

Conocimiento y poesía

VICENTE SANFÉLIX
Universidad de Valencia

I

En principio el tema que me propongo abordar en este trabajo puede resultar un tanto sorprendente dado que puede considerarse algo alejado de lo que suelen ser mis intereses académicos, y es que de lo que quiero tratar es de poesía. Quizás por ello no esté de más cierta justificación del mismo; justificación doble.

Por una parte, el problema del alcance cognitivo de la poesía es un tema filosófico que viene de antiguo. Tan de antiguo como, por lo menos, de Platón, quien muy probablemente lo heredara de la sofística y esta quién sabe si de aquella alba ya lejanísima en que fuera a nacer la misma filosofía. Si los actuales manuales de epistemología lo obvian ello no es sino señal de la cortedad de miras de estos manuales. Y no es antiguo solo el problema del alcance cognitivo de la poesía sino el de la relación misma que esta mantiene —o ha de mantener— con la filosofía. Al fin y al cabo, algunas de las primeras obras filosóficas fueron redactadas en forma de poemas. Así, pues, y esta es la primera de mis razones, tanto desde un punto de vista epistemológico cuanto desde uno metafilosófico el plantearse la relación entre poesía y conocimiento, o entre poesía y filoso-

fía, aún si no muy usual, está plenamente justificado desde un punto de vista histórico.

La segunda de mis razones tiene que ver con el motivo que aquí nos convoca. Se trata de homenajear al profesor Jacobo Muñoz, personalidad intelectualmente bien polifacética en cuya biografía ha dado reiteradas muestras de preocupación por, y ocupación con, el tema que yo quiero plantear aquí.

En efecto, fue un Jacobo Muñoz jovencísimo quien a principios de la década de los 60 del pasado siglo —el primer número se editó en Valencia, en la primavera de 1960— alentó la creación de *La Caña gris*, revista de poesía y ensayo de cuya importancia quizás pueda dar cierta idea un apresurado listado de algunos de sus colaboradores: Juan Gil-Albert, Félix Grande, Gabriel Celaya, Ramón Gaya, José Ángel Valente, José Agustín Goytisolo, Carlos Bousoño, Rosa Chacel, José Hierro, Octavio Paz, María Zambrano, Vicente Gaos, Jaime Gil de Biedma, Francisco Brines, Vicente Aleixandre... y, por supuesto, Luis Cernuda, en cuyo definitivo reconocimiento como poeta esencial de la generación del 25 (del 27 según otras nomenclaturas) bien puede decirse que los números que le dedicó la revista jugaron un papel clave.

Aunque después de aquella poética efervescencia juvenil Jacobo pareció sentar la cabeza para pasar a dedicarse a la filosofía —en la medida, escasa, en que pueda decirse que esto de dedicarse a la filosofía sea una manera de sentar la cabeza—, lo cierto es que su interés por la poesía nunca ha desaparecido, de modo que lo vemos reaparecer y ocultarse reiteradamente, cual Guadiana a la vez intelectual y vital; y así en el 2002 volvía a participar en un homenaje a la figura de Cernuda, en este caso con motivo del centenario de su nacimiento, en 2004 prologaba una bella edición de *El otoño de las rosas*, de su amigo Paco Brines, y más recientemente, hace apenas cuatro años, en el 2008, escribía un breve, pero sustancioso, ensayo sobre la poética metafísica de Jorge Santayana.

Todos estos escritos de Jacobo bien puede decirse que pertenecen al género de la crítica literaria, pero en ellos, quizás debido a los autores escogidos como objeto de la misma, se trasciende a mi entender los límites de aquella para

adentrarse en el ámbito de la poética; es decir: que no solo se apuntan y desarrollan ciertas valoraciones sobre determinadas obras y determinados autores sino, también, ciertas ideas generales acerca de la naturaleza de la poesía misma. Son algunas de estas ideas las que quisiera aquí, sobre todo, exponer y, apenas, discutir.

II

Burlábase Hegel del escolástico aquel que quería aprender a nadar sin tirarse al agua. Para no hacerme yo acreedor de una burla hegeliana empezaré citando un poema. Dice así:

I

¿Cómo darías, hombre, la medida
de ti mismo? Es inútil que persigas
las sombras pálidas de tu contorno,
como niebla se rompen las palabras,
todo se evade; realidad alguna
puede afirmarte en su total presencia.
Buscas ocultas sendas cuyo rastro
escarbas y persigues como ciervo,
por si... por si tal vez; al final cejas
en tu empeño frustrado con las manos
sucias de ti, de tu propia caída,
pájaro que devora las entrañas
ateridas. Después, tras el reclamo
del silencio lunar, intentas toda
tu claridad vital, como barranco
abierto a las tormentas, huerto vivo
de grises soledades. Ave rota
por tantas ascensiones iniciadas,
solo tu mismo barro te requema.
Y termina el dolor cuando meditas
que pronto volverás al barro virgen
del que surgiste un día sin saberlo.

II

Mas no agotan los ríos su corriente.
 Y así, cuando pretendes sumergirte
 en el vacío, miradas te salvan
 de hundirte en sus tinieblas. Ya los hombres
 se cruzan con tu vida, te sonroja
 su desamparo, y levemente piensas
 si no valdrá tu tronco por su tronco.
 Alguna flor fugaz te sobrecoge
 con su destello inquieto como nube
 errante. Hermosos cuerpos lanzan su eco
 sostenido por frágiles recuerdos
 permanentes. Al fondo de la calle
 el mirto delicado se desploma
 sobre la tapia. Temeroso alienta
 un jardín su perfume. Pobres cosas
 son estas para el alma, pero basta
 una tan solo para adormecer
 el oculto dolor. Callado el hombre
 disfrazo su lamento y fluye vivo
 el cúmulo trivial de ramas gratas.
 La herida no se cierra, pero avanza
 la golondrina el pasajero vuelo
 y horada la virtud toda nostalgia.
 Con el alma en suspenso el hombre clava
 su cuerpo en el camino, frente al cielo¹.

Aquí tenemos un ejemplo, un buen ejemplo añadiría, del tipo de poesía que a Jacobo le ha interesado. Pero ¿qué tipo de poesía es esta? Creo que el título mismo del poema, «Meditación», nos da la respuesta. Se trata de lo que algunos, José Ángel Valente, por ejemplo, llamaron poesía meditativa², y que otros, creo que es el caso del propio Jacobo, han preferido denomi-

¹ Muñoz, J., «Meditación», en *La caña gris*, Sevilla, Renacimiento, 2002, págs. 39-40.

² Cfr. Valente, J. A., «Luis Cernuda y la poesía de la meditación», en *Las palabras de la tribu*, Barcelona, Tusquets, 1994, págs. 111 y sigs.

nar preferentemente como poesía metafísica. Una tradición que en la poesía española se remonta, a través del propio Valente y otros poetas de la generación del 50, pasando ineludiblemente por Cernuda, hasta Machado y Unamuno, y mucho más allá de ellos, a san Juan de la Cruz, santa Teresa de Ávila, fray Luis de León, Francisco de Aldana o, evidentemente, Jorge Manrique.

Una poesía que, al menos en su concreción contemporánea, tiene sus propias peculiaridades estilísticas. Por citar al propio Jacobo: «ajena al tremendismo, a la retórica autosuficiente y al gusto por lo inusitado»³; «No es... rápida, brotada por impulso inmediato y radical, sino más bien lenta»⁴. Y también sus temas recurrentes: la condición humana, la temporalidad o, lo que para nuestros propósitos es más interesante, la naturaleza de la propia poesía y del propio proceso poético⁵. Es decir, una poesía propensa a la reflexión, a la metapoesía, aunque no solo a esta pues muchos de sus más eximios representantes también han ejercido esa reflexión en prosa. Y ahora quizás se entienda mejor lo que previamente apunté: que Jacobo, al interesarse por algunos de los representantes de esta tradición poética, desborda en sus trabajos sobre poesía el ámbito de la crítica literaria para adentrarse en los de la poética. Y también lo limitado —y aun así inmenso— de mi propósito, pues no se trata sino de someter a discusión la poética, implícita muchas veces, explicitada otras, de esta tradición de poesía meditativa o metafísica.

III

Y bien, ¿cuáles son las tesis poéticas de los representantes de esta tradición? ¿Qué concepción explicitan o asumen de la poesía y del quehacer poético? Probablemente no haya un con-

³ Muñoz, J., «Et nunc manet in te», en *La caña gris*, Sevilla, Renacimiento, 2002, pág. 350.

⁴ Muñoz, J., «La palabra contemplativa de Francisco Brines», en *La caña gris*, Sevilla, Renacimiento, 2002, pág. 56.

⁵ Cfr. Muñoz, J., «Et nunc manet in te», en *La caña gris*, Sevilla, Renacimiento, 2002, pág. 351.

junto de tesis que todos ellos fueran a suscribir pero quizás sí estuvieran de acuerdo con el siguiente axioma, formulado con rotundidad por Valente: «... la poesía es, antes que cualquier otra cosa, un medio de conocimiento de la realidad»⁶. El mismo Jacobo, dicho sea de paso, parece aceptar esta tesis: «poesía es, en definitiva, conocimiento», puede leerse en «Fidelidad es supervivencia»⁷.

Es decir, que si acierto la tradición de la poesía meditativa o metafísica, a la que Jacobo ha prestado especial atención y con la que, probablemente, se ha sentido identificado, asume como mínimo común denominador el valor epistémico de la poesía. Poesía es conocimiento. Esta es la tesis que muy probablemente constituya la espina dorsal de la poética de esta tradición.

No se trata, de ningún modo, a mi entender, de una tesis evidente de suyo. Fijémonos, por ejemplo, en alguna de las objeciones que inmediatamente le salen al paso. ¿Qué pasa con la ficción? ¿No hay una poesía ficticia? Al señalar las peculiaridades de la poesía metafísica dijimos, citando a Jacobo, que esta no tiene gusto por lo inusitado, pero ¿acaso no podría defenderse —y de hecho se ha defendido— justamente lo contrario, esto es: que lo maravilloso y lo prodigioso constituyen el campo más propio de lo poético⁸?

Claro que a esta dificultad se podría hacer frente a partir de una consecuencia aparentemente ineludible de la comprensión epistémica de la poesía, a saber: que esta parece abocada a tener que comprometerse con la noción de verdad. Y es que, si la poesía es conocimiento, difícilmente podrá soslayarse que sea algo que tenga que ver con la verdad. Pero, si la poesía que proporciona conocimiento es verdadera, la poesía que no lo proporcione —quizás por razones ya de inicio estilísticas como caminar, cito de nuevo a Jacobo: «... por una

⁶ Valente, J. A., «Conocimiento y comunicación», en *Las palabras de la tribu*, Barcelona, Tusquets, 1994, pág. 19.

⁷ Muñoz, J., «Fidelidad es supervivencia», en *La caña gris*, Sevilla, Renacimiento, 2002, pág. 107.

⁸ Cfr. por ejemplo la epístola del poeta pre-romántico Edward Young, *Conjectures on Original Composition*, de 1759, texto disponible en: <https://tspace.library.utoronto.ca/html/1807/4350/displayprose7146.html?prosenum=16>.

vía barroca, efectista, luminosa, con una luz, diríamos, de sal gruesa»⁹— probablemente sea porque no es sino falsa poesía. Es decir, ¿no poesía?

El problema de esta solución a la objeción planteada no es su lógica consumada, sino lo implausible de sus corolarios críticos. Pues téngase en cuenta que nos obliga a despachar como falsa poesía, ¿como no poesía?, nada menos que, y por no salirnos de nuestra tradición, a «esa poesía —cito de nuevo a Jacobo— que parece preferir el escaso público lector español. De Quevedo, a Miguel Hernández, pasando por Lorca»¹⁰. Y por si se piensa que Jacobo, el joven Jacobo, pecaba aquí de rigurosidad, léase a Valente y se comprobará que su juicio sobre, por ejemplo, Góngora, no es más condescendiente: «Literariamente, el Centenario es un pronunciamiento en favor del poeta de visión más retraída y angosta entre los que pueden representar la compleja herencia de nuestro Siglo de Oro. La genialidad de Góngora consiste en cierto modo en haber agotado casi de golpe las posibilidades de elaboración o transfiguración arbitraria de la realidad para ajustarla a la categoría o valor parcial de la belleza. Góngora opera sobre las formas más aparienciales de lo real; poeta del enigma verbal, lo es escasamente de la realidad enigmática. La poesía de Góngora se impone más como lujo o dosel de la realidad manifiesta que como necesidad de manifestación de la realidad oculta... El proceso de autonomía o suficiencia de la forma artística parece alcanzar en el poema del cordobés sus límites extremos. Por eso hay en la genialidad de *Las soledades* algo aberrante, casi agresivamente monstruoso, obsesivo como un laberinto cuya salida se hubiese condenado»¹¹.

Pero no pequemos nosotros mismos de barrocos. Hagamos una recopilación analítica, por más que poco poética, y veamos adónde hemos llegado. Tenemos que la tradición con la que Jacobo se identifica es la de la poesía meditativa o metafísica.

⁹ Muñoz, J., «Fidelidad es supervivencia», *La caña gris*. Sevilla, Renacimiento, 2002, pág. 106.

¹⁰ *Ibíd.*, pág. 106.

¹¹ Valente, J. A., «Miguel Hernández: poesía y realidad», en *Las palabras de la tribu*, Barcelona, Tusquets, 1994, pág. 156.

Tenemos que es esta una tradición tan larga y amplia que difícilmente podría defenderse que todos sus adherentes compartan en todos sus detalles una misma poética, esto es una teoría acerca de la naturaleza de la poesía y del proceso poético. No obstante, es muy probable que la inmensa mayoría de ellos estuvieran dispuestos a suscribir una concepción epistémica de la poesía. La poesía sería una forma de conocimiento y, por lo tanto, algo que tiene que ver con la verdad. El problema de semejante axioma no es solo que deja por explicar la intuición de que la poesía también podría tener que ver con lo puramente ficticio sino lo extremo de un corolario crítico que inevitablemente condena a las tinieblas de la falsa poesía a una parte muy considerable, por no decir simplemente mayoritaria, del corpus poético.

En honor a la verdad, y como defensa de esta poética, habría que añadir que incluso quienes han asumido todas sus consecuencias han procurado no caer en el sectarismo. Es el caso, por ejemplo, de Yves Bonnefoy, quien por supuesto acepta la concepción cognitiva de la poesía y, coherentemente, se compromete con la existencia de una verdad poética; verdad que, siendo «también, por desgracia, y como siempre una ocasión de mentira», no le compromete menos con la existencia de «una mentira de la poesía, tan específica como lo es su verdad...»¹², no obstante lo cual termina por admitir que «en su mentira misma la poesía puede pues ser aún una forma de verdad»¹³. Y no menos es también el caso del mismo Jacobo, quien comienza su prólogo a *El Otoño de las rosas* afirmando que «la poesía es, sin duda, mansión de muchas moradas», aunque, eso sí, para añadir a renglón seguido que no obstante «... en el hondón, en el centro determinante mismo de esa fábrica inmemorial, la poesía metafísica ha reclamado

¹² «Une vérité —qui est aussi bien, hélas, et comme toujours une occasion de mensonge... Il y a un mensonge de la poésie, aussi spécifique que sa vérité...», Bonnefoy, Y., «Y a-t-il une vérité poétique?», en Bonnefoy, Y., Lichnerowicz, A. y Schützenberger, M. P. (eds.), *Vérité poétique et vérité scientifique*. París, PUF, 1989, pág. 53.

¹³ «En son mensonge même la poésie peut donc être encore una forme de vérité». *Ibíd.*, pág. 56.

y ha ocupado siempre un espacio privilegiado...»¹⁴. Luego la poesía metafísica no es la única poesía posible, la única verdadera poesía; pero sí una poesía privilegiada, como lo era, por ejemplo, la de Hölderlin para Heidegger, quien veía en el poeta de Wurtemberg «el poeta del poeta», y en sus poemas «la esencia esencial de la poesía»¹⁵.

IV

Ahora bien, si aceptamos que la poesía metafísica no es la única poesía posible, lo que vale tanto como decir, por decirlo a la manera de Heidegger, que ella no nos da la «esencia general» de la poesía, pero sí, en cambio, su «esencia esencial», y si esto hubiera de ser algo más que un puro pleonasma para ocultar nuestra predilección arbitraria por ella, habría que justificar por qué esta tradición poética, por decirlo ahora a la manera de Jacobo, ocupa, en esa mansión de muchas moradas que es la poesía, el lugar privilegiado que sus partidarios quieren atribuirle. Esto es: necesitamos una poética que explique tal privilegio. Pues bien, es en este punto donde la tentación del platonismo se hace intensa; tan intensa que son muchos los poetas metafísicos, y los filósofos que se han movido en su órbita, que han sucumbido de una u otra manera a ella. Sin ir más lejos, el propio Cernuda, a cuya poética Jacobo prestó una magistral atención en su contribución al número que en homenaje al poeta sevillano dedicó *La caña gris*¹⁶.

En principio, que el platonismo venga a ser el refugio filosófico de quienes, como hemos visto, abrazan una concepción epistémica de la poesía puede resultar un tanto extraño. Al fin y al cabo, ¿no es celebrísima la crítica a la que Platón, en el libro X de la *República*, sometió a los poetas por, justamente,

¹⁴ Muñoz, J., «Prólogo» a Brines, F., *El otoño de las rosas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pág. 13.

¹⁵ Heidegger, M., «Hölderlin y la esencia de la poesía», en *Arte y poesía*, México, FCE, 1982, pág. 128.

¹⁶ Cfr. «Poesía y pensamiento poético en Luis Cernuda»

no tener acceso a la verdad, por ser su arte meramente de las apariencias y no de la realidad?¹⁷. Y, sin embargo, la apelación a Platón es recurrente entre aquellos que han querido conferir una especial dignidad a la poesía, desde Friedrich Schlegel¹⁸ hasta nuestra María Zambrano¹⁹.

Para aliviar esta aparente contradicción quizás pudiera esgrimirse que Platón no siempre es tan severo con la poesía como lo es en ese fatídico libro X de la *República*, o que incluso en ese punto de su obra, esta no escapa a cierta paradoja, recurrente en el autor ateniense, que hace que la misma no se preste a una interpretación carente de toda ambigüedad. Al fin y a la postre, la denuncia que de la poesía se hace en virtud de su carácter imitativo se hace... ¡a través de la composición de una obra literaria ella misma imitativa; en este caso, del supuesto diálogo de Sócrates con los hermanos mayores del mismo Platón: Glaucón y Adimanto!

Pero lo que nos interesa en este punto no son los problemas hermenéuticos que Platón siempre plantea, sino, volvamos a nuestro asunto, las razones por las que la poética de tradición metafísica se ha sentido tan recurrentemente atraída por la filosofía del autor de los diálogos, y ello con total independencia de lo que juzguemos acerca de la corrección o incorrección de su interpretación del pensamiento platónico.

Pues bien, puesto en la tesitura de tener que responder a esta cuestión yo diría que lo que puede haber de atractivo en Platón y en el platonismo para los que gustan de la poesía metafísica no es otra cosa que su dimensión mística. Y es que, sin entrar en demasiadas matizaciones, que aquí antes emborronarían el asunto que ayudarían a aclararlo, parece que podríamos cifrar el significado del platonismo, para lo que aquí nos interesa, en su compromiso con la existencia de dos ámbitos

¹⁷ Cfr. por ejemplo, *República* 598 b o 600 e.

¹⁸ Cfr. su «Diálogo sobre la poesía» en *Poesía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1994. Por ejemplo, pág. 127.

¹⁹ Cfr. su *Filosofía y poesía*, México, FCE, 1987, en la que defiende la tesis de que es «el cielo de las ideas platónicas» el que permite la reconciliación entre «pensamiento y poesía». Por ejemplo, pág. 73.

de la realidad. Una realidad múltiple, dispersa, sensible y mutable, en la que vivimos cotidianamente y cuyo conocimiento metódico encomendamos a las diferentes ciencias particulares, por un lado, y, por otro lado, una realidad propiamente una y eterna, a la que por ello mismo le cuadraría bien el calificativo de divina.

El juego que permite este marco «platónico» para articular una poética metafísica es evidente. La poesía es verdadero conocimiento de la realidad. Pero el conocimiento que proporciona no lo es de la realidad en la que cotidianamente nos desenvolvemos, aquel que la ciencia explora sistemáticamente. Tampoco su verdad es la verdad de nuestro hablar cotidiano o la propia de nuestras teorías científicas. Esta es la verdad que se da cuando lo que decimos se corresponde con los hechos —al menos, con los hechos tal y como nos los representamos, por añadir la imprescindible adenda wittgensteiniana una vez asumido el giro copernicano de la metafísica moderna, o con los hechos que tenemos interés en predecir y controlar, si lo que queremos asumir es cierto giro pragmático—. Aquella, la verdad poética, es la verdad del lenguaje que nos desvela un ámbito de la realidad que nuestra vida cotidiana y científica constantemente nos oculta y nos hace olvidar.

Si queremos decir que a una y a otra verdad, a uno y otro conocimiento, nos conduce la experiencia, bien podremos decirlo, pero para apostillar inmediatamente que se trata de experiencias, en todo caso, bien diferentes. Una experiencia de hechos, atomizada, escindida, analítica cuando se transforma de cotidiana en científica. Una «experiencia» sintética, unitaria, del mundo como un todo, por decirlo de nuevo a la manera del joven Wittgenstein (un autor en el que, dicho sea de paso, podrían encontrar un filón los amantes de la poesía metafísica, ¿de ahí el gusto por él que a lo largo de toda su vida filosófica ha tenido Jacobo?).

Realidades, conocimientos, verdades, experiencias diferentes... también criterios de validez distintos. Por decirlo ahora con el Kant de la *Crítica del juicio*, la validez objetiva o general (*die Allgemeingültigkeit*) para los juicios cotidianos o científicos, pues objetivos son estos juicios en la medida en

que sean válidos para todos en general, es decir: para cualquiera y para nadie en particular, la validez que corresponde al individuo anónimo de la sociedad de masas. Y, frente a ella, la validez absoluta y común (*die Gemeingültigkeit*) en la que el sujeto concuerda con los otros no como lo puedan hacer los miembros indistintos de una sociedad de anónimos individuos sino por su participación, su comunión con ellos, en un mismo espíritu. De ahí que mientras la verdad cotidiana y científica es esencialmente anónima —en este caso, la verdad es la verdad dígala Agamenón o su porquero—, en la verdadera poesía el poeta siempre comparece de manera esencial, por volver a Wittgenstein, como «en persona», pues la validez de su poesía no pende del reconocimiento que cualquiera pueda dispensarle, sino de la capacidad que pueda desplegar en el lector para reconocerse en ella, para hacerle partícipe, vamos a decirlo así, de su mundo poético.

Como ya dije antes, muy probablemente cada uno de los amigos de la poesía metafísica implementen a su propio modo, cuando lo hacen, este platonismo esquemático. Como también advertí, Jacobo reconstruyó magistralmente la manera como lo hizo Cernuda. La poesía del sevillano pretendería permitirnos «alguna vislumbre de la imagen completa del mundo que ignoramos», «de la idea divina que yace al fondo de la apariencia», según la frase de Fichte, «... idea... en conflicto permanente con la realidad visible y limitada» que proporcionaría «... al poeta un último pretexto para informar su obra de un carácter metafísico, en íntima unión con otro gran conflicto: el temporal»²⁰. Y, citando al propio Cernuda, nos recuerda Jacobo que para este se trataría de «... infundir relativa permanencia en lo efímero», de atender «... con preferencia a lo que en la vida humana, por dignidad y excelencia, parece imagen de una inmutable realidad superior»²¹, en suma, y como bellísimamente se compendia en el poema «Río vespertino», «de ver en unidad el ser disperso». Tarea del poe-

²⁰ Cfr. J. Muñoz, «Poesía y pensamiento poético en Luis Cernuda», en *La caña gris*, Sevilla, Renacimiento, 2002, pág. 158.

²¹ *Ibíd.*, pág. 159.

ta a la que este se ve llamado por una necesidad que se impone a su propia voluntad, y a la que en vano intentaría resistirse:

Para tu siervo el sino le escogiera
 Y absorto y entregado, el niño
 ¿Qué podía hacer sino seguirte?
 El mozo luego, enamorado, conocía
 Tu poder sobre él, y lo ha servido
 Como a nada en la vida, contra todo.
 Pero el hombre, algún día, al preguntarse:
 La servidumbre larga qué le ha deparado,
 Su libertad envidió a uno, a otro su fortuna.
 Y quiso ser él mismo, no servirte
 Más, y vivir para sí, entre los hombres.
 Tú le dejaste, como a un niño, a su capricho.
 Pero después, pobre sin ti de todo,
 A tu voz que llamaba, o al sueño de ella,
 Vivo en su servidumbre respondió: «Señora»

(LUIS CERNUDA, «La poesía»)

Llamada de esta «Señora», la poesía, que Cernuda oyó por primera vez, según propia confesión en «Historial de un libro»²², hacia 1923 o 1924, cuando mientras hacía su servicio militar, en una de aquellas tardes en que montaba a caballo con el resto de reclutas, «... sin transición previa, las cosas se me aparecieron como si las viera por vez primera, como si por vez primera entrara yo en comunicación con ellas...», en una *experiencia* —y es el propio Cernuda el que escribió en cursivas esta palabra— epifánica que bien puede hacernos recordar a la que Wittgenstein tuvo, a una edad parecida, al asistir a la representación de una obra de Anzengruber. Una experiencia que el poeta sevillano, como el filósofo austriaco, no dudará en calificar de «mística» en un poema en prosa que dedicó al mismo Jacobo —aunque este, en un gesto de

²² Confesión que Jacobo recoge en su ya citado trabajo. Cfr. «Poesía y pensamiento poético en Luis Cernuda», en *La caña gris*, Sevilla, Renacimiento, 2002, pág. 345.

pudor comprensible, no haga referencia a este hecho cuando lo cita en su trabajo²³— y que no me resisto a leer en parte:

... sentado a solas y quieto, escuchando absorto... vive una experiencia, ¿cómo dirías?, de orden «místico»... la palabra es equívoca; pero ahí queda lanzada, por lo que valga, con su más y su menos... El curso normal en la conciencia del existir parece enfebrecerse, hasta vislumbrar, como presentimiento, no lo que ha de ocurrir, sino lo que debiera ocurrir. La vida se intensifica y, llena de sí misma, toca un punto más allá del cual no llegaría sin romperse... Todo está abierto... Por ahí se va, del mundo diario, al otro extraño e inesperado... El instante queda sustraído al tiempo, y en ese instante intemporal se divisa la sombra de un gozo intemporal... Plenitud... ni recuerdo atávico, ni presagio de lo venidero: testimonio de lo que pudiera ser el estar vivo en nuestro mundo. Lo más parecido a ella es ese adentrarse por otro cuerpo en el momento del éxtasis, de la unión con la vida a través del cuerpo deseado... Borrando lo que llaman otredad, eres, gracias a él, uno con el mundo, eres el mundo. Palabra que pudiera designarle no la hay en nuestra lengua: *Gemüt*: unidad de sentimiento y consciencia; ser, existir, puramente y sin confusión... (L. Cernuda, «El acorde»).

Platonismo, sí, pero sin «jorismós» entre el mundo sensible y el inteligible, entre lo visible y lo invisible, entre la realidad y el deseo, en suma. Un platonismo en el que la realidad más real, es decir, más perfecta y divina (y es por ello que en la ontología platónica, lo mismo que en la aristotélica, dicho sea de paso, se puede hablar de «realidad más real» sin que ello sea un pleonasma) no se sitúa en un trasmundo más allá de este mundo sensible, en un *topos uranós*, sino en el corazón mismo de este mundo, y en el que, por lo tanto, no se condenan ni los sentidos ni la carne como medios para conocerla: «En otra ocasión lo has dicho: nada puedes percibir, querer ni entender si no entra en ti primero por el sexo, de ahí al corazón y luego

²³ Cfr. *ibíd.*, pág. 346.

a la mente. Por eso tu experiencia, tu acorde místico, comienza con una prefiguración sexual» (L. Cernuda, «El acorde»).

Quizás pudiéramos tomar pie en esta peculiar concreción cernudiana del platonismo para entender otras cosas tan dispares como pudieran ser la crítica de Valente a las interpretaciones dualistas del cántico espiritual de Juan de la Cruz que llevaron a cabo Dámaso Alonso o Jorge Guillén²⁴, o la posición del poeta gallego ante el problema, como él lo denomina, de «la cortedad del decir»²⁵, esto es: de lo inefable; aparentemente tan distante de la del Wittgenstein del *Tractatus* y sin embargo tan iluminadora de lo que de verdad pueda haber en las lecturas resolutas de la primera filosofía de este. Pero no estamos en este acto fuera de la servidumbre del tiempo, y este ya nos devora, de modo que concluiré con una serie de consideraciones críticas.

V

Seré dogmático en su formulación dejando quizás para el debate —o para una hipotética y futura continuación de este texto— la justificación de las mismas. Empezaré por la más estrambótica. Esta poética de corte platónico a la que la poesía metafísica propende me parece que encierra ciertos peligros políticos.

Ya en la *Ars poetica* de Horacio puede leerse:

Orfeo, el intérprete sagrado de los dioses, apartó a los hombres selváticos de sus crímenes y de su abominable manera de vivir, y por eso se dijo que apaciguaba a los tigres y a los rabiosos leones. Y también se dijo que Amfión, fundador de la ciudad de Tebas, movía las piedras con el sonido de su lira y las conducía con sus ruegos a donde él quería.

²⁴ «Visión fuertemente reductora de lo humano la que el dualismo de esta crítica impone, para constituir aparte el reino —¿antagónico?, ¿complementario?— de lo espiritual», Valente, J. A., «Formas de lectura y dinámica de la tradición» en Valente, J. A. y Lara Garrido, J. (eds.), *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Madrid, Tecnos, 1995, pág. 21.

²⁵ Cfr. «La hermenéutica y la cortedad del decir», en *Las palabras de la tribu*, Barcelona, Tusquets, 1994.

Existió en cierta época esta sabiduría: separar lo público de lo privado; lo sagrado de lo profano; impedir la libre relación sexual; dar derechos a los maridos; fortificar las ciudades; grabar las leyes en tablas. De esta forma llegó la gloria y el renombre a los divinos poetas y a sus poesías²⁶.

Ahora bien, cuando leo estas afirmaciones del poeta romano inevitablemente me vienen a la mente las *Preguntas de un obrero que lee*, el poema de Bertolt Brecht:

¿Quién construyó Tebas, la de las siete puertas?
En los libros se mencionan los nombres de los reyes.
¿Acaso los reyes acarrearón las piedras?

Desde luego, de una cosa podemos estar seguros: quien las acarreó no fue Amfión con el sonido de su lira.

Adonde quiero ir a parar es a lo siguiente: una cosa es defender que la poesía puede ser un antídoto, o quizás un simple paliativo, o incluso una humilde protesta contra la fragmentación de la vida que la racionalidad burocrática propia de la civilización tecno-científica introduce, y otra muy distinta es convertir la añoranza de una pretendida edad de oro de la poesía, en la que, para decirlo con Schiller, «las Oréadas llenaban las alturas / y una Dríada vivía en cada árbol» («Los dioses de Grecia»), en programa político. Si se interpreta que la palabra poética es «la voz del pueblo»²⁷ podemos estar a un paso de decir que el Führer es el poeta supremo.

Pero vayamos al corazón del asunto. ¿Acaso es verdad que toda poesía tenga que remitir a una experiencia mística? ¿Acaso penderá la veracidad de cualquier poesía, su autenticidad, de su contacto con lo sagrado? Mi respuesta a estas preguntas es negativa. Pero debo advertir que lo que quiero negar con ello no es una evidencia fenomenológica. Experiencias místicas como las que describe Cernuda, o Wittgenstein, sin duda las hay. Podría

²⁶ Horacio, *Odas, Epodos, Arte poética*, Barcelona, Bruguera, 1984, pág. 281.

²⁷ Cfr. M. Heidegger, *Arte y poesía*, México, FCE, 1982, pág. 145.

atestiguarlo porque yo mismo, a veces, las he tenido. Y, de hecho, compadecería a aquellos humanos que no las hubieran conocido. Tampoco mis reparos hacia este tipo de poéticas propensas al platonismo tienen especialmente que ver con el atavío religioso con que suelen revestirse pues, al fin y al cabo, creo tener bastante claro que esa religiosidad no tendría por qué tener nada que ver con ninguna iglesia y que, incluso, podría tratarse de una religiosidad y de una mística nada sobrenatural. Lo que me resisto es a pensar que este tipo de experiencias constituyan la fuente de toda poesía, o de una poesía más genuina que cualquier otra. La fuente de la «verdadera poesía». Y ello aún cuando yo mismo pueda sentirme especialmente atraído, tanto estilística cuanto temáticamente, por este tipo de poesía. No; si yo hubiera de defender positivamente una poética, esta no pivotaría en torno a un idealista esquema platónico sino a uno materialista; quiero decir, que la clave para entender la poesía no estaría, a mi entender, tanto fuera de ella cuanto en su interior: en el material a partir de la cual se construye, la palabra, y en la acción que la elabora, la expresión —concepto, por cierto, nada ajeno a los amantes de la poesía metafísica—. Una poética materialista que, según preveo, habría de permitir una crítica más tolerante y pluralista a la vez que vería el poema, antes que como un don divino, como un acto de la libertad humana, antes que como una verdad revelada acerca de un mundo diferente, como acción que nos ayuda a conocernos en tanto que ella contribuye a hacernos quienes somos.

Quizás, después de todo, una poética que podría partir de aquellos versos de Antonio Machado:

Ni mármol duro y eterno,
ni música ni pintura,
sino palabra en el tiempo.

Verso libre, verso libre...
líbrate, mejor, del verso
cuando te esclavice.

(A. MACHADO, «De mi cartera», I y VI)

Germán Cano, Eduardo Maura
y Eugenio Moya (Eds.)

CONSTELACIONES INTEMPESTIVAS

En torno a Jacobo Muñoz

BIBLIOTECA NUEVA

CONSTELACIONES intempestivas: en torno a Jacobo Muñoz / Germán Cano, Eduardo Maura y Eugenio Moya (eds.). – Madrid : Biblioteca Nueva, 2015.

432 p. ; 21 cm

ISBN : 978-84-9940-733-3

1. Filosofía 2. Epistemología 3. Crítica literaria 4. Filosofía política 5. España I. Cano, Germán, ed. lit. II. Maura, Eduardo, ed. III. Moya, Eugenio, ed.

1	HP
16	HPK
82(09)	DS
	HPS
	1DSE

Cubierta: José María Cerezo

© Los autores, 2015

© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2015

Almagro, 38

28010 Madrid

www.bibliotecanueva.es

editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-733-3

Depósito Legal: M-3.070-2015

Impreso en Lável Industria Gráfica, S. A.

Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Índice

PRESENTACIÓN	9
--------------------	---

BIOGRAFÍA POLÍTICA E INTELECTUAL Y RECUERDOS PERSONALES

JACOBO MUÑOZ, por Celia Amorós Puente	15
---	----

JACOBO MUÑOZ COMO EDUCADOR, por Luis Arenas	19
---	----

JACOBO MUÑOZ, por Pedro Chacón	33
--------------------------------------	----

JACOBO MUÑOZ COMO MARXISTA, por José Luis Moreno Pestaña ...	39
--	----

<i>MAÎTRE À PENSER</i> DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA (DE LA RENOVACIÓN, COLONIZACIÓN Y METAMORFOSIS DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL), por Jorge Novella Suárez	77
---	----

UN <i>OUTSIDER</i> EN UN MUNDO DE <i>INSIDERS</i> . EL INGRESO DE JACOBO MUÑOZ EN LA SECCIÓN FILOSÓFICA DE LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE, por Francisco Vázquez García	93
---	----

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y METAFILOSOFÍA

NO NOS PONGAMOS TRÁGICOS (Y OTRAS ENSEÑANZAS DE WITTGENSTEIN), por Ramón del Castillo	129
---	-----

RACIONALIDAD NORMATIVA Y «VIRAJE PRAGMÁTICO»: ALGUNAS ACO- TACIONES, por Ángel Manuel Faerna	149
REALISMO CONSTRUCTIVISTA Y VERDAD, por Eugenio Moya	165
«¿HECHOS DE VALOR JURÍDICO?» INTERROGANTES SOBRE REALISMO Y NORMATIVIDAD, por Ángeles J. Perona	189
CONOCIMIENTO Y POESÍA, por Vicente Sanfélix	205
LA POLÍTICA DE LA CIENCIA COMO ESPACIO DE RACIONALIDAD PRÁC- TICA, por Ángel Valero	223
 CRÍTICA DE LA MODERNIDAD, TEORÍA CRÍTICA Y MARXISMO 	
EN EL CORAZÓN DEL LABERINTO (DE LA IZQUIERDA): JACOBO MU- ÑOZ Y LOS USOS DEL REALISMO, por Germán Cano	237
CONSIDERACIONES PARA UN MINUTO ANTES DE ARROJAR LA TOALLA, por Manuel Cruz	297
JACOBO MUÑOZ, LECTOR DE KARL MARX. LA CONSTRUCCIÓN DEL MARXISMO CRÍTICO EN ESPAÑA: LA VÍA PRAXEOLÓGICA, por Ma- río Espinoza Pino	323
RESISTENCIA DEL PENSAMIENTO. JACOBO MUÑOZ Y LA TEORÍA CRÍ- TICA, por Pablo López Álvarez	351
JACOBO MUÑOZ EN FRANKFURT. CUATRO APUNTES FILOSÓFICOS, por Eduardo Maura	377
LA ESTELA DE UNA POLÉMICA Y LA ESTIRPE DE WITTGENSTEIN. REI- VINDICACIÓN (TARDÍA) DE PETER WINCH, por Nicolás Sánchez Durá	395
BIBLIOGRAFÍA DE JACOBO MUÑOZ	421