

NOTES PER A UNA FILOSOFIA DEL LLENGUATGE DE PAUL VALÉRY¹

La revisió valeriana de la base lingüística del pensament humà es basa en dues tasques fonamentals: una neteja de mots buits de contingut objectiu i una inacabable tasca de definició d'aquells mots essencials per a desenvolupar pensos. Veurem més endavant com la història, la filosofia, la religió i la psicoanàlisi seran víctimes de l'aplicació exhaustiva d'ambdós principis. Cal tenir en compte, però, que aquesta voluntat de depuració no és en Valéry un fi, ans al contrari, és un mitjà. L'objectiu últim és aconseguir un instrument, el llenguatge, el més precís possible per tal de poder fer via sobre fonaments sòlids. Segons Valéry, la història, la filosofia, la religió i la psicoanàlisi no només no ho han tingut en compte sinó que, de més a més, el pilar comú de les quatre disciplines -la seva relació amb el llenguatge- se sosté sobre la base de la creença en uns mots (realitat, causa, déu, memòria...) no definits o mal definits.

El text d'una conferència de 1928, on Valéry es proposava de parlar de la creació artística, pot servir per a entendre millor el mètode del rigor envers el llenguatge. Convé citar-ne *in extenso* un fragment per centrar la qüestió: «Permettez-moi de m'abandonner devant vous à une sorte de manie dont je suis incommodé. Quand un problème de cette espèce se propose à moi, je n'y vois tout d'abord que ce que je nomme une *situation verbale*. Je me trouve devant un *système de mots* auquel correspond un ensemble ou un domaine de notions confuses et de relations désordonnées ou incomplètes. Au commencement est la confusion, même quand on ne l'aperçoit pas. Il arrive trop souvent que la recherche se développe à partir de cet état, volant aux solutions avant d'avoir *nettoyé ce champ mental*, et articulé les problèmes dans le langage des moyens réels de notre

1. Aquest text és una adaptació d'un fragment de la tesina de llicenciatura inèdita *El cos: un itinerari pel pensament estètic de Paul Valéry* presentada el novembre de 1998 al Departament d'Història de l'Art de la Facultat de Geografia i Història de la Universitat de Barcelona.

pensée. Nous nous hâtons d'obéir aveuglément à un questionnaire immédiat exprimé dans un langage non contrôlé.»²

Valéry mai no deixa de banda l'obstinació d'abordar les coses pel començament, a saber, la neteja del camp lingüístic i la tasca de refer les idees pensades pels altres. Pel que fa a aquesta darrera idea, Valéry es categòric: «Je crois, en vérité, que nos pères ont trop lu et que nos cerveaux sont faits d'un pâte grise de livres...».³ Valéry aposta per l'autarquia intel·lectual, empobridora, tal vegada, en termes quantitativs, però que ofereix una sobirania absoluta sobre allò disponible.

Els *Cahiers*, el lloc –i diríem també: el moment: l'alba– on Valéry portar a terme aquesta comesa ingent, són una empresa a contracorrent. Atènyer la lucidesa mitjançant l'esforç no ha estat gaire comú en un segle caracteritzat per la rapidesa i imprecisió.

Valéry qualifica la seva tasca de «traducció», car del que es tracta és de separar un llenguatge del qual s'ha abusat a bastament, el *langage moyen*,⁴ i crear-ne un de nou on sempre sigui possible establir un intercanvi entre mots i coses, i viceversa: «Il faut chercher, chercher indéfiniment ce de quoi tout ce que nous disons n'est que traduction.»⁵ És així que els *Cahiers* esdevenen el «Dictionnaire des Mots essentiels de la Langue / ou des valeurs raisonnées des termes / qui expliquent ou définissent / tous les autres.»⁶ En certa manera és un diccionari contra els diccionaris convencionals, aquells en els quals «Tout est prédit».⁷ Un diccionari que permet de construir sobre

2. VALÉRY, P., *Vues*, París, 1993, p. 292-293.

3. *Œuvres*, I, París, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), p. 961. En endavant citarem abreujadament: *OE*, I i *OE*, II (seguit d'una xifra que indica el número de pàgina); de la mateixa manera farem amb els dos volums dels *Cahiers* de la mateixa col·lecció: C, I i C, II.

4. Altres expressions que utilitza per a referir-s'hi són: «langage approximatif», «langage commun», «langage courant», «langage ordinaire», «langage usuel», «emploi pratique du langage», «emploi abstrait du langage».

5. C, I, 405.

6. C, I, 435.

7. C, I, 394.

fonaments segurs, sempre verificables.⁸ D'aquí l'interès del poeta per un estudi vertical de la semàntica més que no pas horitzontal. En efecte, la recerca dels diversos sentits que un mateix mot pren en contextos diferents està per sobre del domini erudit del ventall de mots d'una llengua: la polisèmia per damunt de la sinonímia.

Amb tot, el llenguatge està farcit de mots que no compleixen la llei de la correspondència mot-objecte. Valéry els titlla de paraules gruixudes, antropomorfismes, mots ingenus i els dóna el nom de *perroquets*⁹ volent subratllar, certament, el fet característic d'aquests animals que imiten els sons articulats per la veu humana però que no comprenen els continguts que els omplen.

Valéry denuncia explícitament les consideracions que li provoquen en un text consagrat a analitzar la idea de llibertat: «mots qui ont plus de valeur que de sens; qui chantent plus qu'ils ne parlent; qui demandent plus qu'ils ne répondent; de ces mots qui ont fait tous les métiers, et desquels la mémoire est barbouillée de Théologie, de Métaphysique, de Morale et de Politique; mots très bons pour la controverse, la dialectique, l'éloquence; aussi propres aux analyses illustres et aux subtilités infinies qu'aux fins de phrases qui déchaînent

8. «Tout ce que j'ai pensé se réduit à un dictionnaire composite. / Mots supprimés. / Mots conservés. / Mots créés.» (C,I,155).

9. Llegim a *L'idée fixe ou deux hommes a la mer*: «- Le ciel de l'esprit est surtout plein de perroquets. Il faut d'abord tuer ceux-là... Et puis, apprivoiser les autres.» (OE,II,237). Aquests són alguns dels *perroquets* més atacats i redefinits per Valéry: «absolu», «acte», «âme», «amour», «apparance», «beauté», «cause», «classicisme» (i tots els -ismes en general), «concepte», «connaissance», «conscience», «continu», «corps», «determinisme», «dieu», «espace», «esprit», «essence», «être», «existence», «foi», «force», «forme», «génie», «Grèce» [«La Grèce antique est la plus belle invention des temps modernes.» (C,II,1465)], «hasard», «histoire», «humanisme», «inconscient», «infini», «instinct», «intelligence», «justice», «liberté», «matière», «mémoire», «moi», «monde», «morale», «nature», «origine», «pensée», «philosophie», «politique», «présent», «principe», «puissance», «raison», «réalisme», «réalité», «renaissance», «sensibilité», «substance», «temps», «tout», «univers», «vérité», «vie», «volonté», «vrai»... La major part d'ells són, com es pot veure, substantius.

le tonnerre.»¹⁰ Com dirà semblantment Wittgenstein: imatges que no mostren el model; substantius, per tant, paraules denotatives però sense denotació, significat o referència externa a ells mateixos. Els *perroquets* –*mots usuels* o *mots indéterminés*– són, endemés, mots pensats per la història, no per l'individu que els usa. Produïts «par la nécessité de donner un *sujet* à des propositions dont les attributs seuls s'imposent à nous. / Ces sujets sont entièrement définis par leurs attributs.»¹¹ Els *perroquets* existeixen per la manca de consciència dels caràcter antropomòrfic del llenguatge.

D'altra banda, Valéry evidencia que la il·legitimitat tant de la recerca de la causalitat com de la voluntat d'esbrinar el perquè de certes coses són sovint focus de creació de *perroquets*. Caldrà, en conseqüència, tractar de separar les preguntes legítimes de les que no ho són. Puix que el llenguatge mitjà emmena sense adornar-nos-en a la reflexió sobre allò il·limitat, imprecís i no verificable: la metafísica. Aquest és el drama del llenguatge, però, al mateix temps, el que permet l'existència de la poesia. Efectivament, el llenguatge, afirma Valéry, és més adequat per a la poesia que per a l'anàlisi.¹²

El mètode de treball de Valéry és, doncs, el següent: no prendre mai el camí més fàcil, sinó el més directe –que no sempre és el més curt– que el porti a resoldre el problema en qüestió. Abans, però, sempre es pregunta si aquest és legítim. Tot i essent-ho, cal superar, tot seguit, els entrebancs que el llenguatge, farcit de *perroquets*, ofereix.

Els *Cahiers* són la constatació del fet que legitimitat i llenguatge són una mateixa cosa. Valéry encercla, sotja i comprova les qüestions, alhora que constreny i verifica l'eina: el llenguatge. És això el que provoca el característic regust de la seva prosa, a mig camí entre l'aridesa i la limpidesa,¹³ un llenguatge que «esdevé difícil perquè té

10. OE, II, 951.

11. C, I, 653.

12. C, I, 384.

13. Adorno no dubta a qualificar-la de «naturaleza verdaderamente cristalina» (*Crítica cultural y sociedad*, Esplugues de Llobregat, 1970, p. 188).

una honestíssima primera figura-acció, anterior a tota dita: la prevenció i la preocupació analítiques»,¹⁴ generadores d'estil.

Aquest no és per Valéry l'ornament que omple el buit deixat per la manca d'articulació dins-fora de les obres. L'estil neix de la netedat del pensament, en clara oposició a la insuficiència i la vaguetat del llenguatge. «Il naît d'une lutte».¹⁵ L'estil, segons Valéry, no es troba ni en l'agudesca dels epítets ni en la riquesa del lèxic, ans al contrari, en la recerca d'una combinatòria de mots verificable en tot moment: «Je crois qu'un beau style implique une sorte d'*organisation de la singularité*, une harmonie qui repousse l'excès de la fantaisie».¹⁶ El pensament no té estil. És, contràriament, «dans l'acte de l'expression que la personne se marque».¹⁷

Per acabar d'entendre millor el sentit últim donat per Valéry al concepte estil, també s'ha de tenir en compte l'èmfasi posat a l'hora de separar-lo de la personalitat de l'individu que tempta de fer una obra; bo i entenent la *personalitat* en el sentit del mot grec del qual deriva.

L'estil, doncs, no és un acte; s'esdevé dins l'acte. És per això que Valéry argumenta aquest discurs de la següent manera: té més importància per a atènyer el veritable estil, per a la consecució d'una veritable obra d'art, tot allò que es rebutja en el moment de crear-la, que no pas el resultat final d'una altra fruit d'un treball poc curós.¹⁸

Un cop esbossat el panorama, perfilarem, tot seguit, les línies bàsiques de la crítica valeriana del llenguatge.

14. LLOVET, J., «Paul Valéry: Tragèdia de la intel·ligència ètica del llenguatge», introducció a la versió catalana de *Monsieur Teste* (Barcelona, 1980, p. 38).

15. C, I, 403.

16. VALÉRY, P., *Vues*, op. cit., p. 312.

17. *Ibidem*, p. 311.

18. La mateixa idea la podem llegir en una anotació dels diaris de Paul Klee: «Frente a cualquier obra de arte importante, recuerda que probablemente ha tenido que ser abandonada una obra más importante aún.» (*Diarios 1898-1918*, Madrid, 1987, III, 583).

El llenguatge mitjà es troba, en els seus extrems, delimitat per dos altres usos lingüístics: la poesia i la matemàtica. La primera viu en les esletxes que deixa l'ús transitiu no conscient del llenguatge; la segona, apuntant a la precisió absoluta, es troba en l'àmbit de la pura transitivitat. Els signes matemàtics operen dins el joc de la matemàtica amb independència respecte a la naturalesa de les coses de les quals són símbols de la seva quantitat. Dit d'una altra manera, el número transporta nombres en abstracte, transcendent el caràcter material de les entitats que els conformen com a objectes: com a unitats. D'aquí la concepció valeriana de la matemàtica com l'àmbit de la pura transitivitat.

El llenguatge mitjà és, per Valéry, de naturalesa estadística, fruit de convencions obligades, no homogeni i desordenat. La característica més important del seu ús és el caràcter fiduciari i transitiu; comptat i debatut, és un expedient provisorio. A tot això s'ha d'afegir la desconfiança valeriana respecte del caràcter supererogatori d'un cert nombre de mots que el conformen.

Aquests són els motius pels quals Valéry no està interessat a explicar conceptes o experiències sinó a determinar les condicions d'expressió de qualsevol cosa que es plantegi. El seu, com el de Wittgenstein, és un pensament descriptiu i no pas explicatiu.

El llenguatge natural, compost d'elements discontinus i simples, fàcilment combinables, s'enfronta a una realitat contínua i no compartimentada. «Le problème du langage consiste –de très haut– à représenter une série relativement continue par des ensembles d'éléments finis et réciproquement».¹⁹ És aquesta discontinuïtat del llenguatge la que ofereix a l'home il·lusòries i precioses llibertats que fan possible que es digui, creient capir, allò que és incapaç de comprendre. Essent així, hom se sent legitimat a parlar i a crear sistemes de pensament tot i sabent que seria impossible definir curosament els mots que el conformen. (És per això que Valéry rebutja el sistemàtic pensament de Hegel, de qui confessa no haver llegit ínte-

19. C, I, 384.

grament cap llibre. Malgrat això, constata en un apunt de 1915 un plany que matisa el to d'aquest rebuig: «Il me manque un Allemand qui achèverait mes idées».²⁰⁾

Deixar-se anar i pensar només amb paraules és el gran perill a què estem condemnats si no tenim en compte aquestes observacions. No ens ha d'estranyar, en conclusió, que Valéry es felicití pel fet que, de tant en tant, no trobem els mots per a expressar un fet mental complex.

En conclusió, l'home conscient es debat, en l'ús del llenguatge, entre objectivar el continu –anul·lar-lo– amb metàfores aproximades i diluir-se en el no-ésser del discontinu.

Agruparem en dos blocs d'interessos la succinta anàlisi de la crítica valeriana del llenguatge: les relacions llenguatge-món i llenguatge-pensament, i el dispers esbós d'una teoria de la comunicació.

Els defectes del llenguatge com a narrador del món tenen molt a veure amb la ja comentada naturalesa monolítica dels seus components i amb el fet que condueixi el pensament a desenvolupaments organitzats en començaments, subordinacions i dependències, i en finals conclusius. Aquest esquema, evidentment, no existeix en l'ésser –més ben dit, l'esdevenir– de les coses i els processos. La formulació verbal no és altra cosa que el pas del continu al discontinu; és per això que Valéry no dubtarà d'establir analogies formals amb el principi d'incertesa de Heisenberg: «Préciser une pensée c'est former une autre pensée qui peut différer de la première, d'une différence indéterminée».²¹ D'aquí la dificultat de fer correspondre a cada mot un objecte, llei bàsica que sempre i en tot estadi del desenvolupament d'una qüestió s'ha d'acomplir. Un aforisme del *Cahiers* ho concentra en aquest mots: «Ce qui n'existe que moyennant un NOM n'est guère qu'un NOM»,²² puix que no és el paper dels noms el de crear les coses.

20. C, I, 69.

21. C, II, 261.

22. C, I, 213.

Cal aclarir el que, aparentment, pot presentar-se com una manifestació contradictòria al relacionar aquesta idea amb una altra anotació dels *Cahiers*: «*Les mots ne sont pas leurs sens*».²³ La dificultat rau en el fet que el pensament valerià sobre el llenguatge combina l'acceptació de la immanència amb la necessitat de netejar usos lingüístics il·legítims encastats en el llenguatge mitjà gràcies a la "lleï" que fa correspondre a cada mot un objecte o realitat empírica. És en aquest espai-frontissa del pensar que Valéry desenvolupa la seva filosofia del llenguatge que, consegüentment, no pot evitar un cert grau de complexitat i d'aparent contradicció.

Si en la correspondència entre llenguatge i món Valéry ofereix un alè d'esperança, gràcies a la aplicació de la «lleï» de correspondència mot-objecte, en el cas de la relació entre el pensament i el llenguatge, la cosa apareix menys diàfana.

Tot i que Valéry deixa clar, com havia anunciat Leibniz en el seu opuscle sobre el millorament i la depuració de la llengua alemanya de 1697, que el llenguatge «*fait toute la perspective de l'esprit*»,²⁴ la qüestió de la preeminència d'un o l'altre roman oberta. El llenguatge basteix la meua visió del món, però, alhora, la visió del món transforma el meu llenguatge. Només trobem insinuacions que ens poden fer pensar que Valéry resol les conseqüències que es deriven d'aquest *feedback* quan diu, per exemple, que: «*Pensée sans langage. Sans langage du tout n'est rien*».²⁵ Malgrat això, Valéry, com acostuma a fer, no s'estalvia d'esguardar el problema des de l'altra riba: «*Le langage n'a jamais vu la pensée*».²⁶

Valéry és conscient del fet que entre el pensament i la seva expressió no hi ha una correspondència directa absoluta. Entre tots dos hi ha l'hiatus de la sintaxi.²⁷ Aquest fet, però, no empeny Valéry a

23. C, I, 460.

24. C, I, 421.

25. C, I, 394.

26. C, I, 385.

27. «*La syntaxe est une faculté de l'âme*» (OE, II, 481). Valéry concep aquí la sintaxi d'una manera semblant a la «metasintaxi» de Hermann Broch, la qual per-

una còmoda actitud de renúncia que només pot portar al més estèril dels nihilismes. En Valéry sempre trobem una voluntat de servir un espai de valor, tot i que aquest no és mai de caràcter unívoc sinó obert. El seu objectiu és anul·lar el màxim possible l'ambigüitat de l'acte expressiu.

L'extrem d'aquest desig el trobem en forma d'aparent paradoxa –mot, aquest, que causava una gran prevenció a Valéry– del quefer poètic: precisar allò imprecís.

L'escepticisme valerià envers els continguts expressats pel llenguatge²⁸ també ens ha de recordar, forçosament, la crítica del *Cogito* de Descartes. A la negació del sentit literal del raonament cartesià Valéry contraposa l'afirmació del subjecte que l'enuncia. Aquesta és també la base del descrèdit conferit per Valéry al dilema de Hamlet:²⁹ ésser o no ésser pressuposa un subjecte³⁰ del qual es diu que és o

met que un text sigui traduït d'una llengua a una altra. Aquesta «metasintaxi» brochiana és la que explica l'íntim vincle entre *logos* i arquetip. És així que l'escriptor austríac escriu: «El misterio de la traducibilidad es el misterio de nuestro propio ser». (*Poesía e investigación*, Barcelona, 1974, p. 354). Vegeu: STEINER, G., *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, Madrid, 1984, p. 366-369.

28. Reflex d'això és, sens dubte, l'abundosa utilització en la prosa valeriana de formulacions subjuntives del tipus: «Quoi que ce soit», «Qui que ce soit», «Quoi qu'il en soit», «Quelle qu'elle fût», «Quelle qu'elle soit»...; o també del tipus: «n'importe quoi».

29. «Erreur d'Hamlet - / Il eût dû dire plutôt: / To have or not to have / To do or not to do.» (C, I, 714).

30. En aquest marc de reflexions hem d'entendre l'admiració per «ce merveilleux petit instrument << ON>>» (C, I, 444), de la llengua francesa: pronom personal indefinit i invariable amb funció de subjecte. En aquest punt Valéry ens recorda Nietzsche, encara que la seva crítica lingüística és formalment més continguda que la del filòsof alemany. Valéry no fa un ús inflacionista del llenguatge, no polemitzar ni exagera, com, segons ell mateix, feia Nietzsche. D'aquí aquesta consideració valeriana: «Nietzsche n'est pas une nourriture –c'est un excitant.» (C, I, 486). Wittgenstein, a les *Investigacions filosòfiques* (Barcelona, 1997), utilitza el mateix exemple que Valéry: «A un element, no se li pot atribuir ser, perquè, si no *fos*, tampoc no es podria ni tan sols anomenar, i, per tant, no se'n podria enunciar res.» (I, 50).

no és, *ergo*, la qüestió és banal. Llegim als *Cahiers* que l'home és «père et fils des idées qui lui viennent».³¹ Breument, Valéry tempta amb un orgullós embat de salvar l'home del i pel llenguatge, tasca àrdua de la qual els *Cahiers* són un preclar testimoni.

Valéry no va escriure cap text dedicat a la «teoria de la comunicació», però dels seus escrits sobre l'escriptura, l'art, l'estètica i d'altres més dispersos, es desprèn una interessant reflexió sobre la qüestió. Tot partint del fet que el llenguatge modifica el que transporta, afirma que el pensament veritablement sòlid és aquell que desconfia dels llenguatges que empra.

Coincidint amb Humboldt, la dominant de la visió valeriana de l'acte comunicatiu és, abans de tot altra cosa, l'escepticisme. El reduït marge de comunicació efectiva entre algú que emet un missatge –o crea una obra– i un receptor s'esdevé quasi únicament per atzar.

Aquesta qüestió no l'amoïna gens ja que el que veritablement l'interessa no és tant el contingut del missatge –d'aquí el menyspreu absolut per l'opinió, la convicció, la creença– com la seva possibilitat d'existència i el funcionament de l'acte comunicatiu. En aquest sentit, Valéry defensa una radical immanència de l'obra i no dubta a aplicar-se aquesta convicció a ell mateix quan diu que tan vàlida és la interpretació d'un BON lector respecte dels seus poemes com la seva pròpia. El poema esdevé, des del moment que es lliura al públic, un ens autònom obert a la possibilitat de ser omplert per qualsevol persona disposada a fer-ho conscientment.

El lector pren el paper donat al Narcís recreat per Valéry: Orfeu. Es passa, així, d'una concepció pessimista de la comunicació a un obrir-se a l'altre lliurant tot el poder decisor i a les seves mans. Amb tot, el que sí que rebutja és l'ús inflacionista del llenguatge; conseqüència d'això és la prevenció envers l'apologetica i el proselitisme. Aquest darrer era, sense cap mena de dubte, la barrera que s'interposava entre les concepcions de l'escriptura de Gide i la seva pròpia, tot i que, per altra part, els unís una llarga i sincera amistat.

31. C, II, 1414.

Ara: l'objecte de les crítiques més ferotges per part de Valéry serà l'ús pascal·lià del llenguatge. Així, en un article per a la *Revue Hebdomadaire* de 1923,³² Valéry, partint de la cèlebre sentència de Pascal: «Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye»,³³ condemnarà categòricament l'ús de símbols de no-pensament: «etern» i «infinit», per a desenvolupar una pensa. Tanmateix, Valéry considerava aquesta cèlebre frase de *Les Pensées* com un model perfecte de vers equilibrat, en consonància amb la seva tesi que el llenguatge natural és més apte per a la poesia que per a l'anàlisi. Així les coses, no ens ha d'estranyar gens que Valéry declari que: «*c'est l'usage auquel il destinait les fruits amers de sa méditation qui me tourmente et qui m'est odieux*».³⁴

Valéry mai no li va perdonar el fet que un esperit tan dotat es lliurés a l'exercici de l'apologètica. Per altra part, és lògic constatar la desconfiança de Valéry cap a un autor que, partint com ell de donar escac a la raó racionalista, acabí participant del fideisme. La sortida de Valéry, en canvi, és l'acceptació de l'escepticisme com a primera i inexcusable condició de pensament. D'aquesta manera, l'ateisme de Valéry, com veurem més endavant, no és tant un refús de la idea de déu o de la religió com una radical recusació de l'acceptació de tota creença.

Res no permet pensar que Valéry i Wittgenstein haguessin tingut cap contacte. Sembla ser que Valéry, que no llegia la llengua alemanya, no va conèixer ni tan sols el *Tractatus*. Ultra això, cal tenir en compte que les idees sobre el llenguatge de Valéry es van començar a formar uns vint-i-cinc anys abans de la publicació del cèlebre llibre de Wittgenstein i que no va ser fins als anys trenta que Valéry va llegir algunes traduccions d'escrits d'altres filòsofs austrí-

32. *Variation* (OE, I, 458-473).

33. PASCAL, B., *Œuvres Complètes*, París, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1954, p. 1113. Valéry la va parafrasejar irònicament a *TEL QUEL II*: «*Le vacarme intermittent des petits coins où nous vivons nous rassure*» (OE, II, 696).

34. OE, I, 468.

acs.³⁵ Malgrat aquest desconeixement, llurs evolucions en matèria de concepció lingüística coincideixen abundantament.

Tots dos parteixen d'una idea de llenguatge sorprenentment semblant. Segons Valéry el llenguatge és com una planxa que serveix per a fer de pont sobre un abisme: si passem sense aturar-nos funciona. En el moment en què ens aturem sorgeixen els dubtes i acabem al fons del precipici. Wittgenstein, al penúltim punt del *Tractatus*, parla de la filosofia –i per tant del llenguatge– comparant-la a una escala que s'ha de llençar un cop utilitzada. A més d'això, el que és interessant d'observar és que, partint tots dos d'una taula rasa rigorosa, acabin acceptant els marges d'acció que el llenguatge mitjà permet. D'aquesta manera veiem que el paral·lel de l'anomenat Wittgenstein II és el Valéry que afirma, referint-se als *perroquets*, que cal «*Les laisser à l'usage et en user selon l'usage*»,³⁶ car «*Je sais bien qu'il est nécessaire de conserver la communication avec le langage moyen*».³⁷

Podem afirmar, doncs, que ambdues concepcions presenten desenvolupaments anàlegs. Efectivament, el pensament del Valéry madur inclou tant la consciència de l'arbitrarietat de la correlació dels noms amb els objectes del Wittgenstein del *Tractatus* com la convicció del fet que la descripció dels jocs de llenguatge és la tasca fonamental de la filosofia que defensaria més tard el filòsof austríac.

L'element que fa convergir les idees de Valéry i Wittgenstein és, com dèiem, la voluntat d'ambdós de conservar un àmbit de comunicació sense, però, rebaixar el nivell de rigor. A aquesta tasca, complexa i inacabable, consagren una part capital de llurs obres.

Reflex d'aquesta concepció del llenguatge que en valora les possibilitats alhora que és conscient dels límits i perills que ofereix a l'home és aquest fragment de l'última estrofa de *La Pythie*:

35. ROBINSON-VALÉRY, J., «L'analyse de l'esprit et le problème du langage» (*L'analyse de l'esprit dans les Cahiers de Valéry*, París, 1954, p. 9-27). A la pàgina vint-i-cinc d'aquest assaig apareix, en nota, una llista dels textos publicats per Hermann dins la sèrie *Actualités scientifiques et industrielles* que Valéry solia llegir.

36. C, I, 401.

37. *Ibidem*.

Honneur des Hommes, Saint LANGUAGE,
Discours prophétique et paré,
Belles chaînes en qui s'engage
Le dieu dans la chaire égaré,
Illumination, largesse!³⁸

El llenguatge, escriu Valéry un any abans de morir,³⁹ és una qüestió de creença que es basa en dues experiències: el lligam, convencional i arbitrari, d'una cosa amb un so, arribant a substituir el primer pel segon; i l'èxit de la generalització d'aquest lligam en l'àmbit d'una societat. Aquesta voluntat de prendre consciència del convencionalisme del llenguatge fa que Valéry valori la llengua francesa per la seva artificiositat i el seu rigor sintàctic: «la seule dans laquelle subsiste encore un peu le souci de peser les mots, d'ordonner les pensées, d'accuser les formes du discours, comme si nous étions encore à l'époque fabuleuse où les esprits étaient sensibles et où le temps ne comptait pas...»⁴⁰ –sens dubte Valéry pensava en l'època de Racine.

Tot seguit passarem a analitzar les quatre citades víctimes del rigor lingüístic.

Al parer de Valéry, la història i la filosofia tenen una cosa en comú: són gèneres literaris, la qual cosa ens pot servir per a entendre la seva valoració d'ambdues disciplines.

Valéry té la història per falsa i inútil. La seva desconfiança prové tant de causes internes com externes. Pel que fa a les primeres cal destacar el poc interès que, segons Valéry, demostra la història envers les creixents complexitats de les interrelacions de la política i l'economia. A més a més, cal afegir la poca o nul·la confiança de Valéry en les prediccions en general: «Je prévois, donc je me trompe».⁴¹

Les causes externes són dues: la indiferència de Valéry respecte al passat i l'aplicació de la crítica lingüística. Aquest últim factor és

38. *OE*, I, 136.

39. *C*, I, 472.

40. *OE*, II, 1102.

41. *OE*, II, 1068.

sens dubte el que més pes té a l'hora de negar el valor testimonial a la història.

Valéry veu la història com un projecte fracassat per manca de rigor. La història atorga excessiu pes als testimonis d'altri sense ni tan sols tenir un mètode objectiu i clar de tria, classificació i determinació de valor. Un altre greu error de la història com a disciplina és l'omissió de la *durée* proustiana dels esdeveniments.

Pel que fa a la cronologia, Valéry pensa que la convenció d'endegar un estudi històric basant-se únicament en aquesta és tan aleatòria com seria fer-ho seguint l'ordre alfabètic dels protagonistes escollits. El temps històric no es correspon, en la majoria dels casos, amb cadascun dels temps dels individus contemporanis al fet que es vol narrar.⁴² Un altre problema afegit és que la història, «le produit le plus dangereux que la chimie de l'intellect ait élaboré»,⁴³ no escapa de la recerca de la causalitat. En efecte, aquest és el gran vici d'una disciplina que no té en compte, ja que és del tot impossible, tots els efectes i els efectes dels efectes implicats en els processos que estudia. La història, rebla Valéry, «ne nous apprend que les historiens».⁴⁴ I, denuncia encara Valéry, com tots els gèneres literaris, la història s'alimenta d'ella mateixa, la història fa llibres de llibres.

Malgrat aquestes consideracions, Valéry va estar al llarg de la seva vida interessat pels esdeveniments històrico-polítics del seu temps gràcies a la feina de redactor al Ministeri de la Guerra (1897-1900) i, sobretot, al contacte amb les grans finances internacionals fent de secretari d'Edouard Lebey a l'agència Havas (1900-1922). Fruit d'aquest interès són els nombrosos textos recollits en les seves obres completes sota els títols genèrics: «Essais quasi politiques» i

42. Una anotació de Wittgenstein de 1931 ens fa veure que en aquest punt la coincidència és total: «¿Puedo decir que el drama tiene su propia época, que no es una parte del tiempo histórico? Es decir, puedo hablar en él de antes y después, pero no tiene sentido preguntarse si los acontecimientos fueron antes o después de la muerte de César.» (*Observaciones*, Mèxic D.F., 1981, p. 28).

43. *OE*, II, 935.

44. *OE*, II, 1512.

«Regards sur le monde actuel et autres essais». D'aquest conjunt destaca el primerenc estudi sobre la puixança alemanya de la fi del segle XIX: *Une conquête méthodique*, 1897. A aquests s'han d'afegir, encara, altres apareguts pòstumament entre els quals cal destacar el colpidor *Les principes de l'an-archie pure et appliquée* i, finalment, com no podria ser d'altra manera, els apunts dels *Cahiers* agrupats sota l'epígraf «Histoire-politique».

També a l'hora de pensar la història Valéry comença pel començament, l'estudi de les relacions de la disciplina amb el llenguatge. Efectivament, el discurs històric, com havíem anunciat més amunt, es deixa portar per les inèrcies del llenguatge: la recerca de la causalitat a ultrança i les conseqüències derivades de l'ús de *perroquets*. El que Valéry troba més vitand de la història és que la seva voluntat d'objectivitat *a priori* s'esmuny en el seu quefer pràctic ja que gairebé tota ella és creació, invenció.

En resum, la història hauria de fer un replantejament d'objectius possibles així com dels mètodes i dels materials que utilitza. Aquests raonaments són, ultra els de caire lingüístic, els que Valéry empra per a desmuntar el nefast poder de la història envers les seves víctimes, els historiadats, car la història «justifie ce que l'on veut».⁴⁵

Valéry considerava la filosofia com una qüestió de forma, entesa aquesta, evidentment, com a organització mitjançant el llenguatge. És per això que dèiem que, per Valéry, la filosofia no era res més que un gènere literari. El tema de la filosofia és una reduïda llista de mots que esdevenen la base d'un qüestionari i un seguit de respostes que conformen sistemes coherents en ells mateixos, encara que molt sovint oposats entre si. Però el que és més greu, al seu parer, és el fet que els mots fonamentals d'aquests sistemes no compleixen l'essentada llei que obliga que a cada mot correspongui un objecte de la realitat empírica. En aquest punt hem de tornar a pouar en la idea de *perroquet* perquè la filosofia, segons Valéry, és l'art de combinar-los enginyosament.

45. OE, II, 935.

Podríem resumir la seva desconfiança respecte a la filosofia amb el següent apunt dels *Cahiers*: «*Il est indécent que des mots soient des problèmes*».⁴⁶

La filosofia ha comès l'errada de voler extreure, d'una recerca feta amb llenguatge, alguna cosa més que llenguatge.⁴⁷ («*Déification du verbe être, voilà la moitié de la philosophie*».⁴⁸)

Constatem que el pensament de Wittgenstein no s'allunya gaire d'aquesta consideració valeriana del quefer filosòfic respecte del llenguatge: «Quan els filòsofs usen una paraula –“saber”, “ser”, “objecte”, “jo”, “proposició”, “nom”– i procuren copsar l'essència de la cosa, cal preguntar-se sempre: Aquesta paraula, ¿s'usa realment així, alguna vegada, en el llenguatge en què té la pàtria?».⁴⁹ A més, la filosofia, conscient o inconscientment, utilitza un recurs que consisteix «à faire semblant d'ignorer ce que l'on sait et de savoir ce que l'on ignore».⁵⁰ La filosofia cerca respostes, però no té cura a l'hora del qüestionament.⁵¹

46. C, I, 840.

47. C, I, 752.

48. C, I, 620.

49. WITTGENSTEIN, L., *Investigacions...*, op. cit., I, 116.

50. OE, I, 897. Valéry fa dir al Méphistophélès de *Mon Faust* el mateix: «Du reste, tout le jeu consiste à faire semblant d'ignorer ce que l'on sait et de savoir ce qu'on ignore...» (OE, II, 367).

51. Pel que fa a la deslegitimació valeriana de la filosofia per l'ús que aquesta disciplina fa del llenguatge vegeu: MEYER, M., *De la problématique philosophique, science et langage*, Brusel·les, 1986, p. 54-58. Segons Meyer, Valéry és clar en aquest punt car és el llenguatge qui fa possible els plantejaments de caire metafísic: «L'idée centrale de Valéry est que le passage arbitraire de l'assertorique à l'interrogatif relève de la seule possibilité linguistique, et qu'il n'y a rien là qui ne soit pur jeu de langage.» (p. 56). La superació valeriana del llenguatge natural, pensa Meyer, no pot fer-se mitjançant un llenguatge ideal, un metallenguatge, ans per la vida que ens enfronta amb problemes reals i per l'acció. Ara bé: Meyer troba del tot inacceptable tant el fet que, per una intuïció sense fonaments del que és qüestionar-se, s'evitin certes preguntes com la impossibilitat d'assumir la problematologia dins el llenguatge natural, donat que això no és res més que un prejudici, com, també, la idea que el fet de dissoldre les qüestions sigui una resolució. La

La filosofia ni ha tingut cura de verificar els materials amb que es construeix ni s'ha preguntat si els mil·lenaris problemes heretats són o no legítims. Simplement s'ha limitat a seguir desfilant el cabdell –o millor fóra dir a acréixer l'embolic– fet de qüestions intangibles. «*Il n'est pas un seul problème en philosophie qu'on ait pu énoncer de manière qu'aucun doute ne subsistât sur son existence*».⁵²

Veiem, així, que la desconfiança envers la filosofia és en Valéry més marcada que en el cas de la història; l'aplicació de la crítica lingüística li basta. Valéry pensa que el problema real de la filosofia, semblantment a la història, rau en els objectius als quals aspira. Un sistema filosòfic és una creació, cal considerar-lo, doncs, més des d'un punt de vista *poiètic* que no pas des de la voluntat d'elucidació de veritats; i és que, mentre el poeta juga amb les il·lusions del llenguatge, el filòsof és jugat per elles. No és casual que gairebé totes les anotacions dels *Cahiers* referides a la filosofia estiguin més o menys relacionades amb la crítica lingüística.

L'única sortida legítima que Valéry veu per a la filosofia és que aquesta assumeixi el fracàs de l'aspiració de tota la filosofia posterior a Plató a un finalisme explicatiu mitjançant el llenguatge. D'aquesta manera, «*La vraie philosophie ne serait tout entière qu'un instrument de pensée et non un but –une adaptation raisonnée, raccourcie*»,⁵³ escriu Valéry en un *Cahier* de 1913, anunciant el nus del pensament wittgenstenià.

problematisation vol ser una tercera via, entre el nihilisme que defensa el fet que ja no hi ha res a dir puix que tot és insoluble i el positivisme que s'oposa a aquesta desvaloració general prenent la ciència com a model de resolució universal dels problemes. La problematologia ordena el *logos* a partir del qüestionament. En resum, la filosofia del «qüestionament» que defensa Meyer pren l'interrogativitat no com un mal sinó com la naturalesa del pensament; d'aquí les desaprovacions de les justificacions valerianes del rebuig de la filosofia com a mètode. La problematologia, contràriament al que hem vist que fa Valéry, segons Meyer, té la voluntat de mantenir l'interrogativitat inicial deixant de banda apriorismes que impedeixen qüestionar-se el «qüestionament».

52. OE, I, 1264-1265.

53. C, I, 331.

La religió és la tercera víctima del rigor lingüístic valerià.

Bé que durant la seva joventut es va sentir atret pels desenvolupaments exteriors de la religió catòlica,⁵⁴ el seu connatural menyspreu de la creença l'allunyà de qualsevol fe. Aquest és el sentit que dóna al terme «an-arquia»: rebuig de tot sotmetre's a la imposició fundada en allò no verificable.

Efectivament, la religió demana a l'home que esdevingui ignar, que no tingui en compte que «La "foi" consiste surtout à *ne pas croire*. (aux sens, à la raison...) ou du moins à se défier de ces sources à ce point que quoi que ce soit d'inintelligible ou d'inobservable soit plus près d'être croyable que ce qui se voit ou se déduit».⁵⁵ Endemés, la religió viola totes les regles bàsiques de l'ús recte del llenguatge, confon: la idea amb el fet, l'emoció amb la prova, el desig amb l'objecte, el mot amb la cosa. Cal aclarir que el sentit d'aquesta darrera afirmació no es contradiu, com pot semblar al primer cop d'ull, amb la llei valeriana que fa correspondre a cada mot un objecte de la realitat empírica a fi d'evitar l'aparició dels *perroquets*. Fer correspondre un objecte a cada mot dins el context de la transitivitat assumida del *langage moyen* no és el mateix que confondre inconscientment un mot amb la cosa que designa, independentment de si aquesta cosa existeix o no en la realitat empírica. Breument, la llei valeriana a la qual ens referim és una comprovació de caire semàntic mentre que l'ús del llenguatge que fa la religió s'aprofita de la manca de cons-

54. Jacques Charpier, parlant de les freqüents visites a la catedral de Montpel·ler que el jove Valéry acostumava a fer, diu el següent: «Il y rend de fréquentes visites: non par piété, mais pour s'y mettre à l'abri du siècle, se laisser emplir de ce jour livide qu'il y fait, suivre, avec attention d'esthète, la rigoureuse ordonnance du rite.» (*Paul Valéry*, París, 1970, p. 14). Contràriament, Edmée de la Rochefoucauld (*Paul Valéry*, París, 1954) insisteix en el caràcter místic, àdhuc marcadament catòlic del pensament de Valéry. Per la seva banda, Denis Bertholet, en la seva recent biografia (*Paul Valéry*, París, 1995), afirma que tant el conservadorisme com el catolicisme de la tradició familiar burgeso-provinciana expliquen alguns comportaments de Valéry, tot i que no el desvincula de l'ateisme convençut.

55. C, II, 591.

ciència de la natura transitiva del *langage moyen* per tal de convèncer algú d'alguna cosa.

Déu necessita el llenguatge per a ésser, s'aprofita dels poders mefistofèlics d'aquest. Conseqüència directa d'aquest raonament és la següent anotació dels *Cahiers*: «Pour moi il n'y a pas de Dieu parce que ce mot n'éveille pas en moi une idée *spéciale*».⁵⁶

En Valéry no hi ha cap rastre d'agnosticisme, no dona a la metafísica ni tan sols la possibilitat d'existència més enllà –o per ésser més estrictes, en deçà– del llenguatge. El seu ateisme és reflex del seu rebuig de l'apatia a què es lliura el creient. El déu de Valéry, en tot cas, no és altre que el seu Jo-en-acció,⁵⁷ tot i que recomana insistentment que, per evitar esdevenir dèbils, cal amagar el nostre déu.⁵⁸

La idea de Déu ve a omplir el buit deixat per certs anhels sense resposta. Aquests misteris existeixen o per manca de dades o per manca d'esperit. És així que l'humanisme «orgullós i reivindicatiu»⁵⁹ de Valéry no pot permetre deixar-se endur per la religió, i en particular pel catolicisme, essent conscient que basa el seu maniqueu discurs en la impuresa, la història, la por, les trampes del llenguatge, la imposició de la fe i l'amor, el misteri i la mort. Valéry denuncia que el funcionament del cristianisme es basa en una dicotomia falsa: plaer-dolor; la recompensa *eterna* s'ateny mitjançant la pena i l'esvaniment de l'activitat constructora de l'esperit.

L'acostumada precisió de cirurgia i el rigor de geòmetra s'alien, com d'habitud, en l'anàlisi de Valéry. És així com arriba al problema de fons pel que fa a la religió: la creença –la fe– i el seu valor: «Le débat religieux n'est plus entre religions, mais entre ceux qui croient que *croire* a une valeur quelconque, et les autres».⁶⁰ Valéry s'estal-

56. C, II, 582.

57. «J'ai perdu mon Dieu il y a longtemps - au moment où je me suis aperçu qu'il était en moi, ce moi que j'ai toujours méprisé.» (C, II, 569).

58. «Cache ton dieu.» (C, II, 570) i (OE, II, 489).

59. VERJAT, A. a «Dionisos i Apol·lo»: VALÉRY, P., *La Jove Parca*, Barcelona, 1980, p. 9.

60. C, II, 596 i OE, II, 643.

via, d'aquesta manera, les angoixes provocades per la paradoxa de la fe d'un Kierkegaard perquè és conscient que és només gràcies al llenguatge que podem parlar de qüestions de fe; i el que és més greu: la fe demana a l'home que l'accepta que es prohibeixi determinats desenvolupaments del seu esperit.

El cristianisme només deixa dues alternatives a l'home conscient: la fe o el càstig etern. Escollir la primera suposa un suïcidi intel·lectual parcial, la segona una condemna terrible. Ara bé, Valéry, mitjançant la crítica lingüística, les desmunta totes dues ja que creure en mots buits no és legítim i, d'altra banda, la mort no és una experiència de la vida. Efectivament, el problema de la mort no és tal en Valéry. Segons ell la mort és el final, o el retorn al principi, de la vida: «Une pierre lancée retombe – La mort n'est rien de plus».⁶¹ En aquest punt hem de tornar a pensar en Wittgenstein; llegim al *Tractatus*: «La mort no és un esdeveniment de la vida. La mort no es viu».⁶²

La religió és, doncs, per Valéry, una simplificació que no afronta els problemes dels que suposadament s'ocupa. És una pretesa solució, no una reflexió, la qual cosa evita que els creients puguin refutar-la. Així, per exemple, el problema de la creació del món és ofert als creients en forma d'un dogma que Valéry desvela per manca de lògica inherent a la proposició de la qüestió: «Le monde n'a pas été fait car le faire suppose le monde».⁶³ El llenguatge, per enèsima vegada, ens enganyava.

Valéry, semblantment a Wittgenstein,⁶⁴ es declara antifreudiana convençut. Per arribar a comprendre aquesta afirmació cal matisar

61. C,II,633.

62. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.4311.

63. C,II,569.

64. Vegeu els apunts recollits sota l'epígraf «Conversaciones sobre Freud» a WITTGENSTEIN, L., *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, 1996, p. 115-128. «Freud –pensa Wittgenstein– estaba influido por la concepción de la dinámica del siglo XIX, una concepción que ha influido en todo el tratamiento de la psicología. Él quería encontrar una única explicación que mostrara qué es soñar. Quería encontrar la *esencia* del sueño. Y hu-

abans la seva concepció del somni, íntimament relacionada, com no podria ser d'altra manera, amb la seva concepció del llenguatge.

Als ulls de Valéry, els somnis són narracions transcrits en la vetlla d'un estat que res té a veure amb aquesta. L'estat de somni, afirma Valéry, té més dimensions que el de la vetlla. En el somni, el pensament segueix desenvolupaments inacabables i incontrolats, ultra això, la tria dels esdeveniments ve donada, no es pot decidir: «Rêve — / Agir sans vouloir / vouloir sans pouvoir / savoir sans avoir vu / voir sans prévoir». ⁶⁵

La vetlla és compartimentació, discontinuïtat, complexitat, consciència de la consciència, dubte, simultaneïtat, funcionament cíclic, lògica, limitació mútua d'impressions, ciència, classificació, previsió d'actes per equilibris, reversibilitat; mentre que el somni és fusió, continuïtat, simplicitat, creença, no-simultaneïtat, contradicció generalitzada, desordre, combinació d'impressions, acte brusc. La frontissa entre ambdós estats, el deixondiment, és el moment en què les tasques de Penèlop i Sísif convergeixen per tal de retrobar el passat: «Je me réveille dans le passé». ⁶⁶

L'home empra el llenguatge com a mitjancer entre aquests dos estats antagònics però la narració d'un somni és o bé un resum o bé un desenvolupament. «*Le langage ne peut décrire un rêve sans altérer ses caractères essentiels*», ⁶⁷ escriu Valéry.

biera rechazado cualquier propuesta que sólo fuera parcialmente correcta. Tener razón en parte hubiera significado para él estar completamente equivocado, no haber descubierto realmente la esencia del sueño.» (p. 123). A banda d'aquest anhel positivista de Freud que tant Valéry com Wittgenstein assenyalen, tots dos coincideixen també a pensar que la psicoanàlisi és una poderosa especulació mítico-simbòlica que vol explicar en la vetlla i mitjançant el llenguatge els somnis en clau unívoca, la qual cosa fa que molta gent se senti induïda a acceptar-la. Només gràcies a una actitud fortament crítica, aguda i persistent —recomana Wittgenstein— es pot evitar de caure en les il·lusòries suggestions de la psicoanàlisi. Amb tot, l'alemany de Freud era considerat per Wittgenstein com un dels pocs dignes de ser llegit.

65. C, II, 28.

66. C, II, 70.

67. C, II, 162.

Aproximadament un any després, torna a escriure en els *Cahiers* una apreciació que continua l'anterior i que és un excel·lent exemple de com Valéry teixeix i desenvolupa les reflexions al llarg del temps: «C'est pourquoi le I^{er} chapitre de toute étude sur les rêves – devrait porter sur le langage. *Tout ce qui ferai l'important de cette recherche est TUÉ par le langage*». ⁶⁸

És curiós repassar com Valéry, en l'epígraf dels *Cahiers* consagrat al somni, va deixant progressivament de banda aquest per interessar-se cada cop més per l'estat de vetlla. El 1922, ho anota explícitament: «Le grand attrait de l'étude du rêve est la définition de la *veille*». ⁶⁹ En efecte, el somni, pensa Valéry, facilita l'estudi d'una possibilitat de pensament diferent del pensament quotidià.

Un altre factor s'ha de sumar a aquest canvi en l'interès originari: la sospita que els somnis, potser, no existeixen: només somiem que somiem. Aquesta convicció és fruit del caràcter monadològic dels somnis així com de la impossibilitat de reproduir-los en la vetlla mitjançant el llenguatge. Al capdavant, el veritable interès de Valéry en el tema del somni és el problema de la imaginació i la representació.

La crítica valeriana de la psicoanàlisi, doncs, presenta una doble argumentació: la manca de rigor en l'ús de l'eina mitjancera –i en aquest cas, també volgutament terapèutica–: el llenguatge; i el fet de no tenir en compte la pròpia naturalesa dels somnis on el formal i el significatiu coincideixen però no sempre conformant una mateixa parella. Llegim en un assaig aparegut el 1936 que «toute *description* de nos perceptions séparées détruit radicalement ce qui serait de ces perceptions le plus précieux à connaître et à déchiffrer. / C'est pourquoi je suis très loin de me confier aux prétendues analyses des rêves qui sont tant à la mode aujourd'hui, où il semble que l'on ait forgé une nouvelle Clef des Songes». ⁷⁰

Hem de suposar que el to, a voltes intransigent, de Valéry en aquest tema pot provenir del desconeixement d'una part important

68. C, II, 170.

69. C, II, 106.

70. OE, I, 880-881.

de l'obra de Freud. En efecte, algunes de les acusacions llançades per Valéry contra Freud que hem comentat, i que es basaven en una suposada negligència d'aquest, quedarien matisades a la llum d'alguns textos de Freud i, més encara, d'algunes aportacions del freudisme.

JORDI SOSPEDRA