

# EL MISTICISME DE JACINT VERDAGUER SEGONS CARLES RIBA (EL PRÒLEG DE 1922 AL VOLUM DE *POESIES*)

Jordi MALÉ I PEGUEROLES

## La crítica estilística de Riba: el mètode de Karl Vossler

El pròleg a l'antologia de *Poesies* de Verdaguer que Carles Riba escriví, el 1922, per a la «Biblioteca literària» de l'Editorial Catalana (volum que aparegué el 1923) és el primer dels seus textos de crítica escrit a Alemanya, durant l'any en què gaudí d'una beca del Consell de Pedagogia de la Mancomunitat per estudiar-hi sota el mestratge del filòleg Karl Vossler.<sup>1</sup> Aquest pròleg enceta un conjunt d'articles en què Riba duu a terme una crítica plenament estilística; un tipus de crítica que ja havia assajat en articles anteriors, si bé d'una forma més aviat intuïtiva, sense aprofundir en els plantejaments i l'aplicació. És en l'estudi sobre Verdaguer, i en els que seguiran sobre Francesc Pujols i Josep Pla, on el nostre autor, ja del tot conscientment, es proposa de *fer crítica estilística*, i n'adopta convençut la metodologia.

El seu punt de referència per a aquest mètode crític serà, no cal dir-ho, Karl Vossler. I, de fet, la petja vossleriana ja és present al pròleg a l'antologia verdagueriana malgrat que fou escrit per Riba quan portava tot just un mes a Munic.<sup>2</sup> Ell mateix ho reconeixia al seu mestre al cap d'un any i mig, en una carta del 23 de setembre de 1923 —en resposta a una altra de Vossler del 18 del mateix mes—: «M'ha fet una gran ale-

1. Vegeu Jaume MEDINA. *Carles Riba (1893-1959)*. Vol. 1. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1989, p. 50-51.

2. Riba va partir cap a Alemanya el 3 de març de 1922 i el pròleg és datat a Munic per l'abril del mateix any. Les tres parts que l'integren aparegueren primer en forma d'articles a *La Veu de Catalunya* (I: 14-IV-1922; II: 18-IV-1922; i III, 9-V-1922), abans d'encapçalar l'antologia, per ell preparada, de *Poesies* de Verdaguer (Barcelona: Editorial Catalana, 1923, p. 5-15). Posteriorment, el text serà recollit dins *Els marges* (1927).

gria la seva felicitació pel meu pròleg a l'Antologia de Verdaguer. És escrit a Munic, durant la meua quotidiana relació amb V.: cregui que si res hi ha de bo, de V. ve i a V. ho agraeixo. La influència de V. més directa procedeix del seu llibret *Dante als religiöser Dichter* [*Dante com a poeta religiós*], que jo aleshores llegia amb una emoció feta més profunda per la lentitud a què m'obligava el meu poc entrenament en alemany». <sup>3</sup>

El petit llibre de Vossler esmentat a la carta recull quatre conferències de tema dantesc, la primera de les quals —que dóna títol al volum— tracta de la figura de l'Alighieri en tant que poeta religiós. És aquest text el que interessà Riba i el que li proporcionà el punt de partença —estilístic— per enfocar la seva breu però densa anàlisi sobre la poesia de Verdaguer. El punt de partença, i poca cosa més, com veurem, perquè és prou clar que els estudis de la *Divina Comèdia* i dels poemes de Verdaguer no presenten —no poden presentar— gaires connexions. Però sí que són comparables quant al respectiu plantejament d'anàlisi estilística, que és el que provaré d'exposar.

Al començament de la seva conferència sobre «Dante com a poeta religiós», Vossler s'interroga sobre quin és el «principi d'unitat» (*Einheitsprinzip*) que cohesiona la multiplicitat d'aspectes en què es vertebra una obra com la *Divina Comèdia* (ideològics, filosòfics, polítics, ètics, poètics, idiomàtics, etc.); un principi d'unitat que cal referir al mateix Dante i a la «uniformitat de la seva ànima» (*Einheitliche seines Geistes*). <sup>4</sup> La pregunta plantejada ens situa ja davant el procediment propi de l'estilística vossleriana: es tracta de trobar, en la personalitat de l'autor, algun (poden ser més d'un) principi d'ordre espiritual —psicològic, si es vol— que expliqui i doni sentit a la diversa complexitat de l'obra creada; un principi que, evidentment, el crític ha d'induir de la mateixa obra. En el cas de la *Divina Comèdia*, els estudiosos havien proposat distints principis cohesionadors: el moral, l'estètic, el romàntic, el religiós. Vossler, sense negar-ne cap dels quatre, es decanta ober-

3. *Cartes de Carles Riba I: 1910-1938* [des d'ara, *Cartes I*]. A cura de Carles-Jordi Guardiola. Barcelona: Edicions de la Magrana, 1990, p. 263. L'obra de Vossler *Dante als religiöser Dichter* fou publicada a Berna per Verlag Seldwyla el 1921. Les citacions que en faré provenen d'aquesta edició i han estat traduïdes per Ignasi Vila i Moreno.

4. K. VOSSLER. *Dante als religiöser Dichter*. Berna: Verlag Seldwyla, 1921, p. 1. Les citacions que segueixen són de la p. 7.

tament per l'últim i creu trobar-hi el fonament unificador sobre el qual se sosté la gran obra dantesca. A partir d'aquí, la conferència s'adreça a mostrar com la religiositat de Dante és el principi d'unitat de les diferents parts de la seva *Commedia*; o, en mots del mateix Vossler, com «la unitat de l'obra d'art neix de la unitat de la fe».

El procediment de Riba en el pròleg a l'antologia de Verdaguer és exactament el mateix que ha seguit Vossler. D'entrada, ha cercat en les poesies verdaguerianes algun aspecte que permeti relacionar-les entre si i que pugui ser remès a la personalitat del poeta. No hi ha trobat, per exemple, una actitud filosòfica o una voluntat d'adoctrinament —que sí que trobem, parcialment, en Dante. El «principi d'unitat» de la poesia verdagueriana és, diu Riba, l'amor: «En el fons de la seva inspiració no trobarem cap principi de pensament, sinó un principi d'amor: la seva poesia no ens ofereix un món de conceptes, sinó un món d'afectes.»<sup>5</sup> Els poemes verdaguerians, certament, no tenen com a objecte primer desenvolupar conceptes (religiosos, filosòfics, etc.), sinó que, en general —les reflexions de Riba tendeixen conscientment i inevitablement a la generalització—, s'adrecen més a expressar sentiments, emocions, estats d'ànim del poeta. Ben diferent, doncs, de molts passatges de la *Divina Comèdia*, en què Dante no s'està d'exposar, en formes poètiques, una munió de principis i conceptes del dogma cristià.

Riba, com és costum en els seus escrits de crítica ja des dels *Escolis*, ha establert una dicotomia —entre «món de conceptes» i «món d'afectes»— per explicar un tipus de poesia, en aquest cas la verdagueriana, en contrast amb un tipus poètic diferent; una dicotomia que desenvoluparà més endavant, centrant-se en el tema del misticisme.

En aquesta dicotomia, un dels termes de la qual és Verdaguer, he assignat a Dante el paper de terme confrontant. Riba, però, en realitat no es refereix, dins el pròleg, al poeta de la *Vita Nuova*, sinó a un altre poeta i escriptor català: Ramon Llull. I és que massa distants es troben una *Divina Comèdia* d'una obra com *Idil·lis i cants místics* per intentar explicar l'una ni que sigui en oposició a l'altra. La poesia lul·liana, en canvi, presenta més punts de contacte amb la de Verdaguer i per això Riba se'n servirà, com a contrast, per analitzar la del poeta de Folgueroles —com veurem més endavant.

5. «Pròleg a una antologia de Jacint Verdaguer» I, dins *Els marges*. Cito de C. Riba. *Obres Completes*. Vol. 2: *Crítica 1* [des d'ara, OCC1]. A cura d'Enric Sullà. Barcelona: Edicions 62, 1985, p. 258-259.

Tot i així, va ser, de ben segur, la poesia dantesca, sota la suggestió de la conferència de Vossler, el primer punt de referència —després rebutjat— a partir del qual Riba es plantejà l'estudi de la poesia verdagueriana. I la diferenciació apuntada entre una poesia de conceptes i una poesia d'afectes funciona, en termes generals, també per a la parella Dante-Verdaguer. Ho confirma el fet que, abans d'entrar en el tema del misticisme, Riba es refereix a la qüestió de la presència i funció del dogma en la poesia de Verdaguer, un punt que és tractat àmpliament per Vossler i que val la pena de considerar mínimament.

Lligant amb la qüestió de la religiositat, el filòleg alemany aborda el tema de l'abundant presència de la teologia en la *Divina Comèdia*. Davant el fet que Dante era un «rigorós cristià catòlico-romà», però no un eclesiàstic, i que en el poema la teologia no té la mateixa funció que tenia per als grans teòlegs —com sant Tomàs d'Aquino o sant Bonaventura— de convertir pagans, refutar heretges, etc., Vossler es pregunta: «per què [Dante] es lliga el blindatge del dogma sobre el pit amb el corretjament de la teologia i per què precisament allà on aquesta ferramenta era més innecessària: davant de Déu, al Paradís?» (p. 3). Com a exemple, reporta el passatge en què el poeta, en la seva ascensió dins la *Commedia*, arriba a la regió superior del Paradís, la de les estrelles fixes, on se li apareixeran el Crist Redemptor i la Mare de Déu, i on, enmig de tal apoteosi, es veu sotmès —sorprenentment, per a nosaltres— a tot un examen que ha d'aprovar responnent a les qüestions que, sobre el dogma cristià, li plantegen els apòstols Pere, Jaume i Joan.

L'explicació que hi troba Vossler és que tal exhibició de dogmatisme representa, per al poeta, una manera de demostrar, davant el resplendent triomf de llum i de fe que presideix el Paradís dantesc, la fermesa i la inviolabilitat de la seva pròpia fe: «En el dogmatisme de Dante no sols hi viu un estat d'ànim triomfal i una alegria festiva. A ell també li serveix com a base de la necessitat inevitable de manifestar, en formes compactes, clares i universalment vàlides, és a dir, en dogmes, la seva certesa interior» (p. 4). Una manera, en definitiva, de mostrar la seva convençuda religiositat —el seu «principi d'unitat»—, mai entebolida pel dubte.

Tampoc no hi hagué dubte en la convicció de Verdaguer: si alguna cosa no va trontollar en el seu interior, al llarg de tota la vida, va ser la fe. En la poesia verdagueriana, això no obstant, no es dona un desplegament semblant de principis i conceptes: el dogma —talment la fe— és, en ell, una qüestió prèvia i del tot assumida. Per això, remarca Riba, no li és un

constrenyiment ni un límit, sinó un espai de llibertat en què s'empara per expressar els seus afectes i estats d'ànim (des de l'emoció davant un bell paisatge fins a l'esperança en la redempció). En els seus poemes, el dogmatisme queda reduït, d'aquesta manera, a les qüestions i als aspectes més genèrics i essencials del cristianisme, sense que es doni aquella voluntat d'aprofundiment i d'exposició de la poesia dantesca. Així ho expressa Riba: «En Verdaguer, el dogma hi és en les seves línies més generals i més clares per tant; com alguna cosa ja per ella mateixa evident i segura, sobre la qual no cal insistir, que dins seu garanteix llibertat als moviments de l'amor [el seu «principi d'unitat»], que si limita és pels costats, però no per dalt: és un dogma a cel obert» (OCC1, p. 259).

A partir d'aquí, no sembla que cap altra de les consideracions de Vossler sobre la *Divina Comèdia* en la conferència esmentada tingui alguna incidència en les reflexions ribianes sobre Verdaguer. Però el text vosslerià ja ha complert la seva missió: ha proporcionat a Riba un tipus d'anàlisi i uns conceptes que li han servit (i encara han de servir-li) com a model per emprendre l'estudi de la poesia verdagueriana. Ell mateix ho recordava al cap de més de dues dècades: «Fa més de vint anys vaig intentar, per mètodes en què llavors m'exercitava prop de mestres il·lustres, portar una mica més de precisió a la crítica de la poesia verdagueriana, assajant d'explicar com en funcionava, des de dins, el mecanisme i d'avaluar la qualitat de les realitzacions». <sup>6</sup> I, certament, veurem com, al llarg del pròleg, Riba malda per fer llum sobre tal funcionament intern a partir de la dilucidació del que constitueix, en Verdaguer, «el nucli del seu ésser» <sup>7</sup> i els principis que integren la unitat del seu esperit. Sobre aquesta base fonamenta la seva explicació, de tall vosslerià, de diverses de les característiques i dels aspectes de la poesia verdagueriana.

## Un precedent: l'article sobre Roís de Corella

Dos són els aspectes de la poesia de Verdaguer sobre els quals Riba centra la seva atenció: la retòrica i el misticisme. Convé de remarcar que no és la primera vegada que es referia a aquestes dues qüestions en

6. «Centenari de Jacint Verdaguer» (1945), dins ...*Més els poemes*. Cito de C. Riba. *Obres Completes*. Vol. 3: *Crítica 2* [des d'ara, OCC2]. A cura d'Enric Sullà i Jaume Medina. Barcelona: Edicions 62, 1986, p. 157.

7. K. VOSSLER, *Dante als religiöser Dichter*, p. 6.

relació amb el poeta de *Canigó*, baldament ho fes de forma indirecta. El precedent és l'article que dedicà a «L'Oració de Roís de Corella» (publicat a *La Veu de Catalunya* el 23 de març del 1921). Tot duu a creure que si Riba va escriure'l és perquè ja es trobava pensant en l'antologia verdagueriana i en el pròleg que l'havia de precedir.<sup>8</sup> D'entrada, ho avala el fet que, l'article dedicat a Corella, l'acabi tot referint-se tant a la retòrica com a la mística en relació amb la poesia de Verdager (ho veurem més avall). I no deixa de ser una extraordinària coincidència que dins aquest escrit, l'objecte del qual no és el poeta de *L'Atlàntida*, Riba, sense cap motiu immediat, dediqui algunes planes a comentar el misticisme —en aquest cas, la seva absència— i l'estil retòric d'un poeta d'obra religiosa com Corella, bo i comparant-lo —al final— amb Verdager, i al cap d'uns mesos apareguin els seus articles sobre la poesia verdagueriana en què s'ocupa precisament de la mística i la retòrica. I remarco que l'escribí sense cap motiu immediat perquè l'any 1921 ni se celebrava cap aniversari vinculat a Corella (c. 1433-1497) o a la seva obra, ni aquesta acabava de ser publicada. De fet, cal recular fins a l'any 1913 per trobar-ne una edició recent: la de Ramon Miquel i Planas, *Obres de J. Roig de Corella* (a la «Biblioteca Catalana», Barcelona, 1913). L'article sobre Corella seria, doncs, com un primer assaig sobre aquells dos temes, abans d'haver de tractar-los en relació amb l'obra, molt més complexa, de Verdager. No debades, tant la retòrica com, sobretot, el misticisme, són dues de les qüestions més espineses amb què ha d'enfrontar-se la crítica verdagueriana.

8. Podria corroborar que Riba ja feia temps que pensava en l'antologia de poemes de Verdager el fet, força probable, que la seva preparació estigui vinculada a l'acord de col·laboració establert entre ell i l'Editorial Catalana a principis de 1920 (vegeu la nota 2 de Carles-Jordi Guardiola a *Cartes I*, p. 55). Una col·laboració per a la qual Riba, de ben segur, devia comprometre's a preparar un seguit d'antologies d'obres i autors catalans del segle passat, i de la qual degueren néixer els volums *Un tros de paper*, de Robert Robert, i *Llegendari català*, triats per Riba i apareguts en l'esmentada editorial el mateix 1920. També estava projectada una *Tria de Vilanova* (finalment no realitzada), segons que es dedueix d'una carta adreçada a Riba per l'Editorial Catalana el 17-V-1925 (que es conserva a l'ANC, fons núm. 26, ref. 4.1.1.5), en la qual es fa constar que la tal *Tria* havia estat «encarregada i pagada per nosaltres en juliol de 1921» i que «té pendent d'entrega». I s'afegeix: «El nostre conseller, Sr. Castellví, [...] em va ordenar li fes avinent que vegés de liquidar l'import d'aquest compte a la seva comodat, doncs no continuant l'edició d'obres, no ens té interès l'obtenir l'original.»

L'esment que he fet de Miquel i Planas no és, d'altra banda, gratuït. Aquest editor barceloní va interessar-se, a començaments de segle, no sols en els textos catalans antics, sinó en tot allò que estava relacionat amb la bibliofília. Precisament, durant els anys deu, va tenir cura d'una mena de revista anomenada *Bibliofília* [sic], amb el subtítol de *Recull d'estudis, observacions, comentaris y notícies sobre llibres en general y sobre qüestions de llengua y literatura catalanes en particular* [sic].

Hi faig referència perquè en el número que porta data de desembre de 1911 (p. 141 del volum de 1915), hi apareix un article del P. Blanco García en què, referint-se al nostre poeta renaixentista, fa la següent afirmació: «La *Oració* de Corella es joya del misticismo y del arte más acendrados». Llegim, ara, el contundent inici de l'article de Riba: «No, Roís de Corella un místic, no. La seva famosa *Oració*, almenys, no ens l'assegura pas en aquest sentit. Ans com a home ben del Renaixement, que és com dir tot el contrari d'un místic» (OCC1, p. 224). L'afirmació del P. Blanco García ens permet d'entendre i contextualitzar les sobtades paraules de Riba sobre la inadmissibilitat d'un possible misticisme en Roís de Corella; i cal pensar que haurien ajudat a atenuar la comprensible perplexitat que han suscitat a una egrègia medievalista actual: «Quan un lector de l'obra de Corella en la seva totalitat, un lector que ha llegit Corella després de Fuster, Carbonell o Rico, topa amb l'afirmació inicial i programàtica que l'autor de l'*Oració* no era un místic, continguda a l'inici de l'article de Riba sobre aquest poema, es queda com a mínim perplex: naturalment que no és un místic, Corella! Realment és l'última cosa que se li pot acudir a algú que tingui una idea global de la seva obra». <sup>9</sup> Segurament, el mateix Riba va participar d'aquesta perplexitat. No és que vulgui sostenir que l'autor d'*Els marges* hagués llegit aquell número de la revista *Bibliofília* —cosa, al cap i a la fi, possible, si s'estava documentant sobre l'*Oració*—: només intento posar de manifest que l'associació de Roís de Corella amb el misticisme ja havia estat feta amb anterioritat i el més probable és que Riba en recollís el testimoni (si no d'aquell autor, d'algun altre). Per això va iniciar el seu article d'una forma tan taxativa, ensems que sorprenent, tot negant una cosa que a ell mateix, essent tan evident, tampoc no se li hauria acudit mai. I, en tot cas, hagi o no hagi estat així, el fet d'encetar

9. Lola BADIA. «Riba i els nostres clàssics: Notes de lectura». Dins: *Actes del Simposi Carles Riba*. A cura de J. Medina i d'E. Sullà. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1986, p. 235.

l'escrit sobre Roís de Corella parlant d'una qualitat —el misticisme— que no és pròpia de la poesia d'aquest autor reforça la hipòtesi que allò que pretenia era assajar el tractament d'aquest tema, ni que fos de passada, abans d'afrontar-ne l'anàlisi en la poesia de Verdaguer —l'antologia sobre el qual devia ja començar a preparar.

## El misticisme de Dante i de sant Francesc

La concepció del misticisme que Riba exposa a l'article sobre l'*Oració* —sense referir-la explícitament a cap autor determinat— recolza sobre dos conceptes: l'amor i la simplicitat (puresa) d'ànima en el místic. I la seva exposició se centra en un motiu concret: el de la relació del místic amb el món en tant que manifestació divina, una relació de «franquesa familiar», d'«habitud de la convivència amb Déu» (OCC1, p. 224). Riba veu el místic com un home retornat cap a la seva condició més prístina, més propera al moment de la creació, que dona la sensació «d'humanitat recent, encara amb el baf de l'argila molla». Com un nou «Adam», que per l'amor «encerta el nom il·luminat de les coses», i per «l'amor» veu i coneix les coses «en llur essència», bo i sentint en elles la «presència divina [...] gairebé amb els sentits corporals, en realitat i veritat». L'home, en definitiva, reduït «a allò que hi hagi en ell de més simple, de més intuïtiu, és a dir, de més angelical» (*ibid.*).

No és qüestió, aquí, d'entrar a discutir si la caracterització que fa Riba del místic és teològicament correcta o adequada. El que ens interessa és mirar de determinar els motius que el porten a destacar-ne precisament les qualitats suara esmentades i no unes altres.

Si tenim present que el tema de l'article és pròpiament l'*Oració a la sacratíssima verge Maria* de Roís de Corella, podrem discernir que, d'una banda, Riba pretén establir una oposició entre un tipus d'expressió literària, que seria la del místic —tal com ell l'entén—, i la que es descobreix en les obres d'un autor renaixentista com Corella. De fet, el que fa és recuperar aquí, parcialment, una oposició que ja havia exposat als *Escolis*, entre l'ús de procediments expressius com la imatgeria i l'al·legorisme, característics de molts escriptors del Renaixement, en contrast amb altres formes d'expressió: «El Renaixement rebutjà el símbol medieval, però amà l'al·legoria, que li permetia d'expressar públicament la passió mitjançant el vel d'una forma en aparença estranya a aquella, real i concreta com si en ella mateixa tingués el seu fi» (OCC1,

p. 185). Una concepció de l'al·legoria que Riba treia de De Sanctis: «L'allegoria [...] è già la realtà, che però non ha valore in sé stessa, ma come figura, il cui senso e il cui interesse è fuori di sé, nel figurato, oggetto o concetto che sia».<sup>10</sup> I una concepció que novament reporta a l'article sobre Corella: «El Renaixement [...] fou l'exacerbament de la tendència mediterrània a contentar-se de la imatge en ella mateixa; quan més arribà a l'al·legoria, en la qual la imatge [la "figura" de la realitat] és autònoma de la significació [del "figurato"]» (OCC1, p. 224-5).

L'autor que Riba posa com a exemple és Dante Alighieri, en la *Commedia* del qual, a causa d'aquest tipus d'expressió, «ni la mateixa beatitud deixa d'ésser plàstica» (p. 225), això és, representada mitjançant recursos al·legòrics i d'imatgeria. I d'aquí va a parar a Corella i al que anomena la seva «retòrica edificativa», sobretot en aquells moments de la seva poesia en què el poeta català «s'apassiona per la imatge» (p. 225).

Contrastant amb aquest tipus d'expressió, el místic, diu Riba, més aviat tendeix a expressar-se directament i nua: només li cal «posar els ulls damunt les coses» per conèixer-les, i llavors, gràcies a l'amor, n'«encerta el nom il·luminat» (p. 224). El contrast és semblant al que havia exposat en un article anterior, també dels *Escolis*, dedicat a les *Geòrgiques cristianes* de Francis Jammes: «...en el nostre poeta francès [la germanor] s'expressa, intel·lectualitzada, per imatges, per inesperades connexions tendres de tendres vides; en sant Francesc s'expressa nua, com els mateixos mots: *frate* i *sora*» (OCC1, p. 74-75).

Esmento aquest passatge perquè tot fa pensar que era precisament la figura de sant Francesc d'Assís, la que Riba tenia *in mente* en desenvolupar, a l'article sobre l'*Oració*, la seva concepció del místic. D'aquesta manera pren més sentit la vinculació que hi estableix amb l'Adam bíblic (p. 224), ja que en un article posterior Riba es referirà explícitament a sant Francesc com «el nou Adam d'Assís» (OCC2, p. 18). Sant Francesc seria, doncs, el «místic autèntic», en qui ha esdevingut una «habitud [...] la convivència amb Déu» (OCC1, p. 224) i que se sent prop de la «natura angèlica, "en la qual la virtut és innocència, i la joia és irreflexa"» (p. 225).<sup>11</sup> I el contrari seria el docte Dante Alighieri, per a qui «ni la mateixa beatitud [...] no deixa d'ésser reflexiva» (*ibid.*).

10. FRANCESCO DE SANCTIS. *Storia della letteratura italiana (1870-71)*. A cura de Niccolò Gallo. Torí: Einaudi, 1958, p. 182.

11. Riba cita, aquí, De Sanctis: «...negli angeli la virtù è innocenza e la lealtà è irreflessa» (*Storia della letteratura italiana*, p. 268).

Riba preparava, així, la dicotomia sobre la qual articularà el tema del misticisme al pròleg a l'antologia verdagueriana, on sant Francesc deixarà el seu lloc a Verdager i Dante a Ramon Llull. Però en els tres anys que separen l'escrit sobre Corella del pròleg dedicat a l'autor del *Canigó*, la perspectiva de Riba sobre el tema haurà canviat —Vossler hi haurà contribuït—, i l'oposició a establir ja no serà entre un autèntic misticisme (sant Francesc) i el seu contrari (Dante), sinó entre dues formes diferents de misticisme: un de romàntic (Verdaguer) i un de més intel·lectual (Llull); amb la particularitat que ara per a Riba el més autèntic ja no serà el primer, sinó el segon.

Tornant a l'article sobre Roís de Corella, la confrontació apuntada per Riba —a partir de De Sanctis— entre el veritable místic a la franciscana i el Dante de la *Divina Comèdia* o el mateix Corella de l'*Oració a la sacratíssima verge Maria* es basa, sobretot, en el paper que tenen la ciència i el saber teològics en les respectives obres religioses. En el cas de sant Francesc, i en altres escriptors religiosos que li eren coetanis, com Domenico Cavalca o Guido da Pisa, filosofia i teologia hi són gairebé absents: «Questi uomini non ragionano, non disputano, e di rado citano: la loro dottrina va poco al di là della Bibbia e de' santi Padri: ma narrano quel medesimo che si rappresentava ne' misteri, vite, leggende e visione, e sono narrazioni [...] vive e schiette».<sup>12</sup> És característica d'ells la simplicitat i aquella angelical irreflexió de què parlava Riba seguint De Sanctis, que fan que no els calgui «sinó posar els ulls damunt les coses» per conèixer-les en l'amor (OCC1, p. 224, citat *supra*): «hanno le qualità degli uomini solitari, il candore, l'evidenza, e l'affetto. Hanno l'ingenuità di un fanciullo che sta con gli occhi aperti a sentire». I és que «a aquella franquesa familiar amb el diví, que és el comú predicable dels místics, poc s'hi arriba donant el tomb per la cultura, baldament teològica» (p. 224).

Però, paral·lelament a aquest primitiu misticisme amorós i bàsicament contemplatiu, que es reflecteix en «Il cantico del sole» de sant Francesc, va sorgir a Itàlia una altra tendència religiosa i literària: «In quei primi tempi la scienza non è necessaria a salute, anzi i cristiani menavano vanto della loro ignoranza: *beati pauperes spiritu*. [...] Ma questo amore di cuori semplici, che spesso umiliava l'orgoglio di una scienza vòta e arida, non bastò più appresso. Aristotele dominava nelle

12. F. DE SANCTIS. *Storia della letteratura italiana*, p. 128. La citació que segueix és de la mateixa pàgina.

scuole; la scienza si era introdotta nella teologia e ne avea fatto un cumulo di sottigliezze; lo stesso misticismo avea preso forme scientifiche, divenuto ascetismo, scienza della santificazione, in Agostino, Bernardo e Bonaventura». <sup>13</sup> I també en el «reflexiu» Dante, i en molts dels escriptors religiosos renaixentistes, impregnats de filosofia i teologia, molta de la literatura dels quals, assenyala Riba, «passa, doncs, per mística, que no és sinó ascètica: això és, d'entrenament místic, d'exco-riació de l'home pels àcids de l'austeritat» (OCC1, p. 225). <sup>14</sup>

Si ara enllacem totes les qüestions que hem anat veient que Riba tracta en aquest article sobre Roís de Corella de l'any 1921, ens adonarem que no fan sinó apuntar cap a la inesperada afirmació que el clou —vegeu *infra*— i que, per tant, no és descartable que en fos justament el punt de partença. D'entrada, Riba ha caracteritzat el que, segons ell, és l'autèntic místic, en la seva amorosa simplicitat i en la seva natura gairebé angelical. I, tot seguit, pensant en Corella apunta dos dels perills en què pot caure el misticisme: d'una banda, la voluntat de susten-tar-se fonamentalment sobre principis del dogma teològic, fins a fer-lo derivar en un reflexiu ascetisme; o, de l'altra, l'excessiva subjecció de l'expressió a la plasticitat de les imatges, que pot desembocar en el re-toricisme. La pregunta a fer-se, llavors, és si, amb tot, seria possible una poesia mística que, sense perdre aquella amorositat ingènua, conjugué alhora una certa base teològica amb el gust per la imatge. Riba ja tenia una resposta: «I, tanmateix, aquella fusió d'imatge, tendresa i teologia, era possible. Verdaguer ho demostra en la seva "Mort del Lleó". Però és que Verdaguer sabia oblidar la seva retòrica; i, de més a més d'això, ell sí que era un místic» (OCC1, p. 226).

L'afirmació no pot ser més contundent. L'article, però, acaba aquí i Riba no la desenvolupa ni l'argumenta. Caldrà esperar un any, fins a l'abril de 1922, perquè Riba repregui el tema en el pròleg al volum de les *Poesies* verdaguerianes. El seu criteri sobre el misticisme de Verdaguer haurà, però, canviat. I les raons d'aquest canvi és el que intentaré d'explicar tot seguit.

13. *Ibidem*, p. 178.

14. Tot i que De Sanctis, i amb ell Riba, veuen en aquesta infiltració de la teologia en la religiositat un canvi del misticisme en ascetisme, potser seria més adequat parlar d'un tipus de misticisme més «intel·lectualista», en oposi-ció a un de més «afectiu» (el franciscà). Hi tornaré més endavant.

## Ramon Llull i Verdaguer

Apuntava, més amunt, que en exposar una concepció franciscana del misticisme a l'article sobre Corella, Riba ja pensava en Verdaguer. La connexió, de fet, no ha de sorprendre tenint en compte que el Pobriçó d'Assís —com l'anomenava Carner— és present sovint en les poesies verdaguerianes. Com també ho és un altre autor religiós, en aquest cas català: Ramon Llull. Si Riba, a l'article sobre l'*Oració*, establí un contrast —seguint de prop De Sanctis, com hem vist— entre sant Francesc i Dante, en aprofundir en la poesia verdagueriana i trobar-hi ressons de la del beat mallorquí, com no se li havia d'ocórrer, després de passar de sant Francesc a Verdaguer, de substituir l'Alighieri per Llull? Potser una de les raons principals d'aquesta substitució és que Riba, en aquells anys, començava a mostrar un creixent interès pels autors clàssics catalans;<sup>15</sup> i, certament, no podia trobar un millor exponent de literatura religiosa amb què acarar les obres d'un clàssic com Verdaguer, que les d'un altre clàssic de les nostres lletres com Ramon Llull, considerat el més universal de tots els temps. I encara una altra raó: el fet que ambdós escriptors dels segles XII-XIII, Dante i Llull, tenen entre si prou punts de contacte, si més no en la literatura religiosa, per permetre a Riba d'aplicar al segon —o de servir-se'n com a terme de contrast— algunes de les característiques que sobre el primer li havien descobert, arribat a Alemanya, els estudis de Vossler: no sols l'esmentat llibret *Dante als religiöser Dichter* (1921) —la dependència del qual ja hem vist—, sinó la monumental *Die göttliche Komödie*.<sup>16</sup>

15. Al cap d'uns quants mesos d'haver acabat el pròleg, en una carta a López-Picó, encara des d'Alemanya, del 17-I-1923, Riba comentava: «...treballa lentament en la meua monografia sobre Muntaner», que és el tema que havia triat inicialment per a la seva tesi doctoral. «[...] N'emprendré tot seguit, potser paral·lelament, una altra sobre Desclos, i després d'altres sobre els nostres millors autors antics i moderns, i contemporanis (no us alarmeu!): totes plegades han de formar una història de la literatura catalana» (*Cartes I*, p. 246-7). Un projecte que, finalment, no durà a terme.

16. Editada el 1907, en dos volums, a Heidelberg per Carl Winter. Se'n conserven sengles exemplars a la biblioteca personal de Riba (a l'IEC), amb l'ex-libris dels exemplars comprats a Alemanya durant el seu viatge. La segona edició d'aquesta obra data de 1925. Citaré de la traducció italiana d'aquesta segona edició: K. VOSSLER. *La Divina Commedia* (4 vols.). Traducció de Stefano

Centrant-nos, ja, en el pròleg, convé remarcar com Riba, abans de començar a exposar la qüestió de la mística, deixa assentats els dos components de l'oposició que pensa desenvolupar: «En el fons de la seva inspiració [de Verdaguer] no trobarem cap principi de pensament, sinó un principi d'amor: la seva poesia no ens ofereix un món de conceptes, sinó un món d'afectes. Som més en la direcció d'un sant Francesc que en la d'un Ramon Llull» (OCCI, p. 258-259). Confrontarà, doncs, dos tipus de misticisme: un de franciscà en contrast amb un altre de lul·lià. Una confrontació que pot explicar-se si la situem, seguint Karl Vossler, dins el context històric de l'evolució de la religiositat durant l'Edat Mitjana.

Vossler, al capítol dedicat a «La pietat a l'Edat Mitjana» de la seva obra sobre la *Divina Comèdia*, explica com, cap al segle XIII, les manifestacions de la religiositat es decanten progressivament o bé cap a la reflexió teòrica —amb Plató com a punt de referència— o bé cap a l'acompliment pràctic —amb Jesús, en aquest cas, com a model a seguir.<sup>17</sup> Aquesta divisió té el seu paral·lel en les dues direccions predominants del misticisme en aquella època, no excloents l'una de l'altra, ans complementàries: la més «intel·lectualista», per una banda, i la més «afectiva», per l'altra. En noms possibles: Dante i Ramon Llull, enfront de sant Francesc i Jacint Verdaguer.<sup>18</sup> Atenent, així, les principals línies

---

Jacini i Leonello Vincenti. Roma; Bari: Laterza, 1983. Tot i que la segona edició difereix de la primera —que és la que podia consultar Riba—, els canvis afecten sobretot la darrera part, dedicada a «La poesia». Els passatges que, però, es refereixen al tema que ens ocupa són de la primera part, dedicada a la gènesi religiosa i filosòfica de la *Commedia* (vol. 1 de l'edició italiana: *La genesi religiosa e filosofica*).

17. Cf. K. VOSSLER. *La Divina Commedia*. Vol. I, p. 67-68.

18. Trec la dicotomia entre misticisme «intel·lectualista» i misticisme «afectiu» de Pedro SAINZ RODRÍGUEZ. *Introducción a la historia de la Literatura Mística en España* (1927). Madrid: Espasa-Calpe, 1984, p. 229-230. També s'hi refereix José FERRATER MORA a l'entrada «Mística» del *Diccionario de filosofía* (1979). 7a ed. Madrid: Alianza Editorial, 1990, p. 2234-5. Convé notar que Sainz Rodríguez inscriu Llull (i Dante) dins la gran tradició franciscana, molt estesa del segle XIII en endavant, en la qual, en contrast al corrent intel·lectualista tomista, l'amor té un paper cabdal (*op. cit.*, p. 109). Però puntualitza que el Beat mallorquí, juntament amb sant Bonaventura i altres, formen part del grup que, dins la cadena de pensadors franciscans, «son observadores de la naturaleza y renovadores de los métodos científicos», això és, són pròpiament

que configuren el panorama de la religiositat a l'Edat Mitjana, Riba pot prendre el misticisme lul·lià —més intel·lectualista i que ens ofereix un «món de conceptes»— com a punt de referència per a l'exposició i l'anàlisi del verdaguerià —bàsicament afectiu i que ens presenta un «món d'afectes» (p. 259). Val a dir que el terme de contrast ideal potser hauria estat l'obra d'un místic pur, com ara sant Joan de la Creu; però ja he apuntat abans les raons que porten Riba a considerar la figura del beat mallorquí. La confrontació amb Lluï, d'altra banda, determinarà decisivament la seva opinió sobre el vessant místic de Verdager, com provaré de mostrar tot seguit.

### Verdaguer: místic o poeta místic?

Val la pena de fixar-se, abans d'entrar pròpiament a analitzar les exposicions ribianes sobre ambdós tipus de misticisme, en quins són, de tots els versos de Verdager citats dins el pròleg, els primers que Riba transcriu i comenta:

En lo bell mig d'aquest Cor,  
trobí la mar de l'amor,  
i em llancí dintre l'onada.  
Naufraguí o no naufraguí?  
Jesús, Vós sabeu de mi,  
jo per Vós me'n só oblidada.<sup>19</sup>

---

un «grupo de filósofos», cosa que no era sant Francesc (p. 93). Igualment Riba, en una conferència sobre «Dante i la dona» de finals de 1932, alhora que posarà en relleu la formació franciscana de l'autor de la *Vita Nouva* —que li serví de correctiu a la formació teològica dominicana—, postularà que bàsicament era «un intel·lectualista» (*Obras Completas*. Vol. 4: *Crítica 3* [des d'ara, OCC3]. A cura d'Enric Sullà i Jaume Medina. Barcelona: Edicions 62, 1988, p. 109). Per tant, té fonament l'oposició que estableix Riba entre una tendència lul·liana i una de franciscana; una oposició que, d'altra banda, pretén ser, abans que res, il·lustrativa respecte a dues maneres diferents de sentir el misticisme.

19. És la segona estrofa del poema corresponent al Dia 10 del «Mes del Sagrat Cor de Jesús» del *Roser de tot l'any* (1894). La primera estrofa fa: «L'he trobada en aqueix Cor / la fontana de l'amor / d'aigua fresca i regalada; / après que l'aigua beguí, / fontana endins me n'entrí / on no té l'Àngel entrada.». El poema porta com a lema dos versos de la «Noche oscura» de Sant Joan de la

El tema d'aquesta estrofa sembla clar, si més no al prologuista: l'èxtasi místic. Per què Riba ha triat aquest poema per començar a parlar d'una qüestió tan controvertida com són les relacions entre Verdaguer i el misticisme? La resposta més probable és que vol deixar assentat, ja d'entrada, el caràcter místic de la poesia de Verdaguer. En altres paraules: que Riba no posa en dubte que Verdaguer fos un veritable *poeta místic*. I això és el que es desprèn del comentari que fa als versos transcrits: «Naufragi en una infinita mar de dolçura és la imatge que humanament millor pugui expressar aquest gran abandó; i Verdaguer l'usa, com l'han usada *altres místics*» (OCC1, p. 260; la cursiva és meua).<sup>20</sup> Insisteixo: per al Riba del pròleg de 1922, Verdaguer era un poeta místic, i poemes com el citat són exemples inequívocs d'autèntica poesia mística.

Semblaria, amb això, que Riba dóna per resolt un dels punts més debatuts per la crítica verdagueriana.<sup>21</sup> Però, de fet, és només una de les cares del problema: la que afecta l'obra poètica religiosa de Verdaguer; perquè l'altra qüestió és —tal com ho plantejava Riba un any després

---

Creu: «Quedéme y olvidéme / y el rostro recliné sobre el Amado». Cito de l'antologia de Riba de *Poesies* de Verdaguer (1923), p. 88.

20. I, més endavant en el pròleg, es refereix explícitament a «la seva mística» (p. 265). Un dels «altres místics» que empen la imatge al·ludida pot ser el mateix Ramon Llull, que se serveix de l'al·legoria del «gran pèlag d'amor» en què «pereix» l'amic als versicles 235 i 303 del seu *Llibre d'amic e amat* (cito de l'edició de Mn. Salvador Galmés del *Llibre d'Amich e Amat*, dins el *Llibre de Evast e Blanquerna* [1283], vol. III. Barcelona: Barcino, 1954, p. 64 i 80).

21. Debatut també, no cal dir-ho, després del seu pròleg. Com en el cas de Josep Maria Capdevila: «Davant de l'obra d'En Verdaguer hem hagut de dubtar alguna vegada si En Verdaguer realment era un poeta místic. Per una banda no hi ha dubte; per altra banda, què ens duia aquell dubte insistent?» (J. M. CAPDEVILA. *Poetes i crítics*. Barcelona: Llibreria Catalònia, 1926, p. 19). La qüestió ha esta també estudiada i debatuda modernament. Per exemple, l'article de Jordi COTS, «Verdaguer i la poesia mística». Dins: *Homenatge a Carles Riba en complir seixanta anys*. Barcelona: Josep Janés Editor, 1954, p. 185-194, que nega el misticisme de Verdaguer amb arguments, però, poc fonamentats (com, per exemple, el de negar la possibilitat d'influències literàries en la poesia mística autèntica), o el de Pere RAMÍREZ i MOLAS. «Modulacions del tema lul·lià del "davallament" i "pujament" en la lírica de Verdaguer». Dins: *Miscelánea de estudios hispánicos. Homenaje de los hispanistas de Suiza a Ramón Sugranyes de Franch*. Barcelona: PAM, 1982, p. 261-277, en què ressegueix la presència dels esmentats motius lul·lians en la poesia religiosa verdagueriana. La qüestió, en tot cas, dista molt d'estar resolta.

en una carta a Karl Vossler del 23-IX-1923: «...era En Verdaguer *realment* un místic? En Montoliu creu que sí, per tal com escriví bellíssimes poesies místiques: jo crec que no, i la seva biografia íntima m'ho confirma cada vegada més.»<sup>22</sup>

Riba era perfectament conscient que la qüestió del misticisme verdaguerià la integren dos vessants: l'home i l'obra. I també era conscient, com a crític literari, que si per estudiar el misticisme de l'obra comptava amb els poemes—alguns dels quals, com hem vist, no dubta a qualificar de místics—, per estudiar si Verdaguer, l'home, fou o no un místic calia partir de documents biogràfics; documents que l'any 1922 no eren encara suficients per pronunciar-se decisivament en un o altre sentit (malgrat que sí que permetien de començar a prendre un cert partit, com farà Riba a la suara citada carta de 1923, bo i decantant-se cap a l'opinió que Verdaguer no fou un místic). És per les raons adduïdes que es pot explicar per què, dins el seu pròleg, s'assignà exclusivament la tasca d'estudiar la *poesia* de Verdaguer i, doncs, si se li podia aplicar o no l'adjectiu de mística, i defugí d'ocupar-se del que s'ha anomenat la «qüestió verdagueriana», que afecta la biografia del poeta i el problema, en definitiva, de si se'l pot considerar o no un veritable místic. Riba mateix ho advertia en una nota a peu de pàgina: «És possible que estudis esdevenidors, més lliures, de la biografia verdagueriana, facin aparèixer cànides algunes de les nostres apreciacions. Per això l'autor creu oportú declarar, sense ofensa a la perspicàcia del lector, que ha limitat la seva crítica a la sinceritat artística de Verdaguer, deixant de banda tota qüestió de sinceritat moral» (p. 262). En altres paraules: no es proposa d'analitzar si les experiències expressades en els poemes tenen la seva correspondència amb unes experiències reals viscudes pel poeta —si són moralment sinceres—, sinó fins a quin punt la plasmació poètica que n'ha fet Verdaguer, la seva poetització o artització, les autèntifica —si són artísticament sinceres.<sup>23</sup>

22. *Cartes I*, p. 264. La referència a Montoliu al·ludeix a la defensa i reivindicació que aquest crític llavors feia del misticisme verdaguerià en el seu *Manual d'història crítica de la literatura catalana moderna*. Barcelona: Publicacions de l'Associació Protectora de l'Ensenyança Catalana; Pedagògica, 1922, p. 382-394, i en la ressenya que dedicà a l'antologia de *Poesies* de Verdaguer feta per Riba, inclosa dins el *Breviari crític* (1923-1924). Barcelona: Llibreria Catalònia, 1926, p. 174-176.

23. Sobre la dicotomia «sinceritat moral» i «sinceritat artística», ja present a l'època dels *Escolis*, vegeu J. MALÉ. *Carles Riba i el Noucentisme. Les idees*

El crític d'*Els marges*, doncs, renuncià a enfrontar-se amb la poesia de Verdaguer des d'una perspectiva biogràfica i va limitar la seva tasca crítica a la poesia; i, en la seva anàlisi, descobrí i assenyalà el misticisme que la informa. Perquè, baldament Verdaguer no fos un místic, «esdevingué, per art, un poeta místic» (com li deia a Vossler en la carta abans citada, p. 264). I és la seva sinceritat artística, l'art sincer i treballat de la seva poesia, la seva extraordinària qualitat literària, fruit d'un gran domini lingüístic i dels recursos poètics, sumats a la seva devoció i a la seva fe autèntiques, tot això és el que permetia a Riba referir-se, respecte als poemes religiosos verdaguerians, al seu veritable misticisme.<sup>24</sup>

El que cal, ara, és analitzar en què consistia, per a Riba, el misticisme que es manifesta en la poesia de Verdaguer, i que qualifica de franciscà. I la manera de fer-ho és seguir el seu mateix procediment: contrastar-lo amb el de Ramon Llull.

## El misticisme lul·lià

Parlar de la mística de Ramon Llull al primer quart de segle significava referir-se, bàsicament, al *Llibre d'amic e amat* i a l'*Art de contemplació*.<sup>25</sup> Podria sorprendre —i així s'esdevingué en alguna època—

---

*literàries (1913-1920)*. Barcelona: Edicions de la Magrana, 1995, p. 98-109, on l'analitza amb deteniment.

24. A una conclusió semblant arriba un estudiós actual de l'obra verdagueriana, en referència als poemes d'*Idil·lis i cants místics*: «Són [poesies] breus, de tema religiós, inspirades algunes en la poesia dels grans escriptors místics, de sant Joan de la Creu a Ramon Llull. [...] Verdaguer sabia prou que no era un místic d'aquella mena, però eren tantes les ganes que tenia d'assemblar-s'hi, tan tendres els sentiments a què s'abandonava en les seves meditacions religioses, tan sincer en la seva fe, que a vegades aconseguia en un poema, una estrofa o un vers, crear l'equivalent literari dels models. [...] La intensitat, el dring, li vénen de la llengua, que es manté en un estat de vigilància estètica constant, gairebé sense excepcions» (Ricard TORRENTS. *Verdaguer. Un poeta per a un poble*. Vic: Eumo Editorial, 1995, p. 67-68).

25. També anomenada *Llibre de l'Art de contemplació*. Ambdues obres formen part del *Llibre d'Evast e Blanquerna* (1283), que cito de la ja esmentada edició de Mn. Salvador Galmés a «Els Nostres Clàssics» (*Libre de Evast e Blanquerna*, vol. III); empro aquesta edició perquè Riba no cita cap passatge lul·lià i, per tant, no es pot determinar quins textos va consultar, si bé aquesta

que un temperament com el de Llull, marcadament racionalista, amb una ferma tendència cap a la dialèctica i una decidida vocació filosòfica, fos compatible amb qualsevol mena de misticisme. Mai, però, no han faltat veus que, referint-se sobretot al *Llibre d'amic e amat*, posessin de manifest, i elogiessin, l'abrandat caràcter místic de l'il·luminat de Randa. Com el mateix Verdaguer, que, al pròleg a les seves *Perles del Llibre d'amic i d'amat*, confessava, respecte a l'obreta lul·liana, no «haver llegida poesia mística més alta i que entrés més sobiranament esbalaïdora i lluminosa en la meua ànima». <sup>26</sup> Però fins que no van començar a sovintejar els estudis sobre les dues obres esmentades, dominà més aquella primera opinió, com es reflecteix en el fet que, l'any 1922, un estudiós de la mística medieval, Joseph Bernhart, senti encara la necessitat de proclamar, de l'il·luminat de Randa, que «avui tenim tot el dret a considerar-lo un místic». <sup>27</sup> Un místic que, precisa Bernhart, «en relació [...] a la religió d'amor franciscana, [...] s'ha beneficiat de la formació en el domini dels termes del filòsof» —una precisió en què és

---

qüestió no és del tot rellevant per a la meua anàlisi. D'altra banda, abans de l'any 1922, eren pocs els estudis que s'havien dedicat a la mística lul·liana, en forma d'articles o d'apartats de llibres, sovint breus i generals. Destaquen els estudis de Jean Henri PROBST. «La mystique de Ramon Llull et l'Art de Contemplació» (que inclou una transcripció d'aquesta obra). *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, vol. XIII, núms. 2-3, Münster i. W., 1914; ID. «L'amour mystique dans l'Amic e Amat de Ramon Llull». *Arxius de l'Institut de Ciències* (IEC), IV, 1917, p. 293-322; i les p. 91-112 de la seva obra *Caractère et origine des idées du béat Ramon Llull*. Tolosa: 1912. També li dedicà unes pàgines Joseph BERNHART a *Die Philosophische Mystik des Mittelalters*. Munic: Ernst Reinhardt, 1922, p. 157-162. Es conserva un exemplar d'aquesta obra a la biblioteca personal de Riba (a l'IEC), la qual cosa fa pensar que potser en va llegir el breu apartat dedicat a Llull; per això hi farà alguna referència. Una visió general sobre aquest tema es troba a Tomás i Joaquín CARRERAS Y ARTAU. *Historia de la filosofía española*. Vol. I. *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1939, p. 548-609; i a Armand LLINARÉS. *Ramon Llull*. 2a ed. Barcelona: Edicions 62, 1987, p. 259-290.

26. J. VERDAGUER. «Pròleg» (datat el 1896). Dins: *Perles del Llibre d'Amic e d'Amat den Ramon Llull*. Obra pòstuma, a cura de Miquel S. Oliver. Barcelona: Tip. «L'Avenç», 1908, p. 17.

27. Joseph BERNHART. *Die Philosophische Mystik des Mittelalters*, p. 157; la citació que segueix és de la p. 159. (La traducció catalana de les citacions d'aquesta obra és d'Ignasi Vila i Moreno.)

al·ludida, de passada, la dicotomia que estableix Riba entre misticisme franciscà i lul·lià.

Quant a la succinta exposició que fa l'autor d'*Els marges* del misticisme lul·lià, que ha de servir-li de referència per tractar del verdaguerià, és remarcable sobretot perquè sembla sustentar-se en una profunda lectura dels textos del beat mallorquí —i ho és més encara tenint en compte l'època en què és formulada, al primer quart de segle.

Parteix (com també ho farà en ocupar-se de Verdaguer) d'una premissa: que tota mística aspira a la unió espiritual amb Déu per mitjà essencialment de l'amor —«no hi ha misticisme viu sense amor», escriu ja d'entrada (OCC1, p. 259). Aquest camí amorós cap a Déu, Llull, conseqüent amb la seva filosofia, el realitza per mitjà de la contemplació a través de les tres potències de l'ànima: «Volc pujar molt altament la volentat del amich per ço que molt amàs son amat, e manà al enteniment que puyàs a tot son poder; e-l enteniment ho manà al remembrament. E tots tres puyaren contemplar l'amat en sos honraments».<sup>28</sup>

Com Dante, Llull és tot el contrari del que Vossler anomena un «místico entusiasta [...], in cui la fede rimane allo stato d'impulso senza elevarsi ad oggetto di riflessione».<sup>29</sup> Perquè en el misticisme lul·lià, diu Riba, «l'amor, alhora que és impuls, esdevé matèria de coneixement; si s'enduu darrera seu la voluntat, robant-la a totes les altres coses del món,<sup>30</sup> dona una compensació sobrada, no ja sols fent aquesta voluntat mestressa d'allò que té més preu que tots els tresors i tots els espectacles terrenals [la contemplació de Déu], sinó oferint en ell mateix [l'amor] a la intel·ligència una matèria d'exploració insospitadament diversa» (p. 259). És, això, una forma de misticisme intel·lectualista: la intel·ligència (o l'enteniment) hi té un paper fonamental,

28. *Libre d'Amich e Amat*, verset 226, p. 62 de la citada edició del *Blanquerna* de Galmés. (La numeració de Galmés no coincideix amb la que dona Albert Soler a la seva edició crítica del *Llibre d'amic e amat*. Barcelona: Barcino, 1995. Si no empro aquesta edició és simplement per mantenir unificades totes les citacions que faré dels diversos llibres que integren el *Blanquerna*.)

29. K. VOSSLER. *La Divina Commedia*. Vol. I, p. 203 (apartat «Dante filòsof. El Místic»).

30. «E la pus forts condició qui és en esta art [de contemplació], és que hom no haja embargament de les coses temporals en sos remembrament, enteniment, volentat, com entrarà en la contemplació» (*Art de contemplació*, p. 99 de la citada edició del *Blanquerna* de Galmés).

perquè la voluntat de contemplar va aparellada a un més gran desig d'entendre («per raons necessàries», afegiria Llull) allò que el qui contempla va descobrint en la seva via:

«Demanà l'amich al enteniment e a la volentat qual era pus prop a son amat; e corregueren ambdós, e fo ans l'enteniment a son amat que la volentat».<sup>31</sup>

Però Llull és prou conscient que, en aquesta exploració-contemplació mística, arriba un moment en què la intel·ligència (o l'enteniment) resulta insuficient en el camí d'ascensió cap a Déu:

«Eccelent Trinitat subirana: per tes comunes virtuts puja mon enteniment tu contemplar e amar, e en tes pròpies vertuts personals defall mon enteniment ha aver conexença de tu; mas ma volentat puya tu amar e entendre per lum de fe inluminat de la tua benedicció. E, per açò, són en tu contemplant per fe e per intel·ligència, sens que no se'n segueix contradicció» (*Art de contemplació*, p. 127).

A això es refereix Riba quan afirma que cal que l'amor proporcioni, a més, al místic contemplatiu, «per afegidura, com una clau» —més avall especifica: «una clau de fe»— «que resol l'enigma universal: totes aquelles coses renunciades prenen, l'una darrera l'altra, un sentit, de diverses esdevenen lligades en una unitat suprema, d'obscures esdevenen aclarides...» (OCC1, p. 259).

Per la llum de la fe, doncs, són il·luminades totes les coses del món, que passen a ser vistes i considerades sols en relació amb Déu, el Qual les ha creades per «demostrar ses virtuts a nosaltres, per ço que sia conegut e amat per nosaltres».<sup>32</sup> O com diu Riba: per la fe es revela, de les coses, la seva «aplicabilitat transcendental» (p. 259). I llavors la intel·ligència, gràcies a aquesta clau, pot lliurar-se «al lent plaer d'endinsar-se per les cruïlles del món, que apareixen sobtadament seguidó-

31. *Libre d'Amich e Amat*, v. 18, p. 15. Així mateix ho constata De Sanctis en Dante: «Anche per Dante la santificazione è posta nella contemplazione; [...] per giungere all'unione con Dio non basta volere, bisogna sapere, ci vuole la sapienza che è amore e scienza, unità del pensiero e della vita. [...] Dante stesso conosce e vuole a un tempo; ogni suo atto del conoscere mena a un suo atto del volere. L'intelletto è in cima della scala; l'amore dee essere inteso, se ne dee avere intelletto» (*Storia della letteratura italiana*, p. 178).

32. *Libre de Evast e Blanquerna*, xxx, vol. I de l'edició citada, p. 166-167.

res, com, sobtadament, es troba l'orientació en una ciutat de la qual fins ara s'havia mirat el pla a l'inrevés» (p. 259); una imatge, aquesta, que hauria plagut vivament a Llull. O al mateix Dante Alighieri, el qual, en el misticisme també intel·lectualista que emboicalla la *Divina Comèdia*, no cal dir que arriba a la mateixa conclusió quant a la impossibilitat de la raó o l'enteniment de seguir en solitari el camí cap a Déu. Ho remarca Vossler: «Dante [...] ha posto la sua fede pezzo per pezzo alla luce della ragione rendendola, fin dove era possibile, razionale»; però a l'últim, en arribar al Paradís, s'adona «che la volontà ha chiesto più che l'intelletto non possa spiegare e che la fede, in quanto impulso alla filosofia, rimane infinitamente più potente della filosofia medesima».<sup>33</sup>

També és en el Paradís, al desè cel o Empiri —per bé que ja ho havia insinuat en altres passatges—, que el poeta italià, com a conseqüència de la constatació anterior, pren definitiva consciència de la natura insuficient del llenguatge per expressar la revelació que li ha estat concedida:

*Da quinci innazi il mio veder fu maggio  
che 'l parlar nostro, ch'a tal vista cede,  
e cede la memoria a tanto oltraggio.*

*Qual è colui che somniando vede,  
che dopo il sogno la passione impressa  
rimane, e l'altro alla mente non riede,  
cotal son io, chè quasi tutta cessa  
mia visione, ed ancor mi distilla  
nel core il dolce che nacque da essa.*

[...]

*O somma luce che tanto ti levi  
da' concetti mortali, alla mia mente  
ripresta un poco di quel che parevi,  
e fa la lingua mia tanto possente,  
ch'una favilla sol della tua gloria  
possa lasciare alla futura gente...<sup>34</sup>*

33. K. VOSSLER. *La Divina Commedia*. Vol. I, p. 203.

34. *Paradiso*, xxxiii, v. 55-63 i 67-72. Cito de Dante ALIGHIERI. *La Divina Commedia. Testo critico della Società Dantesca Italiana*. 21a ed. Milà: Ulrico Hoepli Ed., 1988, p. 917-918.

És, aquest, un lloc comú trobable en la majoria d'escriptors místicoreligiosos: el de la inefabilitat dels últims graus de l'experiència mística. Aquest motiu apareix al·ludit en passatges de les seves mateixes composicions, o en reflexions, comentaris o glosses que sovint les acompanyen. Com s'esdevé, per exemple, en sant Joan de la Creu, el qual fa esment d'aquest punt al «Prólogo» a les seves «Canciones entre el alma y Cristo su esposo»: «...sería ignorancia pensar que los dichos de amor de Dios y inteligencia Mística [...] con alguna manera de palabras se puedan bien explicar; porque el Espíritu del Señor, que ayuda a nuestra flaqueza [...] morando en nosotros, pide por nosotros con gemidos inefables lo que nosotros no podemos bien entender y comprehender para lo manifestar. Porque, ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas donde él mora haze entender? Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las haze sentir? Y ¿quién, finalmente, lo que las haze desear? Ciertamente nadie lo puede dezir, ni ellas mismas, por quien passa, lo pueden explicar. Que ésta es la causa por qué con figuras o comparaciones o semejanzas grandes rebosan algo de lo que sienten, y de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios, que con razones lo declaran».<sup>35</sup>

Riba segueix els dictats de Dante i els del gran místic espanyol quant a la mancança de la raó, la insuficiència de les paraules i la necessitat de fer-ne un ús diferent, en afirmar, respecte al misticisme lul·lià, que «els procediments de raonament i els mots humans són febles per a precisar i contenir les subtils significacions noves que [el místic contemplatiu] va descobrint i arrabassant; necessita forçar-los» (p. 259). I el comentari que fa tot seguit, referent a la manera de llegir i percebre els textos dels místics, sembla extret del mateix sant Joan de la Creu: «...a qui el segueixi [el místic] en fred, el seu discurs lluminós apareix com un joc violentat de paradoxes i d'antítesis, de sobreentesos i de símbols; quan és ell [el que segueix el discurs del místic en fred], que mancat d'una clau de fe similar, ha restat en el món de les paradoxes i de les veritats mediates» (p. 259);<sup>36</sup> és el que mani-

35. San Juan de la CRUZ, *Obras espirituales que encaminan un alma a la más perfecta unión con Dios en transformación de Amor*. En Barcelona: a costa de Vicente Suriá Impressor, Año 1693, p. 387.

36. La paradoxa i l'antítesi són dos dels recursos més emprats per Lluïl al *Llibre d'amic e amat*: «—Digues, amic —dix l'amat—: ¿hauràs paciència si-t doble tes langors?—. —Hoc, ab que-m dobles mes amors.—»; «Dehia l'amic: —Qui no tem mon amat, a tembre li cové totes coses; e qui tem mon amat, audàcia e ardiment li cové en totes coses.—» (v. 9 i 121, p. 13 i 38).

feita el poeta del «Cántico espiritual» en el passatge que segueix del seu pròleg: «Las quales semejanzas, no leídas con la sencillez del espíritu de amor y inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón, según es de ver en los divinos Cantares de Salomón y en otros libros de la Escritura divina, donde no queriendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en estrañas figuras y semejanzas».

Fins aquí l'exposició que fa Riba de la seva concepció del misticisme lul·lià; una concepció que avalen els passatges que he anat citant tant del *Llibre d'amic e amat* com de l'*Art de contemplació*, i que és resumida per Riba en la següent fórmula: una «conquesta apassionada de la intel·ligència» (OCCI, p. 259). Ell mateix, tot seguit, en fa una valoració. Però serà més positiu considerar-la en relació amb l'exposició que fa del misticisme verdaguerià; perquè és precisament la confrontació de l'un i l'altre l'objecte d'aquesta primera part del pròleg, i és d'aquí, per tant, que cal extreure les conclusions.

## El misticisme verdaguerià

En contrast amb la literatura lul·liana, la poesia de Verdaguer està «més en la direcció d'un sant Francesc» (p. 259). D'entre els diversos punts de contacte que presenten el sant d'Assís i el poeta de Folgueroles, Riba pensa, d'entrada, en el sentiment que va portar el primer a renunciar ascèticament a tot allò que era mundà i a prendre per esposa, la «più nobile e bella», la Pobresa. Un sentiment de nostàlgia de l'altre món, de la vida en Déu, com assenyala Vossler: «Per quanto ingenuo ci riesca il suo misticismo in confronto a quello dei suoi precursori, esso ha tuttavia una impronta di sentimentalità e di passione elegiaca. Francesco non sente più l'abisso fra Dio ed il mondo col terrore dell'antico penitente [...]. Egli lo considera col sorriso doloroso della nostalgia».<sup>37</sup> De la mateixa manera, el misticisme verdaguerià, diu Riba, «és tot fet d'un llarg, insadollable enyor de la natura angèlica, en la qual, per a dir-ho amb De Sanctis, "la virtut és innocència i l'alegria és irreflexa". L'ànima es recorda de quan aquesta natura era també la seva, quan sortida *semplicetta* de les mans del

37. K. VOSSLER. *La Divina Comedia*. Vol. I, p. 82.

Creador, no havia tastat el fruit de la ciència. No sabia aleshores res...» (OCC1, p. 260).<sup>38</sup>

Aquest enyorament de la «natura angèlica», que Riba expressa en termes desanctians i dantescos, és, en Verdaguer, un enyor de la vida celestial; un tema que apareix sovint en els seus poemes religiosos, entre els quals pot trobar-se'n un de títol tan indicatiu com «Enyorança del cel». Que Riba comenci a parlar del misticisme verdaguerià retraient aquesta nostàlgia no és casual: en fer-ho està ja pensant en el contrast amb el misticisme reflexiu de Llull (i Dante). Perquè el que vol destacar és, justament, la ingenuïtat en què s'origina aquest impuls amorós del poeta d'*Idil·lils i cants místics*, l'absència de reflexió respecte a l'amor que el mou a anhelar el retorn cap a Déu. Si l'ànima, en el seu origen, «no sabia aleshores res», «no vol ara tampoc saber res, ni els esforços que li hagi costat de reintegrar-se, baldament per uns instants, a la seva condició pristina, ni tan sols la mateixa natura d'aquest amor» (p. 260). En Verdaguer, l'impuls amorós es tradueix, doncs, en un «gran abandó», que porta a l'oblit d'un mateix (p. 260).<sup>39</sup>

Ara bé: si la tesi que està desenvolupant Riba és la de la natura ingènua, passiva i irreflexiva del misticisme verdaguerià (en oposició al lul·lià), el poema sobre l'èxtasi místic que transcriu ja al començament —com veïem més amunt— pròpiament no pot servir de suport a la seva argumentació, ja que tot transport extàtic, en el místic que sigui, és experimentat, en essència, intuïtivament i per Gràcia Divina (no per reflexió o voluntat). Aquest poema, per tant, no il·lustra el tipus de misticisme concret que l'autor d'*Els marges* intenta de caracteritzar. La raó per què l'addueix, però, ja l'he apuntada abans: el vol citar de bon principi per donar una mostra significativa del caràcter místic de la poesia de Verdaguer. Significativa, val a dir, però no pas

38. Vegeu *Purgatorio*, xvi, v. 85-90, referits a l'ànima de l'home (442):

*Esce di mano a lui che la vagheggia  
prima che sia, a guisa di fanciulla  
che piangendo e ridendo pargoleggia,  
l'anima semplicetta che sa nulla,  
salvo che, mossa da lieto fattore,  
volentier torna a ciò che la trastulla.*

39. En contrast amb el que Vossler assenyala de Dante: «Anche nei momenti supremi dell'abbandono mistico, nella contemplazione della Divinità, egli rimane sempre lo stesso Dante energico, che lungi dal dare se stesso mira piuttosto ad acquistare» (K. VOSSLER. *La Divina Commedia*. Vol. I, p. 95).

representativa, perquè, com assenyala Ricard Torrents, «en general, la poesia mística verdagueriana, més que d'estats d'unió amb Déu [que són els de l'èxtasi], neix d'escenes on aquella unió és imaginada i desitjada».<sup>40</sup>

Riba ho sap; i per això, un cop ha comentat aquells versos, s'apressa a reprendre el fil de la seva argumentació matisant que, en la poesia verdagueriana, «rarament el místic desig troba aquesta realització absoluta» (p. 260). El misticisme de Verdaguer, altrament, mogut per la nostàlgia de la vida celestial —«l'ànima vaga amb el seu enyor»—, és fet, sobretot, d'amorós anhel i desig de Déu, d'aspiració cap a Ell.<sup>41</sup> Aquesta és, per a Riba, la naturalesa predominant de la mística verdagueriana. I aquesta aspiració i aquesta recerca de Déu són de nou considerades en contrast amb les del misticisme de Llull; perquè en aquest el mitjà és la reflexió, mentre que en aquell ho és el més insadollable afecte desproveït de qualsevol voluntat racionalitzadora: «La seva intel·ligència no podria acontentar-se'n [d'aquest tipus d'anhel]; però tampoc no reclama res. El sentiment, en canvi, es complau, per natura, a beure aigua de la mar [d'amor]; "com més bevia més set", així ho diu la corranda» (p. 261).

## Un misticisme romàntic: Baudelaire

Riba, en un moment determinat de la seva exposició, qualifica el misticisme verdaguerià de «romàntic» (p. 261). Aquest adjectiu ha estat entès diversament. Segons Montoliu, per exemple, Riba al·ludeix al sentimentalisme i l'afectivitat de tal misticisme, que «no arribaria en ell [Verdaguer] a la realització absoluta, [sinó que] sempre romandria en estat de desig, en potència».<sup>42</sup> J. M. Capdevila, en canvi, el vincula a un especial temperament, abrandat i de revolta: «Res més llunyà de la fer-

40. Ricard TORRENTS. *Verdaguer...*, p. 67-68. Vegeu Pere RAMÍREZ I MOLAS. «Modulacions del tema lul·lià...», p. 263.

41. Així el considerava, contemporàniament, Manuel de Montoliu: «...Verdaguer no arribà a aquesta coneixença mística de Déu [per la virtut unitiva de l'ànima]; ell, però, anava pel camí pel qual hi han arribat els gran místics: el camí de l'afecte amorós i del desig d'unió, el camí de l'amor pur. Aquest desig d'unió amb Déu, sincer, ardent, absorbidor, afollidor, hi és ben present en la seva lírica. Què més és menester per donar a un poeta el qualificatiu de místic?» (M. de MONTOLIU, *Breviari crític (1923-1924)*, p. 175).

42. *Ibidem*, p. 174.

mesa d'esperit i de la humilitat franciscana. En Verdaguer en lloc de fermesa tingué tossuderia; en lloc d'humilitat, orgull; en lloc de desposseïció del món, un abandó a l'ensomni, a les imatges, als plaers de l'esperit». <sup>43</sup>

Tanmateix, l'adjectiu «romàntic» aplicat al misticisme verdaguerià hauria de ser considerat des de la perspectiva de la història literària. Cal fixar-se en quin moment del discurs crític l'addueix Riba: just després de citar uns versos en què són cantats els ressons i els reflexos de Déu que el poeta intueix —o cerca— en la natura. <sup>44</sup> Escriu, llavors, Riba: «Podriem dir-ne un misticisme romàntic: l'enamorat perseguint en les formes vagues del paisatge correspondències amb els caires infinitament diversos d'una bellesa concebuda com absoluta, i per tant, com inaferrable» (p. 261).

«Formes vagues del paisatge», «correspondències», «bellesa absoluta»: no és amb termes semblants que Baudelaire, a l'empara d'Edgar Allan Poe, havia expressat la seva concepció de la poesia? «Ainsi le principe de la poésie est, strictement et simplement, l'aspiration humaine vers une beauté supérieure, et la manifestation de ce principe est dans un enthousiasme, une excitation de l'âme». <sup>45</sup> I encara: «C'est cet admirable, cet immortel instinct du Beau qui nous fait considérer la terre et ses spectacles comme un aperçu, comme une correspondance du Ciel.» Una aspiració a la Bellesa que per a Baudelaire, com per a altres poetes sorgits del romanticisme, constituï un veritable «mysticisme esthétique», amb la particularitat que l'autor de *Les flors del mal* comprengué ben aviat que «la Beauté idéale est inaccessible, et que le devoir de l'artiste —et du poète— est de découvrir cette Beauté dans ce qui nous entoure». <sup>46</sup>

43. J. M. CAPDEVILA. *Poetes i crítics...*, p. 20.

44. «Les estrelletes que els ulls clouen / ressol em semblen de sa llum: / els liris d'aigua que els desclouen / me fan present del seu perfum. / M'hi fa pensar l'alba que es lleva / quan ja la crida el rossinyol. / [...] Me fa retrets de sa veu dolça / la fontinyola del joncar. / [...] Sento sa veu en la boscúria! / oh font, atura ta remor: / ocells, parau vostra cantúria, / deixau parlar al meu Amor!» (p. 260-1).

45. Ch. BAUDELAIRE. «Notes nouvelles sur Edgar Poe» (1857). Dins: *Oeuvres Complètes*. Vol. II. A cura de C. Pichois. París: Gallimard, 1976, p. 334. La citació que segueix és de la mateixa pàgina.

46. Guy MICHAUD. *Message poétique du Symbolisme*. París: Librairie Nizet, 1947, p. 62-63. Una certa ascendència romàntica compartida per Verdaguer i Baudelaire ha estat ja posada de manifest, entre altres, per Ricard

Una idea semblant a aquesta baudelairiana és la que Riba sembla tenir present en caracteritzar el misticisme de Verdaguer, o millor dit, el component «romàntic» d'aquest misticisme: l'anhel de recerca de Déu —bellesa ideal i absoluta— en les formes de la natura, el desig de cop-sar-hi reflexos i ecos d'Ell: «...l'ànima vaga amb el seu enyor, consi-rosa d'ella mateixa, prompta a respondre a la més feble veu que li arribi de l'Amat, cercant en tota cosa bella de la natura el reflex d'Ell i l'estí-mul a l'èxtasi, que és la presència viva d'Ell» (OCC1, p. 260).

És clar que aquesta experiència no és la mateixa representada per Baudelaire al sonet «Correspondances», on el poeta, passant per «la Nature» com «à travers des forêts de symboles» i percebent «de longs échos qui de loin se confondent», expressa una experiència sinestèsica del món fonamentada en la convicció de l'existència d'una analogia universal.<sup>47</sup> Per aquesta banda, el paral·lelisme entre Baudelaire i Verdaguer es revela, certament, lleu, i ens duria a comparar inútilment les seves teories poètiques. És, més aviat, en la relació d'ambdós poetes amb les respectives realitats, i en la reacció que hi oposaren —genèricament considerades i deixant de banda les particulars circumstàncies personals—, on es descobreixen certs punts de contacte entre aquests dos escriptors, en altres aspectes tan distants: una comuna actitud, de la qual Riba en diria un compartit caràcter «romàntic», tal com es dedueix d'algunes de les al·lusions que hi fa.

Tant l'autor de *Les Fleurs du mal* com el de *Flors del Calvari* expres-sen en diversos poemes un sentiment de desgrat i d'insatisfacció en la vida, que es tradueix en un desig d'alliberar-se de les cadenes que els lli-guen al món terrenal i d'eleva-s'hi per damunt (pensem en «Élévation»

---

Torrents, per exemple a la seva obra *Verdaguer. Estudis i aproximacions*. Vic: Eumo Editorial, 1995, p. 408-412.

47. Tot i que cal no oblidar que, originàriament, aquestes «correspondèn-cies» tenien, en la doctrina de Swedenborg (autor de gran influència en el Romanticisme i, especialment, en Baudelaire), un sentit clarament místic: «De tradition, (...) elles [les correspondències] orienten l'homme vers Dieu selon les degrés hiérarchiques d'une spiritualisation. À cet égard, elles constituent bien une mystique, au sens strict, c'est-à-dire une méthode, une technique qui permet à l'homme de s'unir immédiatement à Dieu, à la créature de se fondre dans l'Incréé». (Claude PICHOS, nota a «Correspondances». Dins Ch. BAUDELAIRE. *Oeuvres Complètes*. Vol. I. París: Gallimard, 1975, p. 843). Vegeu també Anna BALAKIAN. *The Symbolist Movement*. Nova York: Random House, 1967, p. 13 s.

de Baudelaire, i en «Les tres volades» o «Als estels» de Verdaguer), envers un ideal —Déu, la Bellesa o l'Absolut— que, tanmateix, en darrer terme els resulta inaccessible.<sup>48</sup> L'un i l'altre són presa del sofriment en aquest món, i, amb tot, s'hi lliuren obertament perquè han sabut trobar-li una raó de ser: per a Verdaguer —remarca Riba—, és un pas previ, una «ascesi» cap a Déu, que el porta a «cerca[r] més pena per tenir més goig» (p. 262); per a Baudelaire, «[who] was one of those who have great strength, but strength merely to suffer», com observà T. S. Eliot, «such suffering [...] implies the possibility of a positive state of beatitude».<sup>49</sup>

Tots dos, en fi, en la seva aspiració a aquell ideal «concebut com a absolut, i per tant, com inaferrable», troben refugi en la poesia, això és, en la imaginació i en el somni. Així intentà Baudelaire —escrivia Riba— sortir del pou pregon on es trobava, «ja que no per una escala de ciència i de fe [com Dante] o en un tenaç debatiment d'acció [com Faust], en un vol ardit de la imaginació. Un record viatger, un perfum, una melodia, una droga li obrien perspectives exòtiques, paradisos de plaers furtius, amples mars, si més no vastos símbols» (OCC1, p. 234). Verdaguer, per la seva banda, que a diferència de Baudelaire fou sempre sostingut per una fe infrangible —és això el que els situa en els extrems oposats d'una mateixa línia—, deixà, amb tot, que la seva «ànima enyoradissa» es lliurés, talment, «a tot un món de fantasieigs» (p. 261). Un fantasiejar que Riba descriu en els següents termes: «Va creant-se tendrament, meticulosament, una imatge, un fer i una vida de l'Amat al seu ús: el conegut fenomen ha estat anomenat cristal·lització; en l'amor diví no hi ha recança ni por que destorbin aquesta mena de possessió imaginativa» (p. 261).

48. Riba, en un article que dedicà a Baudelaire un mes després del dedicat a Corella, diu del poeta francès que, en la seva «solitud [...], des del fons d'un pou, mira els estels. [...] Entorn, les imatges incorporïes de l'ideal floten, sempre volant-se'n cap amunt, sempre renovades; el poeta sembla impossibilitat per a seguir-les, com enllotat en el temps que l'engoleix lentament, minut per minut, anticipant-li el gust del no-res» (OCC1, p. 233). De Verdaguer, per la seva banda, Riba apunta, paral·lelament, que s'aïlla «amb les creacions del seu enyor [de la vida celestial]: com més vives i més pròximes se li fan les imatges, més viva, però també més llunyana és vista la realitat sospirada, i més com una nosa és sentit tot allò que és corporal: és el "fang amorós" que pesa i no segeix» (p. 261).

49. T. S. ELIOT. «Baudelaire» (1930). Dins *Selected Essays*. 3a ed. Londres: Faber & Faber, 1986, p. 423.

## Stendhal i la cristal·lització amorosa

El darrer passatge citat dona a entendre que Riba no està pensant en una forma qualsevol de fantasieig, de simple abandonament al joc de la imaginació o la fantasia, sinó en un concret i «conegut fenomen»: la «cristal·lització». Aquest concepte ens donarà la clau per entendre millor com Riba concebia l'amorós misticisme de Verdaguer: perquè tal cristal·lització no és sinó el nom amb què Stendhal batejà la seva teoria de l'amor.<sup>50</sup>

L'origen del terme ja dona compte del significat que Henri Beyle li atribuïa: «Aux mines de sel de Salzbourg, on jette dans les profondeurs abandonnées de la mine un rameau d'arbre effeuillé par l'hiver; deux ou trois mois après, on le retire couvert de cristallisations brillantes: les plus petites branches, celles qui ne sont pas plus grosses que la patte d'une mésange, sont garnies d'une infinité de diamants mobiles et éblouissants; on ne peut plus reconnaître le rameau primitif. / Ce que j'appelle cristallisation, c'est l'opération de l'esprit, qui tire de tout ce qui se présente la découverte que l'objet aimé a de nouvelles perfections» (p. 5).

En l'amor, doncs, la imatge de la persona estimada cau dins el cor de l'enamorat, el qual la recobreix progressivament de qualitats i perfeccions fins a fer que la imatge primera, com la branca, esdevingui gairebé irrecognoscible. Així una dona, moguda per l'impuls amorós «à propos d'un homme quelconque[,] elle se crée une image ravissante. Toutes les fois qu'elle rencontrera son amant, elle jouira, non de ce qu'il est en effet, mais de cette image délicieuse qu'elle se sera créée» (p. 17).

És el mateix procés que Riba creu descobrir en la poesia mística verdagueriana, en la qual —tornant a citar els seus mots— el poeta «va creant-se tendrament, meticulosament, una imatge, un fer i una vida de l'Amat al seu ús» (p. 261). És, verament, una operació de la imaginació, un pur fantasieig, en què l'enamorat es perd en «les rêveries enchanteresses de la cristallisation» (p. 214) —Riba més endavant també parla de «somni» (p. 261)—, i en què la nova imatge de l'amat o l'amada esdevé una «possessió imaginativa», no destorbada, en el cas del poeta místic, per cap «recança ni por» (p. 261).

50. A la seva obra *De l'amour* (1822), que citaré de l'edició de Michel Lévy Frères, Libraires-Éditeurs (París, 1856), indicant-ne la pàgina.

Potser una de les principals raons per què Riba se serveixi de la teoria de Stendhal per caracteritzar el misticisme verdaguerià és la naturalesa marcadament imaginativa que el novel·lista francès atorga a aquest fenomen de la cristal·lització, principalment quan l'amor encara no ha aconseguit d'arribar al seu darrer terme, a una plena i íntima possessió de la persona estimada —quan no ha assolit la fase unitiva, diríem en termes místics: «La cristallisation ne cesse presque jamais en amour. (...) tant qu'on n'est pas bien avec ce qu'on aime, il y a la cristallisation à *solution imaginaire*; ce n'est que par l'imagination que vous êtes sûr que telle perfection existe chez la femme que vous aimez. Après l'intimité, les craintes sans cesse renaissantes sont apaisées par des solutions plus réelles» (p. 13).

És un amor, doncs, que pot molt bé ser qualificat de «visionari», com fa Ortega y Gasset; un amor que, més que nascut espontàniament en l'esperit, és informat i nodrit per la nostra ment —la qual cosa no vol pas dir, però, insincer—, i en el qual s'acaba perdent de vista l'objecte veritable del desig en favor de la imatge que ens n'hem creat: «Esta teoría califica al amor de constitutiva ficción. No es que el amor yerre a veces, sino que es, por esencia, un error. Nos enamoramos cuando sobre otra persona nuestra imaginación proyecta inexistentes perfecciones. Un día la fantasmagoría se desvanece, y con ella muere el amor. Esto es peor que declarar, según viejo uso, ciego al amor. Para Stendhal es menos que ciego: es visionario. No sólo no ve lo real, sino que lo suplant». <sup>51</sup>

Alguna cosa d'això té, per a Riba, l'amor místic en la poesia verdagueriana. Tant aquest amor com l'stendhalià comporten «un exclusivismo de la atención» (diu Ortega, p. 31), és a dir, que tota l'activitat de la cristal·lització amorosa se centra exclusivament al voltant de la figura creada, fantasiejada, somiejada: «Per a Jacint Verdaguer, somni no vol dir sinó isolament amb les creacions del seu enyor [...]. L'ànima s'habitua [...] a no tenir davant d'ella sinó una Idea suprema de bellesa i de bondat» (OCC1, p. 261-2).

És en aquesta habitud de centrar la seva atenció en la imatge forjada de Déu, en aquesta inacabable cristal·lització de la seva figura, on es troba, per a Riba, la clau del «conflicte moral» que reflecteix la poesia

51. J. ORTEGA Y GASSET. «Amor en Stendhal». Assaig datat per l'agost de 1926 i inclòs dins el llibre *Estudios sobre el amor* (1940); reproduït a Stendhal. *Del amor*. 2a ed. Traducció de C. Berges. Madrid: Alianza Editorial, 1973, p. 11.

de Verdaguer. Perquè si en l'amant stendhalià «tous les plaisirs et toutes les peines que peuvent donner toutes les autres passions et tous les autres besoins de l'homme cessent à l'instant de l'affecter» (p. 228), en el cas de Verdaguer —seguint el raonament ribià—, tots els seus sentiments i afectes, totes les coses del món, en definitiva, passen a ser considerades com gravitant al voltant d'aquella seva fixació, d'aquella Imatge Divina que s'ha format. I del constant contrast neix el que el crític d'*Els marges* anomena el seu «diví descentrament» (p. 261): davant aquella Idea suprema de bellesa, el poeta no podia sinó sentir «com una nosa [...] tot allò que és corporal»; i tots els béns que li fossin concedits en aquesta vida els havia de considerar en relació amb Ella, «com anticipacions, si es vol com a residus dels béns de més enllà dels somnis». I, en el consegüent desengany, «una ànima així feta, no pot sinó a una Idea absoluta de bé i de bondat oposar una Idea absoluta de mal i de malfícia: a Déu, el diable» (p. 262).

És el que Riba qualificarà més endavant d'«hiperbolisme moral»: el fet de ser «incapaç de concepcions intermèdies» (p. 262), de mirar la realitat a una certa distància, amb serenitat i *ironia*.<sup>52</sup> Per aquesta actitud, per aquest aspecte de la seva personalitat, l'«hiperbolisme moral», s'explicaria, segons Riba (tancant, així, el seu raonament crític), la major part de la poesia religiosa de Verdaguer: des dels poemes del més abrandat amor místic fins als de la més aspra ascési (amb el seu «estil d'esbronc amarg, apassionat, gràfic» [p. 263]), passant per les poesies —la majoria— de cànvida enyorança i de tendre aspiració envers aquella Figura Divina que, en el seu stendhalià amor místic, Verdaguer no cessà mai de cristal·litzar.

Havent resseguit, fins aquí, la caracterització que fa Riba del misticisme verdaguerià, ens queda tan sols considerar a quina conclusió va a parar després de confrontar-lo amb el lul·lià —confrontació que ja hem vist que és l'objecte principal de la primera part del pròleg.

D'entrada, és indubtable que per al crític d'*Els marges* resulta més atractiva i suggerent la mística de Ramon Llull que no la de Verdaguer. I la seva preferència es condensa en un sol adjectiu: és, la de Llull, «una forma de misticisme més humana» (p. 259). Ho explica tot seguit: «...perquè, ho havem insinuat ja, és una mena de conquesta. Les potències anímiques, baldament empeses per una força de més amunt, guarden la consciència, i per tant el plaer de laborar per elles soles». Per

52. Vegeu J. MALÉ. *Carles Riba i el Noucentisme*, p. 271-3.

això el qualifica de plenament *humà*: és un misticisme que, malgrat que en darrer terme depèn de la Gràcia Divina, neix íntegrament de la voluntat humana, de la seva consciència i de la seva intel·ligència. És l'home ascendint activament cap a Déu, posant totes les seves facultats al servei d'aquest esforç d'integració en la divinitat, conquerint la Gràcia que a l'últim li ha de ser concedida; no confiant-se passivament a la fe i l'esperança en Déu i la vida celestial, enyorant aquesta vida i abandonat-se al seu somieig, com en la poesia verdagueriana. En això resideix la principal diferència entre el misticisme de Llull i el de Verdaguer. I en decantar-se pel primer, el «més humà», Riba dóna una nova mostra del creixent humanisme que, dels anys vint en endavant, va penetrant progressivament els seus escrits, i que, finalment, esdevindrà el punt central i vital tant de la seva manera d'entendre del món com de la seva concepció de la poesia i de la literatura en general.

### **La qüestió del misticisme als darrers textos ribians sobre Verdaguer**

Fins aquí arriba l'anàlisi que fa Riba del misticisme verdaguerià al pròleg de 1922. Una anàlisi que posa de manifest com el crític d'*Els marges* considerava Verdaguer, a partir de l'estudi de la seva poesia, un *poeta místic*, d'un misticisme alhora franciscà i romàntic (en els sentits que he anat dilucidant). Això, però, no vol pas dir —com ja hem vist més amunt—, que conclogués que el capellà de Folgueroles fou, pròpiament, un *místic*. Ho llegíem a la carta que enviava a Karl Vossler del 23-IX-1923: «...era En Verdaguer *realment* un místic? En Montoliu creu que sí, per tal com escriví bellíssimes poesies místiques: jo crec que no, i la seva biografia íntima m'ho confirma cada vegada més» (citats abans).

La carta segueix així: «El fet és, crec jo, que En Verdaguer fou una víctima del seu temperament somniós, i més encara, de la seva pròpia literatura: fou d'aquells poetes que volen realitzar llur poesia en la vida. Començà escrivint poemes heroics, romanços patriòtics, etc. (...) El seu èxit fou immediat, sorollós: Mistral el beneí i li digué *Tu Marcellus eris*. En V[erdaguer] tastà, doncs, la glòria tot seguit. "Per què V., que és sacerdot —li digué un popular apologeta—, no canta el tema que més li escauria, l'amor de Déu?" En V[erdaguer], des d'aleshores, doncs, aplicà el seu art extraordinari als temes religiosos. Esdevingué,

per art, un poeta místic, i com a sacerdot pensà que havia d'aspirar a esdevenir també un sant. Aquí començà la seva desgràcia» (*Cartes I*, p. 264). Aquesta opinió, la refermarà anys després: «Avui, coneixent millor que aleshores la intimitat de Verdaguer, i amb més experiència de la literatura i d'algunes altres coses, estic convençut que un grau suficient d'autèntic misticisme, i millor una certa dosi de teologia, no ja de Tubinga, sinó simplement de Vic, afegida als seus extraordinaris dots poètics i al seu eminent fervor de caritat, haurien mantingut l'ordre i la calma a casa seva i fet notablement més fàcil de comprendre la seva persona, i amb ella el gloriós residu de la seva lluita amb la vida terrena, que és la seva obra poètica» («Centenari de Jacint Verdaguer» [1945], OCC2, p. 157).

Aquesta convicció respecte al fet que Verdaguer no arribà mai a ser un místic es mantindrà inalterable fins als darrers escrits de Riba. Quant a la qüestió de considerar-lo un poeta místic, això és, de qualificar la seva poesia de mística, no sempre sostindrà la mateixa opinió. Així es reflecteix en una carta a Maur M. Boix del 12 de gener de 1951: «Que Verdaguer fos un home de consciència vigilant i lúcida, no ho pretendrà ningú. No dubto que li va fer molt de mal la lleugeresa dels crítics —tot un Menéndez Pelayo... i jo mateix al principi d'interessar-me per ell— que el qualificaven tot d'una de poeta *místic*» (*Cartes II*, p. 471-2). Riba, doncs, sembla que ha canviat el seu judici. Amb tot, el començament d'aquest passatge i el fet que sols subratlli l'adjectiu «*místic*», però no el substantiu «poeta», fan pensar que potser els dos conceptes no estan, aquí, clarament delimitats.

Sigui com sigui, entre el pròleg de 1922 i els textos dels anys quaranta i cinquanta en què Riba s'ocupa de la figura de Verdaguer, van anar apareixent diversos estudis sobre el poeta i la seva personalitat que permetien al crític d'*Els marges* d'afrontar la «qüestió verdagueriana» des d'altres perspectives. I és per això que caldrà considerar-los en un estudi a part.