interessà a Riba del *Cràtil*? Sobretot la noció de «llenguatge natural», d'un llenguatge en què existís una relació i adequació natural, necessària, entre els noms i les coses que designen, de manera que per mitjà d'aquells arribéssim a «descriure l'essència» d'aquestes (388 c). Una idea que, però, ja hem vist que no era acceptada per Plató. És cert que Sòcrates no amaga el seu desig d'arribar a descobrir que els noms s'adeqüen naturalment a les coses: «A mi mateix, ben cert, em plau que, fins on és possible, els noms siguin semblants a les coses» (435 c); però finalment ha de reconèixer que és irrenunciable d'admetre una part de convenció en la relació entre els noms i les coses: «però, de veritat, temo que resulti molt fatigós, com deia Hermògenes, aquesta anar-ne estirant la semblança [per esbrinar-ne l'etimologia], i calgui també emprar aquest recurs vulgar de la convenció, per a comprendre la justesa dels noms» (435 c). De fet, la teoria naturalista no és represa en cap altre escrit de Plató, ans la teoria de la convenció és la que s'acabà imposant en el seu pensament, com expressà en un dels seus darrers textos, la *Lletra VII* (343 b), i com sostindrà igualment el seu principal deixeble, Aristòtil (*De Interpretatione*, 16 a, 19-29).

Riba, tanmateix, s'apropia d'aquesta noció ideal d'un llenguatge natural, perquè en ella troba un suport adequat per a poder reconciliar —com deia més amunt—

---

Calvo en la *Introducció* a la seva traducció del *Cràtil* (PLATÓN, *Diálogos*, vol. II, Madrid, Gredos, 1983, ps. 341-361, esp. 349-350).

23. Vegeu les matisacions que, sobre aquesta antinòmia i la seva utilització en el diàleg, fa R. ROBINSON, *Op. cit.*, ps. 111-116. Vegeu també E. LLEDÓ, *Op. cit.*, ps. 20-24; i J. L. CALVO, *Op. cit.*, p. 351. Tant Robinson com Calvo remarquen que en el *Cràtil* l'oposició no és pròpiament entre φύσις (natura) i θέσις (imposició), per bé que sovint ha estat considerada en aquests termes.

24. Vegeu aquesta anàlisi a Richard ROBINSON, *A Criticism of Plato's «Cratylus»*, dins

---

*Essays in Greek Philosophy*, *Op. cit.*, ps. 118-138, esp. ps. 122-125.

25. Cf. J. L. CALVO, *Op. cit.*, p. 358; i J. OLIVES, *Op. cit.*, ps. 32-34.

la base lingüística de la seva concepció del llenguatge amb la filosòfico-religiosa expressada a les *Elegies*. Així es reflecteix en el primer text posterior al 1952 (any de la traducció catalana del *Cràtil*) on hi fa esment, una conferència en castellà dedicada a Verdaguier: «*Todo para mí está en esta fórmula, permítaseme que insista en ella: poseyó [Verdaguier] el don de ver las cosas en su vida y en su misterio, y en lo alto de cada cosa, ver el nombre natural, también en su vida y en su misterio. Digo natural pensando platónicamente, ¿Qué es al fin de cuentas la operación del poeta, sino un nuevo descubrimiento de la primera, divina condición natural del lenguaje, o si así se prefiere, el retorno a ella desde lo convencional y práctico del hablar cotidiano? Verdaguier lo realizó con un idioma, no precisamente empobrecido, sino disgregado en su tradición, desorientado en su fuerza, existente sin intención ni razones para justificarse de existir. Haciéndole recobrar la validez natural, Verdaguier lo vitalizó, puso de nuevo en movimiento el alma del idioma con plenitud de energía poética*» (OCC3, ps. 237-238).

Riba manté —com en els textos dels anys trenta (vegeu *supra*)— la concepció dels mots, en els usos pràctics «*del hablar cotidiano*», com a signes arbitraris, no necessaris, no immediats, inexactes, però que en l'ús poètic esdevenen simples, immediats i necessaris, de manera que s'abolix en ells la distància entre la forma i el contingut, i entre l'una i l'altre passa a haver-hi una relació que és sentida com a *natural* —adjectiu que des d'ara sovintejarà en els escrits teòrics ribians. Verdaguier ho aconsegueix en els seus poemes pel fet de posseir el «do», diu Riba, de penetrar fins a l'essència de les coses, de veure-les «*en su vida y en su misterio*», i descobrir-hi, així, el seu nom natural, «*también en su vida y en su misterio*». En la poesia verdaguieriana el llenguatge, doncs, retorna fins a la seva «*primera, divina condición natural*»; en la poesia verdaguieriana i, val a dir, en

tota poesia veritable (com veurem més avall).

Cal fixar-se en els adjectius adduïts: «primera» i «divina». L'atribució d'un origen diví al llenguatge natural —a l'adequació dels noms per natura— apareix, certament, en el diàleg de Plató, però és una idea igualment rebutjada (425 d-426). Tanmateix, és justament la noció d'un diví i primigeni llenguatge natural el que permet a Riba enllaçar el fonament lingüístic amb la idea filosòfico-religiosa, expressada a les *Elegies*, que a l'origen de la poesia i de la paraula poètica no hi ha sinó Déu. Dit d'una altra manera: en els termes platònics, i prescindint en gran mesura de quines són les idees propugnades o refutades per Plató, Riba troba la formulació adient a la dicotomia en què havia desembocat la seva concepció del llenguatge poètic: si la paraula és en si convencional, signe extern a la cosa que designa, i el poeta aconsegueix de fer-la sentir lligada íntimament i necessària a la cosa, el que haurà fet és restituir el llenguatge a aquella natural condició primera, la font de la qual és la Gràcia de Déu. La tesi convencionalista d'Hermògenes, la naturalista de Cràtil i les al·lusions a un origen diví proporcionen a Riba els elements necessaris per a expressar la seva teoria de la paraula poètica, tot permetent-li posar de costat sense discordança els conceptes lingüístico-poètics de Saussure i Valéry i les idees religioses de sant Agustí.

Cal concloure, per tant, que el *Cràtil* representa per a Riba més que res un suport, adaptat a la seva manera, amb què, si no justificar, sí emparar la naturalesa dual que adquireix la seva teoria de la poesia i de la paraula poètica de les *Elegies de Bierville* en endavant, fruit de la reflexió i la interiorització a què el portà l'experiència de l'exili. Una dualitat que ja es mantindrà fins als seus darrers escrits, com queda significativament palès en els dos lemes que presideixen *Esbós de tres*

oratoris (1957), la darrera obra poètica que publicà en vida: l'un de les *Confessions* de sant Agustí i l'altre de l'obra *Variété* de Paul Valéry.

Convé notar, encara, que, tot i que l'adjectiu «diví» aplicat a l'origen del llenguatge —i, de retop, al poètic— no reapareix en textos posteriors al dedicat a Verdager, Riba d'alguna manera el continua tenint *in mente*, com un dels termes de la concepció dual esmentada, perquè sovint les referències que fa al *Cràtil* van precedides o seguides de consideracions sobre el fonament diví originari que hi ha en tot home —com veïem *supra*. Així, per exemple, al text *Sobre poesia i sobre la meua poesia*, de primeries del 1953: «...tots els artistes, de matèria que sigui, [...] treballen per veure's en la idea de Déu, per millor ésser la semblança que Déu volgué d'Ell en nosaltres. [...] De vegades penso que aquesta tendència [a identificar artista i vident], que reula i es reafirma periòdicament [...] té molt a veure amb les virtuts màgiques que els primitius han intuït en la paraula; si hi ha qui, creient-hi o no, torna la paraula a aquest seu misteri original, la lliga necessàriament a les coses que evoca (llenguatge natural o convencional: qüestió ja debatuda, engegada cap als nostres dies moderns per Plató [...]). És el poeta qui dóna —o restitueix— a la paraula la plenitud del seu poder» (*OCC2*, p. 254). Com apunta Riba, el poeta aconsegueix de retornar als mots el seu «misteri original» en tant que el seu esforç creatiu s'adreça cap a aquella divina idea originària que hi ha en tot home i que tot home ha de realitzar. És en aquella font divina on la paraula —reprentent els termes platònics— deixarà de ser convencional i esdevindrà natural i poètica, que és la seva condició primigènia. Amb la qual cosa la poesia pot definir-se, afegeix Riba, com «l'art de fer natural, necessària, la paraula. O pensant en un admirable vers d'Esclasons: l'art de

fer necessaris uns signes als segles i els segles a uns signes» (*id.*).<sup>26</sup>

El document ribià on de forma més clara es posa de manifest com en els termes platònics Riba troba el lloc adient per conciliar les dues cares de la seva concepció de la paraula poètica, a cavall entre Saussure i Valéry, per una banda, i sant Agustí, per l'altra, és la seva *Presentació d'una lectura de les «Elegies de Bierville»*, feta al febrer de 1956 (*OCC3*, ps. 285-299). Perquè, a l'hora de comentar l'Elegia VII, Riba inevitablement haurà de tornar a referir-se al fonament religiós en què es basen els versos 22-32, dedicats a la paraula poètica —com he escatit *supra*. I, això no obstant, no pot deixar passar l'ocasió, abans de començar a parlar dels poemes i per una al·lusió que li és feta precisament als versos 22-23 d'aquesta Elegia, de reflexionar sobre el llenguatge de la poesia des d'una perspectiva més propera a la lingüística i la poètica, partint novament del diàleg de Plató.

De la mateixa manera com havia fet a *Sobre poesia i sobre la meua poesia* (de 1953), on al·ludeix al *Cràtil* en termes d'un debat sobre la naturalesa de la paraula, Riba torna a referir-s'hi, a l'inici de la *Presentació*, en el mateix sentit —i per primer cop explicitant el nom del diàleg platònic—: «Ja Plató va posar el problema del llenguatge quan, en un dels seus diàlegs, en el *Cràtil*, es pregunten els interlocutors: "Els mots són necessaris, inherents a les coses i a la seva natura, o són convencionals?" Planteja el problema, el problema segueix plantejat i potser resolt, com ja el va resoldre Plató o com —permetin-me— resolc jo provisionalment pel

26. El vers d'Esclasons pertany al *Segon llibre de rimes* (Barcelona, Publicacions de La Revista, 1930, p. 42): «Jo sol amb jo [*sic*] sol: oh monòleg dels segles i els signes!» La mateixa associació entre l'origen del llenguatge natural —poètic— i Déu és al·ludida per Riba al text de 1956 *D'una carta a Paulina Crusat* (*OCC2*, p. 369).

meu ús com a lector i com a escriptor de poesia» (*OCC3*, ps. 287-288).<sup>27</sup>

Com Plató, Riba —com hem vist—, des del principi, havia pres una determinació respecte a aquest dilema, i l'havia presa en el mateix sentit que Saussure: per la convencionalitat de les paraules. Això, és clar, en referència al seu ús pràctic, que és ben diferent del poètic, perquè la funció del poeta i de la poesia, reiterem-ho, és la de «fer natural, necessària, la paraula» (citada *supra*). I Riba ho explica a la *Presentació* recuperant les idees de Valéry (encara impregnades de l'idealisme de Vossler): «Els mots esdevenen naturals pel poeta. És un error de creure que hi ha mots expressius, mots que s'adapten a les nocions, als objectes, d'una manera natural; els mots, en rigor, són convencionals. És el contingut espiritual el que els dóna aquesta força, precisament, de naturals. Si un passa revista a qualsevol noció, com se diu en totes les llengües que coneix, veurà una diversitat de sons que suggereixen aquella noció, que no sabrà quin triar.<sup>28</sup> És el poeta, que en cada llengua fa natural aquest mot convencional» (*OCC3*, p. 288).

27. En dir que el problema segueix plantejat, Riba està pensant en Saussure, la seva noció de l'arbitrarietat del signe i la polèmica que va suscitar, un dels protagonistes de la qual fou el lingüista Émile Benveniste amb el seu article, de 1939, *Nature du signe linguistique* (recollit posteriorment dins *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966).

28. Aquest és, i no casualment, un dels arguments que addueix Saussure per provar el caràcter arbitrari del signe lingüístic: «Ainsi l'idée de "soeur" n'est liée par aucun rapport intérieur avec la suite de sons s—ö—r qui lui sert de signifiant; il pourrait être aussi bien représenté par n'importe quelle autre: à preuve les différences entre les langues et l'existence même de langues différentes: le signifié "boeuf" a pour signifiant b—ö—f d'un côté de la frontière, et o—k—s (Ochs) de l'autre» (*Cours de linguistique générale*, edició crítica a cura de Tullio de Mauro. París, Payot, 1972, p. 100).

La paraula poètica és la paraula que esdevé naturalment, necessàriament lligada a allò que expressa; i allò que expressa ja no és un objecte de la realitat, sinó un «contingut espiritual», una intuïció nascuda —com veïem abans— del que Valéry anomenava «l'emoció o estat poètic», el qual es dóna quan la sensibilitat, mitjançant el constant establiment de relacions entre les coses, duu a terme una nova i diferent percepció del món.<sup>29</sup> Aquest contingut espiritual, però, que sorgeix indistintament unit a la paraula que l'invoca, segons Riba neix —com també hem vist— d'un endinsament del poeta en la seva ànima i encara més enllà d'ella, fins a arribar a la seva idea originària, on hi ha també la deu poètica, i que no és sinó la Gràcia divina, Déu mateix: «Un record que ve de vosaltres, / déus! i que no ens ateny fins que ja hem arribat» (vv. 27-28). Aquesta és l'altra cara de la paraula poètica, la que té per referent sant Agustí. I quan a la *Presentació* és el torn de comentar els versos 22-32 de la setena Elegia, Riba les aplega ambdues per un moment: «Al poeta, o a tothom qui estigui en estat poètic, el valor dels mots li ve d'un record donat pels déus, per Déu» (*OCC3*, p. 294); vincula,

29. «[...] l'état ou émotion poétique me semble consister dans une perception naissante, dans une tendance à percevoir un monde, ou système complet de rapports, dans lequel les êtres, les choses, les événements et les actes, s'ils ressemblent, chacun à chacun, à ceux qui peuplent et composent le monde sensible, le monde immédiat duquel ils sont empruntés, sont, d'autre part, dans une relation indéfinissable, mais merveilleusement juste, avec les modes et les lois de notre sensibilité générale. Alors, ces objets et ces êtres connus changent en quelque sorte de valeur. Ils s'appellent les uns les autres, ils s'associent tout autrement que dans les conditions ordinaires. Ils se trouvent, —permettez-moi cette expression, —musicalisés, devenus commensurables, résonants l'un par l'autre» (*Propos sur la poésie*, Op. cit., p. 1.363). Sobre la incidència d'aquest concepte i d'altres idees de Valéry en el pensament literari de Riba, vegeu la meua obra *Poètica de Carles Riba. Els anys dels postsimbolisme (1920-1938)*, ja esmentada, pàssim.

així, aquell «arribar» (v. 28) d'àmbit metafísico-cristià a «l'emoció o estat poètic» de la teoria de Valéry. Són, per a Riba, l'anvers i el revers de la paraula poètica.

#### IV

Potser un dels aspectes més remarcables de la naturalesa dicotòmica que ha adquirit la teoria poètica ribiana dels anys quaranta en endavant sigui que els dos caires que la constitueixen —el transcendent i el més teòdic o científic (passeu-me el mot)— no estan en tensió, és a dir, que en cap cas no són sentits per Riba com a incompatibles o en irresoluble contradicció. I això es posa de manifest sobretot en relació amb una idea que s'ha convingut a considerar com la més representativa del pensament literari ribià: la que el duqué a formular, al gener de l'any 1956, la divisa «He parlat i per això he cregut».

Com el mateix Riba explicà, tal sentència resulta de la inversió d'uns mots del salmista, «He cregut i per això he parlat» (115, 10; també en sant Pau, 2 Co. 4, 13), esmentats per Joan Maragall en un article en castellà del 30 de gener de 1902, *El derecho de hablar*.<sup>30</sup> Tant en l'un poeta com en l'altre, l'adopció de la respectiva divisa representà una veritable professió de fe poètica. En el cas de Maragall, la fórmula «He cregut i per això he parlat» significava l'afirmació que la sinceritat del poeta neix de la fe: «*Porque el espíritu humano vive de afirmación y de esperanza y de originalidad; y, por tanto, quien no tenga una fe o un presentimiento o un amor que dar no tiene derecho a ser oído.*» Cal, doncs, al poeta haver prèviament cregut, haver sentit en el seu interior la presència divina, i esperar llavors, i només llavors, que li sigui revelat allò que ha de

dir: «*Solamente cuando sienta dentro de mí algo original, algo no aprendido, algo más fuerte que yo mismo, rebosante de fuerza comunicativa a los demás, lo diré sinceramente y con las menos palabras posibles.*»

Malgrat la inversió que Riba fa de l'ordre de la divisa maragalliana, el punt de partença és el mateix; ho hem vist quan analitzàvem els versos de l'Elegia VII: la deu poètica té el seu origen, per a Riba com per a Maragall, en la Gràcia divina, en Déu mateix. On Maragall posa «*cuan-do sienta dentro de mí algo original, algo no aprendido*», Riba afegiria —platònicament i agustiniana— «*quelcom recordat*». En aquest aspecte, la divergència és, en tot cas, en l'actitud a adoptar pel poeta: passiva i d'espera per a Maragall, activa, d'endinsament i recerca interior, per a Riba. Perquè el que guia l'autor de les *Elegies* és aquella afirmació de Pascal, igualment aplicable a la poesia i a la fe, que cal renunciar prèviament a allò que tanmateix ens és donat i esforçar-nos per conquerir-ho: «*Déu vol que ens guanyem, per l'esforç ascètic, ni que sigui pel camí dolorós de l'error lleial, el que Ell lliurement ens dona*» (*Cartes II*, p. 523, citat *supra*).

Tocant a la poesia, això involucra els conceptes d'inspiració i d'espontaneïtat, i la idea que el poeta no ha de confiar-hi i abandonar-s'hi, sinó anar al seu encontre i treballar per fer sorgir el poema de dins la seva ànima i construir-lo: és en aquest esforç que la poesia li serà *donada*. Invertir la sentència maragalliana era una manera, així, d'oposar-se, no precisament a Maragall i la seva poètica —la personalitat i la consciència moral de l'autor del *Cant espiritual* era prou rica i íntegra com per saber-lo sincer en proclamar-la—, sinó a tots aquells mediocres que, adoptant-la, s'havien llançat a la poesia emparant-se merament en unes idees o uns continguts en què estaven segurs de *creure*, i que, per tant, estaven convençuts que els havien de

30. Vegeu-lo a les seves *Obres completes*, vol. II (Barcelona, Selecta, 1981), ps. 177-178, d'on trec les citacions.

*dir*, tan immediatament i planerament com els fos possible. Així ho expressa Riba en un text també del gener de 1956: «Sento llavors que si un paper he tingut en l'evolució de la poesia catalana posterior a Maragall, és haver capgirat l'esmentada santa divisa. Sense haver-m'ho proposat; però no per una esma més o menys il·lustrada, sinó per una fe cada vegada més lúcida en el que és donat als poetes. I per una certesa d'això: que més és donat a qui més ascèticament, per una mena de renúncia provisional al do que tanmateix reconeix en ell, s'ha preparat a rebre-ho» (OCC2, p. 369).

Però veure tan sols un sentit de negació o d'oposició en la divisa ribiana seria reduir el seu veritable abast. Perquè en aquesta sentència hi ha abans que res una profunda afirmació: la d'una absoluta fe en el llenguatge. Ara bé: no la suposa també la divisa que fa seva Maragall? Com, si no, hauria pogut escriure temps després un *Elogi de la paraula* o concebre una teoria de la «paraula viva» per explicar la seva poesia? I, tanmateix, les sentim ben diferents, l'una i l'altra fe. I és que, malgrat convergir en el mateix fi, divergeixen en el respectiu origen. A Maragall, aquesta fe en la paraula d'alguna manera li vingué donada, perquè la derivà de la seva inalterable i segura fe cristiana: si Déu li havia concedit el do de la poesia, com no havia de creure en la paraula que li donava expressió? Ben altrament li esdevingué a Riba, que hagué de conquerir amb esforç aquella fe. D'entrada, afrontant conscientment la qüestió de què és el llenguatge i d'on sorgeix la poesia.<sup>31</sup> I no fent-ho des dels pres-

supòsits que més fàcilment li haurien pogut aportar respostes —en termes d'inspiració, il·luminació, etc.—, sinó apregonant fins al fons en la natura del llenguatge a partir de l'única disciplina que, al respecte, li oferia plantejaments que aspiraven a ser rigorosos i responsables: la filologia. Va ser a partir de consideracions lingüístiques i poètiques que Riba intentà d'explicar allò que de sempre havia intuït en la paraula i en què sempre havia cregut: la seva dimensió transcendent. I quan, llavors, les circumstàncies de la seva trajectòria vital el portaren cap al recolliment interior i la reflexió religiosa, trobà en la metafísica agustiniana el fonament diví on sustentar la seva creença, esdevingué, ara ja pròpiament, una fe.

És, precisament, aquest fonament diví que informa la dimensió transcendent de la paraula, el que sembla que Riba té present en proclamar «He parlat i per això he cregut»; i si havia afirmat que el misteri de la poesia prové d'un «record» que ve de Déu i que roman com en estat latent dins nostre, ara conclou que només en l'acte de ser dit, «parlat», actualitzat en la paraula, podem reconèixer-lo i, doncs, reafirmar-nos en el seu convenciment i en la seva creença: «Recordem sant Agustí: “Cerquem com a qui trobarà i trobem com a qui cercarà encara.” Així també per a la paraula, camp inacabable de les indagacions i de les operacions del poeta. Déu en el Verb, paraula en acte etern proferida,

---

mateix, però amb tant de gust i tan íntim que no me'n canso. Vostè em diu: enfondeixi, relacioni, estengui. Oh! Déu meu! per a això caldria ésser un home de pensament i un home d'estudis ensems, i jo, ja ho sap, no sóc més que un encantat de les clarors que em passen per davant dels ulls. [...] no tinc el desig de *saber*: si algun cop *penso*, m'espanto, em ve rodament de cap, i torno esfereït a la contemplació desinteressada; allí sóc a casa meua, i beneixo Déu pel delit inefable que allí dóna a la meua humilitat, és a dir, a la meua conformitat amb la pròpia naturalesa» (J. MARAGALL, *Obres completes*, vol. I, Barcelona, Ed. Selecta, 1981, p. 1.037).

31. Maragall, en canvi, «no se propuso investigar lo que sea el poema y cómo se hace el poema; i «al preguntarse qué era la poesía y cuales las operaciones del poeta, creyó más efectivo el camino que por lo etéreo conducía a efectos más luminosos» (C. RIBA, *Prólogo a J. MARAGALL, Vida escrita. Ensayos* [1959], OCC2, ps. 406 i 405). El mateix Maragall admetia, en una carta a Josep Pijoan del 30-IV-1904, que, en parlar sobre poesia, «sempre torno a dir el

s'expressa i manifesta. Nosaltres, imatge de Déu, només per la paraula formulada obtenim de saber el que hi ha dins la nostra ment, comunicar-nos-ho i comunicar-ho. No creiem fins que hem dit el que creiem; però ho diem perquè ens és dictat profundament el que hem de dir» (*OCC2*, p. 420).

Ara bé: de la mateixa manera com abans havíem vist que el fonament filosòfico-religiós de la concepció ribiana de la paraula poètica tenia una altra cara de sòlida base lingüística i poètica, caldria preguntar-se si sota la fórmula «He parlat i per això he cregut» no podria haver-hi també un cert fonament, diguem de nou i per entendre'ns, «científic», en què es confirmés de nou la dualitat de la teoria poètica de Riba. Com veurem tot seguit, la resposta és igualment afirmativa. Però aquesta vegada el complement a la dimensió transcendent no prové de la lingüística o la poètica, sinó de la psicologia.

La font concreta —que no cal dir que Riba, com de costum, no explicita— és un text sobre psicologia del llenguatge del filòsof alemany Ernst Cassirer, *El llenguatge i la construcció del món dels objectes*, que Riba llegí en francès dins el volum miscel·lànic *Psychologie du langage* (París, Félix Alcan, 1933).<sup>32</sup> Aquest breu assaig comença analitzant el problema del coneixement de la realitat, la seva representació i quin paper té el llenguatge en aquestes dues operacions. I, de bon començament, refusa la teoria tradicional que concep el llenguatge —i l'art— com a mimesi de la realitat. Kant i Humboldt són els seus referents. De Kant pren la tesi que el coneixement no depèn sols de l'objecte, sinó també del subjecte, i que, per tant, qualsevol imatge que ens en fem no és una mera

reproducció, sinó l'expressió d'una força creativa. De Humboldt li interessa la seva teoria que el llenguatge no és *ergon* sinó *energeia*, i que la funció de la llengua no és la mera assignació de noms a les coses, sinó que contribueix a la formació de la representació objectiva de la realitat. D'aquí fa derivar, Cassirer, la seva tesi: «*qu'il faut admettre une relation essentielle et nécessaire entre la fonction fondamentale du langage et celle de la représentation des objets*» (p. 23). I l'exemplifica mitjançant el contrast entre la nostra percepció de la realitat i la que tenen els animals (no dotats de llenguatge verbal), i diverses observacions sobre el llenguatge infantil, el dels pobles primitius i el d'alguns malalts, que el duen a constatar «*la parenté intime qui existe entre une certaine forme de direction essentielle du comportement verbale et certaines formes de l'appréhension des objets*» (p. 28).

L'assaig arriba llavors a una de les qüestions que més degué suscitar l'interès de Riba: que el llenguatge no sols comunica les nostres volicions i els nostres sentiments, sinó que contribueix a organitzar-los i els condiona. Així, mentre que el crit amb què podem acompanyar una emoció n'és una mera prolongació i no n'altera la naturalesa, «*l'émotion appréhendée et représentée par la parole n'est plus ce qu'elle était d'abord*» (p. 29), perquè «*dans la mesure où elle apprend à s'exprimer et à s'apercevoir dans cette expression, perd la force de contrainte immédiate et brutale qu'elle exerçait sur le moi*» (p. 30); això és: en organitzar-la verbalment, el subjecte en pren consciència tot reprimint el seu caràcter explosiu. Pot afirmar-se, consegüentment, que el llenguatge (l'expressió) contribueix a la formació de la consciència d'un mateix, perquè «*le moi ne devient lui-même l'objet du "regard" intérieur que quand il réussit à se saisir de cette manière dans le miroir de sa propre expression*» (*id.*).

Aquestes consideracions porten Cassirer a tractar un tema fonamental: el de la relació entre el llenguatge i el nostre pen-

32. *Le langage et la construction du monde des objets* (trad. francesa de P. Guillaume), ps. 18-44 del volum esmentat, que citaré literalment, donant-ne la pàgina. N'hi ha un exemplar a la biblioteca personal de Riba.

sament. És, de fet, una qüestió per la qual ha de passar ineluctablement tota investigació sobre el llenguatge, sigui quina sigui la perspectiva des de la qual l'abordi: lingüística, filosòfica, psicològica, etc. Ja Plató hi al·ludia en afirmar que el pensament és un *diàleg* de l'ànima amb ella mateixa (*Sof.* 264 e); i, en formular-ho així, donava curs a la tesi de la profunda interrelació entre llenguatge i pensament. Una tesi que prendrà una definitiva embranzida durant el Romanticisme, a partir de Kant, Herder i Humboldt, i que desembocarà al segle XX amb la idea de la preeminència del llenguatge damunt del pensament i la dependència d'aquest respecte a aquell; dit més breument: que el pensament és essencialment llenguatge. Així, per exemple, per a lingüistes com Saussure<sup>33</sup> o Benveniste,<sup>34</sup> i també, en general, per a bona part de la filosofia del segle XX —principalment del segon quart de segle ençà—, en què el llenguatge ha estat considerat «*the last and deepest problem of the philosophic mind*».<sup>35</sup> (Així i tot, també són trobables alguns intents, sobretot des del camp de la psicologia, per capgirar aquella idea i demostrar que el pensament i les seves operacions són independents del llenguatge o que, si més no, l'antecedeixen.)<sup>36</sup>

No cal dir que Cassirer, després de mostrar que el llenguatge condiona les nostres emocions i determina la conscièn-

cia de nosaltres mateixos, defensa la tesi que, a més, contribueix a la formació del nostre pensament: «*Le rôle du langage ne se borne nullement à communiquer des pensées préexistantes, mais [...] il est un médiateur indispensable pour la formation de la pensée, pour son devenir interne*» (p. 42). Per aquí ja intuïm unes certes connexions amb la divisa ribiana «He parlat i per això he cregut». Però els passatges de l'assaig de Cassirer que, de ben segur, produïren una més viva i profunda impressió en l'ànim de Riba —i on més clarament s'observa la influència que sobre ell exercí— són els que, tot seguit d'aquella afirmació, el filòsof alemany transcriu d'un breu text de Heinrich von Kleist, *Sobre la progressiva elaboració del pensament en parlar* (1805-1806).<sup>37</sup> Kleist, després de postular —ben maragallianament, per cert— que «*l'idée ne préexiste pas au langage*», ans «*l'idée vient en parlant*» (ps. 42-43), reporta, per il·lus-

---

partir de la formació, en els infants, de la intel·ligència i de les operacions lògiques; i, per exemple, respecte a l'operació de representació mitjançant símbols, conclou que «*le langage n'est qu'une forme particulière de la fonction symbolique, et comme le symbole individuel est certainement plus simple que le signe collectif* [el lingüístic, en tant que la llengua és interindividual], *il est permis de conclure que la pensée précède le langage et que celui-ci se borne à la transformer profondément en l'aidant à atteindre ses formes d'équilibre par une schématisation plus poussée et une abstraction plus mobile*» (J. PIAGET, *Six études de psychologie*, Ginebra, Éditions Gonthier, 1964, p. 105). Una contribució recent en aquest mateix sentit és el llibre de Michael ISSACHAROFF i Lelia M. MADRID, *Pensamiento y lenguaje. El cerebro y el tiempo* (Madrid, Editorial Fundamentos, 1994; n'hi ha versió francesa), que es proposa demostrar la tesi que «*el lenguaje se origina en el pensamiento: "El origen del lenguaje [...] es el proceso de formación de conceptos (=abstracción), sin los cuales ninguna lengua puede existir en tanto tal"*» (p. 17; veg. esp. ps. 86-94).

37. *Ueber die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*. Es pot llegir sencer, en traducció castellana, a NOVALIS, F. SCHILLER, F. i A. W. SCHLEGEL, H. von KLEIST..., *Fragmentos para una teoría romántica del arte* (a cura de J. Arnaldo) (Madrid, Ed. Tecnos, 1987), ps. 59-63. Sobre la

33. *Cours de linguistique générale*, *Op. cit.*, p. 155.

34. *Catégories de pensée et catégories de langue, dins Problèmes de linguistique générale*, *Op. cit.*, ps. 63-64.

35. Wilbur M. URBAN, *Language and Reality: The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism* (Nova York, The Macmillan Company, 1939), p. 21. Cf. E. LLEDÓ, *El lenguaje filosófico griego: hacia una revisión de la terminología filosófica*, dins *Op. cit.*, ps. 49-72.

36. En aquesta direcció s'orienten alguns dels treballs de Jean Piaget, com *Le langage et la pensée du point de vue génétique* (1954). Piaget hi estudia les relacions entre pensament i llenguatge a



trar-ho, l'anècdota esdevinguda a Mirabeau en acabar la darrera assemblea monàrquica, en què el rei havia ordenat la dissolució dels Estats. En continuar aquests reunits, el mestre de cerimònies retornà a la sala de sessions per preguntar si no havien sentit l'ordre; i Mirabeau, sense ser encara conscient que la seva resposta acabaria amb una crida a les baionetes, va entrant progressivament en situació a mesura que les paraules van sortint de la seva boca; fins que a l'últim el portaran a l'exclamació final.<sup>38</sup>

Ja l'any 1952, en una *Carta abierta a Dionisio Ridruejo*, Riba es feia ressò del pensament enclòs en aquesta anècdota: «...*qué psicólogo, qué filólogo ignora hasta qué punto son las palabras, a medida que van siendo dichas, y por ser dichas, las que descubren, explican y en realidad crean las situaciones? Las situaciones que ligan y obligan, con deberes inherentes, con urgencias avasallantes*» (OCC2, p. 326).

---

significació d'aquest article de Kleist, vegeu H. G. GADAMER, *Verdad y método (Wahrheit und Methode, 1972<sup>3</sup>)*, vol. II, trad. d'Ana Agud i Rafael de Agapito (Salamanca, Sígueme, 1994<sup>2</sup>), ps. 200-201.

38. «*Je pense au coup de massue de Mirabeau congédiant le maître des cérémonies après la levée de la dernière séance royale, le 23 juin. Le roi avait donné aux États l'ordre de se séparer. Le maître des cérémonies rentra dans la salle des séances où les États étaient réunis et leur demanda s'ils avaient entendu l'ordre du roi. "Oui", répondit Mirabeau, "nous avons entendu l'ordre du roi". Je suis sûr que, dans ce début très modéré, il ne pensait pas encore aux baïonnettes avec lesquelles il devait conclure sa réponse. "Oui, monsieur, répéta-t-il, nous l'avons entendu." On voit qu'il ne sait pas encore parfaitement ce qu'il veut. "Mais qui vous autorise", continua-t-il —et voici que brusquement jaillit en lui une source d'idées grandioses— "qui vous autorise à parler ici d'ordres? Nous sommes les représentants de la nation." —Voilà ce qu'il cherchait: "La nation donne des ordres et n'en reçoit pas!" —pour s'élançer au faite de la témérité. "Et pour m'expliquer encore plus clairement avec vous..." et c'est seulement alors qu'il trouve l'expression de toute la résistance à laquelle son âme se prépare: "Allez dire à votre roi que nous ne quitterons nos places que par la force des baïonnettes!"*» (p. 43).

I tornarà a servir-se'n l'any 1956, ara ja pensant específicament en la poesia, a les notes que titulà *He cregut i és per això que he parlat*, en les quals, tot reflexionant sobre aquesta divisa maragalliana, se li revelà la seva fórmula inversa: «He parlat i per això he cregut.» En aquestes notes, Riba reinterpreta la tesi de l'article de Cassirer i n'amplia l'abast: si els pensaments no assoleixen la seva forma definitiva fins que se'ls ha donat sortida en la paraula, només per mitjà d'ella el qui els diu en podrà prendre plena consciència i en tindrà una completa seguretat. És això el que li permet d'afirmar, com a poeta, que tan sols pels versos dits, «pel poema acabat[,] he sabut cada vegada *què* creia: i per tant, en què em podia creure sincer» (OCC2, p. 418). Les paraules, doncs, en ser dites, tenen el poder —com afirmava Cassirer— de condicionar les nostres emocions i la nostra consciència. Cal deixar-se portar pels mots i la seva força misteriosa, com fan els poetes entre els quals Riba s'inscriu: «...aquella categoria de poetes que, esperant i escoltant dins nostre la paraula en moviment —provocant-la-hi i tot una mica—, ens deixem guiar per ella cap a les realitats i ens descobrim en les situacions emocionals que, pel fet d'ésser dita i de revelar-les, en certa manera ella crea. Recordo d'una psicologia del llenguatge: "No és, així, el mot que arriba per expressar el pensament, sinó el pensament que arriba per completar, explicar, sostenir la frase"» (*id.*). És la *Psychologie du langage* on hi ha l'article de Cassirer, i és la mateixa idea —no literal, ja que Riba cita de memòria— amb què Cassirer, a través de Kleist, conclou el seu escrit: «*Le véritable orateur [llegim poeta] ne communique pas des pensées toutes faites, mais [...] les pensées sont des éclairs qui illuminent le torrent de la parole*» (p. 43).<sup>39</sup>

39. Al cap d'un any i mig, al *Pròleg a Eshòs de tres oratoris* (datat al juliol de 1957), Riba reiterarà les mateixes idees en termes gairebé idèntics: «Els psicòlegs han anat descobrint com la paraula, pel fet

Amb aquest fonament psicològic la fe de Riba en el llenguatge esdevé completa. L'acte creatiu serà, per a ell, un total lliurament a la paraula poètica: perquè la sap nascuda de la fe i de la Gràcia, però perquè sap també que només en ella, un cop els versos seran dits, tindrà la plena seguretat d'allò que allotja el seu esperit, i només per ella, en el poema perfect, sabrà completada i íntegra la seva personalitat: «Necessitava cada poema [meu fet] on jo em podia reconèixer com a ànima activa davant de Déu. Se'm revelava que en cadascun jo havia cercat d'ésser més, perquè no m'havia aplicat a comunicar allò en què creia creure, sinó perquè, llançant-me al misteriós tram de símbols obscurs pel qual se'm reproduïen l'ésser i la Terra, al llenguatge, en suma, jo havia corregut una estranya aventura del meu pensament i de la meua consciència cap a la descoberta d'allò que havia de veure i en què havia de creure. Coratjosament i voluntàriament (i tant de bo em fos lícit de dir també humilment) amb les meves paraules havia col·laborat en la construcció de mi mateix. I per ella en una Construcció universal» (*OCC2*, p. 370).

En proclamar la seva divisa, Riba no contradeïa la de Maragall, ans partia d'ella i, simplement i pregonament, en completava el sentit. Només el qui creu pot i té dret a parlar i a fer poesia; però seran les paraules dites, la paraula poètica, per la seva força misteriosa i el seu origen diví, el

---

d'ésser dita, fa entrar en la situació i lliga al desig i precipita en la tendència; el mot, allò que enuncia, en certa manera ho crea. Si el poeta és, per definició, aquell que la paraula mena en l'aventura de prendre consciència del seu destí, no hi haurà ningú més estretament compromès pels mots i pels símbols que ells li construeixen. De profund, per ells esdevé superficial i aparent fins a l'escàndol; d'abstracte que era, és alliberat i objectivat en figures potser encara secretes, però concretes, sensibles, imitables. Si ell cal que cregui perquè ha parlat, aquells que rebran la seva estranya comunicació creuran perquè ell els ha parlat» (*OCP*, p. 277).

que li donarà la definitiva certesa d'allò que veritablement informa la seva ànima: «Em basta d'haver murmurat llavors: "He parlat i per això he cregut"; he pogut parlar i per això sé en què *puc* creure'm sincer. No invertia una santa frase, reafirmant-me jo enginyosament per paradoxa; cloïa, en tant que poeta, un cercle de veritat i de transcendència vital; i em retrobava de cara a Maragall i al salmista...» (*id.*).

## V

Fins a arribar a aquesta darrera formulació, la teoria poètica de Riba va passar per diversos estadis, com hem anat veient. I per diversos referents. Però al llarg de la seva línia evolutiva una constant romangué inalterable: la convicció en el valor transcendent dels mots en la poesia. Una transcendència que inicialment, l'any 1920, intentà explicar a partir de l'estètica metafísica de Nietzsche, de forma més aviat vaga i poc precisa, i que assolí uns plantejaments més sòlids a mitjan anys vint, des del moment en què els seus referents estigueren vinculats al camp de la lingüística i la poètica: Vossler, Saussure i Valéry. Això no obstà que es mantingués encara un cert component metafísic en la seva teoria, només que assentat ara en una base molt més sòlida. Fins a arribar als anys 39-40, els quals, amb l'experiència de l'exili, marquen un decisiu punt d'inflexió en les reflexions ribianes sobre la paraula poètica. Aquell component metafísic passarà a adquirir un sentit clarament religiós —agustinà— i a assolir un primer pla en la seva teoria, per damunt dels plantejaments d'ordre filològic. La conciliació entre els dos plans vindrà, amb tot, l'any 1952, de la mà de Plató: la personal i peculiar adaptació que Riba fa dels conceptes del *Cràtil* li permet d'harmonitzar en una mateixa concepció, sense que es contradiguin, les idees lingüístico-poètiques amb les filosòfico-religioses. Des de

llavors, la seva teoria poètica tindrà un caràcter dual, fonamentada en la seva fe cristiana, però que sempre cercarà un cert suport teòric-científic, sigui en la filologia o bé en altres disciplines, com la psicologia.

Em referia abans a la fe de Riba en el llenguatge i a com la conquerí gràcies al seu afany per investigar la naturalesa del fet poètic, de la poesia i de la paraula. El nostre autor hauria pogut quedar-se, com molts altres feren, amb alguns dels conceptes que la teoria i la crítica literàries del

Romanticisme ençà havia fet habituals: geni, inspiració, gràcia... No s'hi conformà. Fou més gran la seva inquietud intel·lectual. I per ella, per una ferma voluntat d'analitzar i comprendre, li fou concedit d'adonar-se de quin miracle és un poema: cada vers fruit de l'*esforç* i del *treball* del poeta, en els quals no hauria recíxit, però, si prèviament, i de forma inefable, no li hagués estat ja *donat*.

JORDI MALÉ