

LA VUELTA DE LOS DÍAS



JUAN NUÑO

ALEJANDRO ROSSI



La mañana del cinco de mayo me trajo una noticia que me quebró el alma: había muerto Juan Nuño unas horas antes. Sabía que estaba enfermo, pero creía que de alguna manera se había estabilizado y existía, además, la esperanza de un posible trasplante. Había soportado, desde hacía más de veinticinco años, padecimientos gravísimos que sobrellevó con suprema distinción y elegancia, sin que jamás le sirvieran para excusarse de la vida y sus obligaciones. Más aún, esas dolencias estaban como borradas por una extraordinaria energía mental y física. Me doy cuenta ahora de que yo, que tengo la vanidad de haber estado muy cerca de él, me fui enterando lentamente de algunos detalles, confesados en momentos de privilegiada intimidad. Con ello quiero decir que esa fuerza que lo poseía, aunada a la convicción que siempre tenemos de que nuestros grandes amigos son inmortales, convirtió su muerte en una sorpresa inverosímil. Detesto escribir estas páginas, porque en buena medida es hacer público lo que era privado, como si yo pretendiera aclarar lo que es inexplicable, el secreto, la complicidad de la amistad, una de las caras más nobles del amor. Si, Juan Nuño fue mi amigo durante

más de treinta años, una relación que se ahondó con el tiempo hasta volverse una fraternidad inexpugnable. La distancia geográfica no le hacía mella, era suficiente una carta, una conversación telefónica o un fax (recuerdo que el primero que envié con el mágico aparatito fue a él) para que se estableciese con una rapidez milagrosa esa comunión que no me atrevo a adjetivar. ¿Por qué sucedía eso? Pienso en esa cosa difícilísima de definir que es la voz común, compuesta, para simplificar al máximo, de edad y situaciones semejantes. Qué alivio poder hablar llanamente, sin estrategias, sin adaptaciones, sin ocultamiento de lo que nos pasa por la cabeza, sin pedagogía, sin tener que suministrar resúmenes biográficos, sin temario fijo. Qué descanso compartir un pasado similar, haber leído los mismos libros a la misma edad, haber cometido errores parecidos, habernos ilusionado y también decepcionado por razones o motivos iguales de personas e ideas. No debe extrañar, entonces, que en una reunión, digamos, nos entendiéramos con un guiño o con una mirada. Y mucho menos debe llamar la atención que cuando conversábamos a solas en Caracas, Madrid, México, Barcelona o Buenos Aires

sintiéramos, aunque el pudor nos impedía confesarlo, que aquello era un festín, un banquete, una delicia, de la que yo, al menos, salía purificado, con una sensación de armonía que, sin duda, no tiene precio.

Juan Nuño era, para suerte nuestra, una persona complicada, lo contrario de un personaje previsible y lineal. Enamorado del mundo, curiosísimo de lo que ocurría y, a la vez, un incrédulo de los grandes planes de salvación. Tal vez la fractura de la Guerra Civil Española y esos años sórdidos de la posguerra en un país pobretón, ahogado, resentido (por eso aceptaba *La Colmena* de Cela, una de nuestras escasas discrepancias) influyeron en su temple intelectual. Madrileño que conocía —yo fui testigo— piedra a piedra su ciudad. Incrédulo, dije, no escéptico en un sentido más o menos técnico de la palabra. Es natural, por tanto, que le atrajeran —y le divirtieran— las contradicciones de la vida, las discordancias, la distancia hipócrita entre las palabras y los actos y que prefiriese los instrumentos críticos de la filosofía. Creo, por ejemplo, que el interés que tuvo en su juventud por Sartre —sobre quien escribió un libro— se debía menos a las construcciones ontológicas que a la repugnancia del filósofo francés por la burguesía y sus ritos, a sus análisis de la “mala fe”. Pero no hay que confundirse: el temperamento crítico, estilo mental que nunca lo abandonó, estaba unido a una finísima cultura filosófica. Imposible recordar aquí todas sus obras y, sin embargo, sería injusto silenciar que Juan Nuño también fue un admirable helenista:

ahí están sus dos excelentes trabajos: *El pensamiento de Platón y La dialéctica platónica*. La verdadera pasión, no obstante, era la filosofía moderna y la inclinación crítica lo llevó a Marx —de nuevo el gusto por el desenmascaramiento— y luego a un terreno que ya aceptó, con múltiples variantes, como el suyo propio: la lógica matemática, el positivismo lógico, la filosofía de la ciencia, la filosofía analítica, etc. Allí encontré, me parece, sus claves auténticas, los amores perdurables: Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap, Popper y muchos más. Estuvo en París, en Cambridge, y estudió con Boschensky en Suiza. Entre esos autores y temas encontró la mezcla de crítica y de racionalidad que buscaba desde su juventud. Juan Nuño era un grafómano, vivía en la palabra, cuya realidad era más intensa que la mesa en la que escribía. Sobre casi todos los asuntos y pensadores citados nos dejó un libro o un artículo. Obra firme, erudita, original, entre lo más recordable de la filosofía en lengua española contemporánea.


Un grafómano está poseído por una sagrada compulsión. Recuerdo cómo, en una charla o al caminar por una calle, de pronto sacaba del bolsillo y en forma casi automática, una pequeña cartera en la que llevaba unas fichas donde apuntaba algo con su letra pequetísima y a la vez clara. Todo hay que escribirlo. De ahí que a mí no me asombrara recibir un día el manuscrito de *La filosofía de Borges*. Un libro que califico —y peso mis palabras— como extraordinario, de lo mejor que hay en la inmensa bibliografía sobre Borges y quizá la obra de Juan más redonda y sorprendente, a la que sigue, en mi biblioteca imaginaria, *Los mitos filosóficos*. Llama la atención, por cierto, que entre las mejores exégesis acerca de Borges estén las de dos venezolanos: la de Juan Nuño y *La poesía de Borges* de Guillermo Sucre. Creo que el trabajo de Juan no ha tenido los lectores

que merece, ni en nuestro idioma y menos aún en otros. En una época de ferias millonarias, en un momento en que se traducen libros que agonizan a los dos meses, es un escándalo que *La filosofía de Borges* haya sido descuidado por los editores internacionales. De paso diré que estábamos de acuerdo en que la nueva edición debería intitularse *La filosofía en Borges*.

Muchos amigos se sorprendieron cuando, en la década de los ochentas, Juan Nuño inicia una persistente actividad periodística que, en rigor, es la entrega al ensayo abierto. ¿Desilusión de la filosofía? No me parece, puesto que la seguía ejerciendo, aunque con mayor pausa, desde luego, que al principio. Quizá la verdadera razón vaya por otros caminos, aquí apenas insinuados: la ruptura de la soledad, una plena aceptación de su circunstancia, la satisfacción agrídulce de desinflar los globos de la retórica y desnudar a los inevitables santurrones y, por supuesto, la libertad y el placer de la escritura. También habría que citar —no hay quien no sea esclavo de sus primeras ideas— aquello que escribió sobre Platón: "Si de algo le sirvieron sus conocimientos, nada superficiales ni genéricos, fue para aprender que la filosofía ha de ser empleada en la liquidación de los males que aquejan a los hombres y a la sociedad, según declara, al final de su vida, en una carta, la Séptima, a sus amigos sicilianos". Los ensayos de Juan Nuño se caracterizaban, en primer lugar, por una asombrosa variedad temática y, en segundo lugar, por una prosa entre el humor y la acidez, prosa a veces durísima en la polémica, de bistrú que sólo obedecía a la independencia de sus creencias. Prefería, si era el caso, la exageración a la opinión mansa y conciliadora, el recurso de los que, en el fondo, nada quieren decir. Estoy convencido de que era más feliz en la guerra que en la paz. José Balza lo ha llamado "nuestro Gracián".

Tal vez tenga razón, aunque yo lo asocio más con Quevedo, no sólo por las elecciones lingüísticas, sino por el tono, el aire de "desengaño", el cual, así suele suceder, podía ocultarse en la broma feroz. Una cruz peculiarísima —y siempre soberanamente inteligente— entre Quevedo y Voltaire. Espíritu "ilustrado" —creyente en los actos de los hombres y enemigo de brumas y trascendencias— y también invadido de furores y tristezas como el recluso de la Torre de Juan Abad.

Le debo mucho a Juan Nuño y me siento un poco incómodo por no señalar otras definitivas pasiones suyas, el cine —allí está su libro *Doscientas horas en la obscuridad*—, su afición a la literatura centroeuropea y su ánimo justiciero respecto de la llamada *Cuestión judía*, a la que dedicó un luminoso libro. Son tantas cosas. ¡Hasta gran cocinero era, una consecuencia de su agrado por crear ambientes de cordialidad y bienestar! Hay algo personal que sería una ingratitud olvidar: fue el primero que reseñó un trabajo mío en Venezuela: Juan y más tarde José Balza se empeñaron en incorporarme a la vida literaria venezolana. No me atrevo a pensar qué será Caracas sin él.

Un día me contó que en su adolescencia madrileña había colgado en la pared de su cuarto un mapa de Francia que miraba y estudiaba con la esperanza y la ilusión de un cautivo en aquella mísera España. Venezuela lo sacó de esas cuatro paredes y le ofreció la oportunidad de recorrer el mundo. Devolvió con creces ese gesto. Visitó la España nueva con un entusiasmo que, salvo excepciones, no fue saludado como merecía. No importa, la vida no es una fiesta. Me consuela pensar que la intimidad vale más que el escenario, me conforta saber que ni él ni yo desperdiciamos un sólo minuto de amistad. Ignoro dónde se encuentra Juan Nuño ahora. Lo único que puedo asegurar es que estará para siempre conmigo. 

DESPUÉS DEL TOTALITARISMO: CREENCIA Y DESCREENCIA EN EL SIGLO XX

CLAUDE LEFORT



Este encuentro internacional, celebrado por iniciativa de algunos escritores croatas, se desarrolla en una gran ciudad europea que festeja, a la vez, la antigüedad de sus orígenes y su libertad recobrada. Dos celebraciones indisociables: se afirma el derecho a la memoria y el futuro se abre de nuevo. Yo estoy emocionado de participar en una conmemoración que tiene una tan alta significación simbólica.

Nuestro siglo está marcado por dos guerras mundiales y por la instauración de un sistema de dominación sin precedentes que se presentó con los rasgos diferentes, e incluso —en ciertos puntos— opuestos, del fascismo y del comunismo. Estas dos clases de totalitarismo se diseñaron al otro día de la Primera Guerra Mundial. Esta hizo aparecer plenamente, y con la luz más cruel, la interdependencia de todas las naciones europeas y, yendo más allá, la unidad del globo. La violencia alcanzó un grado de intensidad y de expansión desconocido hasta entonces. Así pudimos descubrir que, en el reverso del progreso de la industria y de la ciencia, se había acumulado un formidable potencial de destrucción de vidas humanas. Y el comunismo y el fascismo extrajeron de la experiencia de la guerra el impulso para un proyecto de “dominación total” (según las palabras de Hannah Arendt): una dominación que se

extendería lo más posible y que arraigaría en lo más profundo del suelo de la sociedad. La idea de una movilización de todos los recursos materiales y de todas las energías humanas, de una organización de todos los sectores de actividad y de una dirigencia única a la que todos se sentirían obligados a obedecer fue, si no concebida, al menos capaz de inscribirse en lo real como consecuencia de la radicalización y, por así decirlo, de la legitimización de la violencia que se realizó durante la Primera Guerra Mundial.

No obstante, el enigma que nos lega el totalitarismo consiste en la conjunción de la violencia y la creencia. No hemos acabado de interrogarnos sobre las formas de creencia que ha conocido nuestro siglo. Esta nueva creencia, aunque no es del todo ajena a la fe religiosa, se distingue de ella profundamente. Se inscribe en la imagen de una sociedad liberada de cualquier división interna y *encarna* en ella, segura de la ley que la naturaleza o la historia le prescriben y sometida a una autoridad todopoderosa que detenta el conocimiento de los fines últimos. Que el totalitarismo se haya edificado por la violencia no debería hacernos olvidar que respondió a una exigencia desmesurada de creencia o, mejor, a un deseo de certeza acerca de la sustancia y el porvenir de la sociedad. Se trató de un deseo cegador que, durante algún tiempo, se resistió a todos los hechos que lo cuestionaban, a todas las manifestaciones de la irreductible discordia entre los intereses y las aspiraciones individuales y colectivas. Un tal deseo implica,

por sí solo, un adentramiento del espíritu en el terror y predispone a creer que puede extirparse del cuerpo social aquello que pone en peligro su unidad y su integridad.

El fascismo provocó la Segunda Guerra Mundial. Al unir tan estrechamente el proyecto de dominación interna de lo social con el de la expansión territorial por la fuerza de las armas, tuvo que enfrentarse a la coalición de sus enemigos y, por fin, fue derrotado militarmente. Ninguna potencia dispone ahora de los medios para retomar esta ambición. En lo que toca a la ideología fascista, exenta como está de su antiguo prestigio, sólo es capaz de alimentar los odios de pequeños grupos racistas o xenófobos. Por el contrario, el comunismo sacó partido del fracaso del fascismo después de la Segunda Guerra Mundial a efectos de extender su dominio sobre una parte de Europa y construir una superpotencia mundial. Fue en la prueba de su sobrevivencia en el largo plazo que el sistema se descompuso. El proyecto de dominación total fue poco a poco desmentido por los conflictos internos de la burocracia, la muerte de la creencia colectiva en las virtudes del régimen y la sorda resistencia de la población a las consignas. El mito de una sociedad unificada pretendió encubrir una realidad hecha de crecientes divisiones de los lazos sociales, y el mito de la organización quiso ocultar el imperio del saqueo de los recursos y la irresponsabilidad y la incompetencia de los dirigentes. Ninguna prueba de fuerza precipitó el fin del comunismo: no fue vencido ni por las armas extranjeras ni por una revolución. La crisis que se abrió en el Kremlin por la tentativa de reformar lo que era irreformable sacudió a la Unión Soviética y, con una rapidez asombrosa, provocó el derrumbe —una tras otra— de todas las ciudadelas comunistas europeas. Entonces descubrimos que la única herencia del comunismo no eran sino rui-

* Palabras leídas en los “Encuentros literarios de Zagreb” (16 al 18 de diciembre de 1994) que celebraron el aniversario de la Fundación de la capital croata.

nas. Menos aún que el fascismo, el comunismo (vinculado como estaba a una teoría de la historia que se fundaba en la creación de una sociedad universal y en la aparición de un "hombre nuevo") es incapaz de regresar.

No nos detengamos, sin embargo, en esta comprobación. A veces escucho decir, sobre todo a intelectuales que vivieron bajo el comunismo, que en definitiva éste no fue más que un paréntesis en la vida de una nación. Tal postura tiende a ocultar que el comunismo se configuró como un modelo de alcances universales y que ejerció una atracción fantástica en todos los continentes. Eso no sólo ocurrió en los países llamados del tercer mundo, antiguamente colonizados, donde el modelo venía a satisfacer el sueño de encontrar el camino de la industrialización y, más en general, de la modernización, si no también en países —es el caso de Francia, tan notable— de tradición política liberal. Deseo recordarlo: la ideología comunista (no hablo, a propósito, de marxista) se arraigó durante un tiempo en la clase obrera y, lo que es más, sedujo a un número considerable de intelectuales, escritores y artistas. Acordémonos de que muchos defendían todavía la pertenencia al "buen campo" al cabo de 1960-1970, cuando ya casi nadie confiaba en las posibilidades de una Europa comunista...

Admito que el comunismo adquirió sus rasgos específicos en Rusia y que lleva la marca de la herencia del "despotismo oriental" o "semiasiático" —conceptos que, como se sabe, han hecho correr ríos de tinta. Pero no es menos seguro que fue un producto de la modernidad. Y fue como tal que se le recibió en la Europa central y en la oriental. Recapitemos la idea de un poder y de un pueblo que se engendran el uno al otro y de un partido monolítico, órgano de una identificación cara a cara entre el jefe supremo y el más modesto de

los trabajadores; la idea de que existe una ley "viviente" más allá de las leyes formales, que encarna en un Jefe Supremo cuya autoridad emana del pueblo; la idea de que hay una gran sabiduría de la Historia que trasciende las reglas del conocimiento común y a la que todos deben someterse en nombre de la "ciencia verdadera"; la idea de que es por la voluntad y por la acción pura que el mundo debe transformarse y organizarse como si fuera un material maleable... Todas estas manifestaciones no apuntan al retorno a un pasado arcaico. Estas ideas atestiguan acerca de una experiencia de la sociedad moderna y ofrecen una respuesta inédita a los problemas que plantea la revolución democrática desde los comienzos del siglo XIX. Esta revolución establece una ruptura con los principios en los que se basó lo que, en aquella época, se llamó "el viejo orden europeo" y lo que lo caracterizaba: una igualdad de oportunidades jerarquizada y clasista, un tejido social hecho de dependencias personales y la doble vertiente, religiosa y política, de la autoridad. Justo en el momento en que el proceso parecía excluir la restauración del Antiguo Régimen, desde diversas direcciones despertó el sentimiento de una crisis que no podía resolverse sino con un salto fuera del presente. "¿La joven Europa ofrece más oportunidades? El mundo actual, el mundo sin autoridad consagrada, parece situado entre dos posibilidades: la imposibilidad del pasado y la imposibilidad del presente". Estas palabras, que nos parecen tan cercanas, son de Chateaubriand y fueron escritas en 1841, en uno de los últimos capítulos de las *Memorias de ultratumba*.

La idea de una crisis de la modernidad, muy familiar a nuestra época, es contemporánea de la propia llegada de la modernidad. No me propongo repasar todos los síntomas que se han detectado de esa

crisis a partir de unos diagnósticos teóricos y políticos no sólo diversos sino incluso contradictorios. Pero algunos puntos merecen nuestra atención.

Primer tema: el de la formación de una potencia anónima que se elevaría sobre los hombres y los despojaría de su existencia. Desde cierto punto de vista, se trata del maquinismo (más tarde se hablaría de la técnica), cuyo desarrollo es ciego. Desde otro punto de vista, se trata del capital (o del reino del mercado o del dinero) que avasalla al trabajo vivo. Y, aún desde otro punto de vista, se trata del Estado, o de la burocracia de Estado, que tiende a gobernar a la vida social hasta en sus menores detalles.

Segundo tema: el de la guerra de clases o, de manera más general el de la división de los intereses, cuyo enfrentamiento tiene por resultado la destrucción de la comunidad.

Tercer tema: el de la nueva interconexión entre las partes del globo, que se acompaña de la generalización de los conflictos entre los Estados, del desorden mundial de la economía y de la imposibilidad —para cualquier poder político— de prever y gobernar los efectos de unos acontecimientos que se producen a una distancia considerable de su campo de operaciones.

Cuarto tema: el de la aceleración del cambio, cuya consecuencia inmediata es que todas las tradiciones se erosionan más y más y que las generaciones se vuelven más y más extrañas las unas a las otras.

Quinto tema: el de la inconsistencia —a veces implícita, a veces explícita— de la democracia liberal, un régimen en el que el poder se degrada, sometido como está a una opinión pública caprichosa, y que se ha convertido en el objeto de unas luchas entre partidos profesionales minados por la demagogia. Un régimen, además, sin normas comunes, y en el que cada sector de la actividad o del conocimiento y

cada opinión o creencia reivindican su propia independencia.


Son temas que, en conjunto o por separado, alimentan el análisis filosófico que cae dentro de *La crisis de los valores*; la desaparición de un referente de la naturaleza o de un referente de la ley divina y la ocultación creciente del Ser. Temas, en fin, que subyacen en la creencia perdurable de que la humanidad alcanzó un umbral más allá del cual debe decidirse la alternativa última: *civilización o barbarie* (una de cuyas variantes podría ser la de *socialismo o barbarie*), y donde la civilización podría aparecer como la fuente de la barbarie.

A caballo de este proceso se desarrolló la aventura totalitaria, agitando una solución a la crisis. Que esa solución se mostraba fantasmática no implica que, en el presente, el proceso no continúe, sus activadores no han desaparecido. Y, en muchos aspectos, el proceso se basa en la experiencia de hechos reales. Es inútil que me detenga en estas cuestiones. Empero, debe reconocerse que ese proceso proviene, en la actualidad, de un escalofrío y de una repugnancia ante el fenómeno de *la disolución de las señales últimas de la certidumbre* en la sociedad moderna. Estamos frente a sentimientos que prohíben pensar en esa disolución como otra cosa que una enfermedad de la civilización o algo capaz de crear la posibilidad de una vida social en la que la idea de legitimidad no se pierda sino que se convierta en el sujeto de un debate incesante en todos los campos de la actividad y del conocimiento.

Hace falta aún, para que este debate sea fecundo, no sólo que el ejercicio del poder político se limite de forma estricta y se garanticen las libertades públicas, sino que las condiciones materiales de la vida colectiva así lo permitan. Se trata pues de que las desigualdades no provoquen una fractura ni induzcan a una parte, o aun a la mayoría de la población, a sentirse excluida de la República. O, para decirlo de mane-

ra mejor, hace falta aún que se mantenga en *la incertidumbre democrática* una creencia en la ley. Y ésta puede estar, para cada uno, ligada a la conciencia de sus derechos.

¿Por qué la sociedad moderna permanece amenazada? Por la descreencia que haría perder el sentido de la ley y del derecho. Ahora bien, me parece que los regímenes de los países excomunistas están más expuestos a esta amenaza que los regímenes que (aunque frágiles en sí mismos) se benefician de una vieja tradición democrática, ya que el liberalismo económico se desencadena allí donde la dominación totalitaria quebró las instituciones jurídicas y laceró el tejido asociativo que permite a una población resistir a la violencia del mercado. El peligro sería que se descomponga la representación de un espacio común y que los individuos acaben por ignorar la idea de pacto que los vincula unos a otros a pesar de sus diferencias y sus conflic-

tos. No obstante, existe todavía una amenaza mayor, ligada a la primera. Una sociedad más y más atomizada no está en condiciones de durar. Así, la descreencia corre el riesgo de reconvertirse en una nueva exigencia de certeza. Ya vemos las señales en el estallido del nacionalismo, en sus manifestaciones extremas y en su desenlace bajo la forma odiosa de la purificación étnica. Y también vemos la señal en el impulso del extremismo religioso. El sentimiento tan poderoso (a la vez imposible de desarraigar y fértil) de una común pertenencia y de una historia y un espacio compartidos, desemboca así en la pasión por la unanimidad y en la afirmación de una legitimidad absoluta que convierten a cualquier oposición y a toda disidencia en una traición. Tal sentimiento podría alcanzar un prodigio de servidumbre: el común deseo de *ya no pensar más*. 

TRADUCCIÓN DE DANUBIO TORRES FIERRO

© Esprit

CARTA DE MADRID

LECTURAS

BLAS MATAMORO



Crítica ha editado los ensayos completos de Jaime Gil de Biedma, con el título de *El pie de la Letra*. A la colección ya conocida de 1980 se añaden ahora algunos textos póstumos. Son intervenciones puntuales (salvo un largo estudio sobre Jorge Guillén, tal vez lo menos interesante del conjunto) que acreditan en Gil un auténtico arte de la lectura. Junto con sus diarios, ese insólito documento de autoanálisis dentro de la letras hispanas, resultan lo más sugestivo de su obra. Gil fue un escritor intermitente y en sus iluminaciones mo-

mentáneas alcanzó su mejor dimensión.

Sus aportes a la teoría del acto poético, en particular, tienen una agudeza que choca con la crítica al uso de su tiempo (los años cincuenta) y, a la vuelta de las modas, con la actual. Para Gil la poesía no es comunicación ni efusión, sino arte y relación del poeta consigo mismo, con su propia alteridad. Lo que llamamos "persona del poeta" surge de la práctica creadora, no es su identidad civil y cotidiana. La experiencia de la poesía es la experiencia del poema: "Se trata de dar

al poema una validez objetiva que no está en función de lo que en él se dice, sino de lo que en él está ocurriendo”.

El poeta puede ser efusivo y comunicativo, pero la poesía nunca lo es, porque la poesía concilia las cosas y los hechos con sus significaciones, que aparecen en el propio poema, en tanto la vida comunicativa se basa en la escisión cosa/palabra. El poema se devuelve a la vida y conforma o auxilia a conformar el mundo. Ello es posible gracias a la “emoción impersonal” de la poesía (algo que nos había anticipado Juan de Mairena, otro intermitente). En ese vaso comunicante del poeta con el otro que es él mismo reside la dimensión cognoscitiva de la poesía.

Entonces: la voz del poema no es la voz del poeta, sino una voz autónoma que lo significa y lo identifica, partiendo de la interpelación. Lo que el poeta siente no es lo que le promueve su acción sino una suerte de abstención contemplativa ante las cosas. De ahí que, según apunté antes, la poesía, como vivencia, sólo es vivencia del acto poético.

Gil reivindicó, en plena autarquía cultural franquista, el carácter europeo de la tradición poética española. Su opción por los escritores en inglés frente a la costumbre de privilegiar, en España, las fuentes francesas, refuerza esta actitud de apertura y extrañamiento. No es difícil imaginar que él, junto con algunos otros lectores singulares (Barral, Castellet, Vilanova) hubieran marcado una vía marginal a la sofocación casticista de esos años.

El resultado fue, a mediados de los sesenta, un auge de la poesía cosmopolita y aristocratizante del movimiento llamado *novísimo*. En parte, se hizo cargo de los manierismos de Gil de Biedma y convirtió su militancia individualista en aire de estirpe, que es lo contrario al individualismo.

¿Y ahora? El reflujo pone de moda la denominada “poesía de la ex-

periencia”, que parece repetir una de las referencias preferidas de Gil, *The Poetry of Experience* (1957) de Robert Langbaum. En rigor, es todo lo contrario. La poesía española de la experiencia vuelve a la identidad poeta/persona civil, definiendo ésta como un término medio estadístico, el “hombre normal” del arte realista. Es, además, una poesía que siempre insiste sobre el lugar de origen, según el neocasticismo de la actual cultura española de las autonomías. Los poetas han de ser normales pero, además, normalmente andaluces, gallegos o extremeños.

Nada más ajeno a Gil que todo esto. Gil propuso que el poeta se contemplara en su doble, en su otro, no que se regodeara en él mismo. Como el Poe de Mallarmé o aquel personaje de Borges al cual la muerte le revela “su verdadero rostro eterno”, la eternidad del momento (en su caso, el momento de la lectura) lo transforma en ese otro que hoy conocemos como Jaime Gil de Biedma.

Leo, de pasada, esta picante definición que Gil hace de Unamuno: “Padre de familia monógamo, funcionario del Estado vecindado en Salamanca y español profesional”. Se me junta con la relectura de *En torno al casticismo*, publicado hace cien años. Valdría la pena repasar las fechas y resituarse a la llamada “generación del 98” en el año del asunto Dreyfus (1894, lo apunté en una carta anterior) y esta recopilación unamuniana, donde están diseñadas las tensiones del 98.

De una parte, tientan a Unamuno la casta y la intrahistoria. De otra, la humanidad y la historia. Casta, castidad, casticismo, pureza, defensa frente al bárbaro, al invasor, al extranjero. Intrahistoria invariable, silenciosa, acarreada por la tradición. Por contra: la historia variable, ruidosa, fechada, lo eternamente humano que es la verdadera casta sin casticismos. Digresión: en el siglo XVII, Saavedra Fajardo aludió a “la pureza y casti-

dad de las voces”. El lenguaje es puro cuando es casto, cuando no conoce el contacto con otro cuerpo, cuando ignora que es penetrante y penetrable. La pureza del lenguaje es *anerótica*, entonces.

Unamuno defiende la tradición, pero ataca al tradicionalismo, que no quiere ir al origen, sino al pasado, algo muerto, pues ha pasado de largo. Le preocupa, como a tantos intelectuales españoles desde el romanticismo, la regeneración sin saber precisar de qué se trata. Regenerar puede ser volver al origen, desandar la *degeneración* que es la historia. Pero puede ser lo contrario: generar de nuevo (cambiar de padre, de generador) y empezar otra cosa. El debate se lleva, pues, hacia el ensimismamiento español en un origen puro o a su alteración en la modernidad.

La noción de pureza original liga la casta con la raza, es decir con lo radical, con la raíz y el arraigo. Unamuno intenta conciliar la oposición entre raza e historia (esencia y devenir, identidad y cambio) por medio de la noción de pueblo, es decir lo que tiene origen y es, al mismo tiempo, resultado de una historia. Pero el intento se dramatiza, porque le pesa demasiado la preocupación por salvar a España, como si estuviera a punto de perderse, de desaparecer, y el mundo se fuera a quedar sin algo tan precioso como España, aparte de la desazón de los españoles ante la esfumatura de su máxima referencia. Fue la contradicción del 98, la imposible reunión del casticismo y el cosmopolitismo, la incapacidad para aceptar cuánto de destructivo hay en la creatividad de la historia.

En *torno al casticismo* fija, en otro sentido, la devoción del 98 por el paisaje castellano viejo, una de las mejores invenciones del Unamuno escritor, su facultad romántica de personificar un paisaje y personificarse en él (el juego de lo uno y lo otro que proponía Gil de Biedma, unos renglones antes). Pense-

mos en *Por tierras de Portugal y España*, por ejemplo.

La Castilla unamuniana es un espacio oriental, austero, poblado por gente taciturna y ensimismada, que se agrupa en pequeños núcleos aislados. Unamuno admiraba a Sarmiento y la descripción que el vasco hace de Castilla se parece demasiado sugestivamente a la que el sanjuanino hace de la pampa.

Pero hay más. Sarmiento, al oponer la barbarie a la civilización, en rigor lo que hace es oponer la cultura a la civilización. Dudo que hubiera leído a Kant o Herder, que empezaron con estas distinciones, pero su imaginación romántica lo llevó a identificar cultura con barbarie (así como suena), es decir con saber tradicional, aislamiento, autarquía, economía de subsistencia, incomunicación. La casta de Unamuno, dotada de intrahistoria. Un dualismo que Ferdinand Tönnies recogerá en un libro famoso, *Comunidad y sociedad* (1887) y que tendrá una prolongada descendencia entre autores tan variopintos como Américo Castro y Martínez Estrada, Oswald Spengler y Thomas Mann.

La civilización es, por el contrario, la ciudad, la ley pactada, el ferrocarril y el barco. La ciudad tiene espacios exteriores y se intercambia con ellos. La ciudad es la historia, el pasado que no es tradición ni origen, sino crítica de la memoria colectiva.

Copio este rasgo de fina lucidez de don Miguel: "La fe viva no consiste en creer lo que no vimos, sino en crear lo que no vemos". Crear lo invisible o, al menos, a partir de lo invisible puede ser la mejor manera de definir la tarea humana en la historia, que siempre tiene algo de fe, de confianza en lo externo. No el credo en el que creen los demás, sino creer en lo que yo hago. *Creer*, algo tan cercano a *crear* que se confunden en el *yo creo*.

Lo repito a propósito del obeso libro de Eugenio Trías, *La edad del espíritu* (721 apretadas páginas publicadas por Destino), ya que de

regeneración, fe y origen se trata. No sólo por lo voluminoso del texto, sino por sus ambiciosos alcances (nada menos que una Historia General del Espíritu, así, con mayúsculas germánicas). Trías nos cuenta dicha historia pero, además, nos revela sus claves (que, a su vez, le han sido dadas por revelación) y nos profetiza su derrotero. Su actitud es grandiosa y la diseñan sus invocaciones a Ulises y los argonautas. Para resolver las perplejidades del "pensamiento débil", el filósofo barcelonés se mide con gigantes y titanes.

Todo esto parece muy romántico, del primer romanticismo. En efecto, la referencia "fuerte" de Trías es Schelling, aunque su visión de la historia avanza, por el idealismo, hasta un Hegel releído en clave de teodicea: el Espíritu va del origen al absoluto y vuelve sobre sí mismo, en un ciclo que recorre la unidad, la dispersión y, de nuevo, la unidad que es alfa y omega. La diferencia fundamental con Hegel es que, para Trías, las distintas etapas de la historia no se conectan entre sí, son procesos cerrados: no hay devenir.

El Espíritu, desprendido de su matriz simbólica (lo sagrado), sufre una revelación que la modernidad denomina razón, revelación segunda, si se quiere, ya que el símbolo es ya una revelación primera de lo sagrado en lo sensible. Finalmente, el Espíritu habrá de retornar al substrato inconsciente para hallar un nuevo horizonte simbólico (o sea: una nueva sacralidad). Ocurrirá en un encuentro místico del testigo con el lado oscuro y nocturno que es la faz esotérica del Espíritu, Espíritu que es sujeto absoluto y testigo, tanto del ser como del acontecer.


El papel que Trías reserva al filósofo en todo este constructo es el de profeta. Asentado en las grietas del mero acontecer que dan acceso al absoluto del ser, el filósofo como testigo del Espíritu, es capaz de percibir las revelaciones y prever lo que habrá de ocurrir. Un solo ejem-

plo: desde 1848, nuestra época ha de recorrer siete etapas, que el filósofo conoce de antemano en carácter de descifrador/revelador del destino, sabedor del *telos* que persiguen los tiempos históricos.

En Hegel el Espíritu conoce su origen a través de su quehacer, en Trías, el Espíritu desconoce su origen a través del quehacer y debe reprimarse para recuperar su hora cero, su vínculo con la matriz de lo sagrado. Por eso es tan reticente ante la modernidad y tan entusiasta de fenómenos antimodernos, de fundamentalismo religioso, como los movimientos políticos de Irán y Camboya.

Semejante construcción, la tomas o la dejas, pero cabe alguna objeción al enfoque con el cual Trías se aproxima a la historia, a la suya y a la de todos. Es válido proponerse una lectura unificadora y providencialista de la historia en clave neorromántica. El error de Trías consiste en no hacer neorromanticismo, sino en intentar una restauración de Schelling como maestro de Hegel. El riesgo de estos radicalismos es resultar anacrónicos. En efecto ¿qué puede decirnos un Schelling resucitado por arte de magia de este mundo informático, interplanetario y carente de "grandes relatos"? ¿Se puede calcar la crítica romántica a la Ilustración para dirigirla contra el mundo contemporáneo? En tal caso, el profeta pierde su distancia frente al tiempo, esencial para el ejercicio de su don profético, y se pierde en las fechas de un almanaque caído en un rincón de la historia. Se puede pensar contra el tiempo, pero siempre desde algún momento del tiempo, imaginando la situación de contemporaneidad que sirve de punto de partida para pensar el origen, el derrotero fatal del Espíritu o las ideas eternas. La paradoja de lo humano es que no puede inventar otra eternidad que la histórica. No hay eternidad sino del retorno, que es mito si retorna lo mismo e historia, si retorna lo

distinto. Lo pensó uno de los mentores de Trías, Nietzsche, que propuso ser extemporáneo a su tiem-

po, no a otro tiempo, con lo que logró ser crítico de su mundo. Crítico, no profeta. 

CAÍDO DEL CIELO

JAIME MORENO VILLARREAL



Voy a contar lo que me agobia, porque creo en el perdón. Entre el repertorio de palabras y frases que tenemos para hablar de las cosas que nos suceden —o que suceden—, algunas contienen la idea de caída: acaecer, ocasión, accidente; tropezamos con un viejo conocido en la calle, decimos que alguien cayó de nuestra gracia, declinamos —es decir, dejamos caer— una invitación, nuestros planes se vienen abajo, etc. Y así, ciertas imágenes de la caída dan forma a aspectos irreversibles de la vida: caen las horas, cae el sol, caen las hojas del calendario, al auge de una época le sigue la decadencia.

Para decirlo sin mayor trámite, la condición de estar sujetos a la temporalidad nos coloca del lado de la Caída. Pienso que en el Edén no habría finitud, ni lapso —aunque sí movimiento y sucesión, y por ello, lo que está por venir, lo que llegará, la ventura, parece inclinarnos de vuelta hacia el Reino y acercarnos en una segunda Venida, pues lo divino no es lo que cae, Lucifer, sino lo que adviene.

Esta es mi advertencia. Que hay que tener cuidado con lo que nos llega caído del cielo. Ocurrió que, estando en Madrid, me hallé de pronto de noche, desorientado en una de esas encrucijadas donde confluyen cinco calles que no hacen verdadera esquina sino una yuxtaposición de semáforos. La gente cru-

zaba en todas direcciones. Yo andaba buscando un bar donde debía encontrar a un guitarrista de flamenco que tenía un dinero de un amigo... En fin, durante dos días no había tenido para comer, y de repente me sentí confundido, perdido, y al volver sobre mis pasos vi a una muchacha que esperaba del otro lado de la calle para cruzar. Con qué cara me habré aproximado, no sé, porque de entrada me dijo, poco más o menos: "Desde que te vi sabía que me ibas a preguntar algo."

—Perdona, ¿sabes dónde queda Casa Patas?

La muchacha sonrió. Hacía mucho tiempo que nadie me veía así:

—¡Hombre, si yo vivo ahí mismo! Andáis lejos. Está a un paso de la Plaza Tirso de Molina. Yo voy para allá, si queréis podemos ir juntos.

Por calles y callejuelas, en un verdadero carril de concurrencias, me aligeró tener por fin quién me correspondiera, tanto por el caso extraordinario de que ella, Mónica Custodio, se alojara en los altos del sitio que yo buscaba, como por algo más recóndito, casi sobrenatural a mi percepción, que la había puesto en mi camino: ella se dedicaba, como yo, al teatro de sombras.

Aparte de mi maestro, Adrián Theo —¿alguien lo recuerda?, ¿Don Adrián y su Teatro de Siluetas?—, que animaba las meriendas infantiles en la Ciudad de México a principios de los años sesenta, yo no había conocido en mi vida a otra

persona que se dedicara a lo mismo, a las siluetas manuales. Sábados y domingos, al caer el sol en el Retiro, yo montaba mi tinglado para proyectar sobre el lienzo, con ayuda de una lámpara, las figuras y pantomimas que detrás diseñaban desenvueltamente mis manos. Enlaces, atajamientos, cubrimientos, juegos digitales modelaban el vuelo de la paloma, el cisne en el estanque, la zorra y la liebre, el predicador en el púlpito, la visita al dentista... un espectáculo como ninguno, que me encaminaba de vez en cuando a hacer presentaciones en fiestas infantiles, escuelas o asilos.

Mónica Custodio era estudiante de arte dramático. Había llegado a las siluetas manuales después de estudiar las sombras chinescas, los muñecos javanese y las sombras mecánicas, y ahora preparaba un catálogo de juegos de sombras de pared. Según me contó, practicaba el ombromanismo desde hacía tres años.

Al cabo de un rato de conversar como paseando, nos detuvimos a la entrada de Casa Patas. Entré a preguntar por Manero Solar, el guitarrista. En la barra, una dependienta rubia entrada en carnes me informó que el espectáculo de cante comenzaba a las doce, y Manero no llegaría antes de una hora. Mónica Custodio me invitó, para hacer tiempo, a subir a su apartamento y allí mostrarme sus sombras y conocer las mías.

Ocupaba una sala vacía para sus apariciones. Con una linterna de caja negra arrojaba un cono de luz hacia arriba. Bajo el rayo, más o menos a un tercio de la distancia al muro, Mónica Custodio encendía un brasero cuyas emanaciones daban velos a la luz, densidad y fillos que, en la proyección, evocaban espectros. Nació de sus manos la primera figura: el Ángel, con las alas cerradas y abiertas según las palmas de la mano, y la noble cabeza inclinada hacia lo bajo, hecha con los pulgares unidos. Voló entre el humo celeste, se elevó a lo alto de las nubes, mas su negrura pare-

cía corromper el aire, mientras un olorcillo pestilente brotaba de una cañería próxima o del brasero.

Acto seguido, salió la Flama, que Mónica Custodio logró atizando las ascuas crepitantes y desplegando, arrodillada, ademanes que recordaban las contorsiones de una bailaora. Pronto el fuego se transformó en la Serpiente de larga cola proyectada hacia mí con el brazo desnudo magníficamente retorcido, el dedo meñique brotaba del pequeño puño agitando una lengüita, mientras el dedo índice sobre el medio ranuraba un ojo perverso. Siguieron varias cabezas monstruosas, a cuál más terrible, barbadas y de luengas caballerías, otras colmelludas que arrojaban humo a bocanadas, con impecable técnica de fuelle de los puños, otras más de puntiaguda orejas y narices, que meneaban la lengua saboreando el fuego de olor insoportable. Todas las cabezas tenían nombre, que Mónica Custodio iba enumerando. De pie, abrazando firmemente la linterna por detrás y uniendo sus manos sobre el tiro de luz, la ombromanista modeló una cabeza enorme cuyos ojos brillantes de basilisco dejaban pasar rayos verdecidos por el humo, la frente coronada con los pitones de los pulgares torcidos.

Haciendo que ese Satán moviera los labios, ella me invitó a pasar al spot para contribuir a la pantomima con mis figuras. ¡Pero qué podía añadir yo a su destreza! ¿La figura de Pierrot aterrorizado por el diablo? ¿El gato negro visto de espaldas, que se limpia a lengüetazos la manita al pasar el pulgar izquierdo sobre el anular, delicia de los niños? Entre mi juego de apariencias y las verdaderas evocaciones de ella existía un abismo. Armé con mis dedos rectos, finalmente, el lobo aullador que, con el hocico dirigido a las siluetas de Mónica Custodio, imploró subyugado:

—¡Enseñame! Enseñame, por favor. ¡No puedo hacer nada semejante! ¡Hazme tu discípulo!

Me sentí disminuido. Mi arte era insignificante, una nada. Había perdido la gracia que tenía. Cuando en la hora más oscura bajé a Casa

Patas, el espectáculo había terminado. Pregunté en la puerta por el músico que debía darme el viático. Pero la gorda dependienta, que ya cerraba el local, exclamó:

—Ese gitano se ha ido y po naa del mundo vuelve a pisá. E un malhambre, ¿me entiende? Que no tocaba, dijo, que tenía un presentimiento, y que no y que no. La que me ha hecho pasá ese Manero. Y se ha ido a la calle, y no vuelve po aquí poque no, por eta Cru lo juro que nunca. ♣

BUZÓN DE FANTASMAS GOROSTIZA A BORDO

GUILLERMO SHERIDAN



MAURETANIA

El primero de julio de 1924 José Gorostiza se embarcó en el S.S. *Mauretania*, vapor de la *Ward Line* que hacía la ruta Veracruz—Nueva York. Iba invitado por su enigmático amigo *Ciro Méndez*, mecenas también de *Ortiz de Montellano*, *Gabino Barreda*, *Luis Enrique Erro* y *Adolfo Best*. En carta a *Pellicer* escrita on board, *Gorostiza*, que ni siquiera ha llegado a *La Habana*, se queja ya del viaje: "Para mí esto es la misma cosa siempre: un círculo de agua del que somos el centro"; del mar: "El mar sin la tierra no tiene gran interés poético; es más bien una lección de moral sobre lo pequeño y lo grande" y de todo lo demás, el servicio, los otros pasajeros, etc.*

En los papeles manuscritos de su archivo, me he encontrado una página, titulada *Mauretania*, de lo que pudo haber sido un diario de esos días en alta mar. Sospecho que *Gorostiza* guardó esta página que pensaba utilizar en una narrativa, "Querrela de diosas", que no conocemos sino parcialmente. Viajero que prefería "el viaje inmóvil de la poesía", *Gorostiza*, que temía al avión, toma estas notas elocuentes sobre su personalidad y, quizá, sobre su poética.

Cinco días sin hablar. En mi camarote, solo, dije un día dos, tres palabras, maravillado de no haber perdido la voz.

Días de fatiga, de pena. Las primeras sombras de la noche entran al cuerpo y establecen el cansancio. Relación entre la luz y la oscuridad, entre la oscuridad y la fatiga. Nada añadido o sumado a la experiencia, ni emoción, ni sentimiento, ni idea. Aprendizaje de cosas como resbalar, mal comer, dormir cansado. ¿Qué son sino vulgaridad, por muy llenas que aparezcan de poesía?

Voy al espejo. Ensayo sonrisas de otros días, y reconozco entre ellas una de felicidad, la que junto y acomodo a mi cara seca de hoy, temeroso de que no encaje en ella y satisfecho de gozar de una felicidad fingida en la realidad de un gesto.

Con la ausencia, la memoria empieza a hacer agua por todas partes. Naufraga. La distancia es un espacio material en la mente que despoja de toda su autenticidad a la memoria de personas y de hechos de donde se está ausente. Empiezo entonces a vivir entre fantasmas. ♣

* Recogida por mí en la *Correspondencia 1918-1928 entre Gorostiza y Pellicer*, México, El Equilibrista, 1993, p. 89-92.