



En última instancia

ENSAYOS DE POESÍA CONTEMPORÁNEA

JULIÁN JIMÉNEZ HEFFERNAN

COMARES LITERATURA

EN ÚLTIMA INSTANCIA

JULIÁN JIMÉNEZ HEFFERNAN

EN ÚLTIMA INSTANCIA
ENSAYOS DE POESÍA CONTEMPORÁNEA

GRANADA, 2026

COMARES LITERATURA

Diseño de portada y maquetación:
José Antonio Ruiz García

Imagen de portada:
Plano de la ensenada de Los Escullos ò Mahomet Arraez (Dirección Hidrográfica, Cádiz, 1813).
Cartoteca del IGN

© Julián Jiménez Heffernan

© Editorial Comares, 2026

Polígono Juncaril
C/ Baza, parcela 208

18220 • Albolote (Granada) España

Tlf.: 958 465 382

www.comares.com • E-mail: libreriacomares@comares.com

facebook.com/Comares • twitter.com/comareseditor • instagram.com/editorialcomares

ISBN: 979-13-7033-098-9 • Depósito Legal: Gr. 454/2026

Impresión y encuadernación: COMARES

A Marga y Josema

SUMARIO

PREFACIO	XI
INTRODUCCIÓN: PATOGÉNESIS DE LA POESÍA MODERNA	XV
EL IRRACIONALISMO DE LA POESÍA DE LOS SETENTA: REVISIÓN DE UN CONCEPTO.	1
LA GLORIA DEL LODO: HÖLDERLIN EN LA POESÍA ESPAÑOLA DE LOS SETENTA	39
<i>PRIMERO TIEMPO</i> : VERSIONES DE LO PASTORAL EN CARLOS PIERA	83
«TRAS UN TAPIAL CAÍDO»: ANÍBAL NÚÑEZ AL CABO DE LA CIUDAD	127
«UN BALANCE MAL URDIDO»: DIMINUTIVO Y PLEGARIA EN OLVIDO GARCÍA VALDÉS.	167
«HABLO DE MI CAMINO»: SOBRE UN POEMA DE MIGUEL SUÁREZ	179
«MIRA TANTA CENIZA»: JAVIER EGEA Y EL PROBLEMA DE LA LECTURA	217
«CONFIANZA EN EL ALA»: LOS PÁJAROS EN LA CABEZA DE EDUARDO MILÁN . . .	265
«LO QUE CONSISTE Y NO ES MENTIRA»: LA POESÍA DE MIGUEL CASADO	311
«LAS PUERTAS MAL CERRADAS»: INTEMPERIE Y UTOPIA EN JORGE RIECHMANN Y ANTONIO MÉNDEZ RUBIO	373
BIBLIOGRAFÍA	399

PREFACIO

Los inteligibles son distintos de las imágenes

Averroes

Los textos que componen este libro tienen procedencias diversas, distanciadas en el tiempo. De un lado están dos textos largos escritos hace muchos años. El primero es el ensayo «La gloria del lodo: Hölderlin en la poesía española de los setenta», presentado como ponencia en un congreso sobre Romanticismo celebrado en Valencia en 2003. Fue publicado con anterioridad en el libro conjunto *Paisajes románticos: Alemania y España* (Edición de Berta Raposo y J. A. Calañas, Berlín, Peter Lang, 2004, pp. 149-189). Este ensayo se resiente del paso del tiempo, pues mis juicios ocasionales sobre el estado de las traducciones e interpretaciones de Hölderlin en España consideran un arco temporal que se cierra en 2002. Mucho ha llovido desde entonces —la estupenda versión de las *Elegías*, hecha por Juan Andrés García Román (DVD 2009), por ejemplo— y actualizar mis juicios me habría forzado a modificar sustancialmente el original. Con todo, he creído conveniente añadir algún apunte. El segundo ensayo es el que versa sobre el irracionalismo. Se trata, en su origen, de una ponencia leída en unas jornadas sobre poesía celebradas en Córdoba, creo que en 2004. Dos o tres miembros del público, entre ellos una insigne poeta de los ochenta, lograron descabezar una siesta durante los cincuenta minutos que duró el bodrio. Luego un archivo del texto, parcialmente retocado, se echó a dormir en un viejo portátil. El texto no es exactamente hipnótico, pero recomiendo cafeína. En algún momento de 2002, me senté en Córdoba con Pedro Ruiz y Sergio Gaspar a presentar la antología titulada *Contra la soledad*. El capítulo sobre Egea brota recientemente de las notas que tomé para esa presentación. En 2005 Manuel Asensi me pidió un artículo sobre poesía española contemporánea para un monográfico titulado «Canon de la crítica y crítica del canon» de la revista *Prosopopeya* (5

otoño/invierno 2006-2007). Así nació «Las puertas mal cerradas. Intemperie y utopía en Jorge Riechmann y Antonio Méndez Rubio». En marzo de 2007 leí una ponencia titulada «Versiones de lo pastoral en la poesía de Carlos Piera» en La Casa Encendida, en el marco de un seminario dirigido por Miguel Casado sobre *Poética en la poesía española contemporánea*. Piera, de la nada, se metió en la sala, y yo no supe por dónde salirme. Creo que no se durmió del todo. Luego Miguel me pidió amablemente el texto para una publicación conjunta, pero preferí retenerlo. La versión que aquí se publica está muy revisada y ampliada.

Algunos años después me pidieron un ensayo sobre la poesía de Olvido García Valdés para un libro colectivo que iba a publicarse en una editorial universitaria norteamericana. No recuerdo quién me invitó a colaborar, pero no se me borra la estolidez de los comentarios que recibí por parte de los revisores de la cosa. La corrección política de muchos hispanistas hispanos afincados en USA resulta con frecuencia estomagante —al menos para quien esto escribe, americanista part-time semi-americano afincado en España. Retiré el texto, lo pasé a la reserva un tiempo, estuvo a punto de aparecer, por invitación de Carlota Fernández Jáuregui, en un último número de la estupenda revista *Despalabro*, pero no pudo ser. Luego pedí consejo a Miguel Casado, quien me recomendó la *Revista de Poesía* donde el ensayo vio la luz en julio de 2019, finalmente, en dos partes, gracias a la cortesía de Hernán Bravo.

Los textos restantes son aluvión muy reciente. Salvo el ensayo sobre Eduardo Milán, fruto de un deseo, muy prolongado en el tiempo, de escribir sobre su escritura, los demás nacen en respuesta a estímulos específicos de lectura concreta. El de Aníbal Núñez responde en no poca medida a un libro excelente de García de la Flor. El de Miguel Casado al volumen de su poesía completa hasta 2023. El de Miguel Suárez nace de la relectura que hice de su obra tras conocer la triste noticia de su muerte.

Tanto el prólogo como estos tres últimos ensayos —amén de la mano final de pintura que he añadido a muchas de estas piezas— están condicionados por mi interés actual por cuestiones de materialismo dialéctico, en especial en su arraigo o resbalón hispano. Las referencias a textos de la nueva filosofía española, gozosamente espinosista y nietzscheana (Antonio Escohotado, Eugenio Trías, Fernando Savater), tendencialmente deleuziana (Eugenio Trías, José Luis Pardo), enojosa y enojadamente filo-marxista (Antonio Escohotado, Eugenio Trías, Gabriel Albiac, Juan Carlos Rodríguez, Felipe Martínez Marzoa), escritos entre 1968-1990 responden a dicho interés. Me pregunto si ese contexto, y el inmediatamente previo (Aranguren, Sacristán, García Calvo), e incluso otro (Ortega, Zubiri, Zambrano) algo más lejano en el tiempo pero no en la temporalidad textual, no constituye un horizonte de reflexión exigible para la recta intelección de poetas españoles cultos que entre 1975 y 2024 se dicen abierta-

mente, con orgullo y prejuicio, nada menos que materialistas. Y que aplauden cuando otros matan —o dicen matar— a Platón. Me asiste, creo, tanto la razón neohistoricista como la deconstructiva, en una concepción muy abierta, muy porosa, pero decididamente textual, del concepto de contexto. Resulta sencillamente imposible —en cierto modo insoportable— hablar hoy de *materia, historia, vida, realidad, mundo, cosa*, en español sin tener en cuenta ese horizonte.

Le agradezco mucho a los editores de Comares que hayan tenido el coraje de publicar este abultado conjunto de ensayos. Estoy especialmente agradecido a Ana del Arco y a Ana Belén Martínez López. Y en deuda con José Antonio Ruiz y Mariángel González por la diligencia con la que han coordinado la corrección y maquetación del libro. Quiero agradecer también el interés de algunas personas en la posibilidad de este libro: Edmundo Garrido, Javier Fernández, Juan Fernández. Gracias también al Grupo de Investigación HUM-682, «Research in English and Related Literature», dirigido por mi compañera Paula Martín Salván, por su generoso apoyo en este proyecto. A Pedro Ruiz le debo su estímulo y consejo. A José Manuel Cuesta y Carlota Fernández su amistad, complicidad y apoyo en momentos no fáciles. Sin el aliento sostenido de Miguel Casado, es muy posible que este libro no hubiese visto la luz. Hay algo en lo más reciente de este libro que está escrito, tengo la sensación, *du côté de chez Suárez*. Si leen el ensayo sobre el poeta navarro entenderán, espero, lo que quiero decir. Hace muchos años, Carlos Piera primero, y luego Miguel Suárez, me ayudaron a encauzar versiones de poemas de Wallace Stevens, y me animaron a hacer otras nuevas. Miguel Casado, entretanto, me invitó a escribir sobre poesía americana y española. Todo ello me permitió entrar en el campo hispano de la traducción de poesía inglesa y americana, y abrirme paso en un territorio poético, dominado por las figuras de Gamoneda y Ullán, que yo (hispanista *a la granadina*, con más habas que jamón) no conocía bien. Carlos tuvo además la inmensa gentileza de editarme, años después, un libro imposible. Sigo, pues, en deuda permanente con los tres. Les reitero las gracias. Espero que sepan —Miguel Suárez, allí donde esté— disculpar mis toscas actitudes, inaptitudes, mis inexactitudes.

INTRODUCCIÓN: PATOGENESIS DE LA POESÍA MODERNA

Poets are bubbles, by the town drawn in.¹

I

La historia es suficientemente conocida, pese a su naturaleza esquivada, basculando entre el dato y el infundio. Parece que el filósofo Manuel Sacristán pudo cerrarle el paso a Jaime Gil de Biedma a la militancia en el Partido Comunista debido a la condición homosexual del poeta barcelonés.² No me interesan ni la posible homofobia ni el presunto pasado falangista de un destacadísimo intelectual como Sacristán —para quien todo filósofo, me apresuro a recordar, se hacía acreedor de un «programa de conducta».³ Revelan, en cualquier caso, la ubicuidad de un «sistema clerical-policíaco» (Piera 1996, 156) que el crítico, lingüista y poeta Carlos Piera, con exceso de celo, aloja exclusivamente

¹ William Congreve, *The Way of the World*, p. 298.

² Lo cuenta Miguel Dalmau en *Jaime Gil de Biedma: Retrato de un poeta*, p. 285. Lo recordaba, por ejemplo, Juan Goytisolo en un artículo de *El País* de enero de 1995, «Retratos del artista antes de 1956», luego incluido en *Cogitus interruptus*, p. 222.

³ Con respecto a lo primero, parece que el argumento esgrimido se apoyaba en el prejuicio de la presunta falta de resistencia del homosexual ante interrogatorios. En cuanto a lo segundo, en España era más fácil en los años cincuenta, para un adulto, tener un pasado que ahora. Claro. Para el falangismo crítico de Sacristán, véase el documentado ensayo de María Francisca Fernández Cáceres (2013). Dalmau, sin aducir prueba alguna, califica a Sacristán de «acérrimo falangista en su juventud» (123). Gregorio Morán, apoyándose en un estudio de Laureano Bonet, le atribuye los editoriales de *Laye* en defensa del «magisterio perenne» de José Antonio Primo de Rivera: *El maestro en el erial*, pp. 317-319. Para el programa de conducta, véase Manuel Sacristán, *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, p. 376.

en el vasto y gris afuera del filósofo, nunca en su fuero interno. Me interesa, en cualquier caso, mucho más la manera continuada en la que Sacristán, víctima no tanto de una «ideología filosófica» como de una «moral ideológica», trató de protegerse, vacunando a lectores y discípulos, de lo que llamaré *la condición Althusser*.⁴ El término inglés *condition* denota también enfermedad. En el marxismo dialéctico practicado por el pensador francés, condición es *Zustand*, vector multilateral de causación estructural, tendencialmente provocado por una *última instancia* que incluso la *no-filosofía* contemporánea abiertamente reconoce. Y la determinación de la última instancia es, por decirlo a las bravas, aquello que te da de comer, o lo que te da de ser, que viene a ser lo mismo, o comer lo mismo, aquello que, en suma, determina en última instancia tu ser natural y social, un asunto o presunto —«la causalité d'identité réelle et du Réel comme identité» (Laruelle 1996, 8)— normalmente silenciado por poetas de todo pelaje, incluidos los normalizados, los empastillados, los peliagudos, los del silencio. Decía Bataille que «puede resultar superfluo hablar de manera general de las condiciones de vida de los poetas» (2015, 183). La alternativa no es, en cualquier caso, como podría parecer, no hablar de esas condiciones. La alternativa es hacerlo de *manera específica*, como hiciera el gran Sartre en sus libros sobre Genet y Flaubert. A Francisco Rico le irritaba que *El Caso de Lázaro* degenerase, en los azares de la imprenta, en *La Vida del Lazarillo*, sin querer asumir que la *ultima ratio vitae* y madre de todos los casos y cosas es la materialidad de una vida, la red de fuerzas, medios, relaciones, cosas, sobre la que tejemos la mentira de nuestra existencia. Porque, recuerda Ortega, anticipando la teoría (lacaniana) de la ideología, «podemos elegir [...] entre una fantasía y otra para dirigir nuestra conducta y hacer la prueba, pero no podemos elegir entre fantasear o no» (2019, 57). Y a los que se hacen llamar poetas —especie casi siempre subsumible en el *genus* de «los que viven de la literatura y sus aledaños y por lo tanto carecen de empleo» (Javier Marías 35)— les irrita aún más que se les pregunte por su vida, la real, pues asumen que tan prestigiosa y fantástica etiqueta (poeta) sublima todas sus miserias. En sus *Memorias de un niño de derechas*, Umbral apuntaba a esta misteriosa exención de manera particularmente cachonda:

El español llevaba dentro un futbolista nato, como antes había llevado un torero, porque el español siempre nace llevando dentro algo insospechado y heroico. Así como el inglés nace sólo inglés y el belga nace sólo belga, y luego, con la vida, con los años y los estudios, se hace ingeniero de minas o bibliotecario

⁴ El término «ideología filosófica» lo usa Sacristán en su célebre ensayo de 1968, «Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores», en *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*, p. 374.

diplomado, el español nace español y algo más. Por ejemplo, español y torero, español y poeta, español y futbolista. (2024, 137)

Español y poeta ya en los albores placentarios: qué regocijo. Lo inasumible por el poeta nato es que su misterico excedente, su *algo más*, su *punto p* —ese *algo insospechado y heroico*, pueda ser objeto de una función explicativa, es decir, de reducción a una situación material concreta que totaliza una estructura. El poeta nato —la subespecie abunda en el ecosistema ibérico— rechaza cualquier reducción explicativa con el mismo ánimo sacerdotal con el que García Morente se oponía a la confusión entre hombre biológico y hombre histórico. De la vida del segundo decía que «no puede ser prevista, no puede ser reducida a leyes generales; es una vida peculiar, propia, única. Puede ser narrada posteriormente, puede ser escrita, puede ser admirada, aplaudida, vituperada, censurada. Es vida histórica» (170-171). Mientras el intelectual español progresista —García Morente trató de serlo más o menos hasta 1937— siga apresado en el prejuicio de que la vida propia es una celosamente inexplicable contingencia histórica no lograremos salir de la nube de incienso en el erial. Podrá ser radicalmente incomunicable. Pero es tendencialmente explicable. No es lo mismo.⁵ Lo explicó García Calvo en 1975: «El vivir Virgilio en tal rincón de las llanuras cisalpinas o el pasar a Roma en tales años de las guerras no son cosas que a Virgilio le sucedan, sino aquello en lo que consiste Virgilio mismo, junto con los otros rasgos cognoscibles de su vida» (1976, 55). No somos conscientes de hasta qué punto la resistencia a esta visión y al materialismo (tanto histórico como dialéctico) que la sostiene ha facilitado en España el culto social al escritor, pues el problema no es que el periodista y el político le rindan tributo de visibilidad y dineros desde una estimación errónea de su valor real. El problema es que el poeta mismo y sus críticos afines se traguen el anzuelo de su presunta libertad.⁶ Una patraña que ni el mendigo de Espronceda habría osado alimentar:

Mío es el mundo, como el aire libre,
Otros trabajan porque coma yo;
Todos se ablandan si doliente pido
Una limosna por amor de Dios. (76)

⁵ En una inversión de esta lógica, el poeta progresista pretende que sea comunicable pero inexplicable.

⁶ Escribe Azúa en 1984: «Y es que el arte del siglo xx es la patética historia de un éxito: la abortada pretensión de independencia de las artes y los artistas. Creyendo huir del Patrón, los artistas se colaron en la oficina de ventas y ocultaron sus cabezas bajo las faldas de la secretaria, una especialista francesa»: Félix de Azúa, «La paradoja del artista moderno», recogido en *El aprendizaje de la decepción*, p. 45.

Esa distracción intelectual fomentada por Ortega —la falacia de una *razón vital* tendencialmente libre— tuvo efectos sistémicos en el inconsciente hispánico, entre otros la resistencia a asumir la existencia y trabajo (*poiesis*, ideología, *Traumwerk*) del inconsciente mismo. Como señala García Calvo, replicando a Ortega, sería deseable que «una vez que al poeta lo hemos confundido con sus circunstancias, se nos aparezca él mismo, renunciando a posturas divinas o creatrices, como la circunstancia de sus versos» (1976, 59). Si sustituimos la compulsión trascendente (los dioses, el destino) por la coacción estructural de una base material, podemos seguir manteniendo la máxima de Eneas como lema de todo poeta: *non sponte sequor* (*Eneida* IV 361). *Non sponte* —es decir, no espontáneamente, extremo confirmado, entre otros, por Lenin, y recordado hoy por Žižek en escritos diversos. Pero es difícil que el poeta moderno progresista renuncie a posturas místicas (originalidad, espontaneidad, singularidad, genio), pues la alianza supraestructural entre mercado, prensa y política las exigen como anuncio y síntoma de la renuncia —la *Entsagung*— de sí mismas que el artista heroico está posturalmente dispuesto a realizar. Pensemos en la imposible abdicación que el joven Guillermo hace de sus ambiciones políticas, en una extraordinaria novela —*La Pródiga*, de Pedro Antonio de Alarcón— en la que la visibilidad cortesana centrada en Madrid se desplaza ya gradualmente hacia la prensa.⁷ «We have the press for wafer», se lamentaba Ezra Pound, en un poema sobre la decadencia de un mundo en el que la Poesía todavía podía ser reverenciada: «For three years, out of key with his time, / He strove to resuscitate the dead art / Of poetry; to maintain ‘the sublime’ / In the old sense. Wrong from the start—». ⁸ Pues bien, la prensa, y su porquera, la política, exigen al poeta que adopte posturas de exclusión del ámbito de su dominio como requisito irrenunciable para su inclusión y permanencia en dicho ámbito. La enseñanza es clara: no todo es basura en permanente rotación, mirad al poeta. Pero está en nuestra mano, claro, desatender esa exigencia. Una cosa es defender la libertad, como hicieron Cervantes y Marx. Otra cosa es creerse que

⁷ Me refero al capítulo X del Libro IV, donde se describe magistralmente cómo la entrada de un periódico madrileño en la casona rural de la pareja vuelve a encender «la sed de gloria» del protagonista: Pedro Antonio de Alarcón, *La pródiga*, p. 298. No puede exagerarse el papel que la visibilidad en suplementos culturales de prensa diaria madrileña ha tenido en las operaciones ideológicas de configuración identitaria del poeta español entre 1980 y 2020. En una ocasión hablé de la paradójica adición de poetas declaradamente deleuziano-rizomaicos por esa absorbente macrofísica del poder. Ya lo decía el gran William Congreve: «Poets are bubbles, by the town drawn in» (*The Way of the World*, p. 289).

⁸ El poema es «E.P. Ode pour l'élection de son sépulchre», en *Selected poems*, p. 174. Fernando Savater cita estos versos en *Nihilismo y acción*, p. 22.

existe, como no hicieron Spinoza y Marx. Quien hace lo primero es un liberal. Quien cede a lo segundo es un ignorante. El intelectual progresista, con la idea tan fija como aprendida de minar el liberalismo, da por sentada la existencia de la libertad personal: «De la tríada ilustrada nadie discute la conquista de la libertad».⁹ Con ello consigue dos cosas. Primero, la exención de tener que explicarla filosóficamente, o defenderla políticamente. A Fernando Savater, por tratar de hacerlo, lo expulsaron pronto de la *(pro)grey* en la que nunca se sintió cómodo. Segundo, el permiso para pasar página hacia el capítulo, realmente importante, de la igualdad. Esa es la patraña: yo soy libre, tú eres libre, dame algo de dinero, toma papel impreso, y todos, albricias, seguimos siendo iguales. Le toca el turno a María Zambrano. Estamos en 1940, tres años después de la conferencia de García Morente:

Y así, Freud desemboca en una clase típica de teoría, las teorías de la ‘superestructura’, según las cuales, lo claro, lo aparentemente victorioso no es sino algo apariencial y derivado que descansa sobre la profunda y única realidad de una sustancia o fuerza única escondida bajo ella, y que suele ser una realidad desconocida, o de inferior rango, hasta el momento. Todas estas teorías deshacen la trascendencia, dejan la vida humana reducida a la pura immanencia.¹⁰

Deshacer la trascendencia significa aquí cancelar la libertad mediante una apelación a realidades de inferior rango. Aunque el poeta progresista nos recuerda, con disciplinada jactancia, que no va a misa, lo cierto es que estas apelaciones a la infraestructura le parecen de mal tono. ¿Acaso no se distanció Octavio Paz, tan intelectual comprometido como frecuentador arrobado de templos premodernos, del determinismo excesivo de Marx?¹¹ ¿Aludían liberales reformistas y críticos como Valente a este asunto de las cosas de inferior rango cuando hablaban, lustrales, abisales, lascivos, de los limos del fondo? ¿Qué habrían dicho sobre la infraestructura inconsciente poetas sociales como Ángel González, cuya ocurrencia —«Yo en la oscuridad, como cualquier ciudadano normal, no veo absolutamente nada» (2003, 59)— todavía resuena en

⁹ Jordi Gracia no es un ignorante, claro, pero es el autor de la frase: *Contra la izquierda*, p. 77. Hay áreas de libertad negativa, en el sentido de Hobbes, y hay libertad porque hay lo que Marx llama «trabajo libre», pero también coacción económica de propietarios no trabajadores a trabajadores no propietarios.

¹⁰ Se trata del ensayo, «El freudismo, testimonio del hombre actual», incluido en *Hacia un saber sobre el alma* (1950), pp. 156-157.

¹¹ «Paz rechaza lo que la concepción marxista de la “alienación” debe al determinismo historicista o a cualquier concepción de la experiencia humana que niega la libertad». La frase es de Yvon Grenier (218). Véase también el ensayo de Enrique Krauze, «La herejía de Octavio Paz».

nuestros castos oídos pequñoburgueses? Freudismos, marxismos: qué cosas, qué abismos. ¿No habíamos ya pasado página de todo eso? En su estudio sobre Aníbal Núñez, el crítico Rodríguez de la Flor nos advierte que su lectura «está orientada siempre por la referencia» (2012, 18), pero es precisamente la referencia a *las condiciones reales de existencia* (¿hasta cuándo vivió en casa de sus padres? ¿quién pagaba sus alquileres, si los hubo? ¿qué sueldos tuvo, aparte de los muy fugaces en la docencia?) la que se nos desdibuja o sencillamente hurta en su estudio.¹² ¿Quién trabajó o trabajaba para que comiera Núñez? Este escamoteo deviene particularmente grave cuando recibimos a cambio hiperbólicas valoraciones del tipo: Núñez era «un temible fustigador de toda serie de convenciones» (Rodríguez de la Flor 2012, 207). Quizás la convención capitalista del patrimonio y la renta familiares no incomodara tanto al juglar salmantino. Tampoco una convocatoria de ayuda a la creación literaria, con dotación de 500 000, fraguada (no resuelta) en mayo de 1980 en un Ministerio de Cultura con Ricardo de la Cierva a la cabeza. Temible fustigador de convenciones, sin duda. De acuerdo, poeta maldito, pintor, grabador, traductor español, pero ¿a qué te dedicas *realmente* para sustentar tu *existencia material*? ¿De qué o quién *vives*, y cómo, por medio de qué trama de acciones y operaciones, apaños y enjuagues, medias verdades y remedadas mentiras, te relacionas con eso de lo que vives? Vida, realidad, materia, existencia: no creo exigir noticia de nada que los poetas materialistas a su vez no reclamen —si bien, claro está, desde la otra orilla, la de la represión, la transferencia y la sublimación. Resulta en suma muy difícil casar un supuesto «compromiso moral que impulsa toda su escritura poética» con la renuncia de Aníbal Núñez a «formar parte de engranaje laboral alguno» (Vives Pérez, 26-27). Que yo recuerde, Marx nunca demonizó el «engranaje laboral» per se. Censuró, apuntando muy alto, la ignominia moral que supone la compraventa «libre» de la fuerza de trabajo implícita en la noción de trabajo asalariado.¹³ Y en ese disparo utópico vislumbró una sociedad comunista en la que los trabajadores controlasen un «engranaje laboral» del que ellos mismos eran dueños. Son cosas distintas. La misma falla (la pereza o incapacidad para la actividad laboral retribuida) agrieta el manido icono del regenerador republicano de nombre Antonio Machado, obsesionado con educar a los españoles

¹² No discuto la brillantez argumentativa y expositiva del libro de Rodríguez de la Flor sobre Núñez, tampoco su audacia, mucho menos la potencia moral y emocional del homenaje que encierra. Discuto el acierto de sus argumentos. Existen argumentos brillantes, bien formulados y audaces, que resultan incorrectos porque conducen a ficciones o ideas falsas (Spinoza). Trato esta cuestión en el capítulo sobre Núñez.

¹³ Karl Marx, *Lohnarbeit und Kapital*, pp. 17-22; véase Fernando Hugo Azcurra, «Marx y la abolición del trabajo asalariado».

mientras daba aprobado general a sus alumnos y maldecía sus deberes docentes.¹⁴ Casi todas las semblanzas de la vida de Aníbal Núñez padecen la misma indefinición, idéntica renuencia a especificar, más allá de la sobada semblanza del *furens* contestatario y bohemio, sus *condiciones reales de existencia*.

La determinación en última instancia, locución althusseriana de inspiración marxista, es aquello que, en palabras del racionero cordobés, contrapesa las liturgias sublimadas —*stratégie de contrepoids*— de toda distinción (Bourdieu):

Procuraré ser amigo de quien lo quiera ser mío; y quien no, Córdoba y tres mil ducados de renta, y mi patinejo, mis fuentes, mi breviario, mi barbero, y mi mula harán contrapeso a los émulos que tengo, granjeado más de entender yo sus obras y corregirlas que no de entender las mías ellos.¹⁵

Me apresuro a señalar que dicho entendimiento crítico no deja de ser un efecto supraestructural más de la base patrimonial de dineros, estancias, fontanas y acémilas que sobredeterminaron al cuerpo Góngora en su inglorioso tránsito por sociedades cortesanas y soledades serranas. Y si hablamos de los efectos supraestructurales de insidias infraestructurales, apréciense, por ejemplo, al paso de este apunte aparentemente trivial de John Cage

Sometime last year I was mugged. My watch and billfold were taken. Time. Money. I get along I must say quite well without a watch, now and then asking someone nearby what time it is.¹⁶

cómo el artista escamotea —conscientemente o no— información relativa al paradero de su cartera. *Do you get along so well without money?* nos gustaría preguntarle. Esta omisión constituye, para el poeta, un modo de *hacer contrapeso* que invierte la dirección de la palanca gongorina: aquí la exclusión de las condiciones materiales contrapesa (elimina la carga) que ellas mismas acarrear, permitiendo al poeta autor de sus obras creerse sujeto libre y disertar, pongamos, sobre el *tiempo barométrico* —la locución es de Luis Mateo Díez (186)— o sobre la historia, como si fueran lo mismo. Perder el reloj, perder la historia.

¹⁴ Basta con leer sus cartas sin encender el incensario: Antonio Machado, *Epistolario*. Véase también el enfoque saludablemente crítico de Manuel Ruiz, *Don Antonio Machado, Profesor*.

¹⁵ Carta de Góngora de 1615. Incluida por John Beverly en su edición de las *Soledades*, p. 172. Escribe Bourdieu: «C'est pourquoi il joue si souvent dans la mythologie des artistes et des intellectuels qui, au terme de leurs stratégies de contrepied et de double négation, retrouvent parfois ses goûts et ses opinions, un rôle qui n'est pas si différent de celui qui accordaient au paysans les idéologies conservatrices de l'aristocratie déclinante»: *La distinction*. p. 67.

¹⁶ El fragmento procede de la pieza «Time (One Autoku) (1988)», incluida en *Selected Texts*, p. 219.

La condición Althusser es, pues, una dolencia que cursa con la paranoica insistencia en la inescapabilidad no solo de la historia, sino también del horizonte ideológico que solo esta incita, un ámbito de causación multilateral provocado por dinámicas de base (infraestructurales: modos de producción, relaciones de producción, relaciones sociales) más o menos expuestas a contradicción, menos o más persistentes. Lo ideológico, conviene recordarlo, no es ni un ciclo geológico sujeto a término (el *fin de las ideologías* como la extinción de los dinosaurios) ni un horizonte de presunto sentido invalidado por la confirmada defunción del comunismo —esa red de objetos políticos y conceptos filosóficos devenida «mercadillo ideológico» tras la caída del muro de Berlín. El tantas veces proclamado final de las ideologías no pasa de ser, como ya denunció el propio Althusser, un pronóstico eminentemente ideológico.¹⁷ Y en España esta predicción cobra los tintes rústico-taumatúrgicos, estilo cabañuelas, propio del «fatalismo tecnológico» (Manuel Sacristán 1983, 108). Los más interesados en confirmar su cumplimiento son los adeptos del *materialismo moralista y antidialectico*— fenomenólogos del cuerpo intersubjetivo, cognitivistas posthumanistas, ciber-empáticos, eco-resilientes, realistas especulativos, *fratelli tutti della rete*—que hoy por hoy adopta las funciones del «desequilibrado irracionalismo que totaliza y concreta varios racionalismos sectoriales de la civilización burguesa» (Manuel Sacristán 1983, 113). Muchas de las tendencias críticas que pretenden hoy, desde departamentos universitarios, comprender la poesía no son sino versiones de esos «varios racionalismos sectoriales» característicos de una civilización burguesa que se quiere culta, pero también científica, y que ignora que un racionalismo sin dialéctica (recuerdo un gobierno de Aznar legislando la copresencia obligatoria de un ordenador y un escolar español) conduce meramente al *piétinement sur place*.

La frase arriba entrecomillada, «mercadillo ideológico» (2013, 32), la tomo de *La saga de los Marx* (1993), un libro de Juan Goytisolo atravesado por una improbable intelección del término. Ese mismo año, otros lectores se deleitaban con *Spectres de Marx* (1993), de Jacques Derrida, un extraordinario ensayo atento estrictamente a las figuras, conceptos, y espectros, de una prosa (la del Moro) nerviosamente erguida, como un conjuro, contra el aliento patriarcal de un pasado que no acaba de pasar. No nos extraña, pues, que el autor de *La saga de los Marx* proclamara en 1995, en un ensayo sobre experiencia poética y mística, que «todo gran poeta [...] epifaniza con la palabra un ámbito nodular estricto y neto, irreducible a los esquemas ordenadores del tiempo y el

¹⁷ Véase Althusser, *Pour Marx*, p. 235. Véase también Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, p. 137.

espacio» (1995, 109), una sentencia decimonónica que amalgama expiraciones proféticas (*epifaniza*), inspiraciones teológicas (*la palabra*), transpiraciones ascéticas (*estricto y neto*) y aspiraciones científicas (*ámbito nodular*), una sentencia, en suma, que al prescindir de las coordenadas exigibles de toda y cada historicidad (los esquemas ordenadores del tiempo y el espacio) cierra el camino no ya a la crítica, sino al reconocimiento mismo de la(s) ideología(s), y nos devuelve al tiempo sin tiempo del derviche en el desierto: «Mi ideal literario: el derviche errante sufí», proclama orgulloso el misántropo del Sentier (Juan Goytisolo 2013, 161). El hecho de que el poeta que interesa a Goytisolo sea José Ángel Valente, un escritor afecto a *la palabra* y *el desierto*, no autoriza las arrogadas exenciones de su prosa acrítica. Quizás no esté de más señalar que los nefastos efectos de estos fastuosos afectos son todavía visibles en la obra de muchos poetas contemporáneos, como Eduardo Milán.

En el ámbito hispano, pues, la condición Althusser, originalmente esbozada en *Die deutsche Ideologie* (1846) y otros textos de Marx, fue elegantemente esquivada por notables como Alfonso Reyes, Ortega y Gasset, Jorge Luis Borges, Octavio Paz, Juan Goytisolo, José Ángel Valente, y por algunos de nuestros filósofos temporalmente materialistas (Gustavo Bueno, Eugenio Trías, Antonio Escotado, Fernando Savater, Gabriel Albiac, Felipe Martínez Marzoa).¹⁸ Savater tuvo al menos la perspicacia y valentía de identificar un estigma —«la definición oficial de Althusser sigue siendo más fuerte que el torvo apelativo que su gesto propicia» (1982a, 20)— particularmente señalado a raíz de la noticia, en 1981, de que había estrangulado a su mujer: *Vida y obras de Luisito Casasviejas* (Louis Alte Häuser) cedía el paso a *El caso Althusser* y al estructuralismo marxista —jamás del todo arraigado en suelo hispano, a pesar de generaciones de esforzados pensadores (Besteiro, Aranguren) por abonar el terreno para dicha posibilidad— se encerraba en el armario bajo siete llaves. Aduzco estos nombres porque al calor del prestigio de los primeros, y en coexistencia distanciada con los segundos, se incubaba la eclosión al campo literario de voces tan determinantes como José-Miguel Ullán, Pere Gimferrer, Eduardo Milán o Jorge Riechmann. Huelga decir que los pollos heredaron de sus mayores la inmunidad a la dolencia referida. Me pregunto si esa defensa —llamémosla, con Juan Carlos Rodríguez, *ignorancia*— ayuda a explicar la indiscutible brillantez de su escritura más

¹⁸ Como muestra, un botón. Paz considera que «trotskismo» y «anarquismo» son «clasificaciones ideológicas», lo cual revela una profundísima incompreensión del término: Octavio Paz, *Los hijos del limo*, p. 210. La ideología no cifra una opción política consciente, sino un destino imaginario inconsciente. En Hegel, la interiorización de la libertad se hace desde la presunción de que ésta es un impulso objetivo (inserto en un tejido social) y no un deseo subjetivo. Véase la excelente exposición de Juan Antonio Rodríguez Tous, *Hegel para legos*, pp. 187-189.

creativa: si pierdo más historia, qué pureza.¹⁹ No olvidemos que lo primero que Marx postula es una nueva forma de conocimiento —es decir, un saber, todo lo práctico-político, a la postre, que se quiera, pero un *saber*, como reconocen en España Sacristán y Aranguren (Aranguren 1970, 67). No olvidemos que lo que Octavio Paz venera como *poesía* en *Los hijos del limo* —esa patraña alegórico-naturalista del ritmo analógico— y tantos otros escritos canónicos de esta tradición falsamente secularizada no es más que lo que Hegel llama *religión* y que ésta, en la tradición hegeliana, como astutamente recuerda Escohotado, es poco más que una «inteligencia que desconfía de la inteligencia» (1971, 39). Nosotros lo llamamos *espiritualismo* —o sencillamente *estética*, tanto «porque todas las cosas al definir su belleza se despojan de la idea del Tiempo» como «porque las palabras depuradas de toda ideología eran claras y divinas músicas» (Valle-Inclán 2011, 79, 92). Ninguno de los cuatro poetas mencionados —muy en especial, Ullán, Milán y Riechmann— admitirían el hecho de estar perdiendo historia alguna, tiempo alguno, conciencia alguna de la impregnación ideológica, pero me parece incuestionable que la manera crónica en la que desplazan el espinoso problema de su *lugar de enunciación ideológica* al asunto, mucho más banal y evidente, de su registro tonal (el asunto del in/decoro en Ullán), su registro literario (el asunto de la ruptura en Milán), y su registro político (el asunto de la disidencia en Riechmann) constituye el síntoma de una dolencia paralela y dialécticamente relacionada: el mal de no ponerse nunca malos, o de no serlo. Malos —me explico— de historicidad radical. Ya lo explicaba Don Ramón en 1951: «lo discutible es el origen y valor de esa historicidad: si procede inmediata o mediatamente de los sucesos reales a que la poesía se refiere» (Menéndez Pidal 1969, 62). La mediación, que el filólogo sitúa en la tradición, nosotros lo llamamos *ideología*. Pero al menos Pidal es consciente de la necesidad, cada vez más cuestionada por los feligreses de la inmediatez (de los cuerpos, la intersubjetividad, las redes), de pensar *mediatamente* la poesía. Historicidad radical no significa sincronía con el presente: eso es cursilería periodística, ansiedad sociológica, oportunismo presentista. Historicidad radical significa mediación de una parte por el todo —totalización, estructura y sobredeterminación material. Una cosa es exigir realidad sabiendo que no está ahí, más o menos detrás de la ventana, y citar de paso a Wittgenstein o a Quine. Una cosa es cuestionar qué sea el mundo o si está o no bien hecho (Guillén), o cómo está hecho el verso de quien tal cosa postula (Biedma). Eso te concede una dispensa transitoria, un visado temporal de escepticismo, *knowingness*, *mondanité*, que facilita

¹⁹ Juan Carlos Rodríguez recordaba que «La ignorancia está inscrita en el mismo funcionamiento de la ideología»: *Para una teoría de la literatura*, p. 65.

la entrada en el campo literario moderno. El muchacho escribe sobre jardines pero dice saber que crisantemo no es más que un significante. Perfecto, dale un premio local, llama a Chus Visor. Otra cosa muy distinta es saber que una realidad tan impresentable como real —una infraestructura de materias primas, trabajo y explotación, una red material de modos y relaciones de producción— es la que predetermina todos nuestros registros (tonales, dialectales, sociales, de clase, genéricos, escolares, políticos) y nos hace creer que la historia pasa lejos, en la prensa, la pantalla, en las distancias refractadas de los aeropuertos o las portadas de los libros de historia (casi toda la derecha, liberal o no, gran parte de la izquierda), o es algo que nos pasa inmediatamente, nos repasa corporalmente y nos traspasa intersubjetivamente de manera directa y espontánea (cierta izquierda, adicta a Merleau-Ponty, Arendt). La condición Althusser impugna ambas creencias y nos dice que la historia, como Siena, nos hace, y que luego la ideología, como Maremma, nos deshace, solo que a ese *disfarsi* lo llamamos —con Lacan, Althusser, Badiou, Rodríguez, Žižek— la *constitución plena del sujeto vacío*. La historia material nos da la entidad, todo lo precaria que queramos, de lo que somos, y la ideología nos proporciona la identidad de lo que creemos ser —bautismo destinal de fuego (*nomen omen*) cuyo primer efecto es el emborronamiento y ulterior borramiento de nuestra real entidad, si es que eso existe. De producto social más o menos *insujeto* pasamos a natural *sujeto* libre y productor: ¡esas *obras* de Góngora! Y el resultado neto de esta operación es algo así como el inolvidable marido *leño* de Doña Guiomar en el entremés cervantino *El juez de los divorcios*:

Las mañanas se las pasa en oír misa y en estarse en la puerta de Guadalajara murmurando, sabiendo nuevas, diciendo y escuchando mentiras; y las tardes, y aun las mañanas también, se va de casa en casa de juego, y allí sirve de número a los mirones, que, según he oído decir, es un género de gente a quien aborrecen en todo extremo los gariteros. A las dos de la tarde viene a comer, sin que le hayan dado un real de barato, porque ya no se usa el darlo. Vuélvese a ir, vuelve a medianoche, cena si lo halla, y si no, santíguase, bosteza y acuéstase, y en toda la noche no sosiega, dando vueltas. Pregúntole qué tiene; respóndeme que está haciendo un soneto en la memoria para un amigo que se le ha perdido; y da en ser poeta, como si fuese oficio con quien no estuviese vinculada la necesidad del mundo. (1993, 36-37)

Aunque esta figura se aproxima más al escritor subvencionado, apicarado, becarizado, enchufado en instituciones públicas, infrasalariado en editoriales, mendicante de premios, crónicamente menesterozo, que vemos pasar como un cometa, el eterno *poeta joven* de los suplementos culturales, blogs, y otros álbumes de estampas, en las décadas de 1990-2020, lo cierto es que la extensión de la *quaestio disputata* —la remotísima, para Cervantes, posibilidad de que *ser*

poeta fuese oficio con quien no estuviese vinculada la necesidad del mundo— alcanza de pleno a los poetas, generacionalmente más veteranos que son el objeto de este libro. *La necesidad del mundo*, me permito recordar, es lo Real que toda ideología vanamente busca escamotear. Y el oficio de poeta —«*officium atque professio*», precisaba Petrarca— ha sido desde el medievo tardío motivo constante de orgullosa ostentación.²⁰

La del sujeto vacío es pues una constitución *mediada* por la ideología, nunca inmediata: otra cosa es que luego, como Cósimo, el barón rampante de Calvino, nos subamos a un árbol a ver pasar las revoluciones. La condición Althusser la padeció, en grado sumo, el crítico Juan Carlos Rodríguez, y de este modo contribuyó a forjar y dinamizar el concepto de *inconsciente ideológico*. En Francia, secuelas de la dolencia siguen siendo visibles en la obra viva de Alain Badiou:

Tout sujet est inconscient. Au sens où il ne se laisse pas identifier à une conscience. Ce qui s'énonce sous trois formes: il est sous la prescription d'une loi qu'il ne constitue pas; il est sous l'interdit d'une maxime; il fixe son réel au point d'un impossible à dire. (2019, 69)

Nos quedaremos bajo estas tres formas. Por ahora, y por retomar un hilo casi perdido, baste decir que Jaime Gil de Biedma buscó, conscientemente, la prescripción de su ley, el manto de su máxima inhibidora, los límites pronunciables de su imposible real. Y quiso decirse *yo soy comunista*, lo cual no es poco, considerando la restricción epocal de las personas de su verbo. Aunque no logró convertirse en un *poeta* oficialmente *comunista*, lo cierto es que Biedma se sentía poeta —o *artista seriamente enfermo*, malo de otra cosa, claro, que a todas luces es lo mismo— y probablemente, durante un tiempo, al menos, comunista.²¹ Escribía García Calvo que los poetas modernos, desde el siglo diecinueve en adelante, interiorizan el modelo virgiliano en cuanto que «inauguran la costumbre de que el poeta sea un hombre enfermo» y empiezan, en consecuencia,

a representar la institución del poeta como una institución, remunerada normalmente y en dinero, y cuando menospreciada y aun bohemia, por así decirlo, no por ello menos profesión ni menos encuadrable en el sistema de las profesiones: también los subdesarrollados y los extravagantes son piezas esenciales en el reino de la regla. (1976, 17)

²⁰ Citado por Francisco Rico, *Petrarca*, p. 124.

²¹ Le confesaba a Carlos el anarquista Juan Aldán: «Soy poeta de una manera que no es compatible con el comunismo, porque el comunismo es una doctrina optimista, y mi poesía es desesperada» (Torrente Ballester 1971, 220). Este dictamen arroja una extraña luz sobre el caso Egea, pues en la órbita Rodríguez el comunismo no se vivió jamás como una doctrina optimista. Se vivió un marxismo crítico y, en cierto modo, desesperado.

También Javier Egea. También Aníbal Núñez. Lo veremos. Por mucho que ese grand-bourgeois de nombre Jaime Gil de Biedma hubiese ironizado, con razón, sobre esta pretensión de profesionalización del poeta, el planteamiento de García Calvo no es incorrecto. Pero ¿importan algo estas determinaciones objetivas, estas designaciones de identidad compartida (artista, enfermo, poeta, comunista) en el espectro de la división del trabajo que cuarteja el espacio social? La respuesta es afirmativa, pues obviamente la ilusión de sentir-se (retengan ese dativo) y la decisión relacionada de ser alguien o algo —sé quien soy, decía el hidalgo manchego— es un dato relevante en la configuración real de lo que eres. Pero no el único. Más importante aún es la *ideología*, soporte desde el que decides ser quién dices ser (*poeta, comunista, homosexual*). Y la ideología, según Althusser, es la representación de *la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia* (1970).²² Esto quiere decir no solo, como recordaba Trías en 1969, que «con frecuencia existe un desnivel entre lo que se dice y lo que se hace» (2019, 44), sino también que ambos, los dichos (lo que se dice) y las acciones (lo que se hace), son configuraciones imaginativas situadas a notable distancia de los hechos (lo que es el caso, «todo cuanto hay», que decía Ortega, *was der Fall ist*, que decía Wittgenstein).²³ Parece increíble pero todavía haya personas —en realidad, son mayoría, y entre ellos figuran críticos perspicaces como Jordi Gracia —para quienes la ideología es algo programable, cuando en realidad no es más (ni menos) que el lugar enunciativo desde el que ensayamos toda programación.²⁴ Y quiere decir también que frente a

²² Marx y Engels tacharon la siguiente frase en *Die deutsche Ideologie*: «Mein Verhältnis zu meiner Umgebung ist mein Bewusstsein» (20). El inconsciente ideológico se limita a proporcionar una representación imaginaria de esa misma relación.

²³ Más adelante recuerda el dictum de Marx, «No lo saben, pero lo hacen» (82), frase que traduce «Sie wissen das nicht, aber sie tun es», del capítulo sobre la mercancía de *Das Kapital*, p. 103. Para Wittgenstein, véase la primera frase del *Tractatus*. Para Ortega, *¿Qué es filosofía? y otros ensayos*, p. 64.

²⁴ Para la producción consciente, programabilidad, rediseño, abandono, o maquillaje de la ideología: Jordi Gracia, *Contra la izquierda*, p. 70. La idea recorre el libro, pero el pasaje al que aludo no tiene desperdicio: «Los laboratorios de partidos podrían suspender transitoriamente la adicción al marketing y a la oficina de comunicación y prensa e inclinar el plano hacia la producción de ideología sin marca de fábrica, sin sello de ganadería y sin la altisonancia de las viejas escuelas de redentores (desde Lenin hasta Laclau)». Me temo que sin la memorable altisonancia conceptual de tipos como Lenin y Laclau (y Althusser y Žižek) —el paternalismo de Gracia con algunos de estos nombres es meramente patético— no alcanzaríamos la noción de ideología que nos permite desenmascarar el comentario de Gracia, tan receloso de ecosistemas transitorios (marketing, comunicación, prensa) como indirectamente abonado a sus presuntos prestigio y eficacia: Gracia, subdirector de opinión de *El País*, adjunto a la directora, se convirtió en 2024

la *auto-relación* (*Selbstbeziehung*) de la subjetividad trascendental (modalidad del imaginario especular susceptible de degenerar en autofelación), frente a la *religación* trascendente (la antigua religión espiritualista de la piedad y el sacrificio) y frente a la *reticulación* de la comunidad total (la nueva religión corporalista y corporativa de la empatía y la resiliencia colectiva), sigue teniendo vigencia la vieja noción de la relación entre el candidato a sujeto y aquello (la realidad real) que sabotea su candidatura. Y quiere decir, pues, sobre todo, que existe dicha realidad real, que existen las condiciones reales de existencia, que no todo es imaginario, por muy inocentes (Alfanhuí) o desencantados (Yarfoz) que nos creamos: «Todo ya se me va antojando tan imaginario», escribe Sánchez Ferlosio en 1993, «que nada puede perder siendo fingido, como nada puede ganar siendo real» (1993, 50). Esta ocurrencia, deliciosa para Unamuno, habría sido despedazada por Marx, por mencionar a alguien. Lo que Leibniz llamaba «connexions d'imagination» es propio —que me perdonen los animalistas— de las bestias, capaces solo, según el imperdonable Leibniz, de «une ombre de raisonnement» (36). Y no es que España sea tan diferente, pues gigantes como Menéndez Pidal o Zubiri se ataron heroicamente a la piedra de la *realidad*, y se arrojaron al agua. El problema radica en la estimación más o menos incorrecta de la altura desde la que creemos arrojarnos, de la distancia que nos separa del infierno, base o infraestructura —Valente diría de *los limos del fondo*— y del tiempo que nos resta para salvar la ropa antes de que suba el agua. El cálculo de dicho cronotopo (tiempo, distancia) produce nada menos que la fantasía de un sujeto insujeto. Quizás por eso en *El Jarama* solo regresan diez de los bañistas. También el neo-realismo filosófico de principios de siglo dispensaba incómodas verdades. En abierta discrepancia con Ortega, escribía Zubiri en 1925 que «La vida no es sólo un *problema* filosófico, es también y sobre todo una *realidad* y a veces una tragedia». ²⁵

Resulta curioso que Badiou reaccionara en 1976 tan airadamente contra la concepción althusseriana de la ideología como imaginario inconsciente, pues sus sucesivos compromisos lacanianos, en especial a partir de *Théorie du sujet* (1982), le imponen esa evidencia. En el fondo, la corrección que urgentemente reclama Badiou a su *maître à penser* —a saber, la necesidad de precisar que la ilu-

en presidente del consejo editorial de PRISA Media. Sus juicios sobre la deriva de *El País* previa a 2018 y el consecuente «menú múltiple o barra libre digital» (88) que se hizo con sus potenciales lectores revela una concepción rígida y monopolista de la/su prensa. Cualquier persona de «izquierdas» habría visto en esa fragmentación un signo de emancipación, no tanto ideológica (uno no cambia de inconsciente como de marca de zapatillas) como doctrinal.

²⁵ Se trata del temprano ensayo de Xavier Zubiri, «La crisis de la conciencia moderna», recogido en *Primeros escritos*, p. 358.

sión ideológica no se adhiere tanto a las ideas mismas, que no pueden proceder «de rien d'autre que du réel», como «à la représentation de leur autonomie» (2012, 117)— es algo que Althusser habría suscrito sin despeinarse. En ambos casos sigue en pie la exigencia lacaniana de que lo imaginario— lo ideológico— consiste en desconocer la situación real, *méconnaître la situation réelle* (Lacan 1966, 31). Pues constituye la cláusula implícita de todo este acuerdo teórico, una estipulación formulada reiteradamente por Juan Carlos Rodríguez: la primera gran mentira que te brinda la ideología, al interpelarte, es que eres libre de ser interpelado, libre de dejar de serlo, libre de decir yo quiero, tengo hambre, eso es real, yo te quiero, libre de sentirte un sujeto libre con deseos propios e ideas autónomas.²⁶ Libre, es decir, para decir-te sin sentirte dicto, adicto, interdicto, dictado, condicionado. Libre de llamarte poeta o comunista. O lo que fuera, pues lo importante en el momento en el que, al menos en España, se constituye el campo literario moderno, era tener el valor, la osadía, o la indecencia (todo depende) de llamarte algo, de determinarte. Lo explica muy bien Santos Juliá cuando describe la borrasca de militancia nominal que invadió España durante la segunda república, un lugar en el que todo el mundo buscaba definirse:

En los teatros, convertidos en tribunas políticas, era raro el día en que no se pronunciara alguna conferencia o algún discurso en que un personaje de relieve viniera a ‘definir una actitud’, como diría Melquíades Álvarez; a ‘definirse’, como dicen todos, ante la situación política. Es hora de definiciones, proclamaba Prieto, que las exigía a todos los hombres públicos de gran significación; definirse, escribía el general Emilio Mola, entonces director general de Seguridad, ‘era la palabra puesta en moda para expresar la postura adoptada en relación con el régimen’. Todo el mundo parecía sentir prisa por definirse, un ejercicio en que los intelectuales tomaron la delantera. (2015, 229)

Luego pasó lo que ya sabemos, con el conde encima del árbol, y Orwell a su sombra, fusil al hombro, mierda en el suelo, sin saber exactamente quién era su enemigo y a quién disparaba. Otra vez los *comunistas*. O los *fascistas*. O los *republicanos*. En una conversación imaginaria entre Álvaro, el protagonista de *Señas de identidad*, y un clochard parisino, éste le cuenta que estuvo luchando en la guerra civil española. ¿De qué lado? Le pregunta Álvaro. El mendigo, algo ebrio, no consigue recordar, pero apunta: «Mon general était Queipo de Llano». Tras un breve y estéril intercambio de preguntas y respuestas, Álvaro le insiste:

—Je vous dis que Queipo de Llano était fasciste —dijo Álvaro
 —Je suis républicain et patriote.

²⁶ Véase Juan Carlos Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica* y los ensayos de *La norma literaria*.

—Et vous étiez avec Queipo?

—Oui, Monsieur.

—Vous vous trompez, voyons. Si vous étiez républicain vous luttiez contre Queipo. Et si vous luttiez contre Queipo vous n'étiez pas républicain. (Goytisolo 2007, 324-325)

La condescendencia irónica con la que Álvaro y sus acompañantes (incluido el alter ego Juan Goytisolo) tratan al mendigo pierde fuerza, me temo, si nos molestamos en recordar que, por ejemplo, los paramilitares franceses de la liga Croix-de-Feu que lucharon contra la República española en el Batallón Jean d'Arc eran extremadamente *patriotas* y rabiosamente *republicanos*. Los nombres —y las *definiciones* sin definición— los carga el diablo. Para saber, por ejemplo, si la poesía es, como escribiera Friedrich Schlegel y recuerda hoy Miguel Casado, efectivamente un discurso republicano habría que darle (a la poesía, digo) unas copas y preguntarle: «Luttiez-vous contre Queipo?» Solo las ordalías —bien lo sabía Juana de Arco— resuelven la semántica de unos términos cuya exclusiva validez es por ello mismo retrospectiva. Y las ordalías las resuelve Dios, o su versión secular —las *condiciones reales de existencia* (Althusser). Un poner: solo eres poeta republicano si Queipo ordena que te den café, no copas. Y así se obra el milagro dialéctico del posicionamiento, alineamiento o definición del Lorca mártir y *poeta republicano*.²⁷

Otra vez las condiciones. Y otra vez Queipo de Llano, y el villano, y el Quijano —no olvidemos que el general hablaba de la «superhombría» quijotesca de algunos militares leales como Fermín Galán— y la representación de sus relaciones imaginarias (el Cid, Tirant). No olvidemos, tampoco, que Ortega planeó escribir un libro sobre El Cid.²⁸ La ideología importa porque en su misma estructura conceptual *porta* el rastro exigible de toda identificación: las condiciones *reales* de existencia que todos, con mayor o menor apremio, desnudo, y fortuna, tratamos de escamotear. Una célula no recuerda, no debe recordar, que procede de otra, pero las cosas son como son, y el caso es que incluso en el ámbito material de la física, la química y la biología son inevitables los mecanismos de retención desplazada, sublimada, del origen. El ADN mitocondrial

²⁷ Esta insólita especie taxonómica la propone Luis García Montero en 2018 en el artículo «Un poeta republicano». Me permito recordar que en los cinco años previos a la sublevación militar ni los anarquistas, ni los comunistas, ni los socialistas, se consideraron republicanos *stricto sensu*. Su idea era emplear la forma estatal de la república con el fin de destruir al Estado (y su forma *república*) mediante una revolución.

²⁸ En *Meditaciones del Quijote*, Ortega anuncia una *Estética de Myo Cid* que nunca alcanzó a escribir, aunque hay apuntes cidianos en escritos dispersos. Véase Domingo Hernández, *Estética de la limitación*, pp. 86-86.

es un ejemplo de esto. Por no hablar de los dedos de los pies. No es casual que las comunidades humanas se esfuercen preventivamente en ritualizar, con el fin de olvidar, la deuda que arrastran y arrostran con generaciones previas (culto a la familia, honras funerarias, gerontolatría) para no tener que asumir del todo esa necesidad y permitir de este modo que sus miembros se finjan sujetos libres: *King Lear* —tragedia atendida por Nicanor Parra y Olvido García Valdés— gira en torno a este preciso asunto. En la medida en que la ideología precede y determina todas las designaciones identitarias posibles —de militancia política, de clase, de vocación espiritual, de profesión social, de orientación sexual— me interesan mucho más, en esta pasajera microhistoria que evoco, las ideologías del Cid, de Alonso Quijano, de Manuel Sacristán, de Jaime Gil de Biedma. Y me resisto a creer que la insidiosa autoconciencia de nuestro poeta alcance a vislumbrar el *aire oneroso* (la ideología) que inconscientemente respira.²⁹ Aunque llega bastante lejos, en especial cuando saluda a otros «pecadores / como yo, que me avergüenzo / de los palos que no me han dado, / señoritos de nacimiento / por mala conciencia escritores / de poesía social» (2006, 116). Hablaré del problema de la vergüenza en el ensayo sobre Miguel Suárez, de la resistencia a leer *Lire le Capital* en el capítulo sobre Javier Egea, y comentaré la relación de Sacristán con la/su ideología en el capítulo sobre Carlos Piera. Me basta por ahora con registrar esta sospecha: que con anterioridad a la determinación recíproca entre poesía y comunismo, valiente pero un tanto insensatamente defendida por Alain Badiou, conviene atender a la inexorabilidad de la sobredeterminación ideológica —lamentablemente despreciada por Sacristán, preterida por Badiou, y en cierto modo sublimada por Biedma. Y procedo a este registro porque la mayor parte de los poetas estudiados en este libro se definen, o definieron (los tiempos importan), como *poetas materialistas de izquierda*, más o menos mancomunados, comunales, comunistas, ahora, quizás, comunes. Eran los tiempos dilatados de una situación que arranca a finales de los sesenta y que un intelectual poco amigo del exhibicionismo estimaba condicionada por un principio inesquivable de compromiso: «Ningún intelectual puede declararse neutral frente a la política o no-político porque *eo ipso* se pone al servicio del Poder» (Aranguren 28). Es imposible comprender la obra de los poetas de este libro sin tomarse esa advertencia totalmente en serio. Lo común es lo nuestro, pronombre cuyo arco de denotación solo es determinable con arreglo a parámetros pragmáticos: quién, dónde, cuándo y a quién habla quién habla. Siempre me ha sorprendido el uso del pronombre *nosotros* por parte de algunos de

²⁹ Tomo la expresión del excelente libro de Miguel Ángel García, *Un aire oneroso: Ideologías literarias de la modernidad en España (siglos XIX-XX)*.

los poetas aquí estudiados. Recuerdo un poema de Jorge Riechmann, titulado «Lucha de clases, 1995», en el que ironiza sobre la publicación de una biografía de Brecht que airea sus proezas sexuales e infidelidades matrimoniales:

La gran noticia
de 1995: la prensa burguesa —redundancia
en 1995 —descubre
las historias de cama de Bertolt Brecht
con un retraso de sesenta años. (1997, 69)

Lo mejor del poema es el verso elidido: «nosotros ya lo sabíamos». Compárese con la reflexión contrita de Manuel Sacristán, cuyo arco de referencia es la familia o tradición marxista: «Había, pues, primero, la constatación de una peculiar opresión, o humillación, por usar su palabra, de la mujer en todo *nuestro* pasado» (2005, 125; cursivas añadidas). Curiosamente, esta expansión o contracción deíctica (dependiendo del punto de partida: de yo a nosotros o de todos a nosotros) era objeto de censura en la crítica literaria de Sacristán, pues no siempre se sorteaba, explica Carlos Piera

el peligro de apuntarse, con las menores dificultades posibles, en el bando de los buenos: por mí hablan los oprimidos y mis palabras son una muestra de su inocencia y una pequeña parte de su redención [...] Lo colectivo pasa a ser asunto de redención (y no de justicia) porque su función ha pasado a ser la de descargar de responsabilidad y culpas al que lo invoca. (2012, 110)

De la celeridad en registrar el nombre en el bando de los buenos —los amigos (*Freunde*), decía el malísimo de Schmitt— sabía bastante Fernando Savater, testigo sorprendido de la proliferación de bandos, con chaquetas cruzadas, en un horizonte histórico (1960-1980) en el que todos, siendo menos de lo que proclamaban ser, sin saber muy bien lo que aquella cosa fuera (pensemos en el maoísmo ocasional de Azúa y otros), estaban cuando menos persuadidos de que eran efectivamente buenos, o cuando buenos persuadidos de que eran efectivamente menos, que viene a dar en la misma cosa (la cualidad del escasísimo bien de la bondad moral).³⁰ Cosas, en fin, de la

Ética, llegado el caso, cínica, partidista, jesuítica (vid. *Su moral y la nuestra*, el panfleto de Trotsky), que no se hace ilusiones sobre los hombres y sabe que no

³⁰ Para la diferencia amigo-enemigo como fundamento de lo político, véase Carl Schmitt. *Der Begriff des Politischen*, pp. 27-35. Para el maoísmo de Félix de Azúa véase *El aprendizaje de la decepción*, p. 216. Trato este asunto en «Tierra, terror, error: tres crónicas de heroísmo errado», en *De mostración*, pp. 175-227.

hay otra verdad que la lógica militar del ‘ellos o nosotros’ determinada por los intereses económicos o estratégicos... (Savater 1982b, 96)

Qué cosas tenía Fernando, con lo que prometía. ¿Ese no es el facha ese que echaron de *El País*? Pero ¿dejó por ello, como Riechmann, de leer *El País*? En fin. Los buenos y candorosos aspirantes a doctores de esa «nueva teología política» que es el culto a la utopía civil, tratan, como recuerda Habermas, de completar la «apropiación de signo ateo de los símbolos trascendentes que andan en las imágenes y en las esperanzas de la tradición judeocristiana» (2023, 55-56). La omnipresencia de lo *sagrado*, por ejemplo, en las escrituras primeras de Trías y Savater, no está solo causada por el reenganche táctico con Zambrano, una operación que benefició coyunturalmente a poetas como Valente, sino también por un *penchant* irracionalista, hacia Bataille, que confirma la intercambiabilidad neta, para algunos, entre marxismo pragmático (ético-revolucionario) e imaginación religiosa.³¹ *Matar a Platón* no significa, para estos, convivir con Aristóteles (o con Descartes o Kant, o ya puestos, con Nietzsche), sino más bien —albricias— resucitar a Buda. Cuesta mucho, como ha subrayado astutamente Albiac, empujar la tentación de la «teología política» suficientemente al margen y «retornar», de este modo, «a un riguroso ateísmo político» (2022, 122). La configuración sociológico-soteriológica del *nosotros* (progresista) en la poesía española desde los sesenta en adelante responde a dinámicas similares a las que llevaron a Ortega o Juan Ramón a diseñar una política o estética (es lo mismo) de minorías necesariamente excluyentes: es evidente que el sectarismo intolerante de la izquierda revolucionaria española entre 1931 y 1939 supo estar a la altura de esa nefasta circunstancia (la exclusión), tradicionalmente endosada a las derechas de aquella república. Juan Carlos Rodríguez solía citar la anécdota del joven Maiakovski irritado por el conformismo con el que se aceptaba que el lenguaje poético (la Poesía) fuese una jerga agonizante hecha de términos incomprensibles como «congénere» (2002, 407). El poeta ruso, recuerda Rodríguez, aseguraba nunca haber visto un «congénere». Lo que no dice el crítico, tampoco Maiakovski, pero ambos sabían, es que la poesía es poco más que un *Sprachspiel* (juego de lenguaje) de congéneres para congéneres. Aranguen acertaba en 1967 al sugerir que «el marxismo es vivido hoy, con frecuencia, como símbolo de distinción socio-intelectual» (26). En la poesía materialista se conjugan, pues, ambas prerrogativas: la superioridad del congénere, la distinción del colaborador. De este modo la gramsciana dinámica fractal de la hegemonía de los intelectuales orgánicos —tan audazmente reclamada por Chantal

³¹ Fenómeno también discernible en el campo musical, de Luis Eduardo Aute a Golpes Bajos, por poner dos ejemplos.

Mouffe y Ernesto Laclau— se pone al servicio de un nuevo *sistema de castas*, que diría Américo Castas, digo Castro, maestro confeso de sectarios notables como Juan Goytisolo.

Esto de las élites materialistas agrupadas en torno al caldero del nosotros tiene su miga —y su sapo, su sangre de virgen— pues semejante *rito de agregación* (Bourdieu), en el fondo un efecto tardío de la disolución del orden estamental y la proliferación consiguiente de clubes, asociaciones y partidos, propicia paradójicamente una inevitable atenuación de exigencias críticas.³² Si la crítica tiende a ser —en manos de Kant, Marx, Adorno, Derrida, Sloterdijk, Žižek— una modulación no dogmática del conocimiento racional caracterizada por el rigor especulativo, la vocación holista, la conciencia de la mediación, y condicionada por la demanda radicalmente democrática de contrastabilidad (no verificación) universal, los nosotros de la poesía materialista contemporánea suelen patinar en alguno de estos planos. El hecho de que uno de los santones de esta secta, Octavio Paz, afirmase que «la verdadera crítica comienza en una invectiva y termina en una visión de la analogía universal» (1974, 107) explica mucho de estos deslices.³³ Tampoco ayudan, todo hay que decirlo, las intempestivas patrañas de Sánchez Ferlosio, otro de los venerables, contra el universalismo.³⁴ Volviendo a Paz, no se olvide que es en la órbita de esta analogía donde

³² Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art*, p. 372. Paradójicamente porque como ha demostrado Koselleck en lugares diversos, la crítica es el fruto codiciado de esta difracción comunitaria que sigue a la disolución del orden estamental: *Historia de conceptos*, p. 179.

³³ La concepción de la crítica como actividad que articula la polarización (escasamente dialéctica) entre analogía e ironía, en *Los hijos del limo* (110) no resiste el más somero examen filosófico. El problema es que para Paz la poesía es analogía, y la crítica solo es válida cuando desemboca en escenarios ocultistas y esotéricos de universal correspondencia cíclica —es decir, cuando la crítica confirma a la poesía como ritmo, conjunción, rotación. Por decirlo de otro modo, para Paz la buena poesía es más analogía que ironía, y cuando es ironía lo es solo como interrupción parcial de la analogía, nunca como deriva especulativa, diferencial, abierta, hacia el invierno imposible de Frye.

³⁴ Véase *El alma y la vergüenza*, p. 69; *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*, p. 21. Ferlosio parece ignorar el hecho, decisivo, de que la lógica de intercambiabilidad anónima y equivalencia abstracta que el capitalismo fomenta al fundarse sobre el valor del trabajo constituye —paradójicamente— un acelerador necesario del universalismo igualitario. Una explicación primitiva del fenómeno se encuentra en el libro de Alfred Sohn Rethel, *Intellectual and Manual Labour* y Žižek, quien lo ha explicado en diversas sedes, debuta como filósofo europeo haciendo ese precioso y preciso recordatorio: *The Sublime Object of Ideology*, pp. 9-11. García Calvo señala que la creencia en las ideas o conceptos como algo separado de la lengua es un «hecho decisivo para la aparición de esto que solemos llamar cultura, o sea el tipo de idealidad correspondiente necesario al funcionamiento del dinero en una sociedad de tipo capitalista»: *Virgilio*, p. 20.

los fragmentos confluyen en su imán, y es en la *origo* de tan arcaica retrofluencia donde se congregan los herederos de Paz, de Lezama y de Zambrano, y de Benjamin o Ernst Bloch, por no hablar de los inolvidables herederos de Onán, cofrades de León, en *Las fuentes de la edad*:

Todo confluye, Floro, hazme caso. [...] Hacia la delimitación del Itinerario hay un soterrado fluir del que somos piezas engarzadas, en mayor o menor grado. Los acontecimientos de esta búsqueda tienen un perímetro astrológico, una paralela cósmica. En esa empresa, ninguno nos la meneamos por capricho. Hay un impulso motriz hacia la virtud oculta de la Fuente. El mismo impulso que definía Diódoro de Sagüera como potencia del Imán Bullente. (Díez 103)

Nosotros, decía. Como recordaba Sánchez Dragó, «El ocultismo acecha» (167). Pero volvamos a la demanda radicalmente democrática de contrastabilidad universal, y hagámoslo a la luz del comentario que, sobre el uso de las citas en la prosa de Derrida, hacía Eduardo Milán en *Resistir*, conjunto de ensayos publicados originalmente en 1994:

Lo que resulta patético a los ojos de un lector que pretenda un seguimiento de esta escritura es verificar que las citas generalmente no sirven para apoyar el texto en su nivel conceptual, sino también para legitimar la insuficiencia de la propia escritura reflexiva [...] La cita en este caso supone un solo grado de historicidad: la que legitima una anterioridad histórica a la escritura misma para que no resulte una escritura *ex nihilo*, una escritura de la nada. La cita como soporte conceptual de una escritura reflexiva remite a la Academia o al claustro universitario, donde la ideología está por encima del lenguaje. (27-28)

Más patético aún es, me temo, escudar la pereza mental bajo un primitivo ademán antiintelectualista y confundir escritura críticamente fundada (con trazabilidad de fuentes textuales y ecos, con erudición contrastada) con academicismo: en el fondo, el antiacademicismo de algunos de estos poetas y seudocríticos satélite es un asunto enjundioso, también centrado en la peonza de la ideología (el escamoteo, el autoengaño, el resentimiento), que merece tratamiento sociológico independiente. Así, el antiacademicismo a fuente perdida, tan lamentablemente activo en los Juan Goytisolo y Sánchez Ferlosio tardíos, determina algunas reflexiones en mi capítulo sobre Piera. Pero volvamos a la letra del poeta uruguayo. El ámbito en el que la *ideología* realmente prevalece sobre la materialidad del lenguaje es eso que Milán erróneamente llama «escritura reflexiva», categoría que —supongo— pretende hacer extensible a sus prosas de resistencia e insistencia, piezas incuestionablemente estimables para la intelección de su escritura poética, pero lamentablemente inservibles para cualquier otra cosa, pues están lastradas tanto por la asunción profundamente acrítica de un puñado de prejuicios diagnósticos asentados por otros

—especialmente Octavio Paz— como por la asimilación epidérmica de un haz de resonantes citas mal traducidas y peor comprendidas. Resulta ciertamente extraño que un intelectual declaradamente materialista, abiertamente atento a la contingencia figural y particularidad significativa del lenguaje, se permita una floración tan exuberante de errores en los pocos lugares en los que se aventura a dar la palabra otra (extranjera) al otro. El verso de Stevens «It is to have or nothing» («Poetry is a destructive force») es citado como «Is to have or nothing», lo cual ni es un verso ni es inglés (quizás sea una errata) (Milán 2004, 15). Me recuerda aquella versión memorable que Andrés Sánchez Robayna (o Talens, no estoy seguro) hiciera en los setenta del verso de Stevens, «It was snowing, and it was going to snow» como «Nevaba y se iba hacia la nieve». ³⁵ Maravilloso. Con estos mimbres materiales (estas citas perdidas, estas per-versiones, esta recamada *inglorancia*) se trenzaron, no lo olvidemos, algunas de *Las ínsulas extrañas*, la más ambiciosa tentativa reciente por alcanzar las fuentes de la nueva edad (o novedad) y renovar las claves interpretativas de nuestra poesía hispana. Extraño, decía, que ese poeta materialista declaradamente atento a lo extraño (y extranjero) acceda a citar un célebre fragmento de un verso de Hölderlin, «und wozu Dichter in dürftiger Zeit?» («¿Para qué poetas en tiempos menesterosos?») como «¿para qué poesía en un tiempo sin dioses?» —recuerdo que cuando Hölderlin quiere hablar de dioses (*Götter*) los menciona sin disimulo— o a ofrecer «Los poetas no tienen identidad» como la versión correcta de la frase epistolar de Keats, «A Poet is the most unpoetical of any thing in existence; because he has no identity», amén de una glosa errada de la frase y un juicio, «hay que recordar que Keats fue uno de los pocos románticos ingleses lúcidos», que nos deja ciertamente perplejos. ³⁶ ¿Ha leído Milán los ensayos de Godwin, Coleridge, De Quincey, algo de Blake, el prólogo de Wordsworth a las *Lyrical Ballads*, la «Defence of Poesy» de Shelley? ¿Hay algo similar a *todo* eso en la tradición romántica italiana o hispana? La frase citada de Deleuze, «El inventor es el que inventa sus propias imposibilidades» dice en realidad «Un créateur est quelqu'un qui crée ses propres impossibilités»: esto puede parecer menor, pero procede de un ensayo de 1985 titulado «Les intercesseurs», cuya tesis de partida, formulada en sedes diversas como máxima central de su proyecto filosófico, es que «*Le philosophe est créateur, il n'est pas*», un *creador* de

³⁵ Wallace Stevens, *The Collected Poems*, p. 95; el error de traducción (eso no errata) se cometió en la traducción de «Thirteen Ways of Looking at a Blackbird» en Wallace Stevens, *Poemas*. No encuentro mis fotocopias de ese libro.

³⁶ Véase Eduardo Milán, *Resistir*, p. 31, p. 53, p. 81. Friedrich Hölderlin, *Gedichte*, p. 118; John Keats, Carta a Richard Woodhouse, 27 de octubre de 1818, *Selected Letters*, p. 184.

conceptos, con toda la carga racio-barroca (Spinoza, Leibniz) que arrastra su concepto de creación.³⁷ La frase que Milán atribuye a Hegel «El arte del futuro es aquel en el cual la reflexión sobre el arte tomará el lugar del arte mismo», no parece frase hegeliana. Quizás Milán espiga una síntesis escolar de varios apuntes celeberrimos de la primera sección de la «Introducción» a las *Lecciones de estética* de Hegel:

Der Gedanke und die Reflexion hat die schöne Kunst überflügelt [...] In allen diesen Beziehungen ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes. Damit hat sie für uns auch die echte Wahrheit und Lebendigkeit verloren und ist mehr in unsere *Vorstellung* verlegt, als dass sie in der Wirklichkeit ihre frühere Notwendigkeit behauptete und ihren höheren Platz einnähme. [...] Die *Wissenschaft* der Kunst ist darum in unserer Zeit noch viel mehr Bedürfnis als zu den Zeiten... in welchen die Kunst für sich als Kunst schon volle Befriedigung gewährte. Die Kunst lädt uns zur denkenden Betrachtung ein, und zwar nicht zu dem Zwecke, Kunst wieder hervorzurufen, sondern, was die Kunst sei, wissenschaftlich zu erkennen. (1970, 172)

Eso es lo que dice Hegel. Esas son sus frases. Para que la razón crítica pueda hacerse digna de la flexibilidad que acertadamente le atribuye Paz, para poder desdoblarse y constituirse «como objeto de análisis, duda y variación», para poder «acentuar su posibilidad siempre inminente de cambio y variación» (1974, 49) tiene necesariamente, me temo, que rehuir el hermetismo sectario del manantial oculto y darnos fuentes algo más concretas y visibles.³⁸ Es algo tan vulgar como la trazabilidad de los jamones: mis disculpas a las almas puras, *homines unius libri*, sabios de café y veganos. Y ni siquiera el derviche mejicano en su desierto mental consigue eludir el esoterismo de iniciados. En *Los hijos del limo*, Paz solo anota obras literarias y estudios literarios. El armazón argumental en torno a la contribución filosófica alemana (Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger) al ámbito de la crítica moderna, y por extensión a la poesía moderna, está sintomáticamente huérfano de especificación erudita. No sabemos de qué vademécum escolar, de qué manual de espumas, obtuvo Paz sus señaladas citas —«Hegel llamaba a su propia filosofía: cura de la escisión», «Aunque Kant había llamado a la dialéctica, ‘la lógica de las ilusiones’» (1974, 50-51). ¿Dónde dicen

³⁷ Eduardo Milán, *Resistir*, p. 81. Gilles Deleuze, «Les intercesseurs», recogido en *Pourparlers 1972-1990*, p. 172.

³⁸ Una cosa son las erratas que surgen en un texto que se pretende exhaustivo porque cita de muchos lugares y en varios idiomas, y otra cosa es el descuido de la cita de oídas o de ficha sin referencia. Lo primero es censurable pero disculpable. Lo segundo es un *hábito del alma misma*, difícilmente disculpable.

eso nuestros filósofos alemanes? Hegel dice que «el conocer cura la herida que él mismo es [*Erkennen heilt die Wunde, die es selber ist*]», es decir, el conocimiento en general, y no su filosofía.³⁹ Kant llama a la dialéctica «Logik des Scheins» (lógica de la apariencia), reservando el singular alemán *Illusion* para otras cosas.⁴⁰ ¿Qué más da? Milán sugiere que Paz no tiene necesidad de atender a esas servidumbres académicas para «legitimar su propia escritura reflexiva». Esta, debemos entender, se legitima sola. Me temo que no es así. A Paz se lo perdonamos —como a Valente, si lo hacemos— solo porque su sagaces ensayismos, elaborados en prosas en ocasiones prodigiosas, constituyen un astuto posicionamiento en el campo literario. Pero me temo que esa dispensa no se hace extensible a los discípulos de ambos. La línea divisoria entre la crítica seria y la escritura reflexiva es clara —ostentación de fuentes, reconocimiento de deudas textuales, cita directa, paráfrasis pegada, trazabilidad de originales— pese a que ambas coinciden en numerosas ocasiones. La línea divisoria entre la escritura reflexiva y la hechicería es mucho más incierta y tenue. Si el inteligentísimo y cultísimo Ortega nunca terminó de transformarse en un filósofo europeo se debe en gran medida a esto, a su desinterés por poner en práctica las recetas de exigencia hermenéutica que ocasionalmente despachaba: «La filosofía», por ejemplo, «no se puede leer, es preciso desleerla —quiero decir repensar cada frase y esto supone romperla en sus vocablos ingredientes...» (*¿Qué es filosofía?*, 75). Algo equivalente, sin duda, a lo que Milán ensaya en tantos de sus brillantemente desmembrados poemas, no así en sus legibilísimos ensayos. Hasta un pensador notable como Salvador Pániker cruza la línea con exabruptos propios del poeta mejicano: «Bien mirado, la razón también es magia» (101). Así lo creía Walter Benjamin, para justificado escándalo de Adorno. Así lo creen muchos/as a este lado de Port-Bou, exclusivo solar de la intrahistoria. Así nos va.

¿A nosotros? Castilla del Pino se mofaba con razón del «plural episcopaliano» usado por los intelectuales del régimen franquista en flatulencias como «No nos interesa Ortega, ni lo que dice ni cómo lo dice» (1997, 499). Cuidado con los plurales, incluso —como en el caso de Riechmann— cuando no se hacen explícitos. Pues: ¿existe un *nosotros* distinto al que constituye «la prensa burguesa»? Existe. Es el proletariado de intrarradio y extrarradio, rural y de fábrica, regional y metropolitano. Y es seguro que Riechmann no pertenece a esa clase. Tampoco, claro, Pasolini o Peter Weiss. El extraordinario poeta y notable ensayista que es Riechmann es también, para bien o para mal, un miembro de la pequeñoburguesía metropolitana occidental que se caracteriza, como casi todos los

³⁹ W.F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte I*, en *Gesammelte Werke*, p. 249.

⁴⁰ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 137.

poetas, por presentar un trozo de su mundo privado en un espacio público todavía hoy, en la era digital, perimetrado por la lógica de la prensa y las prensas —ese «*mainstream* comunicacional que relativiza cualquier mensaje» (Pániker 65). No hay más que ver cómo los poetas bloggero-rizomaicos se apresuran a publicar sus partos digitales —y a esperar con paciencia predigital la eclosión de reseñas en una prensa central y engalanada de publicidad tardocapitalista. No hay mejor homenaje a *El País* que escribir un libro titulado *El día que dejé de leer El País*. Ver, todavía hoy, a Savater o Azúa mendigando, con gestos reactivos, visibilidad en ese espacio, resulta sencillamente patético.

El único *nosotros* que se me antoja viable, más allá de un plural en duelo ante la finitud y la muerte, es el del pronombre interpelado por la ideología que —como el anochecer en la pastoral— nos mancomuna y convoca.⁴¹ No hay una ideología personal, y las ideas que tenemos, mucho antes de ser de otros (lenguaje robado, diría Bajtín) son de otro —del otro (el *se* impersonal) de la ideología, de confección plural pero origen incierto. Carlos Piera recuerda que los críticos, luego desplazados a la «derecha», de Sacristán traficaban con «ideas» que, «de puro basadas en el deseo, se alimentan de expectativas (por necesidad personales) y no topan con realidades jamás» (2012, 95). Pero ni el deseo ni las expectativas son jamás exclusivamente «personales»: son comunes. Otra cosa es que el dispositivo que permite su operación sea inconsciente en todos y cada uno de *nosotros*: el inconsciente ideológico. No hay, pues, un *nosotros real* de derechas o izquierdas —especialmente en una España que sigue abonada al fariseísmo y exhibicionismo moral propio de la Transición de manera ciertamente singular— hasta el punto de que quienes más estridentemente denuncian estos vicios (pongamos por caso, el periodista comunista Gregorio Morán) más obligados están a ocultar el debe (intelectual) en su libro de cuentas.⁴² Existe, claro, el *nosotros* objetivo, es decir, conceptualmente auto y hetero

⁴¹ Para el plural en duelo, véase Piera, *La moral del testigo*, p. 55. Antes de la exasperación crítica en torno al concepto de precariedad (Butler), el reconocimiento de la finitud como raíz de la comunidad (desobrada) fue puesto de relieve por nietzscheanos como Blanchot y Nancy, con Heidegger y Bataille al fondo, y San Agustín en el horizonte.

⁴² Si te atreves a afirmar que Julián Marías no fue un filósofo, tendrás que demostrar, supongo, que sabes algo de filosofía. Morán está muy lejos de cumplir el requisito. Un ejemplo: en las páginas que dedica a Zubiri en su libro sobre Ortega, afirma que «a diferencia de Ortega y Gasset el trasfondo de la reflexión de Zubiri siempre estuvo, si no en la religión, sí en el ámbito de la trascendencia», juicio que refleja un profundo desconocimiento no solo de la singular obra de Zubiri, sino también del sentido recto del término *trascendencia* —que en metafísica tradicional, y en Zubiri, resulta frecuentemente indistinguible de «realidad». Gregorio Morán, *El maestro en el erial*, p. 239.

determinado como de derechas, de izquierdas, incluso comunista, en virtud de prácticas denotativas (taxonómicas, clasificatorias) que lubrican las interacciones entre individuos en el campo social. En estas condiciones, el calentón es inevitable. Pero la objetividad del nosotros real es simultáneamente más real y más difícil de determinar. Es radical porque atañe al fondo y raíz del hombre, es decir, a la cabeza pegada o literalmente incrustada en la tierra —como el hombre-planta boca abajo en *El Conde Lucanor*, o la mujer aplastada contra la tierra en *L'espoir* de Malraux.⁴³

En su ensayo sobre Sacristán, Piera apunta, con gran acierto, que «los intelectuales son, o somos, una casta de funcionarios del poder rara vez capaces de percibir de verdad los privilegios que nos alimentan» (2012, 88). Privilegios, alimentos, y percepciones *de verdad*, en un ensayo sobre la *veracidad* de Sacristán, *amicus Plato, sed magis amica scientia*. Aunque viendo cómo trató a Biedma, quizás no fue tan amigo de Platón —lo justo, digamos, como para no matarlo. De la ciencia sí fue muy amigo, y por ello mismo pensó que la ideología era un *consciente* prescindible, como la religión para Maquiavelo, una ficción de usar y tirar. Lo mismo pensó un jovencísimo Savater: «Decía Marx que las ideas reinantes son las ideas de los que reinan» (1978a, 17). En la primera frase de su primer libro, el pensador vasco persigue así exorcizar una cuestión nada menor. La eficacia del conjuro constituye nada menos que la condición de posibilidad de su decir-se. Pero dicha eficacia se hace depender de una preposición: «las ideas *de* los que reinan». Pero veamos lo que dicen exactamente Marx y Engels:

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante [*ihre herrschende geistige Macht*] [...] Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal [*der ideelle Ausdruck*] de las relaciones materiales dominantes [*der herrschenden materiellen Verhältnisse*], las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas. (1974, 46; 1978, 50-51)⁴⁴

Ahí está todo: la ideología como expresión idealizada (representación imaginaria) de las relaciones materiales dominantes (y de nuestra relación con ese tejido de relaciones). Pero Habermas corrige:

Aunque en *La ideología alemana* se diga expresamente que las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante, Marx y Engels no han entendido los conteni-

⁴³ Sartre elogió el pasaje, y Paul de Man lo comentó en conexión con la tentación de la permanencia ontológica: *Critical Writings 1953-1978*, p. 31.

⁴⁴ Karl Marx y Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, p. 46; *La ideología alemana*. Traducción de Wenceslao Roces. Barcelona, Grijalbo, 1974, pp. 50-51.

dos de la tradición cultural simplemente como una conciencia ideológica; para ellos, solo son ideológicas aquellas formas de conciencia [*Bewusstseinformen*] que a un mismo tiempo ocultan [*verschleiern*] y traicionan [*verraten*] una estructura de clase subyacente [*eine zugrundeliegende Klassenstruktur*] y contribuyen, pues, a legitimar los sistemas jurídico y de dominación existentes. (1976, 50; 2022, 53)⁴⁵

Si no se trata de una *conciencia ideológica*, pero es un escenario (ideológico) de operaciones de ocultamiento y traición de estructuras subyacentes, entonces ¿qué es? La respuesta es evidente: es un *inconsciente ideológico*.

Me importa invocar el nombre de Sacristán por una razón sencilla: en la medida en que estos ensayos se ocupan en su mayoría de poetas de izquierda, resulta protocolariamente relevante, cuando menos, aludir a un intelectual decisivo en la normalización (traducción, interpretación, divulgación) del discurso marxista en suelo español. El hecho de que alguno de los poetas aquí estudiados —en especial Piera y Riechmann, pero también Casado y Méndez Rubio— acostumbren a citar a Sacristán como fuente de autoridad intelectual y moral constituye una justificación añadida. Pero no invoco gratuitamente. Sacristán es el síntoma grave de una resistencia, extendida por casi toda nuestra *intelligentsia* progresista, a pensar la ideología como el inconsciente preciso desde el que enuncian su *resistencia* —palabra fetiche de la izquierda más o menos academizada que se infiltra en el campo literario (véase sin ir más lejos el nombre de la editorial Libros de la resistencia, con títulos elocuentes como *Resistencia de materiales*, de Méndez Rubio). Su resistencia, claro está, al Capital, al Imperio, a la globalización de la cosificación y la explotación. Pero ¿desde dónde se enuncia dicha resistencia? El lugar, me temo, es muy parecido al afuera moral desde el que Cadalso fingió escribir las *Noches lúgubres*, Bécquer *Desde mi celda*, y Galdós *Misericordia*. ¿Por qué tienen nuestros burgueses de alta tensión crítica que internarse imaginativamente en suburbios, arrabales, regiones montañosas, templos nocturnos, rodearse de mendigos, brujas y sepultureros, para *producirse* como escritores? Todo está ahí, en la pregunta pendiente: burgueses, críticos, escritores. En un texto que pudo ser un testamento a toda su labor teórica, titulado «Lecciones de escritura (Algunas notas sobre la historicidad literaria y la literatura contemporánea)», Juan Carlos Rodríguez destacaba el hecho de que los *intelectuales críticos* emergen como *estado* —con toda la latitud que el Infante Don Juan Manuel, nuestro primer escritor autoconsciente, da al término— en el siglo dieciocho,

⁴⁵ He retocado algo la traducción: «Klassenstruktur» no es «estructura clasista».

los auténticos ideólogos orgánicos de las nuevas burguesías triunfantes, *representándolas*, precisamente, al hablar no en nombre de tales clases, sino en nombre de la supuesta razón humana, abstracta y universal. En suma, que su manera crítica de representar ese horizonte burgués al que pertenecen consiste, para tales intelectuales, en decir precisamente que *no lo representan*. (2002a, 42)

Casi tres siglos después, seguimos aproximadamente inmersos en la misma niebla. Los feligreses de las nuevas iglesias neofenomenológicas, posthumanistas, cognitivas, los extáticos lectores de *Homo sacer* (Agamben) o *Sapiens* (Harari), siguen instalados, aunque no lo sepan, en un bondadoso y melifluido humanismo de andar por casa. Por casa, es decir, con ventanas, electricidad, mantas, agua corriente, nevera más o menos llena, sala de estar, pasillo, habitaciones. Con casas con *living*, que diría Martín Caparrós. Con casa occidental burguesa, dispositivo arquitectónico ciertamente insólito que procura, como señalaba Foucault en *Les anormaux* (1974-1975), nuestra inmediata normalización —constituyéndonos física, mental y libidinalmente en súbditos de una *polis* literalmente domesticada. Nadie aspira, claro está, parece —salvo Lenin, quizás— a la comunidad salvaje de Schmitt o Jünger, la *ápolis* o estado inestable cuya lógica fundacional excluye el adentro de la casa. No de otro modo cabe comprender la invitación a la intemperie (el desierto de lo real público) que hace Schmitt en su glosa de Descartes: «‘Un seul architecte’ muss ein Haus und eine Stadt bauen» (1934, 61). Un estado-casa, es decir, un cuartel. Aquí pasó, más o menos terminal, el viento gris de la posguerra, omnipresente en las novelas y relatos de Matute, y hemos vuelto todos al beato sillón de la casa encendida —para ver el mundo desde el cuarto. Y es que es ahí donde estamos, en ese cuarto, algo menos extáticos que Guillén, o menos erotizados que Cernuda, más o menos casi todos, supongo, en este preciso *reparto de lo sensible* (Rancière), los que nos dedicamos a esta cosa rara de leer o escribir poesía en España. Méndez Rubio cuenta cómo durante una estancia en Albania en 1994 colaborando en un proyecto de ayuda social se da de bruces con una situación de miseria difícilmente concebible: «Allí las casas no tenían ventanas de cristal, y, en vez de ventanas, tenían antenas parabólicas, que compraban en el mercado negro para coger la señal de la R.A.I., porque el país había estado más de cincuenta años aislado» (Legrand 51). Es evidente que esa estancia en Albania no consigue desclasificar al escritor y profesor de universidad extremeño llamado Antonio Méndez Rubio. Es y sigue siendo un *intelectual crítico* de clase pequeñoburguesa. Con dos matices. En primer lugar, le honra el esfuerzo de situarse provisionalmente en una intemperie que no todos estamos tan dispuestos a frecuentar (como el de Riechmann, el activismo social de Méndez Rubio es genuino y continuado, y cursa como una desviación impaciente de su *vitalismo poético*). En segundo lugar, ambos saben perfectamente qué lugar ocupan en el sistema de clases del

estado español. Pero estos matices no constituyen factores atenuantes. Lo más notable del relato de Méndez Rubio radica en la naturaleza de las preguntas que lo moralizan: «A mí aquello... todo aquello me empujaba a reflexionar sobre la marcha, de mala manera, sobre qué era real. Porque era lo que estaba en juego. ¿Qué es lo real? ¿Qué es lo que llamamos mundo?» (Legrand 50). En el fondo de estas preguntas resuenan otras de Ignacio Ellacuría: «¿Pero qué es ese algo que abarca y totaliza todas las cosas, haciendo de todas las cosas un todo, sea un todo lógico o un todo real...?» (63). Aunque en ambos pesa la pulsión metafísica por identificar ámbitos de *más realidad* (Ellacuría), es indudable que dicha pulsión queda embargada por la nostalgia moral de un futuro *mundano* (es decir, acomunado) de *cristianos sin iglesia* (Kolakowski) —con todos los respetos por esa estimable figura cultural. No es un azar que en *El cielo raso*, la brillante novela de Pombo donde el cielo de El Salvador se proyecta sobre el techo de un piso burgués de Madrid, se aloje el siguiente pensamiento atribuido a Kierkegaard: «la realidad es un examinador mucho menos terrible que la posibilidad y la angustia» (Pombo 2001, 49). Hegel jamás habría dicho eso. Por no hablar de Marx.

¿Pero es que acaso hay que hablar de Marx? Supongo que, sin ser necesario, facilita (y corrige, diría Spinoza) el entendimiento —con quien quiera entender. Pues la mera formulación de estas preguntas— ¿Qué es lo real? ¿Qué es ese algo que abarca y totaliza todas las cosas? —exige un lugar de enunciación, una posición ideológica, y ese reducto fue originalmente excavado por un criticismo dieciochesco (Kant) que, contra un fondo de escepticismo (Montaigne, Hume), sin resolver el magno debate entre empirismo (Bacon, Locke) y el racionalismo (Descartes, Leibniz, Spinoza), consigue al menos domesticar el conflicto en un mecanismo de relativismo militante e indecisión activa —el mecanismo de la *crítica*. Simultáneamente se produce el nacimiento de la poesía decididamente trans-clásica— es decir, moderna: Blake, Wordsworth, Hölderlin, Lautréamont, Dickinson, Baudelaire, Whitman, Mallarmé, Rimbaud, Rilke, Jiménez, Vallejo, Lorca y todo lo demás. Esa coincidencia no es casual: la crítica acompaña a la poesía moderna como un *suplemento* paradójico, actuando a la vez de potenciador y atenuador, estimulante y sedante, acelerador y retardante. Hölderlin fue la primera víctima literal de tan nocivo *phármakon*. El procesamiento que Méndez Rubio hace de su experiencia no difiere mucho de la fantasía orientalista de las *Cartas Marruecas*, en las que Cadalso afila, en boca de sus personajes, su denuncia del eurocentrismo:

Los europeos del siglo presente están insufribles con las alabanzas que amontonan sobre la era en que han nacido. Si los creyeras, dirías que la naturaleza humana hizo una prodigiosa e increíble crisis precisamente a los mil y setecientos años cabales de su nueva cronología. Cada particular funda una vanidad grandí-

sima en haber tenido muchos abuelos no sólo tan buenos como él, sino mucho mejores, y la generación entera abomina de las generaciones que le han precedido. No lo entiendo. (161)

¿Modifican esas «crisis» el aspecto de la realidad, del mundo? El proto-historicismo ilustrado de Cadalso no niega esa posibilidad: se limita a desinflar la vanagloria de quienes, los afrancesados, de ello tan ansiosamente se jactaban. Una cosa es retocar la ideología, labor remunerable de ganchillo supraestructural a la que es adicto el intelectual integrado, siendo el poeta premiado una de sus especies más conspicuas, y otra cosa muy distinta es revocarla o extirparla (*la ideología, digo*), y no digamos ya modificar las condiciones reales de existencia. Lo curioso es que también Méndez Rubio multiplica sus «crisis», las de su presente histórico, en secuencias de alta significación social y política, como lo hace de manera constante Eduardo Milán en su concepción de las rupturas que se fueron sucediendo, tras Mallarmé, según Octavio Paz, en el seno (temporal) de la *tradición de la ruptura*. Y ello hubo de ser así en todos los occidentes posibles—incluido el extremo de Vallejo, Parra o Milán. Desde un espacio más o menos distante, y un tiempo más o menos roto, se trata en el fondo de lo mismo: de mirar a la realidad. Que pueda hacerse precisamente eso en las condiciones de intelección cultural prescritas durante la Paz perpetua de Octavio, a la que se abonaron tantos naufragos de las ínsulas aquellas, entre otros, Sánchez Robaina y Milán, y tantos otros en su estela, Juan Malpartida y diversos poetas asturianos y canarios, es algo decididamente cuestionable. Galdós pudo fingir situarse en ese afuera al que antes aludía, *in partibus infidelium*, en las laderas y escombreras del sur de la corte, pero su ficción le exigió una intensidad de mirada que ya quisieran muchos de los nuevos sacristanes de la atención. Cuando Almudena, el moro ciego de *Misericordia*—admirado por Zambrano y Biedma— mira en realidad no mira —«si mirar», precisa el narrador, «es dirigir los ojos hacia un objeto, poniendo en ellos, ya que no la vista, la intención, y en cierto modo la atención, tan sostenida como ineficaz» (Pérez Galdós 2003, 101). Mirar es algo más que intentar mirar, tender a mirar, tener la intención de mirar, o atender. Mirar es mirar. No ver. Ver, decía Bernardo Soares, es haber visto. Y mirar es ver como por primera vez. Mirar es ver más y mejor: es ver con la debida *distancia*.⁴⁶ Galdós vuelve a la carga en *Realidad*:

Querido Conde, usted y Cisneros son los seres más felices que conozco. Prescinden de la realidad, y ven el mundo conforme a su deseo. ¡Ay!, los que tienen

⁴⁶ Para la relación entre mirada teórica (θεωρία) y distancia, véase Hans Blumenberg, «Die metaphysische Festlegung der theoretischen Distanz», en *Die ontologische Distanz*, pp. 71-78.

que ganarse la condenada rosca, los que corren afanados tras una posición o un honor equivalente a tantas o cuantas razones para la familia, no pueden menos de mirarle la cara a la realidad, y ver si la trae fea o bonita para ajustar a ella sus acciones. (Pérez Galdós 2004, 374).⁴⁷

El idealismo alemán se enraíza en el precepto, formulado por Schelling, según el cual *la filosofía debe comenzar en lo incondicionado*.⁴⁸ Es decir en lo absoluto como incondicionado. Marx se limitó a recordar que nada en esta fórmula cursa como absoluto, que nada ha sido absuelto, disuelto, suelto, que las condiciones de la realidad material no pueden eludirse en virtud de la fe (Lessing, Kierkegaard) o la decisión (Pascal, Laruelle) filosóficas. Que la filosofía debe absolutizar, digamos, tentativamente, la totalidad de lo condicionado, y retenerlo como comienzo y fin únicos del conocimiento filosófico. De este modo, las diversas (feas o bonitas) caras de la realidad se limitan a cifrar el grado de ajuste cognoscitivo que el sujeto alcanza con dicha totalidad. Lo que Cadalso llama irónicamente mirarle la cara bonita a la realidad y ajustarse a ella constituye en rigor un desajuste con dicha realidad, pues su cara tiende a ser inmisericordemente fea. La cara bonita, construida y simbólica, no es otra cosa que la ideología. La cara fea es lo que los racionalistas salvajes del diecisiete, Spinoza y Leibniz, llamaban complejidad. Salvajes y salvajemente geniales: así lo vieron Deleuze, Althusser o Negri. Hasta un tipo tan razonable como Bertrand Russell estaba dispuesto a conceder este extremo:

[Leibniz] says, for example, that God alone sees how I and existence are joined, and knows *a priori* the cause of Alexander's death. The world of contingents is characterized not only by the fact that it exists, but also by the fact that everything in it involves infinity by its infinite complexity, and is thus inaccessible to exact human knowledge. (61)

Es decir: la evasión de la infinita complejidad de lo real cursa como tentativa de figurar imaginativamente nuestra relación con las condiciones contingentes —es decir, infinitamente complejas— de la existencia real. Otra vez la condición Althusser. Y pocas cosas más imaginativas que imaginarse que Dios nos mira. Mejor que los cristianos sin iglesia son los ateos sin facción (por no hablar de los poetas sin carnet de partido) —y el deísmo racionalista de Leibniz

⁴⁷ Caudet arranca su prólogo a la edición de *Realidad* con una frase de Wittgenstein no por conocida menos oportuna: *Die Welt ist alles, was der Fall ist. Todo*, ciertamente, lo que acaece, no solamente esto o aquello.

⁴⁸ Véase la excelente discusión de este asunto en Dieter Henrich, *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin*, pp. 50-52. Y también Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, pp. 13-16.

no es más que el soporte que le permite pensar incondicionalmente lo condicionado, o, lo que es lo mismo, mirar, sin ser mirado, lo que nadie mira. Su Dios —como, a la postre, el de Kant— era el concentrado de vitamina ideológica requerido para que su razón latiera. ¿Necesita la gran poesía a Dios? No lo creo. Pero es difícil que pueda prescindir de la osadía inmensa de lo simple (la armonía pastoral, el ajuste, la analogía, el símbolo, la comprensión). Cuando esa pasión —«Uno sale a la calle / y besa a una muchacha o compra un libro»— se combina con una razón tendencialmente reconciliada con la complejidad de lo real —«¡El arquitrabe!» (Gil de Biedma 2006, 87)— el resultado es grande, y sigue siendo poesía. Pienso en grandes como Biedma o Parra, y antes Vallejo o Lorca. Pienso también en Riechmann y su maravillosa mosca cojonera —por mucho que las cosas carezcan de nombres, o de perfección las moscas:

Si el paisaje es perfecto
 hace falta una mosca
 si es perfecto el desnudo
 una mosca, una mosca
 una mosca perfecta
 que desbarate todo. (2000b, 41)

Ah, las moscas. Inevitables golosas, inesquivable condición de los poetas. Aunque este no es un estudio, en cualquier caso, sobre las condiciones reales de existencia del mamífero letrado (Machado, Alonso, Riechmann) importunado por dípteros, los argumentos teóricos y ejercicios de lectura que propongo no son en absoluto ajenos a cuestiones toscamente sociológicas. Mejor dicho, las presuponen e incitan a partes iguales: ¿Quién y cómo les dio y les da de comer de vestir, de habitar, de vivir? ¿Qué tejido de relaciones sociales contienen y condicionan al individuo que se dice poeta y que dice poemas desde su autocomprensión como poeta? ¿Cómo se relaciona el poeta con sus condiciones reales, más o menos mercantiles, más o menos neo-feudales, de existencia dañada o dichosa, humillada o desmayada, líquida o vaporeta? ¿Desde qué refugio de representaciones imaginarias consigue el poeta montarse, mentarse y mentirse? No puedo responder a estas preguntas, pero estoy convencido de que solo una respuesta nos brindaría el acceso a la (más o menos) verdad (tendencialmente) objetiva de la situación del poeta contemporáneo. Estoy convencido, en suma, de que Bataille faltaba a la razón materialista al sostener, con desgana, que, «además, puede resultar superfluo hablar de manera general de las condiciones de vida de los poetas» (92; mi traducción). Escribía Juan Carlos Rodríguez, a comienzos del milenio, que «hoy [...] casi todos los escritores están comprometidos hasta los tuétanos con el sistema capitalista y por tanto teorizar sobre ello carecería de sentido» (2002a, 45). Estoy de acuerdo con lo primero, pero disiento de lo segundo. Convendría teorizar ese asunto, pues el «casi todos»

incluye indefectiblemente a escritores que censuran el compromiso de otros con el sistema capitalista, y que por ello mismo se autoasignan una latitud periférica respecto del todo del Capital, al menos en lo referente a los grados de compromiso. Pretenden situarse, pues, en la madriguera moral (es decir, no real) de lo incondicionado, con el fin de desplegar desde ahí el comienzo de su filosofía. Vanamente. Esa censura, que los inviste y reviste de las prendas del censor, es parte del juego capitalista. En el fondo, como recordaba Miguel Ángel García, «la noción de compromiso no puso jamás en duda la ideología burguesa del escritor» (2024, 479). Hace falta un Bourdieu remozado que se haga con el campo literario de la poesía en España y Latinoamérica durante los últimos setenta años, y que tenga la inteligencia y coraje de coger estas preguntas por los cuernos. Perderá muchos amigos, me temo. Contará, vano consuelo, con mi eterna simpatía.

En suma, regreso al problema central: los poetas aquí estudiados, poetas de izquierda en su mayoría, tienden a poner su atención (la *attente* de la severa Weil bifocal) y cuidado (la *Sorge* del ceñudo Heidegger forestal) al servicio del cultivo celoso —la esperanza activa (Bloch), diríamos— de una Utopía de lo posible, pero tienden a desatender la ideología que les proporciona su lugar de atención, cuidado, cultivo y enunciación. Son intermitentemente cómplices de una «concepción cristiano-marxista de la historia», en la que «el tiempo corre paradójicamente hacia el no tiempo» (Savater 1976, 69), borrando de este modo esa misma historia. Se sienten materialistas (concretos, producidos, materiales, objetivos, resistentes, insistentes) pero ignoran interesadamente un componente decisivo de la sociología dialéctica marxista, la ideología —la *representación* simbólica de una *relación* imaginaria— que les proporciona el sentido de su sentirse, que es algo así como el cojín de su sentarse: ¡Beato sillón! Ignoran también, conviene recordarlo, con Carlos Piera, el hecho, de obligado recuerdo, de que «quienes se han proclamado discípulos de Marx han recurrido y recurren aún [...] a reivindicar la idea de utopía, esto es, la idea de que uno puede imaginar algo y luego tratar de diseñar su práctica» (2012, 49). ¿Qué mosca le habrá picado a Carlos? ¿Cómo puede decir eso, siendo como es uno de los nuestros? Se sigue, de ello, como corolario, que «no puede haber poesía del futuro y además no debe haberla» (53). En especial cuando la imaginación y diseño que asisten al parto de lo poético se realizan desde el *sillón* del *living* de una *casa* —que es algo así como el solar de vida de una casta (si suena a Américo Castro, es deliberado). Y es que la cosa va de cosas y de moscas, de mocos, camas y mucamas. La cosa va de castas. Va de una modernidad que pretende que las «relaciones señoriales directas» no existan «más allá del ámbito de la casa [*über die Hausgewalt hinaus*]», ese espacio público en el que ciudadanos libres «están en condiciones de controlar relaciones muy complejas» (Brunner 1978, 48; 1991, 76). En el marco de

dicha modernidad imaginaria —nunca hubo ciudadanos libres efectivos— la tarea del poeta, animal tardío, es revocar la fórmula, y alimentar una fantasía reaccionaria en la que la reposición de relaciones señoriales directas, basadas en el elitismo social de la distinción (genialidad, originalidad), permite, entre otras muchas cosas, borrar la memoria y control de eso que Otto Brunner llama «relaciones muy complejas [*höchst verwickelte Verhältnisse*]». Ruina y restitución, titulaba acertadamente Philip Silver su estudio sobre el romanticismo español. En efecto, pero más restitución que ruina. La condición de la modernidad se ve auto-inmunitariamente socavada por el *retorno al casticismo*—una de cuyas expresiones más nítidas es el desprecio a la profesionalización en los ámbitos institucionales donde se produce y administra el llamado *conocimiento*. Este conocimiento estará manchado de culpas sociales múltiples —así nos lo recuerdan Althusser o Foucault— pero no por ello deja de ser conocimiento. Y aunque haya mutado algo su modo de producción —en ello insiste Lyotard— no deja de ser conocimiento. Y el conocimiento —científico y teórico— es siempre mejor que el saber, la sabiduría, la doctrina, o que la pedagogía moralizante que es hoy papilla regurgitada entre políticos, periodistas, gestores culturales, poetas críticos y otros comunicantes de la profesión, quiero decir, profesionales de la comunicación. El parto imposible de la progresiva modernidad (Habermas) obtiene su refracción dialéctica en la patogénesis regresiva, asistida por el símbolo como alada comadrona o *sancti spiritu*, de la poesía moderna.⁴⁹

Cuestión de castas, pues, no sometidas por el sistema. Ah, la libertad. Algunas biografías de poetas jóvenes de más de cuarenta años, vidas fabricadas y maquilladas en versiones diversas, fotocalls, variadas revistas, variedades y entrevistas, acostumbran a incorporar la cláusula —yo pude ser profesor de universidad, me lo ofrecieron, pero soy libre, y además lo mío es la creación, no la momificación. En fin, *la relación imaginaria*. Pero el ademán no es nuevo. Esta mueca de desdén tiene raíces profundas en nuestra cultura, atrapada (todavía hoy) en la disyuntiva entre dejación picaresca y abandono místico, incapaz de cosechar los beneficios de *experiencia*, potencialmente racionalizable, que ambas modalidades de exención parcialmente fomentaron. No me refiero tan solo a la supuesta reticencia, digamos, de Manuel Sacristán a convertirse en un «intelectual», sino más bien al constante recelo anti-academicista compartido por su académico adalid.⁵⁰ Y por Eduardo Milán, y por tantos otros poetas a los

⁴⁹ Para las dos velocidades de la imposible modernidad, y el atavismo del simbolismo espiritualista como resistencia, véase Fredric Jameson, *A Singular Modernity*, pp. 141-154.

⁵⁰ Me refiero a Carlos Piera. Véase «Sobre la veracidad de Manuel Sacristán», *La moral del testigo*, pp. 94 y ss. Vuelvo sobre este asunto en el ensayo sobre Piera.

que les cuesta escribir sobre literatura cumpliendo las más elementales normas de cotejo intertextual, asignación de autoría, trazado de fuentes, actualización bibliográfica. Este desdén por el conocimiento —lo suyo se presenta como saber, pero tiende a ser doxa de tercera mano— se alía con un resentimiento anti-institucional que viene, efectivamente, de lejos, y tiene algo que ver con la cruzada bohemia contra el conformismo burgués. Resulta curioso, pues no es raro que el poeta no asimilado a la docencia institucional trate por todos los medios de multiplicar su presencia en sedes diversas, públicas o no, donde le permiten subir a una tarima para educar, recitar, pontificar, ser fotografiado y —acabáramos— cobrar. Del bohemio discente rendido a los pies de su Zaratustra ocasional, hemos pasado al bohemio docente cobrando de todos un poco —universidades privadas, públicas, conserjerías, energéticas, banca y fundaciones. No olvidemos, en cualquier caso, que dicha cruzada se configuró como estrategia compartida de sublimación —es decir, de representación simbólica de la relación imaginaria que los parroquianos de la Taberna de Pica Lagartos establecían con sus condiciones reales de existencia. Pensemos en Cernuda, y sus conflictivas relaciones con el mundo académico, por no hablar de sus descuidos intelectuales.⁵¹ Me permito recordar que el poeta gallego que airadamente declaraba, «No quise ser funcionario. // Todo menos eso» (1980, 335), veló sus armas filológicas, escribiendo artículos —a cuatro manos con Nigel Glendinning, por ejemplo, sobre Góngora— trató de redactar una tesis en Oxford y obtuvo un primer puesto de *fonctionnaire* de la ONU en Ginebra. Nada de esto sería relevante si no fuese porque son estos mismos poetas los que escriben sobre poesía, emplean, cuando pueden, si pueden, el lenguaje académico sobre poesía, contaminan deliberadamente sus poemas de trazos de reflexión conceptual meta-poética obtenidos del archivo académico, y, lo que es más importante, construyen su identidad pública en un ejercicio constante, más o menos imaginario, de profesión de defeción del espacio académico institucionalizado, incluso cuando nadie les insta a que se justifiquen. Dicho ejercicio constituye,

⁵¹ Hace años alegué que Cernuda plagió en su ensayo sobre Aldana fragmentos traducidos de una fuente bibliográfica que no citó. A algunos, los que llevaban años plagiando la matraca de Cernuda sobre la poesía de la meditación, aquello no sentó nada bien. Otros, al calor de mi apunte, calificaron, con desproporcionada estridencia, a Cernuda de «plagiario». La incapacidad del campo cultural por procesar el hecho objetivo de que Cernuda no era un ensayista académico riguroso, como tampoco lo fueron cierto Valente o cierto Paz, es un indicador excelente del estado de cosas que trato aquí de denunciar. Recuerdo también un congreso soriano sobre Machado en el que dije que el poeta sevillano no era en absoluto un interlocutor filosófico de Kant. Los próceres locales, más o menos togados, que *alfonsoguerreaban* por la sala de conferencias me juraron, en silencio, odio eterno.

a mi juicio, la expresión más nítida de una ideología reaccionaria de *libertad estética* (el creador en su *turris eburnea*, ajeno al tráfico mercantil y burocrático) destinada en origen a borrar toda sospecha en torno a la existencia misma de la ideología. Reaccionaria porque los ascetas de la belleza suelen terminar en las cuadras de la Corte de los milagros, haciendo cuentas, rehaciendo currículums, mendigando prebendas y certificados. El mal llamado academicismo es una amenaza para el poeta porque en su fondo mejor —el academicismo tiene cloacas, quién lo probó lo sabe, pero también suelos productivos— produce un conocimiento racional de la complejidad de la realidad que, sin ser exhaustivo, alcanza al menos a revelar el funcionamiento oculto de mecanismos discursivos que sostienen, en un estado de aparente naturalidad, a esa mentira colectiva que llamamos mundo. El mundo es para el poeta lo que era Dios para el pensador racionalista. Desde Marx —y Darwin y Nietzsche, por supuesto— al menos, estamos en condiciones de prescindir de ambos, de Dios y del mundo. Quizás el poeta moderno (de Blake a Claudio Rodríguez, pasando por Ungaretti) siga necesitando el mundo para escribir poemas emocionantes. No lo dudo. Pienso, ciñéndonos a nuestro corpus, en los casos de Casado o Riechmann. Pero le sobra (el mundo, digo) cuando se entrega a la tarea de escribir sobre poesía. Para eso debería bastar la realidad. O lo real, como dirían Lacan y Gopegui.

Del academicismo institucionalizado lo que realmente incomoda, pues, no es tanto su margen indiscutible de degradación doctrinaria y achatamiento pedagógico como el fondo epistémico de *sospecha* que sus mejores practicantes (García Calvo, Claudio Guillén, Philip Silver, Juan Carlos Rodríguez, José Manuel Cuesta) aciertan, en la estela del postestructuralismo, a levantar, enlodando sin remedio la ficción autoconstituyente del poeta. Todo lo demás es resentimiento serenamente reversible. Veamos. Es indudable que hay una desvirtuación regresiva, feudalizante, estamental, de la función pública en España, por no hablar de la administración política.⁵² Existen bolsas de caciquismo y oligarquía en el seno de la estructura administrativa del Estado, y es curiosamente en los espacios más genéticamente proclives a la inmunidad y la impunidad, en esa frontera donde los procesos selectivos dan paso a la soberana arbitrariedad (designación a dedo, discrecionalidad aleatoria, amiguismo, enchufismo) donde medraron muchos «poetas jóvenes» en los noventa y primeras décadas

⁵² Anoto un comentario, hecho de pasado, por Juan Carlos Rodríguez, en un texto recientemente reeditado: «De todos modos, la suerte estaba echada y el capitalismo iba a ganar, aunque la sacralización feudalizante siguiera existiendo, sobre todo en nuestro país, prácticamente hasta hoy» (2025, 72). Su país es España. Su hoy era 2008, pero nada esencial ha cambiado desde entonces.

del milenio. En dichos espacios institucionales (diputaciones, conserjerías, ayuntamientos, círculos) se invierten fondos públicos para la «gestión» de la «cultura», y el poeta elegido en procesos autocráticos sin concurrencia pública, obtiene su sustento provisional en ese ámbito. La dependencia que muchos poetas tienen de la encarnación administrativa del tótem *cultura* (ayudas a la edición...) es muy llamativa: de ahí que el término tenga que mantenerse vivo a toda costa, lo cual provoca la alianza constante entre políticos locales, gestores, editoriales, prensa, y poetas dependientes. Otros mendigan en los rincones del mecenazgo financiero (fundaciones, instituciones) o el patronazgo directamente eclesiástico (obras culturales de cajas, editoriales vinculadas). Cosas del *retroprogresismo*, supongo.⁵³

Todas estas estructuras exhiben residuos de órdenes señoriales, de mecenazgo y servilismo, y fomentan la servidumbre del poeta que depende de su prócer situado en algún punto de la galaxia electrizada del campo cultural: es lo que tienen los enchufes sin toma de tierra. Fomentan asimismo la arrogancia social y el desánimo moral, culminando en un inevitable desplazamiento ideológico hacia la *distinción* espiritual —la aristocracia de las almas o espíritus. Esto deviene especialmente contradictorio cuando el desplazamiento afecta a poetas declaradamente materialistas, como esos «jóvenes lobos» del Partido Comunista Francés que censuraban en 1974 a Althusser mientras se embarcaban, llenos de secreta ambición, «a la búsqueda de un suplemento de alma y de poder» (Albiac 1976, 29). No debemos subestimar, en la poesía izquierdista española posterior a la Transición, el factor de exorbitancia y confusión que inocular —tanto en la composición como en la intelección de los textos— este indeponible *suplemento de alma y de poder*. Y el delirio de una ideología neofeudal, organicista, o animista retrógrada atrapada en el ideologema por excelencia premoderno, que es algo así como el *infinito bueno* de Hegel, cuyas figuras clásicas, la esfera y la analogía (pensemos en el Aleph), se ven hoy reemplazadas por la mente incorporada (la del cognitivismo no cartesiano y la neofenomenología) y por el cuerpo precario, espontáneo, resiliente, empoderable, y afectivamente comunicado. El infinito malo, en cambio, constituye un ámbito de complejidad y contingencia embarazosamente parecido a la realidad y valientemente teorizado por el materialismo dialéctico y/o aleatorio, con raíces en Spinoza y Leibniz, que caracteriza lo mejor de Hegel, Marx, Deleuze, Althusser, y Derrida. Por eso mismo, porque el embarazo le gana terreno al coraje, cuando los órdenes señoriales se atreven

⁵³ Esta categoría, de Salvador Pániker, aspira a otra denotación, claro, pero me sirve para enunciar la paradoja del escritor progresista que contribuye, activa y pasivamente, a la perpetuación de un orden corporativo y neo-estamental propio de la derecha más reaccionaria.

a fomentan una ideología animista progresista lo hacen en la línea absurda, tan apreciada por poetas nocilleros, blogueros, instagrammers, de la comunicación total, el cognitivismo transparente, la reticularización global.⁵⁴ Lo interesante es que su identidad política no cesa: son de izquierdas. Pero no sienten la fascinación, genuinamente marxista, viva en la obra de Badiou, Žižek, cierta Butler, toda Spivak, por la noción de universalidad: la *indistinción radical* que (sin ser real) predispone lo real y está trascendentalmente presupuesta en la invitación a poseer derechos. El hecho de que Marx criticase en diversos lugares la falacia burguesa de una igualdad efectiva como punto de partida en la sociedad civil no significa que no aspirase a una igualdad normativa facilitada por derechos. Frente a la deferencia y la diferencia, que preside *el desierto de lo real*, la política se construye con la preferencia igualitaria por toda dignidad personal y con indiferencia liberal a la diferencia. Otra cosa es que la *diferencia* sea la cifra excesiva que nos reconcilia, secretamente, con lo real: «El júbilo en la diferencia es la definición misma de subjetividad y, en un sentido importante, la posibilidad misma de un auténtico *materialismo*» (Savater 1978b, 122). La política es pues un fingimiento colectivo que trata, mediante medidas legislativas y actos ejecutivos, de paliar diferencias y borrar deferencias en el juego social: pero la *Realpolitik* sabe que diferencias y deferencias son inevitables, porque somos siempre distintos, y cedemos unos a otros, siempre (lean a Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Darwin, Nietzsche o Schmitt). La tarea de la política no cínica consiste en impedir que la realidad se imponga en el ámbito normativamente amortiguado (la ficción necesaria) que es la convivencia civil. Me permito recordar las palabras de Cioran: «Toute semble admirable et tout est faux dans la vision utopique; tout est exécrable, et tout a l'air vraie, dans les constatations des réactionnaires» (53). Eso no significa falsear la realidad: ese exceso, el de falsear la realidad mediante la naturalización de la norma (la injustificada promoción ontológica del *deber ser* a la categoría de *ser*), es propio de la izquierda radical, fabricando un orden utópico pastoral que no es ni científicamente solvente (no existe) ni normativamente viable (no se puede imponer). El poeta moderno se siente cómodo con ese exceso: cuando es joven porque toda estridencia renta en el proceso simbólico de irrupción en el mercado público (el poeta joven debe acceder descompensado y desmesurado al campo literario para hacerse notar, es decir, para convertirse en *noticia*) y, cuando comienza a crecer, porque el exceso le brinda una realidad imaginativamente alterada, idónea para el escamoteo

⁵⁴ La distinción de dos variedades de ideología animista la tomo, libremente, de la propuesta de Juan Carlos Rodríguez en su clásico estudio: *Teoría e historia de la producción ideológica*, pp. 149-344.

ideológico sobre el que descansan las operaciones de mantenimiento (de juventud, disidencia, subversión) que exige la ficción que es ya su vida. Ni la igualdad normativa ni la universalidad efectiva facilitan esas operaciones. Debido, pues, a la yuxtaposición de temporalidades exigida por su disfunción ideológica —aludo a la incontemporaneidad (*Ungleichzeitigkeit*, en términos de Ernst Bloch) de ideogramas castizos y estamentales en el espacio de la modernidad capitalista— el poeta se ve obligado a defender una deferencia estratégica (la de todos hacia su persona) y una diferencia socialmente selectiva, la excepción soberana de los alegres pocos —el victorioso *nosotros* de Agincourt.

II

Resulta llamativo confirmar lo escasamente afectado que la persona Gil de Biedma, miembro de una generación muy anterior, pudo verse por estos condicionantes sociológicos. *Grande bourgeoisie oblige*. La escena es suficientemente conocida, pero la evoco una vez más: en 1956 un Gil de Biedma convaleciente descansa en la finca familiar. Y anota en su diario que se alegra de haber traído consigo una copia del *Cantar de Mio Cid*:

Leer poesía en voz alta me hace siempre saltar las lágrimas, pero hay escenas tan excelentes que uno no puede retenerse. Leído todo lo de Burgos y Cardaña, hasta dejar al Cid y los suyos acampados en la Sierra de Miedes, *a diestro Atienza las torres que los moros han*. La monotonía acentual y la pobreza vocálica del castellano desaparecen si se lee en voz alta. Importa saber acelerar y retardar, y descubro algunos estupendos cambios de tono. Valdría la pena de ensayar ese verso, utilizando el asonante solo episódicamente. Al lado del *Cantar*, la discreta prosificación de Alfonso Reyes resulta inaguantablemente circunstanciada: *Merced ya Cid barba tan complida! // Escuchadme, oh Cid de la hermosa barba*. No sé si escojo mi ejemplo con parcialidad. (1991, 158)

Pasemos de puntillas por el hecho de que el objeto pronominal indirecto —el dativo posesivo simpatético *me*— se debería aplicar al verbo saltar, no al verbo *hacer*. La frase correcta es, creo: «leer poesía en voz alta hace siempre que se me salten las lágrimas». Pero da igual: retengamos la noción de que no solo las personas del verbo, sino también la poesía *hace* cosas. De acuerdo con el slogan de cabecera de la cosmética post-teórica —hostil al pensamiento crítico, recientemente proclamada por Rita Felski, y propia en nuestro suelo de nostálgicos de la Zambano de la razón poética, de la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty, visible en la obra de Marina Garcés, Chantal Maillard, y muchos críticos académicos— la poesía provoca *afectos*. Claro que los provoca: no faltaba más. Pero ¿qué es un afecto? Ahí es donde la fenomenología *pret-à-porter* que inunda nuestros bazares académicos y cafés literarios se tropieza con la espontánea inmediatez de una respuesta que a todos satisface por circularmente compartible: un afecto es

la respuesta inmediatamente espontánea. Un afecto es lo sincero, lo natural, lo propio —es decir— de una *cultura natural*, oxímoron popularizado por los primeros románticos y denunciado, con fuerza incomparable, por el Derrida de finales de los sesenta. Interpelados con idéntica pregunta, pensadores españoles de otra generación (Eugenio Trías, Gabriel Albiac, Antonio Escotado y Fernando Savater) se habrían apresurado a responder con una edición de la *Ética* de Spinoza en una mano, y el vademécum de Deleuze en la otra. Y lo habrían hecho porque saben que aunque «La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida» (Ortega 1995, 149), una vida sin razón carece totalmente de sentido. Digo esto porque estos cuatro pensadores inician su destacada andadura intelectual en un momento (las décadas de los sesenta y setenta) cuando muchos de los poetas aquí estudiados comienzan a *hacer* una poesía que *hace* cosas. Y lo hacen, algunos de ellos, y otros que vienen después (Méndez Rubio, Riechmann) con una probable conciencia del linaje racio-materialista que Maquiavelo, Hobbes y Spinoza configuran, un linaje recuperado por Althusser de manera determinante.⁵⁵ No pretendo insinuar con esto que Gimferrer, Carnero, Panero, Talens, Piera, Núñez, Egea, Suárez, García Valdés, Casado, y los dos poetas más jóvenes mencionados, se instalasen conscientemente en la recuperación materialista de dos pensadores (Maquiavelo, Spinoza) obsesionados con la dinámica colisiva de los cuerpos en un espacio *toujours déjà* necesariamente público. No otra cosa es la política: una coreografía de cuerpos en fricción. Me limito a afirmar tan solo que para todos ellos la escritura poética es una práctica material en la que un sujeto hace hechos (textos) que hacen otros hechos, es decir, que tienen efectos, configurando así una constelación causal que solo la razón, más o menos reformada (Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Marx, Sartre, Derrida), alcanza genuinamente a penetrar.

Se delimita así otra forma de conjugar la acción que nos concierne —el *hacerle a uno de la poesía*, por maldecirlo con Biedma— verbigracia: la poesía produce efectos, y de este modo quizás nos acerquemos a la *verità effettuale della cosa* que proclamaba Maquiavelo (150).⁵⁶ Dejo también de lado la incorrección probable del «Valdría la pena de ensayar», no sin dejar de recordar que para empiristas y pragmatistas (Maquiavelo es ambas cosas) no hay pena en el ensayo, el experimento, o la experiencia. Ellos nunca pedirían, que ensayen otros. No se trata, en todo caso, de corregir a Biedma. Se trata más bien de apresar las coordenadas de la norma desde las cuales el poeta catalán se apresura a juzgar y corregir otras cosas: textos oralmente legibles (el *Cantar de Mio Cid*), lenguas (el castellano), críticos

⁵⁵ Véase Louis Althusser, *Lire le capital*. Y también el valioso libro de Franck Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*.

⁵⁶ Véase también Althusser, *Machiavel et nous*, en *Écrits philosophiques et politiques II*, pp. 47-48.

(Alfonso Reyes). Biedma hace uso y gala de una *norma literaria* que aloja y organiza componentes diversos: condiciones de reactividad emocional en el acto de la recepción/producción lectora (llanto), reglas prosódicas y rítmicas (monotonía acentual), indicadores fonéticos (pobreza vocálica, el asonante), cualidades melódicas (cambios de tono), principios de distinción genérica (poesía/prosa). Que no se preocupe el lector: mi libro no aborda estos asuntos de manera técnica. Sigamos al paso, no sin antes arrojar otra anomalía a la cuneta: el poeta catalán lee, recita, el *Cantar de Mio Cid*, hito fundacional de la literatura castellana. Y llora. No es este asunto menor en la poesía de la Transición, tocada por el prestigio institucional de un grupo —la llamada *escuela de Barcelona*— marcada a fuego por el castellanismo pro cidiano. Pasemos asimismo de puntillas por la circunstancia de que un insigne castellano prodigiosamente catalanizado, Francisco Rico, se esfuerza en persuadirnos de que no hace falta recitar el *Cantar de Mio Cid* porque dicho poema ya nace recitado: es oralidad impropriadamente travestida en letra (2022,62-64). Quizás por eso escribe Biedma «Me alegro de haber traído conmigo el *Cantar de Mio Cid*», y no «una copia del *Cantar de Mio Cid*», como yo he glosado más arriba: porque quizás Biedma desconfía, como Platón, de la escritura, del libro como superflua ayuda mnémica para quienes ya siempre retienen (el verbo lo emplea Biedma) no tanto las lágrimas como el cantar original, no prosificado, en el *libro de la mia memoria* (Dante *Vita nuova* I.1, 27).⁵⁷ Soslayemos de igual modo la circunstancia —tomo el término por contagio del discretamente materialista *circunstanciado* del fragmento— de que el poeta castellano (o el pueblo, *apud* Menéndez Pidal) que compuso el cantar original se opone a un señor mejicano llamado Alfonso Reyes, lo cual añade otra demarcación más a la norma literaria implícita: castellano *versus* latinoamericano. No creo mucho en esta distinción, porque latinoamericano aglutina realidades quizás demasiado distintas, aunque ciertamente enuncia la verdad de que allí tienen cosas mucho más interesantes (novelas, poesía, ensayo, prensa) que decir y escribir.

Resumiendo: todo lo hasta ahora sorteado resulta relevante para el horizonte argumentativo en el que se mueven los ensayos de este libro, escritos sobre poesía en español desde 1970 en adelante, tanto del lado de acá (los novísimos, Piera, Núñez, García Valdés, Casado, Suárez, Egea, Méndez Rubio, Riechmann) como del lado de allá (Milán). Si les escandaliza el desequilibrio entre ambos lados les recuerdo que este libro no es fruto de un plan trazado, que escribo de este lado y soy víctima de mis limitaciones: estoy, diría Biedma mirando de reojo a Ortega, circunstanciado. Les recordaría también que Milán es tan insidiosa-

⁵⁷ En varios lugares de su diario, Biedma sueña con una poesía exclusivamente vocal, recitada, musical.

mente bueno que compensa sobradamente la falta de otros nombres en su lado de la balanza. Más que un escritor, Milán es una constelación de escrituras, un monumento vivo en homenaje constante a las vanguardias latinoamericanas.⁵⁸

Y de todo lo que anuncio como relevante me quedo con la noción central, es decir, la distinción poesía / no-poesía. Una distinción que moviliza criterios genéricos y formales de todo tipo para hacernos creer que determinados *defectos* acentuales, prosódicos, rítmicos, tonales impiden que un determinado curso de escritura pueda caracterizarse como poesía. Frente al *defecto* de la no-poesía (la prosificación de Reyes) está el *fecto*, el *factum*, el *hecho*, de la poesía del Cantar. Esta distinción excluyente, y la entronización en mayúscula de la Poesía, constituyen el horizonte literario de fondo sobre el que se proyectan mucho de los gestos tenuemente prescriptivos y tentativamente teóricos de muchos de los poetas analizados en este libro, muy a pesar tanto del desdén antirromántico como del desapego normativo que casi todos ellos profesan. Un ejemplo: ¿qué hace Biedma tratando de completar una tesis sobre Jorge Guillén? ¿Era Guillén, para Biedma, el emisario privilegiado, el mercurio, de la Poesía? ¿En qué horizonte ideológico, ya que no estético, tiene cabida esa opción? Solo es comparable, en el plano de los despropósitos casticistas, a la tarea, felizmente completada por Aranguren, de escribir una tesis sobre Eugenio D'Ors. Otro ejemplo: que la poesía puede ser algo que se dice (se escribe en voz alta, diríamos) forma parte del imaginario literario de Eduardo Milán, tan influido por Vallejo y otros, pero también es parte de su *consciencia crítica* el hecho de que un poema sea también, en razón materialista, una producción, algo que se hace, como dice Guillermo de Poitiers un poeta (un hacedor) muy admirado por el poeta uruguayo: *Farai un vers de dreit nien* (Alvar 1981, 80). No deja de ser interesante que el autor del

⁵⁸ En su reciente libro sobre Lorca, Jonathan Mayhew reaccionaba alambicadamente a un antiguo ensayo mío en el que yo proponía un canon reducido de poetas hispanos fuertes, a saber, «Garcilaso, San Juan, Lope, Góngora, Juan Ramón, Antonio Machado, Vallejo, Neruda, Cernuda, Lorca, Valente, Gimferrer, Milán». Le incomodaba la inclusión de Eduardo Milán en esa nómina: *Lorca's Legacy*, p. 10. Mi canon, respondo a Mayhew, es tan excluyente como incluyente. Y es, evidentemente, *mi* canon. Que cada uno haga y defienda el suyo, si así lo desea. Vivimos en una sociedad tendencialmente liberal, aunque no lo parezca. Resulta curioso, en cualquier caso, que numerosas entradas del blog de Jonathan Mayhew entre 2010 y 2015 anuncian repetidamente un libro sobre genealogías, extensiones y continuidades de la poesía hispana en el siglo xx en el que figura siempre Milán, en un grupo bastante reducido de elegidos, entre los que siempre están Lorca, Cernuda, Vallejo, Valente y García Valdés. Entiendo que es *su* canon. Y me alegro de que tenga uno, que resulta no ser muy distinto al mío. Mi ensayo data, por cierto, de 2007. Me arrepiento ahora de no haber incluido en ese listado otros nombres: Jorge Manrique, Claudio Rodríguez, Parra, Cadenas, Riechmann...

Cantar, o su copista, cierre el poema con la frase, «Per Abbat le escrivio en el mes de mayo / en era de mil e .cc xlv. años» (*Poema de Mio Cid* 3732), cuando señores letrados posteriores, menos dados al verso, se jactaban abiertamente de *fazer* (no ya escribir) sus libros, en implícito desafío al Libro uno, sacralizado, del Señor:

Este libro *fizo* don Iohan, fijo del muy noble infante don Manuel, deseando que los omnes *fiziessen* en este mundo tales obras que les fuessen aprovechosas de las onras et de las *faziendas* et de sus estados, et fuessen más allegados a la carrera porque pudiessen salvar las almas. Et puso en él los enxiemplos más aprovechosos que él sopó de las cosas que acaescieron, porque los omnes puedan *fazer* esto que dicho es. Et sería maravilla si de cualquier cosa que acaezca a cualquier omne, non fallare en este libro su semejança que acaesció a otro. (Don Juan Manuel, 45)⁵⁹

Nótese la oposición entre lo que se hace (*fizo*, *fiziessen*, *faziendas*, *fazer*) y lo que sucede (*acaescieron*, *acaesció*), una distinción que repite la polaridad virtud-fortuna. Hacer obras es virtuoso, pues estas obras (libros hechos) pueden permitir que otros también hagan lo que se dice que los *omnes puedan fazer* como defensa frente a los ataques de la Fortuna: de esta rara materia (*stuff*) están hechos los sueños venales de Alemán (*Guzmán de Alfarache*) Fielding (*Joseph Andrews*) y Diderot (*Jacques le Fataliste*). El hecho de que el romance cidiano hecho por el anónimo meramente mueva al ciudadano Biedma al llanto, que todo lo que pueda Biedma *hacer* tras leer esos episodios de arrojío épico sea llorar —producción hídrica que Juan Carlos Rodríguez asimila al *animismo* renacentista hispano (Boscán, Garcilaso)— nos dice mucho sobre la transformación del sentido de lo literario, y lo poético, a lo largo de la historia.⁶⁰ Pero en este libro mío hablo de poetas escasamente plangentes que expresa o implícitamente producen sus poemas como actos, acciones, o hechos realizados. Son todos ellos, con grados desiguales de convicción o entusiasmo, poetas materialistas. Pero hete aquí que lo que hacen es, sigue siendo, Poesía —es decir, en clave moderna (Wordsworth, Hegel), una expansión espiritual, más o menos comprometida por distancias, formas, fingimientos. No olvidemos que, tras el juego del poema, en el que supuestamente aplican las normas de despersonalización de las vanguardias, persisten en la rara osadía de presentarse ante la sociedad como poetas —es decir gentes que hacen poemas asimilables a la tradición de la Poesía. No reparamos suficientemente en esta doble anomalía. Primero, la de *presentarse* ante la sociedad: el poeta requiere necesariamente el escenario público —prensa, redes sociales— de su presentación, cosa que no todas las profesiones o actividades exigen. Segundo, la de presentarse inicialmente como

⁵⁹ La cita del poema la tomo de la edición de Colin Smith, *Poema de Mio Cid*, p. 290.

⁶⁰ Véase la sección «La dialéctica del agua» en Juan Carlos Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica*, pp. 193-200.

poeta y no como lo otro —gestor cultural, taxista, periodista, enfermero, profesor, jardinero, asistente editorial— que probablemente son (o juegan a ser). Tampoco reparamos en la rareza que supone constituirte en el obrero de una tarea (la Poesía) cuya versión moderna exige, digamos, la expresión de la intimidad vital. Todo ello supone una contrariedad, o un motivo de sonrojo —pues son rojos— o quizás una indisposición. Y es en el marco de esta indisposición donde cobra legitimidad el tratamiento materialista del asunto: si nos cuentan su vida en verso, sus pasiones morales más o menos disciplinadas por la forma, hábito documentable al menos desde la *scrittura privata* de Petrarca, no tendremos más remedio que atender a su vida real, dejando a un lado el verso (Rico 2024, 98).

Todo esto es muy raro. Como lo es llorar ante un poema. Quizás incluso escribirlo. Lo normal, afirmaba con agudeza Juan Carlos Rodríguez, es leer, no escribir.⁶¹ Y escribir poemas es cosa de adolescentes *seriamente enfermos* —de amor, de muerte, de romance. Nótese la recurrencia fonética entre los términos latinos (*amor, mors*) y la Roma del término *romance*. También la poesía —incluida la romance— tiene que ver con estas recurrencias, como detallo en el ensayo sobre el escritor granadino Javier Egea. Digo escritor y no poeta. Incluso en el caso de Egea, el más *poeta* quizás de los de la otra sentimentalidad, me cuesta emplear el término. ¿Se consideraba Biedma poeta? En «Pandémica y celeste», reflexionando sobre el «saber de amor», le cuelga la etiqueta, con ademán muy cernudiano, nada menos que a John Donne: «Que sus misterios, como dijo el poeta, son del alma, pero un cuerpo es el libro en que se leen». O sea, que para ser poeta hacen falta amor, misterios, alma, pero también *cuerpos de libro* que permitan la lectura. La premisa que solapadamente ridiculiza el modernísimo y culto empresario Jaime Gil de Biedma es que la poesía deba ser cosa de almas, pero lo cierto es que el muchacho llora leyendo en voz alta (es decir, casi recitando *by heart*) el (no una copia del, no el cuerpo del libro del) *Cantar de Mio Cid*. Muy a su pesar, persiste en el más anglosajón —el más empirista y comercialmente burgués— de nuestros poetas modernos el prejuicio pequeñoburgués del animismo espiritualizado. La persistencia del llanto es compartida. Con Gimferrer, por ejemplo, que llora en Venecia frente al mar de los teatros. Con Riechmann, quizás, quien llora en su cuarto porque no quiere viajar a Marte.

Me permito recordar que uno de los pasajes del *Cantar de Mio Cid* que sin duda ha provocado el llanto de Biedma es la escena inicial de la entrada en Burgos —«todo lo de Burgos», dice el poeta convaleciente. Y ahí leemos que

⁶¹ Azúa formula una idea similar: «[La poesía] parece lo más espontáneo, lo más inmediato, lo más natural; sin embargo sabemos que no tiene nada de espontáneo, ni de inmediato, ni de mucho menos de natural»: *El aprendizaje de la decepción*, p. 213

las mugieres y varones apiñados para verle entrar padecen un afecto o efecto idéntico al que sufre Biedma al leer en voz alta:

burgueses y burguesas por las finiestras son
Plorando de los ojos, tanto avien el dolor.

(*Poema de Mio Cid* 16-17)

Cabría hablar de empatía catártica, pero ello nos fuerza a postular una concepción antropológica, transhistórica, esencialista, de la Poesía como práctica cultural idéntica para todo ser humano, independientemente, diría Comte, de sus coordenadas positivas —*temps, race, milieu*. Tiempo: la intrahistoria atemporal. Raza: la del Cid, don Ramón, don Miguel, gentes con *barba conplida*: ¿tenía barba Jaime Gil o perilla? Da igual, si te apellidas *Gil* de no puedes no usar perilla, o no llorar leyendo el *Poema de Mio Cid*. Ah las barbas del sesentayocho, las de Aníbal Núñez (si te llamas Aníbal, no puedes no llorar leyendo el *Poema de Mio Cid*). Los entornos: toda España (sintagma repetido cinco veces en el cantar anónimo). Y ello nos obligaría a confirmar la designación previamente ensayada de manera taxativa: Gil de Biedma es *efectivamente* un burgués. O se (me) *hace* burgués en el *efecto/afecto* diferido de su llanto. Pero no es el llanto, el plorar de los ojos, son también los ojos (focos simbólicos del animismo), y son por supuesto las finiestras (las ventanas como figuras liminales entre los espacios privado y público, emblemas oculares, aperturas, del ámbito privilegiado pequeño-burgués, la casa), y es el dolor, el de las amigas de las jarchas, el de Éluard, Ungaretti, Gadda, Duras. El de Riechmann, evocando a Hernández, «Tanto dolor escrito en este cuerpo», pues «un cuerpo es el libro en que se leen». La Poesía, entonces, es cosa de alma, misterios, ventanas, llanto. Y —me olvidaba— de burgueses y burguesas. Cuando Iturrioz le espeta a su sobrino,

Sí, nos ha quitado terrores [...] pero nos ha quitado también vida. ¡Sí, es la claridad la que hace la vida actual completamente vulgar! Suprimir los problemas es muy cómodo; pero luego no queda nada. Hoy, un chico lee una novela del año treinta, y las desesperaciones de Larra y de Espronceda, y se ríe; tiene la evidencia de que no hay misterios. La vida se ha hecho clara; el valor del dinero aumenta; el burguesismo crece con la democracia. Ya es imposible encontrar rincones poéticos al final de un pasadizo tortuoso; ya no hay sorpresas. (Baroja 178)

Andrés replica imperturbable y sarcástico: «Es usted un romántico». Me temo que ni en 1956, cuando Biedma escribe y lee en voz alta el Cantar, ni entre 1960-1990, cuando eclosionan las poéticas que ocupan este libro, hemos escapado todavía al horizonte ideológico que traza aquí Baroja con desenfado equívoco, de manera harto más efectiva que novelas posteriores de Pérez de Ayala (*Troteras y danzaderas*) y Max Aub (*La calle Valverde*) que buscaron diagnosticar los tiempos de un burguesismo incapaz de abandonar su vergonzante adicción a los misterios

poéticos. Siempre hubo, siempre habrá —pienso en Chacel, Umbral, Gimferrer, Carnero, García Montero— quien lea las desesperaciones de Larra y Espronceda con una furtiva lágrima nublando su mirada. Y no me parece mal. ¿Acaso no es *material* la solución de sales minerales, lizozima y lactoferrina que llamamos lágrima? ¿Y acaso llorar no es una de producción material?

Los burgueses tienen dineros, no tierras. La mutación estamental resultante, nunca del todo consumada, venía diagnosticándose, de manera diferencial, desde finales de la Edad Media por lo menos. Y Tediato, el desconsolado amante de las *Noches lúgubres*, la evoca con un temor que avanza hacia Marcuse y un temblor que regresa a Quevedo: «¡ay, dinero, lo que puedes! Un pecho sólo se te ha resistido... ya no existe... ya tu dominio es absoluto... ya no existe el solo pecho que se te ha resistido» (Cadalso 368). Los burgueses tienen casas, no castillos ni torres. Pero Biedma, que pone al «Príncipe de Aquitania, en su torre abolida», tenía una torre, me parece, una de esas torres de los barrios altos de Barcelona que se describen en las novelas de Marsé y Luis Goytisolo. La torre abolida es un emblema eficaz de la descomposición del mundo feudal y el tránsito a un orden burgués. Recordemos el sueño: «poseer una casa y poca hacienda», un deseo que en el caso de Miguel Suárez se torna en dolorosa realidad cronicada. El problema de la modernidad no se reduce solamente, pese al prestigio de Mallarmé, al asunto de abolir el azar. Se trata más bien de abolir las torres, y de ceder su posesión a otros —no ya a los enemigos crónicos de los reinos cristianos («las torres que los moros han», como querría siempre Juan Goytisolo) sino a los burgueses, que fueron para la conciencia nobiliaria castellana, tan ubicuos y arteros como los moros del Cid. ¿Cuántos poetas de la democracia deambulan o habitan los palacios y torres de las ciudades del estado español, reconvertidos en sedes de ayuntamientos, consejerías, institutos, diputaciones, fundaciones, academias, círculos, gestionando «cultura» con una mezcla de impuestos públicos y capital industrial y financiero? «¿Qué palacios / holló mi pie?» encabalgaba Gimferrer en 1966 en su célebre invocación a Hölderlin. Que respondan otros. ¿Se trata de un gesto reaccionario que propicia un retorno a relaciones sociales estamentales, feudalizantes, de patronazgo? Que inventen otros. ¿Les borra esta condición de complicidad su condición de burgueses? En absoluto. Son poetas pequeño-burgueses buscando acomodo (pan y casa) en una sociedad capitalista, proclamando su vocación revolucionaria, y volcados en prácticas sociales arcaicas de privilegio, nombramiento a dedo, discrecionalidad máxima, y sometimiento al Señor (secretario general del Partido, editor, concejal de cultura, director de fundación, director de periódico subvencionado) que les da de comer, de vivir, de llorar. ¿Constituye esto una contradicción? Que respondan otros:

Está claro que (precisamente por ello y fuera del aparato escolar) la *crítica literaria* pervive sólo (y cuán penosamente) a través de una serie de *posiciones o trincheras* cada vez más fangosas (y reducidas ya hoy casi al entumecimiento total),

pero que son, sin embargo, curiosamente las mismas posiciones —o trincheras— que segregaron (y vieron consolidarse) a tal crítica a lo largo del siglo XVIII: las posiciones de la *crítica teatral*, por ejemplo; las posiciones de la *crítica cultural* en los periódicos, y (muy pronto también) las trincheras ligadas a los intereses editoriales, volcados a su vez en las revistas, la televisión o la radio. (Rodríguez 1984, 46)

Ya estoy oyendo al crítico posthumanista, líquido, meta-versado, after-pop, y post-antropocénico reclamar la exigible coda de la sagrada actualidad: o internet. Recuerdo —con Heidegger, Althusser y Badiou— que aunque existe una actualidad objeto de atención de periodistas, economistas, gestores, y políticos, existen otras maneras de alcanzar el presente o atrapar el día. Claro. La tesis de Juan Carlos Rodríguez es de la década de los setenta. Pero no nos engañemos: nada ha cambiado en esta lógica de posiciones (crítica teatral, crítica cultural, intereses editoriales, las trincheras, el fango, el entumecimiento). Denunciar la conservación de lo ideológico por debajo de la espuma de los días no es conservador. Sí lo es pretender que el día ofrezca siempre ideas nuevas. Llamémosle, si quieren, conservación de la apertura (moderna, utópica). Dejar que estalle una idea singular, distinta, inconmensurable lleva mucho tiempo de reloj.⁶² El poema de Riechmann, «Lecturas emancipatorias, 1995», dice así:

La realidad ya no es lo que era, me dice un compañero
que regresa algo perplejo y con la bolsa lastimosamente vacía
del mercado de las ideas. Parece
que la transmodernidad acaba de aliarse
con la transconservación. Me quedo bizco. (1997, 83)

Los *poetas* —la supervivencia de la denominación no es menos llamativa que la de los *compañeros*— siguen siendo bípedos sin plumas más o menos cívicos, traficantes de su foto, sus pronombres, sus maquillados currículos, más o menos trabajados por el mercado y abocados a su supervivencia competitiva en un espacio público atravesado de discursos. Más o menos formados e informados, diversamente capaces de trasladar las formas conceptuales al ámbito del razonar sobre poesía, estos *halbwissenden litterati* (litteratos que saben las cosas a medias, en expresión de Marx) se entregan con inusual desparpajo a la tarea de formularse entre la niebla.⁶³ Tras deponer su razón, buscan su cuerpo, pero solo

⁶² No la llamemos necesariamente verdad. Pero lo cierto es que Badiou destaca como un eminente rastreador de ese tipo de ideas que tienen la rara virtud de producir un nuevo presente.

⁶³ Karl Marx, Carta a Engels del 18 de julio de 1873: *Werke*, Vol. 34, p. 48. Sacristán cita la frase, con errata incluida, en *Sobre Marx y marxismo*, p. 321.

encuentran —como Heathcliff— algo así como su espíritu bajo la forma piadosa del cuerpo espiritualizado, quizás incluso de la *Seelensubstanz*.⁶⁴

Juan Carlos Rodríguez ha asegurado que «el espiritualismo antropológico es hoy el inconsciente ideológico hegemónico para todos nosotros, el sentido común de las sociedades burguesas» (2002a, 30). Se trata, en el fondo, de una sublimación reactiva (antidemocrática, antimoderna) del hombre genérico en dirección exclusiva, como reducción del todo a la parte del nosotros espiritualizado, operación en curso desde hace siglos que ha dado lugar a clubs selectos como el de las *donne ch'avete intelletto d'amore*, o el de los alumbrados, los recogidos, los quietos, los románticos, los radicales, los bohemios, los raros, y, por supuesto, algunos hombres buenos.⁶⁵ Hoy por hoy, esta matriz ideológica se ramifica en el airado y erizado moralismo de la precariedad sobrevenida, el sentimentalismo somático, la empatía dirigida, el comunitarismo fenomenológico intercorporal. Todas estas variedades comparten la misma pulsión de ostentación espiritualista. Lo que el poeta vocacionalmente materialista no entiende es que si renuncia a la razón (a la razón crítica, *Vernunft*), el resto que le queda no es en absoluto el cuerpo, sino más bien el espíritu, todo lo más el *cuerpo espiritualizado*. Por eso para Zambrano, por ejemplo, la literatura era el hábitat natural de perpetuación de la filosofía tras la supuesta extinción de la razón, porque, insiste Rodríguez, «lo que la literatura ha descubierto al ponerse en duda a sí misma es precisamente el 'sentido último de la literatura', es decir, la necesidad de crear y legitimar una ficción —el espíritu humano— tanto desde el punto de vista de lo verdadero como desde el punto de vista de la verdad» (53). Tanto el hecho de que algunos de los manes tutelares de estos poetas —Ortega, Zambrano, Paz, Valente, también Sacristán— todavía creyeran en esa ficción del espíritu humano, como el dato añadido de que la rentabilidad mercantil del objeto literario depende de la supervivencia de dicha ficción en medios que ideológicamente la exigen (instituciones políticas y educativas, fundaciones, editoriales, prensa, medios: es enternecedor ver a los poetas derramando las cuitas de su alma en entrevistas, lecturas en institutos, charlas organizadas, y firmando los papeles al final del acto para cobrar debidamente) explican la ubicuidad de esta dulce mentira en su escritura.⁶⁶ No todos los poetas aquí analizados han cedido a la amanerada

⁶⁴ «Sustancia del alma». Termino empleado de manera crítica por Heidegger en tres ocasiones en *Sein und Zeit* (p. 46, p. 114, p. 318) y retomado por Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, p. 34.

⁶⁵ Para las privilegiadas primeras, véase Dante, *Vita Nuova* XIX.4, p. 117.

⁶⁶ Para la permeabilidad del pensamiento de Sacristán a la noción de espíritu (y alma) son sintomáticos los ensayos sobre «Personalismo», «Simone Weil» y «El pensamiento político de José Antonio Primo de Rivera» recogidos en *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, pp. 59-80.

exasperación espiritualista —político-mediáticamente rentable— de la precariedad, la resiliencia, o la empatía, una suerte de franciscanismo new age de escasa potencialidad crítica e inmensa carga moralista. Alain Badiou abominaba de las ontologías de la finitud que, en la estela de Heidegger y Nancy, comenzaron a popularizarse en los ochenta, pero al menos esas ontologías contenían una ineludible fuerza analítica —precisamente la que cabe emplear para rebatir el idealismo excesivo de muchas posiciones de Badiou.⁶⁷ Lo que no es de recibo es la ética de la debilidad soteriológicamente empoderable que algunos tratan de construir en lo que va quedando del eje que va de Benjamin (Agamben) a las herejes de la religión-Heidegger (Weil, Arendt). Y no lo es porque no retienen el componente de crítica especulativa —Kant, Hegel, Marx— que ambos, Benjamin y Heidegger, supieron en ocasiones activar con resultados admirables. Solo ese componente, insisto, puede revolverse, como un alacrán, contra la deriva apocalíptica —destinal (Heidegger) o mesiánica (Benjamin)— que arrastró la vida y obra de estos dos pensadores geniales.⁶⁸ Hay mucho más que teleología absoluta en Hegel y mucho más que progresismo utópico en Marx. Insisto en este punto porque es precisamente el desistimiento parcial de la crítica racional lo que provoca, en algunos de estos poetas (Milán, Casado, García Valdés, Méndez Rubio, Riechmann) la tendencia a suscribir el moralismo disfrazado de pensamiento que alienta en las expresiones diversas de la mentada exasperación espiritualista. En mi ensayo sobre García Valdés definiendo su poesía del intento de asimilarla a la ética de la precariedad, pero es evidente que su propuesta artística global baila en la cuerda floja de las contradicciones que aquí denuncié. Definiendo su poesía —con algo de impenitente ingenuidad, quizás, con más voluntad que convicción— de esa precisa asimilación, pero no necesariamente su prosa crítica. Entre lo que hace, escribiendo poesía, y lo que dice hacer, al escribir sobre su poesía, hay una visible franja de incertidumbre. Pero esta condición paradójica la comparte con el resto. Hace años sugerí que lo que Valente dice de su poesía, o de la Poesía en general, nada tiene que ver con sus poemas, pero no convencí a nadie. Lo repito de otro modo. Las declaraciones y ensayos sobre poesía de muchos poetas, de Valente a Méndez Rubio, pasando por García Valdés, Milán, Casado, y Riechmann, corren el riesgo de quedarse apresadas en un recinto sagrado de

⁶⁷ La última carga contra la finitud está en *L'immanence des vérités*, pp. 428-431.

⁶⁸ No es casual que hasta un pensador tentado por el mesianismo como Derrida haya querido marcar distancias con Benjamin, algunos de cuyos textos le parecen «too Heideggerian, too mesianico-Marxist, or too archeo-eschatological for me»: «Force of Law: The Mystical Foundation of Authority», p. 62.

elegías escatológicas, o en eso que Renan, en alusión al genio del mundo árabe, denominaba «le cercle étroit du lyrisme et du prophétisme» (68).

Afirmaba Jameson en 1995 que la literatura goza de peor suerte que otras prácticas culturales más mediáticas. Pero la vitalidad incontestable de la viñeta que esboza es prueba de que el paso del tiempo le hace escasa mella:

Wrong on all counts, a vehicle for narcissism and self-pity, and for the shabby pride of commercialized prizes, it is a pitiful cultural alibi in the destiny of this most ancient of literary civilizations on its way to televisuality like everybody else. (1995, 142-143)

Cambiemos *televisuality* por *digital visibility* y habremos salvado esta ínfima brecha de tres décadas —tan escasa en genuina subversión poética o transformación ideológica. Vehículo para el narcisismo, la autocompasión, el orgullo cutre de los premios comercializados. Que cada uno elija el espejo en el que quiera mirarse, el precio de la relación imaginaria que aspire a representar, así como el ámbito exacto de las equivalencias que su yo esté dispuesto a conceder. Al poeta materialista —like everybody else?— le resulta vital que Jameson esté sencillamente siendo irónico. Pero la ironía nunca es sencilla. Y lo sencillo (lo presuntamente pastoral, lo simple), recordemos, abomina del pliegue, ya que no siempre del eco, del Eco, o, ya puestos, del Narciso. Repetición y diferencia (ironía, alegoría) no casan bien con las tablas (la representación) de lo imaginario. De todo esto, y algo más, trato en los ensayos sobre Aníbal Núñez y Carlos Piera.

Y en los ensayos sobre Miguel Casado y Eduardo Milán, me ando, aunque no siempre lo parezca, por las ramas del nominalismo. No es lo mismo escribir un libro sobre poesía, que un libro sobre poemas. Uno aspira, en la medida de lo posible, a lo segundo, pero es imposible renunciar a lo primero. Por mucha lucidez que inviertan algunos, admirablemente, en demostrar que no es así. No hay amor, solo actos de amor, escribe en algún sitio, creo, Savater. Y en la contraportada de una novela tan audaz como irregular, los editores de Pombo recogen una presunta frase: «no hay homosexualidad sino homosexualidades».⁶⁹ No hay poesía, solo poemas. Y el problema surge cuando los poemas se escriben dentro del círculo de tiza de la seducción fantasmática que ejerce la Poesía. Cuando un espécimen queda embrujado por el cometa ideacional de su especie, un singular por la errática deriva de su universal, un particular por la aleatoriedad nocional de su tipo general, entonces se produce, inevitablemente, una profunda incitación dialéc-

⁶⁹ Me refiero a *Contra natura* (2005). La frase late de fondo en toda la novela, y se deduce terminológicamente de muchas reflexiones (en concreto, p. 10 y p. 418), pero no la encuentro ni en el cuerpo de la novela ni en su epílogo.

tica, de consecuencias ontológicas imprevistas: por mucho que Marx tratase de superar a Feuerbach, lo cierto es que su concepto del hombre como *Gattungswesen* (ser genérico) arraigó en el suelo argumental de los textos de Marx con una fuerza insólita. Solo una ontología de lo espectral —la *hantologie* que Derrida esboza en *Spectres de Marx*— puede dar cuenta cabal de la potencia procreadora que un espectro nocional induce en un particular material (1993, 31). Y esa misma ontología especulativo-dialéctica se torna necesaria cuando atendemos a poemas escritos a la sombra o luz del espectro Poesía: poemas como los de Garcilaso, Fray Luis de León, Góngora, Bécquer, Darío, Juan Ramón, Vallejo, Lorca, Claudio Rodríguez, Parra, o Valente. Que los poemas fuertes de los setenta en adelante hayan sabido o podido prescindir de su espectro es cuestión, me parece, debatible. Y lo que pueda derivarse del debate, en especial si el parecer es contrario, no es poco, pues por mucho que perturbe o apremie una materia, un espectro sigue siendo un espíritu.

Hablo, en el fondo, de tiempos divergentes (Jameson) y de un fondo de incontemporaneidad (Bloch). Hablo de una *longue durée* de lo ideológico como atavismo residual, de la continuidad subterránea de un inconsciente que surgió de condiciones materiales (modos de producción, relaciones de producción) relativamente extintas, y de las contradicciones que necesariamente se derivan de ello en las instancias superestructurales donde se alinean los versos, llamando a la puerta de su publicación. Urge subrayar que muchas de las contradicciones que se dirimen en ese plano ideológico constituyen una refracción anómala (no análoga) o alegórica (no simbólica) de la contradicción de base que es la lucha de clases, pues también la diferencia de clases registra un cierto desajuste de temporalidades: ¿cómo (no) contribuye la persistente nobleza española a la moderna España de la constitución de 1812? Una interesante respuesta está en *Bailén*, de Galdós —como aquella de Thackeray, una novela sin héroe. Se ha exagerado el optimismo social del racionalista de Königsberg. Como sus irredentos y no siempre reconciliados herederos en el principado de la *Kritik* (Althusser, Žižek, Mouffe, Laclau, Butler), Kant era muy consciente del sustrato de antagonismo (*Antagonism*) sobre el que cabe, *ratio volente*, levantar un todo social más o menos unificado. Talentos, gusto e ilustración colaboran juntamente, nos explica, a convertir nuestras toscas disposiciones morales en principios prácticos capaces de «convertir una unión social patológicamente suscitada [*eine pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft*] en un todo moral [*ein moralisches Ganze*]» (1917, 9).⁷⁰ Habermas glosaba el espinoso asunto la ideología no tanto en términos de falsa conciencia o sublimación como de ocultación. Y si la ideología es un inconsciente, entonces

⁷⁰ Juan Carlos Rodríguez comenta este pasaje de Kant en *Para una teoría de la literatura (40 años de Historia)*, p. 82.

dicha ocultación es una represión. En este preciso caso, hablaríamos de una ocultación represiva del hecho paradójico de que toda unión social ejerce sobre un lecho de antagonismos que patológicamente lo coacciona, incita, suscita. Se trata de olvidar lo que ni Demócrito ni Maquiavelo ni Hobbes ni Marx supieron olvidar, a saber, que las pasiones morales socialmente orientadas (compasión, afecto, clemencia, empatía) brotan de un sustrato de imborrable conflicto. ¿Qué es más patológico, un conflicto o su represión? En mi opinión la naturaleza patológica de cierta poesía moderna, ideológicamente volcada a la ocultación del antagonismo constitutivo, es moralmente más condenable que la exhibición crítico-racional de esa herida o falta. Y tengamos en cuenta que si un poeta se ofrece al público como portador de esa misma herida, o deudor de esa misma falta, ese gesto de ostensión no lo transforma necesariamente en aquello que profesa ser. Deberíamos cuidar-nos mucho más del alcance real de la fuerza efectiva (*performative*) de los actos de habla realizados por los llamados poetas. De nuevo, *las relaciones complejas* (Brunner). De nuevo, *la relación imaginaria* (Althusser). Entre lo que uno es, y lo que uno cree (y dice) ser, discurre siempre la niebla. «Un aria di vetro / arido», lo llamaba Montale (71). «Capas de aire en movimiento [*bewegten Luftschichten*]», escribieron mucho antes Marx y Engels (1978, 30). Un aire, en definitiva, oneroso.⁷¹ Un neblinoso discurso. No puede ser casual que el ensayo de Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, se abra con estos versos del *Fausto* de Goethe:

Nun ist die Luft von solchem Spuk so voll,
Dass niemand weiss, wie er ihn meiden soll. (199)

Hacer crítica consiste en tratar de exorcizar los espectros y despejar la niebla.⁷² Decía Iturriz —recuerdo— que la falsa claridad vuelve la vida vulgar. Supongo que las condiciones nos fuerzan a elegir entre Wagner, el esforzado obrero de la crítica académica, y Fausto, el sabio tentado por la magia y redimido por Dios. Aunque siempre habrá, obviamente, quien prefiera morir con Margarita. Por no hablar del perro —que es como el mal de las Teodiceas cristianas.

Yo creo que el pensamiento central de la Teodicea, a saber, el pensamiento del mal, del mal como un hecho natural, no ya sólo como hecho social, claro que hay que recogerlo. En cambio, el detalle de la Teodicea, su programa, la justificación

⁷¹ Véase la sección final, titulada «Final: en un aire de vidrio árido», del ensayo «Lecciones de escritura» en Juan Carlos Rodríguez, *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*, pp. 53-58. Y también su continuación natural en el ensayo de Miguel Ángel García, «Un aire oneroso: la modernidad y las ideologías de la Historia», en *Un aire oneroso*, pp. 13-44.

⁷² Juan Carlos Rodríguez sitúa el *Fausto* de Goethe en la tradición, en el fondo ilustrada, pero tendencialmente especulativa y dialéctica, que conecta las tres *Críticas* de Kant con las diversas versiones de la *Crítica de la economía política* de Marx: *La norma literaria*, pp. 12-13.

de la presencia del mal no interesa a ninguna tradición de izquierda. En esto podemos ser más empíricos. No hay por qué justificarlo. Está ahí, es un hecho. (Sacristán 2005, 75)

Como el perro, que también está ahí. Me parece que Sacristán sobrealora, como de costumbre, la continencia racional de sus correligionarios en la izquierda. Ojalá todos se mostrasen tan empíricos, tan receptivos al hecho, irremediable, de una realidad totalizada —es decir, estructurada— por el efecto simbólico de sus heridas parciales (antagonismo, lucha, contradicción). Ser poeta consiste, entiendo, en moverse entre estas variables y valores, y ello incluye la demorada decisión de qué hacer con el perro. «Si mi reino no fuera de este mundo», escribía Valente a comienzos de los sesenta, «si no tuviese ojos / para ver, si no fuese / no mirar imposible...». ⁷³ La litografía de Delacroix recrea bien la escena del poema de Goethe en la que encontramos su poquito de todo: el sabio en busca de vida (poesía, amor) a través de la fuerza del espíritu (*Geistes Kraft*), su adversaria refracción en el crítico, la niebla al atardecer, el perro. Y envolviéndolo todo, no se olvide, el todo de lo real, y la declinación de la mirada:

Die Luft gekühlt, der Nebel fällt!
Am Abend schätzt man erst das Haus.—
Was stehst du so und blickst erstaunt hinaus?
Was kann dich in der Dämmerung so ergreifen?

FAUST.

Siehst du den schwarzen Hund durch Saat und Stoppel streifen? (Goethe 34)

Jaime Gil de Biedma, resignado al gris, siempre fiel a su demonio canino, redactó una versión impecablemente moderna de estos versos de Goethe. Es un decir:

Pero después de todo, no sabemos
si las cosas no son mejor así,
escasas a propósito... Quizá,
quizá tienen razón los días laborables.

Tú y yo en este lugar, en esta zona
de luz apenas, entre la oficina
y la noche que viene, no sabemos.
O quizá, simplemente, estamos fatigados. (2006, 90)

⁷³ Última estrofa del poema «No mirar»: José Ángel Valente, *La memoria y los signos*, en *Punto cero*, p. 177.

Este libro se desmarca del autocomplaciente consenso crítico, de naturaleza más moral que intelectual, que rodea a un grupo relevante de poetas hispanos contemporáneos, un consenso generado por ellos mismos en numerosas lecturas cruzadas. Se propone asimismo la vinculación genealógica de ese grupo notablemente cohesionado de poetas (Miguel Casado, Olvido García Valdés, Miguel Suárez, Eduardo Milán, Jorge Riechmann, Antonio Méndez Rubio) con algunos reconocidos precursores (Aníbal Núñez, Carlos Piera) y con otros menos previsibles (Pere Gimferrer, Guillermo Carnero, Jenaro Talens o Félix de Azúa). Se ensaya también la inclusión de Javier Egea en esta misma órbita de escritura tanto declaradamente materialista como de alta potencia simbolista. Es precisamente dicha conjunción (simbolismo y materialismo) la que genera tensiones complejas. El excedente que deja la operación simbólica, condensado en las figuras de independencia (libertad) y trascendencia (sacralidad), termina socavando la pretensión materialista (la esperanza utópica, la nostalgia de lo particular, el deseo de realidad) de estos poetas. Salvo en casos muy excepcionales, el materialismo de su escritura sucumbe a tentaciones de consistencia y autonomía que cifran precisamente su condición profundamente ideológica, es decir, ciega a la relación (de dependencia necesaria) que los individuos tenemos con nuestras condiciones reales de existencia.



COMARES
editorial



9 791370 330989