

Publicat en *Actes del XIX Congrés Valencià de Filosofia* celebrat a la Universitat de València en març del 2012. Edit: Diazotec, València, 2012, pàgs: 53-61.

CONTRA ALLÒ SAGRAT
Antoni Defez
Universitat de Girona

ABSTRACT: By analyzing the problem of evil, the mystery of existence of the world, religious belief and poetic creation, this article attempts to show that it is not possible a cognitive access to the sacred, being only possible to understand the sacred as an attitude –in fact, an attitude that covertly sacralizes who maintains it.

KEYWORDS: The Sacred, Mystery, Religious belief, The Problem of Evil, Attitude.

*En las altas horas
de la madrugada,
hay un lector insomne
que se abstrae en el grillo.
Y el grillo canta y canta.
Hipnosis del despierto ensimismado
en una santidad
de nada.*

César Simón, *El jardín*.

*Jo no sóc més que un arbre que s'allunya del bosc
cridat per una veu de mar fonda.*

Joan Vinyoli, *El callat*.

Els filòsofs no tenen per què ser éssers estratosfèrics, i normalment estan d'acord amb allò que és indiscutible i que tothom accepta. En realitat, podríem dir que en filosofia, a banda del que és la severa llibertat que representen la coherència lògica i l'ús dels millors

coneixements empírics, quasi sempre estem davant de problemes d'interpretació. Ara bé, fariem mal de pensar que els problemes d'interpretació són merament especulatius. D'una banda, els posicionaments filosòfics solen tenir conseqüències, com mostraria el fet que és possible tenir distintes actituds ètiques; i d'altra, perquè tenen també conseqüències teòriques importants, ja que el valor de veritat que atorguem a certs enunciats problemàtics dependrà de la interpretació que fem d'altres enunciats o d'altres conceptes. Per exemple, segons com entenguem els conceptes de vida i d'ésser humà no sols estarem a favor o en contra de l'avortament, el suïcidi, l'eutanàsia, la pena de mort, etc., sinó que a més tendirem a veure com a falsos o vertaders els enunciats que afirmen que algunes d'aquestes pràctiques són o no un assassinat. En suma: la filosofia no és teòricament supèrflua, ja que mai no deixa les coses tal i com estan.

Doncs bé, m'agradaria tractar aquí dues tesis que semblen determinants respecte d'aquests temes. En primer lloc, la idea que al món no podem trobar res que sigui sagrat, ni tan sols la mateixa vida humana. I dos: que si ho poguéssim fer, seria quelcom que només podríem descobrir-ho sota la forma d'un anhel, o únicament en la praxi dels éssers humans. En aquest cas, però, ja no estariem davant de quelcom que en si mateix fos sagrat, sinó sols davant d'unes actituds i d'unes maneres d'actuar que consideren que hi ha quelcom sagrat, o que alguna cosa determinada és sagrada. O millor encara: unes actituds i unes accions que intenten fer sagrat allò que, ben mirat, no ho és en absolut.

Repetim-ho: res hi ha que sigui sagrat. Ni tan sols la vida humana, perquè malgrat que ens pugui semblar que es tracta de quelcom important, o que és la cosa més important de les coses importants, la vida humana no té aquest atribut, perquè no hi ha res en aquest món –l'únic que hi ha, per cert- que no sigui d'aquest món. Ens oposarem, per tant, no sols a aquelles

concepcions que fan de la vida una propietat de déu -que déu mateix hauria regalat als humans i de la qual, per tant, només ell en podria disposar-, sinó també a qualsevol concepció mística que pretengui fer de la vida humana quelcom metafísicament excepcional. Així, si en algun context hem d'argumentar a favor de la vida humana caldrà que ho fem amb sentiments i arguments humans. Si la vida ha de ser respectable, ho haurà de ser per motivacions diferents a les motivacions teològiques o místiques: la severa llibertat de la filosofia així ens ho exigeix.

Doncs bé, comencem considerant el tradicional problema de la teodicea: el problema del mal en el món. Òbviament aquest problema pot plantejar-se tant en el seu vessant humà, com en el vessant animal. Uns pocs exemples en seran suficients: el guepard devorant una gasela thomson; la carnisseria de la passada guerra del Balcans; la matança del porc, tant si es duu a terme amb els mètodes d'abans com si es realitza a un escorxador amb les últimes tecnologies –qui n'hagi presenciada alguna a la manera antiga sabrà de que parlo; o l'ésser humà que per atzars va quedant-se exclòs de la petita felicitat que ofereix la vida viscuda des de la normalitat... Dit breument: la crueltat i el dolor estan ben presents en la vida animal i humana.

I no es tractaria sols de la mera crueltat, sinó de l'absurda i absoluta crueltat: absoluta, perquè és una crueltat còsmica, ontològica, i no merament social o política, encara que també pugui ser-ho; i absurda, perquè és inexplicable –de fet, ni tan sols és injusta; a més, perquè per molt que ens esforcéssim, sembla que res podria pal·liar-la. La vida destruint-se a si mateixa, de manera cegament salvatge, atroç. O com diu César Simón en un dels seus dietaris –*Perros ahorcados* (1994)-, “*la vida devorant-se a si mateixa sense cap tragèdia*”. Sens dubte, estem davant d'un tema schopenhauerià: darrere del vel de maia de les aparences, darrere de les confortables amabilitats de la vida quotidiana, només hi hauria una cega voluntat de destrucció.

Ara bé, aquí clarament hi ha quelcom necessitat d'explicació, perquè ¿com és possible passar de la mera crueltat, o la desgràcia, a la crueltat absoluta i absurda? ¿No és això una exageració metafísica? Acceptem que la crueltat i el dolor són trets de la realitat, però d'aquesta constatació ¿hauríem de concloure que en són els trets definitoris? I d'acceptar-ho així, ¿què hi hauríem de fer? Com és ben conegut, Arthur Schopenhauer en *El món com a voluntat i representació* (1819) derivà cap a un pessimisme metafísic que consistia a acceptar allò real –la crueltat absoluta i absurda- mitjançant l'anul·lació del jo i del desig: acceptació de la crueltat, no oposar-s'hi, desintegrar el propi jo en els embats d'aquesta cega voluntat.

Tanmateix, aquesta no és l'única opció: hom pot fer justament el contrari, tot mantenint viu un vehement i apassionat intent de negar la crueltat –la realitat. Una constant afirmació del jo –un permanent “jo vull”- davant de la crueltat d'allò real. Aquesta, però, no seria una mera actuació empírica que intervé sobre aquesta o aquella crueltat concreta, tot intentant eliminar-la o, almenys, suavitzar-la: això seria simplement una actitud política o ètica. No, del que es tractaria és d'intervenir sobre la crueltat com un tot: salvar el món, redimir al món de la seva crueltat. Però, ¿com? Com en el cas de Schopenhauer, només hi ha una manera: a través de l'actitud personal i l'acció, una actitud personal i una acció, però, positives que introdueixin esperança, sentit –un sentit absolut- on no només hi ha absurd. En altres paraules: si el món és absurd, absurdament cruel, caldrà intentar viure no sols contra la crueltat, sinó negant la crueltat.

Per exemple, considerem certes formes de vegetarianisme militant. Ser vegetarià no perquè no ens agradi menjar carn o perquè considerem que caldria canviar els nostres hàbits alimentaris en la mesura que els actuals comporten un maltracte injustificable dels animals –això, en el fons, seria irrellevant o circumstancial-, sinó perquè ser vegetarià suposa negar,

desmentir, la realitat, la crueltat absoluta i absurda. Tractar els animals com a persones, com a consciències capaces de patir, i així evitar el seu patiment, no el patiment inútil, sinó tot patiment.

Hom podria dir que des d'aquesta perspectiva es pressuposa, d'una manera molt dostoiievskiana, que l'exercici de la pietat, la commiseració, introduirà un sentit absolut en el món: salvar el món a través d'una actitud que sacralitza la consciència i el sofriment. I és que allò que fa absurda la crueltat no és que sigui inútil, sinó que recaigui sobre quelcom sagrat, quelcom que hauria de ser intocable. Però alerta amb el joc de mans: aquest intent de salvar el món es resoldrà, a la fi, en un intent de salvar el món en nosaltres o, millor encara, en un salvar-nos nosaltres mateixos. Perquè, ben mirat, allò màximament sagrat seríem nosaltres, no els animals. En suma: salvar el món en nosaltres, salvar-nos nosaltres mateixos, perquè així ja no ens sentirem metafísicament culpables, parts de l'absoluta i absurda crueltat del món. Ara bé, ¿no és aquest consol una mena d'arrogància metafísica i, en el fons, autopietat? ¿Per què ens hauríem de sentir metafísicament culpables, i no simplement humanament culpables?

En realitat, el món, amb tota la crueltat que hom vulgui, no necessita d'aquesta mena de salvació, no necessita ser redimit d'aquesta manera, sinó que li és ben indiferent que nosaltres, els humans, puguem sentir-nos bons, moralment sans i estalvis. Com veiem, tot havia començat amb una gran angoixa metafísica davant el mal o la crueltat del món, i tot acaba, congruentment, amb una gran satisfacció metafísica. D'una exageració, ¿què podíem esperar sinó una altra exageració? Considerem ara, però, una altra ruta d'accés a allò sagrat, una altra ruta que, no obstant, ens menarà a conclusions semblants.

Sens dubte, és possible contemplar l'existència del món com un misteri, o com un

miracle estètic, per dir-ho amb paraules del Ludwig Wittgenstein. O com allò numinós, sant que, en paraules de Rudolf Otto, s'escapa a tota racionalitat i identitat, i que alhora és el pressentiment de quelcom fascinant i terrorífic. Ara bé, hom pot constatar el misteri i, si vol, expressar-lo o mostrar-lo, i alhora, seguint també les recomanacions de Wittgenstein, guardar silenci, sense intentar-ne cap explicació, cap justificació. Tanmateix, també podem fer justament el contrari, tot intentant una explicació, una justificació. ¡Com si el misteri de l'existència del món i de la nostra existència estigués necessitada de justificacions! I així, i de la mà de cert platonisme, hom podria considerar que el misteri troba el seu acompliment en quelcom que hi és al darrere o més enllà, quelcom més elevat. O millor encara: quelcom que es revela, s'insinua o es mostra, sense mai arribar a dir-se del tot; allò que no té nom, l'inimaginable, quelcom que no podem concebre, una mera presència de no-res, l'inefable.

És allò que les religions occidentals d'una manera cultural i antropomòrfica han decidit anomenar 'déu', i que a alguns, més partidaris de l'orientalisme, els pot semblar injustificable, ja que aquest moviment seria resultat d'un intent de presentar amb imatges i paraules allò que no pot ser representat ni dir-se, de projectar allò humà en el que no podria ser entès en termes humans. Tanmateix, i malgrat aquest bon propòsit de deixar de costat la interpretació teològica occidental, el problema persisteix: un quelcom, un això, allò sense nom, l'inimaginable, etc., són també mots, intents de dir el que no es pot dir i que, en realitat, com dèiem adés, només hauria de permetre el silenci. O, si el vol, el crit, el cant, la dansa, el lament.

En altres paraules, el perill del discurs sobre el misteri és que acabem en l'intent de reificar-lo, de convertir-lo en una cosa. I seria un perill de resultats lamentables perquè sempre el punt d'arribada és un quelcom sense atributs, i un quelcom sense atributs valdria tant com un no-res. Per contra, si volguéssim fer nostre el misteri ja ens hauria de ser suficient amb la

mateixa existència del món, la seva presència muda davant nostre –simplement el fet que el món sigui, i que a més sigui com és. No caldria apel·lar, per tant, a quelcom ocult, amagat i a l’espera. En tenim prou, per dir-ho amb imatges poètiques de César Simon, amb la desolació del secà, amb el silenci de les cases velles dels pobles, amb la pluja que cau com un fenomen antic, amb el narcòtic enigma dels gats, amb l’alegria dels gossos abandonats que un dia alimentem. I també, és clar, amb la crueltat que el món i els humans exhibeixen sovint.

Podríem dir, així, que el misteri del món està ja a la vista amb l’existència del món. No es tracta d’alguna realitat oculta, i inaprehensible amb paraules, que exigeixi un exili còsmic per tal de trobar-la. Ben bé al contrari: el misteri del món és dins del món, a dintre d’allò que existeix –tot incloent la nostra pròpia consciència-, present en el més petit dels detalls. I així, allò impensable, l’inimaginable, allò indicible no seria quelcom –ni tan sols un no-res- que no es deixi dir, pensar o imaginar per alguna insalvable dificultat. No, simplement és la mateixa existència del món o, millor, perquè ens és quelcom inseparable, la mateixa consciència nostra de l’existència del món. Heus aquí per què, malgrat el nostre anhel, malgrat la nostra lluita contra els límits del món i del llenguatge, no hi ha res a dir, res a pensar o imaginar.

Sens dubte, entendre això és difícil, segurament allò més difícil del que ens és tan fàcil i que tenim davant nostre: veure que més enllà de les coses que podem pensar, imaginar i dir –més enllà del que existeix- ja no hi ha res a dir, ni pensar, ni imaginar. Wittgenstein en 1921 apuntava en aquesta direcció quan tancava el seu *Tractatus* amb l’aforisme: “*D’allò que no es pot parlar, cal guardar-ne silenci*”. El silenci, no del ignorant, no el d’aquell que no veu cap misteri en l’existència del món, sinó el silenci perspiciu del qui ha lluitat amb els límits del món i del llenguatge.

Ara bé, també és possible sucumbir a la concepció platònica del quelcom, d'allò elevat, d'allò ocult, del que hi és al darrere: allò que potser doni sentit a allò no en té, en definitiva, allò sagrat. Tanmateix, aquí, com en el cas anterior del trànsit de la crueltat del món a la crueltat absoluta, estariem davant *non sequitur*: ¿com podríem passar del simple misteri a allò sagrat? Dit d'una altra manera: ¿com passar de la idea que tot no depèn de nosaltres a la idea que això que no depèn de nosaltres és sagrat? Bé, normalment la necessitat de trobar un sentit últim i, de vegades, també assegurar-se la immortalitat personal és allò que fa de pivot en aquesta transició del misteri a allò sagrat. I no caldran argumentacions o demostracions: normalment amb la vehemència dels sentiments o de les emocions el pas esdevé suau. És a dir, en aquesta qüestió allò que decideix és el desassossec humà, el fet de ser carn oberta al sentit.

Així les coses, tal vegada la desolació dels camps de secà, el silenci de les cases velles dels pobles o la pluja signifiquin quelcom: no sols que siguin misteri, sinó que siguin misteri —com ve a dir-nos César Simón— perquè anuncien quelcom. Igualment, la nostra consciència, la nostra ànsia de sentit tal vegada també signifiquin quelcom. I llavors el misteri ja no seria el món, ni el món reflectint-se en la consciència, ni tan sols la nostra consciència, sinó quelcom més profund, allò sagrat: quelcom que podria salvar-nos i alhora redimir el món de la seva absoluta i absurda crueltat, perquè atorgaria sentit a allò que vist des de la perspectiva mundana no en té. Allò sagrat com allò inexplicable, intocable, últim, que satisfaria les nostres demandes i anhels metafísics, i de salvació.

Però fixem-nos bé en el que se'ns diu aquí: allò sagrat és sagrat perquè redimeix el món, perquè ens salva, perquè dona sentit a allò que existeix, i a més potser ens promet perdurar més enllà de la mort. És a dir, que allò sagrat —aquest quelcom o aquest no-res suposadament sagrat— únicament és sagrat perquè redimeix i salva allò que pressuposem que ja *en si* mateix és sagrat,

a saber, la consciència personal, la vida conscient, la capacitat de sofrir i de patir. I aquí hem arribat a un lloc semblant a què arribàvem en el cas del mal en el món: que allò sagrat som nosaltres -allò humà-, o els animals en tant que humans. De fet, ¿de què valdria aquest quelcom o aquest no-res –allò elevat- si no ens reportés cap benefici metafísic, cap consol absolut? Ara bé, repetim-ho: ¿no és tot això arrogància metafísica i autopietat?

Davant del món i de la vida és possible mantenir una actitud religiosa sense religió. No sols l'actitud de dependre de quelcom no humà –el món, el misteri del món-, sinó de dependre també de quelcom infinitament valuós, allò sagrat. En realitat, una vehemència frustrada, perquè allò sagrat ni pot existir ni deixar d'existir: es tracta només d'una actitud, d'un anhel que vol donar acompliment al desassossec humà. De fet, allò sagrat no és la vivència del misteri: hi és quelcom afegit. Per això, qui busca allò sagrat no es conformarà amb el silenci, voldrà anar més enllà de la simple acceptació del misteri. Tanmateix, no ho aconseguirà, perquè més enllà dels límits del que és pensable o concebible res marcarà ja cap diferència: diguem el que diguem, serà igual. Deia Friedrich Waissmann que Wittgenstein en certa ocasió -el 30 de desembre de 1929- va dir a Moritz Schlick en una de les famoses reunions del Cercle de Viena:

Puc molt bé imaginar què vol dir Heidegger amb el seu ésser i angoixa. L'home té la tendència a córrer contra les barreres del llenguatge. Pensen per exemple en la sorpresa que causa saber que quelcom existeix. La sorpresa no es pot expressar en forma de pregunta, ni tampoc n'hi ha resposta. Tot el que hi puguem dir, podem considerar-lo *a priori* com un sentit. Malgrat de tot correm contra les barreres del llenguatge (...) i la tendència, el córrer contra, *assenyala quelcom*. Això ja ho sabia Sant Agustí quan deia: *Què, tu, fera immunda, no volies dir un disbarat? Doncs digues-lo, no importa!*

Sens dubte, aquell que segueixi aquesta recomanació, si és que és un esperit desassossegat, potser es quedi una mica més tranquil. Amb tot, no haurà aconseguit anar més enllà del misteri, si més no en un sentit cognitiu. I a un mateix resultat arribem amb les religions. En efecte, segurament la millor manera d'entendre la creença religiosa ens la ofereix

el fideisme, posició segons la qual de l'existència de déu i de les doctrines essencials de la religió, a diferència del que diu el teisme, ni és possible, ni cal, cap demostració de racional: és suficient la seva mera acceptació mitjançant la fe. Ara bé, el fideisme pot compartir amb el teisme, i també amb l'ateisme i l'agnosticisme, una tesis filosòficament poc recomanable: la tesi que l'enunciat "déu existeix" és significatiu en la mesura que atribueix l'existència a un determinat objecte, de manera que la seva veritat podria ser afirmada, negada o deixada en suspens. Aquesta idea, tanmateix, no satisfà el que promet: vol tenir contingut cognitiu, però no en té, perquè no és possible determinar de què estem parlant quan parlem de déu, o quan afirmem, neguem o deixem en suspens la seva existència.

Com diem, però, el fideisme pot acceptar aquesta idea, però no té per què fer-ho necessàriament. I és que el fideista podria afirmar que la creença en déu no és un cas de "creure que" –creure que alguna cosa és vertadera, per exemple, l'existència de déu-, una creença que tindria conseqüències observables, sinó més aviat un cas de "creure en", és a dir, una creença que es constitueix i mostra precisament a través de les actituds i les accions en què es manifesta: per exemple, participar en certs rituals, esperar una recompensa final als nostres actes, confiar que la justícia i l'amor acabaran per imposar-se, creure que algú ens escolta, protegeix i perdona –i, així, que ens en podem refiar- o, com ja digué en 1799 Friedrich Schleiermacher en *Sobre la religió*, viure en el sentiment d'una absoluta dependència. Òbviament, així entesa, la creença religiosa quedaria immune a la possible acusació d'una manca de significat cognitiu o a la crítica de la seva inverificabilitat: creure en déu ja no significaria creure que un determinat objecte existeix, sinó viure d'una certa manera.

Com podem comprovar, aquest plantejament ens va veure el problema del fenomen religiós sota una perspectiva força diferent. I és que el problema ja no seria si déu existeix o no,

sinó si déu viu, és a dir, si viu en nosaltres, si transforma la nostra existència. I per aquest camí no sols estaríem qüestionant-nos la idoneïtat d'analitzar la creença religiosa com un cas de creure que, sinó fins i tot la idoneïtat del concepte de fe, la fe entesa com a un esforç que realitza el creient –allò de creure en el que no es veu-, en favor del concepte de gràcia que, a tot estirar, només es pot propiciar i respecte de la qual únicament podem estar receptius.

Per cert, aquestes dilucidacions també ens il·luminen sobre el problema del ateisme. De vegades, s'ha dit que l'ateisme era una posició impossible, atès que la negació de l'existència déu pressuposava l'acceptació del seu concepte, o perquè negant que déu existís l'ateu necessitava creure en alguna altra cosa de semblants atributs metafísics que el substituís -per exemple, la matèria, la història o la humanitat. Tanmateix, això no té per què ser així: tant si l'ateu diu “crec que déu no existeix” -volent negar que l'objecte déu existeixi-, com si diu “no crec en déu” –afirmant que no són seus ni l'actitud ni els comportaments dels creients, que no és seva la gràcia-, en cap cas l'ateu té per què estar comproment-se amb alguna altra creença. I és que la negació d'una creença no té per què significar l'acceptació d'una altra creença, la creença contrària. No, l'absència de creença pot ser simplement absència de creença, i l'ateu senzillament pot desentendre's o prescindir de déu, és a dir, viure sense déu. I aquí la falta de creença no seria tampoc un posicionament epistèmic, sinó expressió d'una altra forma de vida, una forma de vida distinta a les formes de vida religiosa. De fet, no és això el que es vol dir quan els partidaris de les religions caracteritzen la nostra època de secular, materialista, laica, atea, etc.?

Tornem, però, al nostre problema. La religió pretén anar més enllà del misteri de l'existència del món i abraçar allò sagrat; tanmateix no pot fer aquest moviment d'una manera cognitiva: no pot fer-se càrrec cognitivament ni d'aquest misteri, ni tampoc d'allò sagrat. La

religió, ben mirat, no pot ser altra cosa, ja ho hem dit, que una forma de vida. Ara bé, ¿no hi hauria una altra manera d'aconseguir-ho, per exemple, no podríem fer amb el llenguatge poètic allò que no podem fer amb la religió? Un altre cop Wittgenstein ens dona la resposta. En una carta de 1917 al seu amic Paul Engelmann, després d'analitzar la relació entre la poesia i allò inexpressable, hi escriu Wittgenstein:

...només en no intentar expressar l'inexpressable aconseguim que *res* no es perdi. Tanmateix l'inexpressable estarà –inexpressablement- *contingut* en allò que ha estat expressat!

Dit breument: del misteri, d'allò numinós –allò inexpressable amb paraules- no es pot parlar, ni tan sols en poesia, sinó que a tot estirar només ho podem mostrar: únicament el poema ho pot mostrar en la mesura que no ho intenta dir, ja que si ho intentés es llançaria a perdre. Ara bé, ¿com aconseguir aquest mostrar a través del que es pot dir? Òbviament no mitjançant la destrucció de la lògica, ja que això seria un pas en fals: no és possible pensar il·lògicament. I no perquè sigui difícil. No, la lògica, tant pel que fa als seus principis bàsics -els principis de contradicció i d'identitat-, com respecte a les regles de formació de les expressions lingüístiques –diguem-ne, les regles d'ús de les paraules- és la condició del pensament o, si es vol, del llenguatge mateix, del sentit, fins i tot del llenguatge poètic. Altrament, violar la lògica suposaria la cancel·lació, la destrucció de tot sentit possible i de tota comprensió. En suma: el disbarat.

Tanmateix, el llenguatge va molt més enllà de la puresa buida i formal de la sintaxi lògica o gramatical: tant el llenguatge quotidià com el llenguatge poètic fan créixer i, alhora, s'alimenten de significacions. I aquestes, les significacions de les paraules, malgrat ser estables i no admetre qualsevol combinació arbitrària, no obstant, no són tampoc quelcom fix, quelcom fet i acabat amb uns límits totalment precisos. Pel contrari, les significacions de les paraules tenen, sovint, límits borrosos, una textura oberta, de manera que poden funcionar, i així ho fan

sobretot en el seu ús literari i poètic, evocant significacions inesperades, descobrint connexions desacostumades entre les paraules; o millor encara: creant-ne de noves. Aquesta, si més no, és una de les tasques de l'escriptor: crear sentits, noves comprensions.

Doncs bé, tenint això present podem entendre com és possible en poesia mostrar allò que no es pot dir amb les significacions literals de les paraules. En efecte, tot i que “sentit” i “comprensió” són nocions vagues i difuses que potser cal redefinir constantment, el sentit i la comprensió funcionarien com a límits indepassables de l'art i, en concret, de la poesia. Així, quan ens és impossible de trobar un sentit o entendre una obra –és a dir, quan després de molt esforç i ensinistrament l'obra no ens diu res o no sabem què fer amb ella-, ben bé podríem dir que aquesta obra ha fracassat. I és que l'art, la poesia, no ha de poder frustrar-nos sistemàticament. En concret, la poesia, almenys aquella poesia que voldria dir o mostrar el que no pot ser dit –el misteri-, no pot ser altra cosa que expressió verbal, un art de la paraula -no del so- que arranca i depèn de la significació i la intel·ligibilitat quotidianes de les paraules.

La poesia, però, per tal d'aconseguir els efectes poètics –lírics-, ha de transfigurar aquestes significacions inicials, tot potenciant llurs valors no intel·ligibles, sobretot mitjançant l'emoció -val a dir, l'emoció amb què usem les paraules, l'emoció també que creen en nosaltres les paraules. I és que la finalitat del llenguatge poètic no és la mera comunicació d'idees, ni la descripció de fets o la designació d'objectes; tampoc, l'expressió dels sentiments o les emocions a la manera del sentimentalisme barroer. No, la finalitat del llenguatge poètic és evocar o remetre a una altra realitat que no és la que el poema d'una manera literal presenta: mostrar quelcom –tal vegada, el misteri del miracle estètic de l'existència del món- a través del que diu el poema en un sentit literal. I no perquè el poeta digui, anomeni o faci esment explícit d'allò sublim, místic o sagrat –cosa impossible. Ni tan sols que en sigui el pastor, com voldria

Heidegger. No, el poeta habita el món de les realitats quotidianes, i només pot mostrar la seva vivència espiritual a través del silenci i la paraula cantada

La poesia, i aquesta seria una concepció propera a la de Joan Vinyoli, no és tècnica ni ofici, sinó actitud i risc, anhel d'autenticitat, que si bé pot menar a l'escriptura, no té per què fer-ho necessàriament: també, el silenci o la mera contemplació hi són una possibilitat. En tot cas, el poema hauria de néixer sols d'una necessitat espiritual –de la necessitat de córrer contra el límits del món i del llenguatge-, de manera que el poeta hauria d'escriure sols perquè no hi té més remei. El poema, si més no en el sentit que als efectes nostres ens interessa ara, és cant líric que brolla, despulat i profund, de l'emoció i dels usos establerts de les paraules, fent ressonar, però, i, alhora creant, significacions inesperades, valors no intel·ligibles, altres veus. Hom podria dir que el poema, així entès, s'imposa al poeta.

Com veiem, doncs, el llenguatge poètic tampoc farà el que ja li era impossible a la religió: anar més enllà del misteri de l'existència del món, tot invocant allò sagrat. No hi ha ruta cognitiva que pugui fer aquest trànsit: ni la fe, ni el lirisme poètic ho poden fer. La religió és fonamentalment una forma de vida; la poesia a tot estirar cant líric fet amb recursos mundans –les paraules quotidianes. Ni en un cas ni el l'altre, però, es pot anar més enllà del fet de mostrar –constatar- el miracle de l'existència del món. En el millor dels casos, la fe i el poema podran mostrar que l'actitud del creient o la del poeta és una actitud compromesa amb allò sagrat. Res més, però: ni la religió ni la poesia poden ser una via cognitiva d'accés a allò que suposadament és sagrat, ni tan sols podran dir res en favor de la seva existència. En suma: la filosofia –la severa llibertat de la filosofia- res pot esperar en aquest respecte de la religió o del llenguatge poètic; tampoc, res de si mateixa, perquè ¿com demostrar que alguna cosa –per exemple, la vida humana- és quelcom sagrat?

BIBLIOGRAFIA

- OTTO, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (1917). Madrid: Alianza, 1980.
- SCHLEIERMACHER, F., *Sobre la religió* (1799). Barcelona: Proa, 1992.
- SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación* (1819). Madrid: Trotta, 2009.
- SIMÓN, C., *El jardín*. Madrid: Hiperión, 1997.
- SIMÓN, C., *Perros ahorcados*. València: Pre-Textos, 1994.
- SIMÓN, C., *En nombre de nada*. València: Pre-Textos, 1997.
- VINYOLI, J., *Obra poètica completa*. Barcelona: Edicions 62, 2000.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). Barcelona: Laia, 1981.
- WITTGENSTEIN, L., *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir by Paul Engelmann*. Oxford: Blackwell, 1967.
- WITTGENSTEIN, L., *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations Recorded by Friedrich Waismann*. Oxford: Blackwell, 1979.