

## JOSÉ ÁNGEL VALENTE: LA TENSIÓN DEL LENGUAJE

Juan Fernando Valenzuela Magaña

“(…)comprender es una función no del  
raciocinio, sino de una etapa de crecimiento de  
la psique”

(Lawrence Durrell, *Clea*)

### INTRODUCCIÓN

Se pretende con este trabajo ahondar y aclarar, en el contexto de la obra ensayística de Valente, el paradójico asunto de un lenguaje incapaz de decir lo que pretende en virtud de la naturaleza indecible de la experiencia que es su objeto y, no obstante esto, un lenguaje capaz de acoger en su tensión extrema tal experiencia que la desborda. Para ello estudiamos la concepción que Valente tiene de la poesía, para pasar después a su convergencia con la mística. A continuación nos centramos en la experiencia objeto del poema. Después analizamos brevemente el aspecto del cuerpo y el deseo, fundamental para entender en conjunto la visión de Valente respecto al asunto que nos ocupa. Una vez explicada la postura de nuestro autor, ahondamos en la oposición que se levanta contra la experiencia poética, en ese conflicto entre ortodoxia y heterodoxia que nos evoca, y aquí se abre otro apartado, la teoría kantiana de diferenciación entre razón teórica y razón práctica, o entre mundo científico y mundo moral. Para terminar, escogemos, de entre los autores afines a Valente, a tres de ellos para perfilar mejor, a través de la órbita en que se mueve, la visión del poeta.

### POESÍA

#### *a) La visión de María Zambrano*

Valente considera <sup>1</sup> que *Filosofía y poesía* es el mejor libro de la primera parte de la vida de María Zambrano, filósofa amiga del poeta. Pues bien, conviene acogerse a ese libro para entender mejor la experiencia poética y así acercarnos a ese espacio donde poesía y mística convergen. Dice María Zambrano <sup>2</sup> que la filosofía y la poesía se han

---

<sup>1</sup> Carlos Peinado Elliot, *Unidad y trascendencia*, Sevilla, Ediciones Alfar, 2002, p. 240, n. 30.

<sup>2</sup> María Zambrano, *Filosofía y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 13-16.

enfrentado habitualmente en nuestra cultura. En Platón ya puede verse la pugna, resuelta a favor del pensamiento filosófico. Tal pensamiento filosófico supone la violencia, como apunta la autora basándose en el texto platónico del “mito de la caverna”, aunque sin entrar a aclarar en qué punto de tal mito se da esa violencia. Tal vez no estaría de más explicitarlo, porque ese mito parece estar en el fondo de una visión del hombre por parte de Valente que más adelante comentaremos <sup>3</sup>. Como es archisabido, en el mito platónico los prisioneros se hallan atados y sin poder mirar a otro sitio que no sea el fondo de la caverna donde se proyectan sombras y se generan ecos. Pero un liberado, y aquí está la cuestión, consigue zafarse de sus cadenas y echar a andar hacia la salida. Ese liberado llegará a ver la luz del sol exterior y comprobará la futilidad de sus preocupaciones de antaño y de las de hogaño de sus antiguos compañeros. Por eso vuelve al interior, para salvar a los que se quedaron, es decir, por un compromiso ético. Sin embargo, es de suponer que será recibido con burlas por su inadaptación inicial al mundo de las sombras e incluso, si se pone pesado, con violencia. Pero esta violencia no es a la que nos referimos. Hay una violencia anterior, que es la que ahora nos interesa y que es a la que Zambrano se refiere sin explicitarla: aquella con que el prisionero que luego sale fuera es liberado <sup>4</sup>. La filosofía tiene, pues, la violencia en su raíz. La filosofía es admiración de lo inmediato, pero luego se arranca violentamente de ello y se lanza a buscar algo que no se nos regala y que hay que perseguir mediante un método esforzado.

Sin embargo, el poeta apenas busca, puesto que ya tiene lo que le interesa: la multiplicidad, la heterogeneidad. “El poeta enamorado de las cosas se apega a ellas, a cada una de ellas y las sigue a través del laberinto del tiempo, del cambio, sin poder renunciar a nada” <sup>5</sup>. Además, el poeta cultiva el regalo, no tiene método, sino que lo que encuentra le es regalado, descubierto de pronto y del todo.

Es clara la influencia de estas ideas en Valente, puesto que él concebirá el poema como una especie de don que sobreviene, que no se busca, como veremos después.

### *b) La poesía por Valente*

Es de notar, como hace Eva Valcárcel <sup>6</sup>, que en Valente lleguen a darse esos dos movimientos contrapuestos, el del pensamiento y el de la poesía, el de la razón y la pasión. Asistimos así a una de esas combinaciones raras de que María Zambrano habla justo al comienzo de *Filosofía y poesía* <sup>7</sup>.

Pero perfilamos mejor lo que entiende Valente por poesía acercándonos a sus propios textos.

Y partiremos de un ensayo de *Las palabras de la tribu*: “La hermenéutica y la cortedad del decir” <sup>8</sup>. En él Valente sostiene que la poesía es memoria, que la poesía evoca una cadena de rememoraciones convergiendo hacia el origen. Hay una sobrecarga

<sup>3</sup> Ver el comienzo del apartado “La experiencia poética” en este trabajo.

<sup>4</sup> El lugar donde Platón cuenta el conocido mito es *República*, 514a-517e, y las palabras que expresan la violencia que venimos comentando son: “que uno de ellos fuera liberado y *forzado* a levantarse de repente” (515c, subrayado mío). Platón, *República*, Madrid, Editorial Gredos, 2000, pp. 343-348.

<sup>5</sup> María Zambrano, *op.cit.*, p. 19.

<sup>6</sup> Eva Valcárcel, “Variaciones sobre el pájaro y la red. El deseo y el verbo. El poeta y el místico. Reflexión sobre dos experiencias extremas” en Claudio Rodríguez Fer (ed.), *Material Valente*, Madrid, Ensayos Júcar, 1994, pp. 278-279.

<sup>7</sup> María Zambrano, *op.cit.*, p. 13.

<sup>8</sup> “La hermenéutica y la cortedad del decir”, en José Ángel Valente, *Las palabras de la tribu*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, S.A., 1971, pp. 59-70.

de sentido en la poesía. En eso consiste el tópico de la inefabilidad, que es rebautizado por Valente como el tópico de la radical “cortedad del decir”. Consiste en la idea de que hay “un exceso del significado sobre el significante” (Foucault)<sup>9</sup>, de que *nullus sermo sufficiat*. Y curiosamente Valente trae a colación aquí a San Juan de la Cruz. Pero pese a esa insuficiencia del lenguaje, “lo indecible busca el decir”<sup>10</sup>, “lo amorfo busca la forma”<sup>11</sup>. “En el punto de máxima tensión, con el lenguaje en vecindad del estallido, se produce la gran poesía, donde lo indecible como tal queda infinitamente dicho”<sup>12</sup>. De ahí, dejamos simplemente apuntado, que se precise de una hermenéutica.

Podemos sacar fuera la otra cara de esta idea de la cortedad del decir, su aspecto afirmativo: la palabra, declarada su insuficiencia, es eficaz para albergar en ella lo indecible.

Hay, pues, una concepción de la poesía como acogedora de estratos de sentido, hacia el origen, y como una lucha en los límites del lenguaje que deja como regalo un poema en el que el significante apenas puede sostener un significado que rebosa.

Por eso Valente no cree que la poesía sea esencialmente comunicación, aunque esta sea un efecto acompañante. En “Conocimiento y comunicación”<sup>13</sup>, perteneciente también a *Las palabras de la tribu*, Valente dice que “la poesía es, antes que cualquier otra cosa, un medio de conocimiento de la realidad”<sup>14</sup>. A diferencia del conocimiento científico que pretende encontrar lo que en la experiencia hay de repetible para poder prever su comportamiento, el poético quiere conocer la experiencia en su unicidad, su irrepetibilidad y su fugacidad<sup>15</sup>.

La poesía, continúa en ese mismo ensayo, no parte de un conocimiento previo de la experiencia, sino que tal conocimiento se produce en la propia creación. “El acto de su expresión [de la zona de realidad objeto del poema] es el acto de su conocimiento”<sup>16</sup>. Por eso el proceso creativo es un proceso de indagación y tanteo.

Y para terminar con este ensayo, destacaremos otro aspecto de la poesía: el poema permite conocer un “material de experiencia que en su compleja síntesis o en su particular unicidad no puede ser conocido de otra manera”<sup>17</sup>. Es curiosa la similitud de estas palabras con otras en las que, cambiando de género pero sin salir de la literatura, Kundera reclama la singularidad de la novela<sup>18</sup>.

### c) Utilidad de la palabra

En *El hombre y la gente*<sup>19</sup>, Ortega y Gasset medita sobre la sociedad, en un intento de sociología con una orientación distinta a la que hoy día tiene. Hay dos capítulos en él dedicados al lenguaje, el XI y el XII. El lenguaje materno es considerado como un

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>13</sup> “Conocimiento y comunicación”, en José Ángel Valente, *Las palabras de la tribu*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, S.A., 1971, pp. 3-10..

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>15</sup> Podemos entender aquí el conocimiento científico como una derivación del filosófico, algo que tiene su apoyatura histórica en el proceso moderno de surgimiento de las ciencias a partir de la filosofía.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>18</sup> Puede verse a este respecto el apartado “Lo que sólo la novela puede decir” en el libro de reciente publicación Milan Kundera, *El telón: Ensayo en siete partes*, Barcelona, Tusquets, 2005, pp. 85-88.

<sup>19</sup> José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972.

uso. Pero ¿qué es un uso? Se trata de una noción clave en esta sociología, porque “los hechos sociales constitutivos son usos”<sup>20</sup>. “Los usos son formas de comportamiento humano que el individuo adopta y cumple porque, de una manera u otra, en una u otra medida, no tiene más remedio. Le son impuestos por su contorno de convivencia: por los “demás”, por la “gente”, por... la sociedad”<sup>21</sup>. Los usos tienen los siguientes rasgos:

1. Son acciones que ejecutamos por presión social, consistente en nuestra anticipación del castigo (moral o físico) que sufriríamos de no actuar de ese modo. Son imposiciones mecánicas.
2. Son acciones ininteligibles, irracionales. No entendemos por qué hacemos exactamente eso.
3. Son realidades extraindividuales o impersonales, es decir, están fuera de nosotros y de nuestro prójimo, que se ve sometido a la misma presión.

La lengua materna “va penetrando mecánicamente en nosotros al oír lo que en nuestro derredor dice la gente”<sup>22</sup>. “Mecánica e irracionalmente recibida del exterior, es mecánica e irracionalmente devuelta al exterior”<sup>23</sup>. Es evidente que la lengua cumple con el rasgo tercero de los enumerados, puesto que no somos nosotros quienes creamos la lengua y puesto que la recibimos del exterior. También podemos ver que cumple con el primer rasgo, puesto que si queremos hacernos entender tendremos que utilizar a la fuerza los términos convenidos (en eso consiste la presión en este caso, en que, de no usar el término impuesto, seremos castigados con el malentendido). En cuanto al segundo rasgo, que quizá no sea tan obvio, hemos de reparar en el hecho de que las palabras utilizadas carecen por lo general de sentido para nosotros, aunque en su origen se halle una experiencia que la explique (es decir, tuvo sentido una vez). ¿Por qué decimos “magistrado” para designar tal personaje? Hemos de recurrir a la etimología, que permite a veces recuperar el sentido de los términos usados, de esos “cadáveres de antiguas significaciones”<sup>24</sup>.

Hay, pues, una función mostrenca, mecánica, instrumental del lenguaje. Justo de ella es de la que huye el poeta. En su ensayo “Sobre la operación de las palabras sustanciales”<sup>25</sup>, perteneciente a *La piedra y el centro*, Valente comienza recogiendo el testimonio de Maurice Leenhardt sobre los canacos: el término *no* (que podríamos traducir por *palabra*) es a la vez palabra, acto y pensamiento. Y es en ese sentido en el que hay que hablar de lo poético. “Lo poético exige como requisito primero el descondicionamiento del lenguaje como instrumentalidad. El lenguaje concebido como sola instrumentalidad deja de participar en la palabra”<sup>26</sup>. Por eso en “A propósito de la poética”<sup>27</sup>, en *La experiencia abisal*, Valente considera “patética o funesta” la tendencia de autores de la generación del 27 de definir la poesía como comunicación, frente al formalismo

<sup>20</sup> José Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 14.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>25</sup> José Ángel Valente, “Sobre la operación de las palabras sustanciales”, en José Ángel Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red precedido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 60-70.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>27</sup> José Ángel Valente, “A propósito de la poética”, en José Ángel Valente, *La experiencia abisal*, Barcelona, Galaxia Gutenberg Círculo de Lectores, 2004, pp. 188-191.

ruso que ya en el decenio de 1920 consideraba que la comunicación era sólo el aspecto instrumental del lenguaje, un aspecto estéticamente neutro.

Enlazando con lo dicho en *Las palabras de la tribu*, añade Valente en su ensayo “Sobre la operación de las palabras sustanciales”: “Toda palabra poética nos remite al origen, al *arkhé*, al limo o materia original, a lo informe donde se incorporan perpetuamente las formas”<sup>28</sup>. En “La memoria del fuego”<sup>29</sup>, ensayo perteneciente a *Variaciones sobre el pájaro y la red*, Valente dice que la palabra poética no pertenece a la ciudad, sino que “a ésta le sobreviene o llega”<sup>30</sup>. “Palabra clandestina que se hurta a la palabra legítima o legitimada”<sup>31</sup>, la palabra poética remite pues a la soledad y a la suspensión de lo mostrenco social.

Hay que subrayar el hecho de que la función de esta palabra poética, o su esencia, no es el significar, sino el manifestarse. El lenguaje –y volvemos aquí al texto de *La piedra y el centro*-- se convierte así en espacio, en lugar, en “lugar de la manifestación”<sup>32</sup>. La cuestión del origen hacia el que tiende la poesía tiene en este ensayo una profundización aclaradora: el origen es el despertar. Nos situamos así en una zona límite, en un filo. En el alba. En el comienzo de la luz, que surge porque la sombra retrocede y en virtud del vacío y del hueco que ésta deja. Valente cita a María Zambrano que habla de “palabra que no es concepto, pues es ella la que hace concebir”<sup>33</sup> y recuerda el *logos espermático* de los estoicos. Se trata de una palabra que es manifestación antes de entrar en el orden de las significaciones. Por eso esa palabra no se oye o se lee: nutre. En ese sentido se acercan, como veremos más abajo, la experiencia poética y la mística.

Es por ello que el lenguaje poético parece irracional. Por supuesto, esto sólo tiene sentido si entendemos por razón aquella que Ortega llamaba razón físico-matemática, la razón que Unamuno tenía in mente al hablar de la lucha entre ella (la cabeza) y el corazón en *Del sentimiento trágico de la vida*<sup>34</sup>, la razón moderna originada en la “segunda navegación” de la filosofía que inicia Descartes. Una razón descarnada, opuesta al cuerpo y al sentimiento. Tal razón exige un discurso hilado, lineal, que no encontramos en la poesía. En “Verbum absconditum”<sup>35</sup>, ensayo de *Variaciones sobre el pájaro y la red* que retomaremos para el asunto del deseo, Valente estudia el *Cantar de los Cantares* bíblico y el *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz. Ambos empiezan *in media res*, empiezan súbitamente y sin preparación, ilógicamente. Y ambos “se resisten a la fijación del sentido”. Frente a una razón autoritaria y violenta que no acepta rendija alguna por donde se escape la presa, el poema consiste en ser aquello que siempre se sobrepasa, en estar rebosando de sentido, en estar dejando escapar lo que lleva dentro. En fin, en el *Cántico* es clara la falta de linealidad en el transcurrir del poema, falta de la linealidad racional. Sobre este asunto añade en su ensayo, del mismo libro, “Sobre la lengua de los pájaros”<sup>36</sup>: “El poema, la palabra poética o el lenguaje poético no pertene-

<sup>28</sup> José Ángel Valente, “Sobre la operación de las palabras sustanciales” en *op.cit.*, p. 63.

<sup>29</sup> José Ángel Valente, “La memoria del fuego”, en José Ángel Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red precedido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 251-257.

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 251.

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 251.

<sup>32</sup> José Ángel Valente, “Sobre la operación de las palabras sustanciales” en *op.cit.*, p. 63.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>34</sup> Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa Calpe, 1982.

<sup>35</sup> José Ángel Valente, “Verbum absconditum”, en José Ángel Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red precedido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 202-220.

<sup>36</sup> José Ángel Valente, “Sobre la lengua de los pájaros”, en José Ángel Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red precedido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 239-243.

cen nunca al *continuum* del discurso, sino que supone su discontinuación o su abolición radical.”<sup>37</sup>. En “La memoria del fuego” se abunda en esta idea al decir que la palabra poética no es identificable y es ininteligible<sup>38</sup>.

No es la utilidad comunicativa del lenguaje, ni su uso racional y significativo, lo que busca el poeta. Lo que busca el poema es decir lo indecible. Se trata de una experiencia extrema que tiende a su disolución, como la experiencia extrema de la forma tiende a lo informe. Es como si en el poema el lenguaje se aniquilara expresando de ese modo lo inexpresable. “De ahí que sea de la naturaleza de la palabra poética quemarse o disolverse en la luz o en la transparencia de la aparición”<sup>39</sup>.

## MÍSTICA.

Sabido es el interés de José Ángel Valente por la mística, acreditado en tantas páginas, desde su ensayo sobre Miguel de Molinos hasta las dedicadas a San Juan de la Cruz o a Santa Teresa. Sin duda, una fundamental explicación de este interés se halla en la semejanza que Valente observa entre el poeta y el místico. ¿En qué consiste tal semejanza? “En la experiencia de los límites últimos del lenguaje concurren el poeta y el místico”, nos responde en “Sobre la lengua de los pájaros”<sup>40</sup>.

Se trata, pues, de una misma experiencia la del místico y la del poeta: una experiencia relacionada con la palabra, con el lenguaje. Goytisolo<sup>41</sup>, comentando la obra de Valente, cita las siguientes palabras de *La piedra y el centro*: “La experiencia poética y experiencia mística convergen en la sustancialidad de la palabra, en la operación radical de las *palabras sustanciales*. Ambas acontecen en territorios extremos; la expresión de ambas sería, desde nuestra perspectiva, resto o señal –fragmento—de estados privilegiados de la conciencia, en los que ésta accede a una lucidez sobrenatural”<sup>42</sup>.

Habría una similitud entre esta experiencia del lenguaje y la experiencia vital del místico: del mismo modo que el lenguaje queda disuelto en la luz de la aparición, el yo del místico queda aniquilado en la transparencia de su visión. Por ello el místico que se expresa lo hace poéticamente.

Además de ello, Valente añade lo siguiente: el ritmo natural de la poesía consiste en la “discontinuación del discurso y del tiempo, ritmo de relampagueante aparición y de cesación de todo, de radical suspensión del lenguaje”, y ese ritmo aparece en los textos sagrados. Doble motivo vemos, pues, en San Juan de la Cruz, si asumimos la interpretación que de su poesía hace Valente en “*Verbum absconditum*” al decir que su fuente es fundamentalmente bíblica, para que el místico del XVI buscara en el lenguaje poético su expresión.

Pero hay otro punto donde ambas figuras, la del poeta y el místico, convergen. Me refiero no ya al lenguaje sino a la experiencia de ambos. Bien es verdad que ambas cosas parecen ser lo mismo según hemos demostrado (el lenguaje poético nutre, se habita en él). Sin embargo, siquiera sea a efectos analíticos, es posible separar ambos

<sup>37</sup> *Ibid.*, 241.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 251.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 241.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>41</sup> Juan Goytisolo, “Experiencia mística, experiencia poética”, en Teresa Hernández Fernández (ed.), *El silencio y la escucha: José Ángel Valente*, Madrid, Ed. Cátedra, 1995.

<sup>42</sup> José Ángel Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red precedido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 69.

elementos. Entonces se abriría ante nosotros tal experiencia y abarcaría el campo de la preparación de la aparición, del camino hacia el poema, de la disposición idónea para el intenso acontecimiento, de la insatisfacción. Y vemos una gran similitud entre el poeta y el místico en este terreno. Tal cuestión será dilucidada en el siguiente apartado, centrándonos en el poeta pero teniendo en cuenta su relación con el místico en este aspecto.

Es de suponer que el poeta queda afectado como tal, en cuanto que converge con el místico, por la polémica en que Valente se centra en “Sobre el lenguaje de los místicos: convergencia y transmisión”, perteneciente a *Variaciones sobre el pájaro y la red* <sup>43</sup>. La polémica a que nos referimos lo es sobre la transmisión de ciertos elementos de la mística a lo largo de la historia. Su tesis es que más que de transmisión habría que hablar de convergencia en ciertos casos, por ejemplo entre Sankara y Eckhart. “Las manifestaciones diferenciales del fenómeno místico están determinadas por los distintos contextos religiosos o culturales, *pero también los exceden*” (cursiva mía) <sup>44</sup>, dice nuestro autor.

En cualquier caso, provengan de una tradición o de una convergencia, hay símbolos místicos que a lo largo de su obra Valente analiza y utiliza. A modo de ejemplo, veamos el de “las moradas”. Como en “Sobre el lenguaje de los místicos: convergencia y transmisión” estudia, tal símbolo que nosotros asociamos a Santa Teresa de Jesús, tiene una filiación judía. Con esto se opone Valente a Asín Palacios, que filia tal símbolo en la mística sufí, y a Luce López-Baralt, que radicaliza tal postura. Valente dice: “Cabría decir, en cambio, por cuanto se refiere a la tradición que aquí nos ocupa, que el símbolo de los castillos, moradas o palacios se estructura y desarrolla a partir de fuentes esencialmente judías. Se trata, en efecto, del eje o elemento básico de simbolización del viaje del alma hasta Dios en la mística de la Merkaba o mística de la ‘visión del Trono’” <sup>45</sup>.

## LA EXPERIENCIA POÉTICA.

Intentaremos recoger en este apartado los diferentes momentos (en sentido hegeliano) que constituyen la experiencia poética, teniendo en cuenta, como ya se ha dicho, la similitud de ésta con la experiencia mística.

La manifestación, la revelación de lo otro que uno mismo es en Valente, como ha señalado Carlos Peinado Elliot <sup>46</sup> indistintamente la aparición del poema, de la mujer, del prójimo o de la divinidad. Caulfield hace notar que en Valente coinciden la creación poética, la relación amorosa y la mística. Conviene tener esto en cuenta en lo que sigue.

Partimos de una situación de aislamiento y soledad negativos, de muerte, de encierro y de ausencia. El yo se halla encarcelado y asfixiado, egoísta, cerrado a cualquier trascendencia, tratando de autoafirmarse como Dios. Se trata de la monotonía lineal, horizontal, sin resquicios para lo de fuera. Tal situación es descrita en los poemas primeros de *El fulgor* <sup>47</sup>. Sin embargo, se produce una ruptura súbita, repentina, inesperada. Se trata de una revelación que no es buscada ni conquistada ni preparada, ni si-

<sup>43</sup> José Ángel Valente, “Sobre el lenguaje de los místicos: convergencia y transmisión”, en José Ángel Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red*, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 166-185.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>46</sup> Carlos Peinado Elliot, *op. cit.*, p. 234.

<sup>47</sup> Citaremos sólo dos extractos significativos, el primero perteneciente al primer poema, el segundo al tercero. Para localizarlos, véase José Ángel Valente, *Obra poética 2: Material memoria (1977-1992)*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp. 149 y 151 respectivamente:

“En lo gris,/ la tenue convicción del suicidio.”

“El cuerpo se derrumba/ desde encima/ de sí/ como ciudad roída/ corroída,/ muerta.”

quiera intuida, sino que se da como regalo, que es gracia pura <sup>48</sup>. Tal llamada viene de fuera y despierta al cuerpo. Es el despertar, el alba, la resurrección. El hombre entonces se entrega íntegramente saliendo de sí mismo, de ese solipsismo pegajoso en el que se encontraba. El despertar o la resurrección muestran que el hombre se hallaba soñando o muerto, replegado sobre sí, sobre sus propios y mezquinos intereses. Es paradigmático en este sentido el poema “La llamada” de *El fulgor*, en el que a un hombre lo despierta y lo hace levantarse de la cama una llamada telefónica.

Conviene destacar el hecho de que la llamada es palabra y que va al centro del hombre y no a su periferia, de modo que, aunque le llega de fuera, parece salirle de dentro.

Es característico de esta revelación, de esta luz que despierta, el ser siempre un exceso, el romper con su significado infinito cualquier continente. Por eso no puede ser capturada mediante las categorías establecidas, mediante el lenguaje instrumental y social, mediante el discurso racional. La forma de esta aparición, de esta epifanía, se revela y se dona a sí misma, y sólo cabe exponerse a su luz, mas no intentar retenerla con el solidificado tejido de lo conocido. Tal alteridad no puede identificarse, es trascendencia. Mientras que el signo es instrumental, la forma que aquí se aparece es un fin en sí misma, no es señal de nada sino de sí. Es única y trascendente. Por eso el poema que se pliega a esta forma no puede ser discursivo, no puede ser continuo, sino que apuntará siempre más allá de él.

Se produce así el éxtasis, la salida, puesto que el hombre sale de sí, va hacia lo otro. En realidad, estamos ante un doble éxtasis, pues antes de que el hombre salga de sí lo hace la luz que se dona a sí misma al hombre. Esa luz es belleza. Según una vieja tradición la belleza es llamada, la llamada a los amantes para que se unan a lo que aman. Sin embargo, es de destacar la distancia infinita que separa a los seres, a los hombres, del ser inengendrado que se muestra en la revelación. ¿Cómo llega a producirse entonces tal relación? Lo no engendrado crea en su interior una nada de la que se ausenta para que aparezca lo otro que él, el hombre. Entonces desciende, se revela, y, aunque no puede ser contenido por el hombre, sí puede dejar la huella de su paso.

Sin embargo, puede verse una cuña entre la salida de sí (propiamente el éxtasis) y la unión con lo que atrae. Se trata de la marcha hacia el encuentro, una marcha que no tiene vuelta atrás y que exige la espera de la cita. El que sale de sí al encuentro de lo otro, de lo que lo reclama, abandona toda seguridad, todo apoyo, toda certeza social. Naufraga <sup>49</sup>. Por eso la mística siempre ha visto la propiedad con malos ojos <sup>50</sup>. Las posesiones son consideradas ataduras, ataduras sociales. Es curioso cómo en el movimiento que probablemente más radicalmente ha atacado las convenciones y la moral sociales, el de los cínicos, la pobreza es un aliado fundamental <sup>51</sup>. El desierto es el símbolo de esta desposesión

<sup>48</sup> Hay una tradición que considera lo importante de la vida como regalado, no como meritorio. A ella pertenecen tanto Lou Andreas-Salomé como Ernst Jünger.

<sup>49</sup> Estamos en una concepción de la literatura en la que ésta sólo puede producirse en una experiencia extrema, o después de ella. Sin riesgo interior no hay buena literatura. El nombre de Kafka surge solo, y la siguiente cita de Durrell aclara, en el ámbito novelístico, esta postura: “Una novela debe ser un acto de adivinación a través de las entrañas”.

<sup>50</sup> José Ángel Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red precedido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 92.

<sup>51</sup> Puede verse a este respecto R.Bracht Branham y M.-O Goulet-Cazé (Eds.), *Los cínicos*, Barcelona, Seix Barral, 2000, especialmente la Introducción.



absoluta<sup>52</sup>. Por ello es el lugar propicio para la revelación. Nótese que el desierto remite al exilio, al apartamiento de la ciudad, de la sociedad, de la convención.

Valente, en *La experiencia abisal*<sup>53</sup>, en el estudio que da título al libro, habla de la experiencia de la nada, que tiene aquí su lugar, y de su estudio a lo largo de la historia del pensamiento occidental (cabe destacar a este respecto la negación de la nada por parte de la mentalidad griega opuesta a la idea de creación *ex nihilo* del judeocristianismo). La experiencia de la nada como algo positivo, la experiencia del vacío, de la noche oscura, es fundamental en Eckart o en San Juan de la Cruz, así como en el taoísmo. Se trata de la concepción de una nada de la que todo fluye (no hay que confundirla con la nihilidad del nihilismo). Uno pensaría en el *ápeiron* de Anaximandro<sup>54</sup>, si bien esa analogía subrayaría la imposibilidad de la mente griega de pensar realmente la nada.

En la misma obra, hay un ensayo en el que habla de la revelación, de esta experiencia poética, como de un regalo. Se trata de “Del conocimiento pasivo o saber de quietud”<sup>55</sup>, donde cita a Paul Celan cuando escribe: “*Pensar y agradecer* son en nuestra lengua (*denken, danken*) palabras de idéntico origen. Quien se entrega a su sentido entra en la órbita de significación de *rememorar, recordarse, recuerdo, recogimiento*.”<sup>56</sup> Es un pensar transitivo, fundado en la quietud, un *sentir iluminante* en expresión de María Zambrano, un conocimiento sin mediación, sin el rigor metódico del pensamiento puro. Se trata de una unión de ser y vivir. Se conoce así la palabra perdida, la que está preñada de significación aunque ella no significa (lo uno por lo otro).

En tal sentido, en su ensayo “El don”<sup>57</sup>, Valente se interna breve pero no superficialmente en la filosofía del lenguaje para decirnos que el problema de que se trata es el de la relación entre lenguaje y verdad, con dos opciones: una, representada por Rudolf Carnap, que considera que sólo puede conocerse lo que puede ser discursivamente expresado, lógicamente dicho, mientras que lo demás es mística. La otra opción, por la que se decanta Valente y que puede ser representada por Schopenhauer, Cassirer o Whitehead, considera que “el campo de la semántica es más amplio que el del lenguaje así concebido”, es decir, interpretado a la manera de Carnap. Nos saldrían así al paso “formas de simbolización no discursiva”

La verdad no es aquí la *aletheia* en el sentido de desvelamiento violento que arranca el velo a lo real, sino algo cercano a lo que expresara Walter Benjamin: “La verdad no es un desvelamiento que destruya el misterio, sino revelación que le hace justicia”<sup>58</sup>.

## CUERPO Y DESEO

### *Cuerpo*

En “Los ojos deseados”<sup>59</sup>, de *Variaciones sobre el pájaro y la red*, Valente comienza constatando una ambigüedad que Eugenio Trías expresa: la que hay en la mis-

<sup>52</sup> José Ángel Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red precedido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 253.

<sup>53</sup> José Ángel Valente, “La experiencia abisal”, en José Ángel Valente, *La experiencia abisal*, Barcelona, Galaxia Gutenberg Círculo de Lectores, 2004, pp. 192-208.

<sup>54</sup> Véase *De Tales a Demócrito: Fragmentos presocráticos*, Madrid, Alizanza Editorial, 1988, pp. 48-53.

<sup>55</sup> José Ángel Valente, “Del conocimiento pasivo o saber de quietud”, en José Ángel Valente, *La experiencia abisal*, Barcelona, Galaxia Gutenberg Círculo de Lectores, 2004, pp. 7-12.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>57</sup> José Ángel Valente, “El don”, en José Ángel Valente, *La experiencia abisal*, Barcelona, Galaxia Gutenberg Círculo de Lectores, 2004, pp. 165-168.

<sup>58</sup> Citado por Carlos Peinado Elliot, *Unidad y trascendencia*, Sevilla, Ediciones Alfar, 2002, p. 239, n. 25.

tica donde aparece un espíritu material unido al amor corporal mas también el espíritu desencarnado, alejado de la materia. Una ambigüedad que desaparece en la tradición cristiana eclesial, que opta por el segundo de esos influjos, excluyendo el cuerpo en la búsqueda de experimentación de lo divino o considerándolo una interferencia. Valente se adscribe a una interpretación del cristianismo que, aunque él no lo cita explícitamente, podemos ver en el capítulo IV de *Del sentimiento trágico de la vida*<sup>60</sup> de Unamuno. La encarnación es para Valente una prueba del error de la tradición que desprestigia el cuerpo. Con ese misterio aparece la creencia de que Dios no sólo se manifiesta corporalmente sino que “asume radicalmente lo corpóreo, se hace cuerpo.” La alusión a la resurrección de los cuerpos es aquí contundente. La visión negativa del cuerpo proviene de Platón y Orígenes y acaba triunfando, como decíamos, en la tradición eclesial. Sin embargo, los Padres no oponen *eros* y *ágape*.

¿De dónde le venía al cristianismo tal tradición afín al cuerpo? De la Biblia, ciertamente. Por eso la Cábala, influida por el Talmud y el Midrach, piensa que la relación conyugal y el hecho sexual son medios de unión con Dios.

Hay otros textos donde Valente incide en esta idea de la corporalidad del espíritu. Así, en *La piedra y el centro*, nos encontramos con “Teresa de Ávila o la aventura corpórea del espíritu”<sup>61</sup>, cuyo solo título nos indica el contenido, y a continuación “Eros y fruición divina”<sup>62</sup>, donde se lee: “En los estadios superiores de su experiencia, el místico arrastra toda la potencialidad unitiva del eros”. En *Variaciones sobre el pájaro y la red*, además del estudio citado y de “Verbum absconditum”, donde se trata el asunto del deseo que será analizado a continuación, tenemos el titulado “Escatología y gloria de la carne”<sup>63</sup>, que trata de las reliquias de santos sugiriendo la importancia del cuerpo para una parte de la tradición cristiana.

### *Deseo*

En “Verbum absconditum”, de *Variaciones sobre el pájaro y la red*, Valente analiza el deseo, destacando la correspondencia entre tal elemento y el *Cantar de los Cantares*, así como en *Cántico* de Juan de la Cruz.

Valente establece una diferenciación entre deseo y necesidad. Sin esta separación entre dos experiencias que pueden confundirse, sería imposible entender qué pasa cuando deseamos. Porque es un hecho que el deseo no se satisface jamás, no satisface al hombre. Y, sin embargo, dejamos de tener hambre. ¿Cómo es posible? La respuesta está en que una cosa es satisfacer una necesidad, fenómeno que se deja obediente satisfacer, y otra satisfacer el deseo, elemento que no se conforma con nada, que jamás se llena. El deseo es más consciente, más humano, y controla la necesidad. En realidad, el deseo consiste en hacer sobrevivir la necesidad a su satisfacción, en utilizarla para que el hombre siga tenso.

<sup>59</sup> José Ángel Valente, “Los ojos deseados”, José Ángel Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red precedido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 186-201.

<sup>60</sup> Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa Calpe, 1982, especialmente p. 76.

<sup>61</sup> José Ángel Valente, “Teresa de Ávila o la aventura corpórea del espíritu”, en José Ángel Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red precedido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 34-43.

<sup>62</sup> José Ángel Valente, “Eros y fruición divina”, en José Ángel Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red precedido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 44-52.

<sup>63</sup> José Ángel Valente, “Escatología y gloria de la carne”, en José Ángel Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red precedido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 228-238.

El deseo, como en el mito de Narciso, engendra al otro y desea ser deseado por él. Jamás se aquieta tal deseo.

El místico quiere un imposible: “ser el otro de quien no tiene otro”. Por eso su palabra, como se ve en San Juan de la Cruz, revela un deseo que no se sacia, un deseo que más que lineal es concéntrico, un deseo que parece saciarse pero que luego no es así, en un aparecer y desaparecer del Amado característico.

Mas también la raíz de la poesía es esa, porque la palabra poética busca decir lo inefable. Por eso acaece la tensión máxima de la palabra, por eso la palabra busca en su pobreza decir “la imposibilidad del decir”. La palabra así deja su sentido, como el místico se va despojando de sí mismo. La palabra se preña así de aquello que no puede contener pero que sólo de ese modo puede revelarse.

## ORTODOXIA Y HETERODOXIA

Ya en *Las palabras de la tribu*, Valente establece, con el lenguaje de aire marxista de la época, el poder congelador, petrificador, de la ortodoxia: “El proceso de enajenación o alienación que ha caracterizado a lo religioso o más bien a las religiones en la historia quizá no sea distinto del de cualquier otro tipo de cristalización ideológica, es decir, del principio de enmascaramiento o de ocultación de lo real ínsito en la fijación de toda ortodoxia.”<sup>64</sup> La ortodoxia sepulta lo original, congela las formas originales. (En ese sentido, podemos calificar de ortodoxia el tiempo, la historia que entierra el sentido originario y claro de las palabras que sólo la etimología puede rescatar, en la línea del pensamiento orteguiano traído arriba). Valente cuenta el rito de la mitología de Quetzalcóatl consistente en la destrucción de lo que hay construido cada cincuenta y dos años, para que lo fijado no gobierne sobre el creador, para que no ahogue la creación. Asimismo, Valente hace notar el conflicto entre lo eclesial y la mística.

Como se ve, hay dos elementos unidos pero distinguibles en estas ideas. Uno de ellos, vinculado al poder, consiste en la lucha entre la ortodoxia y lo que pretende salirse de ella. Otro, que es el que nos interesa en el contexto de este trabajo, es el de la lucha del hombre por la autenticidad, que se halla por debajo de lo establecido. En este sentido, remitimos a ese despertar de un monótono tejido de convenciones analizado supra. El místico, ajeno a la ambición por el poder, no choca con lo eclesial por ello, sino porque busca debajo de lo que está fijado, congelado, la verdad, que es siempre fluente. “Tanto la fluidez del texto como la interiorización del dogma, reabsorbido en el conocimiento experimental de los contenidos que como simple enunciado no agota, han creado siempre una particular tensión entre el místico y las formas históricas de la religión constituida en que aquél aparece.”, dice Valente en *La piedra y el centro*<sup>65</sup>.

## KANT

Podemos establecer una relación esclarecedora entre la teoría kantiana sobre la división entre el mundo de la razón teórica y el mundo de la razón práctica y la teoría de Valente sobre la palabra instrumental y la palabra sustancial.

<sup>64</sup> “Rudimentos de destrucción”, en José Ángel Valente, *Las palabras de la tribu*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, S.A., 1971, pp. 71.

<sup>65</sup> José Ángel Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red precedido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 103.

En Valente la revelación, la aparición de lo otro, no puede ser sometida a las categorías habituales, se sale de la monotonía instrumental que el lenguaje utilitario tiene, consiste en una experiencia de lo otro, de la mujer, de la divinidad, de la palabra, que se resiste a la linealidad y se escapa al método. Pues bien, recordemos que Kant hace un viaje en la *Crítica de la Razón Pura* en el que estudia cómo en la Razón teórica sólo puede ser objetivamente conocido, científicamente conocido, aquello que haya pasado por las formas a priori de la sensibilidad y las categorías puras del entendimiento. Las primeras son el espacio y el tiempo y de las segundas sólo nombraremos, por su importancia, la causalidad o la existencia. Sin embargo, si bien el final de este libro deja claro que no puede haber ciencia de los grandes objetos de la metafísica (Dios, alma, mundo), precisamente porque éstos no cumplen los requisitos requeridos a todo objeto científicamente cognoscible, se abre una puerta a la posibilidad de que el acceso a esos objetos ocurra de otro modo que el científico. En este caso, el hombre de ciencia deberá callarse, porque no estaremos usurpando un terreno que, en efecto, le pertenece. La tarea que encontrará estos objetos metafísicos momentáneamente perdidos se llamará *Crítica de la Razón Práctica*. En ella investiga el terreno de la moral y aparecen ahí los postulados de la razón práctica, es decir, afirmaciones que no pueden ser demostradas pero de las que hay que partir para poder explicar algún hecho, en este caso, la moralidad.

“Encadenado” a una tradición que proviene del “mito de la caverna” platónico, Kant habla del mundo fenoménico, del mundo de los objetos que la ciencia considera, del mundo analizado en la *Crítica de la Razón Pura*, como de un mundo en el que todo está encadenado, en el que no hay libertad. Ésta sólo tiene lugar cuando se rompe momentáneamente el espacio y el tiempo y las categorías. El hombre tiene libertad, la existencia de ésta es un postulado de la razón práctica, pues sin ella no tendría sentido la moral (¿cómo decir que alguien es bueno si es necesaria su actuación?). El hombre, pues, puede siempre zafarse de unas cadenas que en cuanto sujeto a la naturaleza siempre le atan, pero que en cuanto ser libre puede suspender.

Tal concepción parece acoplarse sin violencia con la visión de Valente de una vida atrapada en convenciones sociales, monótona y rutinaria, durmiente y muerta, de la que el hombre, en un momento determinado, puede salir gracias a la llamada e ingresar en un nuevo orden en el que se produce una salida, un éxtasis del sí mismo y una unión que consigue abolir el tiempo y el espacio con algo que le sobrepasa y que siempre deseará en un progresivo acrecentamiento del deseo. La cárcel y la libertad.

Subrayemos, porque luego nos será útil, la idea de que desde el mundo fenoménico, natural y científico (Kant) o cerrado y mostrenco e instrumental (Valente), desde sus categorías rígidas e inviolables (ambos), no puede entenderse ni captarse la libertad del mundo nouménico (Kant) o el despertar y la salida y la unión (Valente).<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> No parece ajeno a esta diferenciación kantiana el hecho que destaca agudamente George Steiner en *Lenguaje y silencio* (George Steiner, *Lenguaje y silencio*, Barcelona, Gedisa, 1997). Dice este pensador que hasta el siglo XVII la realidad es íntegramente verbalizable, puede hablarse de cualquier aspecto de ella, puede ser descrita, interpretada y entendida mediante el lenguaje. Las palabras son cuidadas hasta el extremo en las obras de los pensadores, porque son ellas las que nos permiten comprender el mundo, las que lo traducen y abarcan. Sin embargo, a partir del siglo XVII comienza a imponerse la idea de que hay partes de la realidad cuyo acceso a ellas ya no será jamás verbal, sino numérico, matemático. La matemática sustituye a las palabras, y lo hace de un modo progresivo. Las distintas ciencias de la naturaleza, las que estudian el mundo que nos rodea, van poniéndose en lenguaje matemático. Como, además, tienen éxito y al mundo le interesa esa comodidad que su aplicación proporciona (triunfa la burguesía amiga del confort), incluso las ciencias humanas, las que se ocupan del hombre (sociología, economía, psicología) asumen esa forma matemática, a mi juicio de un modo absolutamente descaminado.

## EN LA ÓRBITA

En el aspecto de la concepción de la poesía y la vida de Valente que estamos intentando dilucidar, hay autores con los que se siente en sintonía. Nos pararemos brevemente en tres de ellos<sup>67</sup> para ver por qué atraen a nuestro autor o son por él atraídos. No es nuestra intención establecer las relaciones, influencias o convergencias entre unos y otros, sino destacar que se encuentran en un mismo orden de inquietudes, en una misma búsqueda y con recursos semejantes, con el fin de contextualizar y entender mejor la posición de Valente.

### a) *María Zambrano.*

José María Herrera y Mabel Salido, en su estudio sobre María Zambrano<sup>68</sup>, adscriben el pensamiento de esta autora a las filosofías mediadoras, entendiendo por ellas “aquellas que sin renunciar a la pregunta categórica por el ser y esforzándose por habitar su esfera, la han conducido –o se han encontrado por ella conducidas– al lugar fronterizo con “lo Otro” que el ser.”<sup>69</sup> Son “filosofías fronterizas”, que sitúan “en el límite la pregunta por el origen del pensar mismo”. Eso hace que María Zambrano se halle en la estela de pensadores como Heráclito, Platón, Hegel, Nietzsche o Heidegger<sup>70</sup>.

En cuanto a su expresión –continúan estos autores–, se aleja de la que se acoge a las convenciones lógicas aristotélicas. Se busca una expresividad propia, y se suele dar en lo que se llama un “idiolecto”, un modo de expresión propio de un individuo único, y difícilmente reenunciable.

No es este, claro, el lugar para exponer la filosofía de María Zambrano, pero si hacemos un ramillete con los rasgos señalados nos encontraremos con aspectos que hemos visto en Valente: frontera, límite, “lo Otro”, expresión alejada de la lógica.

Hemos señalado al comienzo del trabajo la admiración que por *Filosofía y poesía* sentía Valente, y cómo lo consideraba el mejor libro de la primera mitad de la obra de la autora. El mejor de la segunda es a su juicio *Claros del bosque*, libro muy vinculado al propio poeta, pues él dice: “El momento en que yo estuve más cerca de María es el momento en que ella concibe y redacta *Claros del bosque*. (...) Seguí muy de cerca ese libro, lo presenté en Seix Barral y corregí la impresión de las pruebas”<sup>71</sup>. Si abri-

La estadística puebla los libros de sociología y psicología, y no digamos cómo la matemática ha entrado a saco en la economía, quizá a partir de Keynes.

Retengamos de esta idea lo siguiente: el lenguaje matemático ha quitado parcelas de la realidad al lenguaje verbal, que hoy se encuentra reducido en sus competencias y sufre una crisis, de la que hay manifestaciones como la pobreza de vocabulario o de sintaxis, no ya en el hablante común, sino en los escritores. Y hay que destacar que ambos lenguajes, el matemático y el verbal, son intraducibles. No podemos explicar la teoría de la relatividad sino con fórmulas. No hay palabras para explicarla, no puede entenderse sino matemáticamente.

<sup>67</sup> No nos resistimos siquiera a señalar en una nota a pie de página la relación tan estrecha que nuestro autor tiene con César Vallejo o con Lezama Lima. Respecto a la relación con el primero de ellos y su comienzo tan temprano puede verse Vicente Cervera Salinas, “Los vestigios del límite. José Ángel Valente y la tradición poética hispanoamericana” Babab n.º 27 febrero 2005. Sobre la relación con Lezama Lima, véase Remedios Mataix, “La escritura de lo posible: el sistema poético de José Lezama Lima” [en línea], en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, www.cervantesvirtual.com.

<sup>68</sup> Mabel Salido y José María Herrera, *María Zambrano*, Ronda, Colectivo Cultural “Giner de los Ríos”, s.f.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>70</sup> No, sin embargo, en la de Ortega, que en *¿Qué es filosofía?* dice: “Mi objeción contra el misticismo es que de la visión mística no redanda beneficio alguno intelectual(...). Si el misticismo es callar, filosofar es decir”. José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 90-91.

<sup>71</sup> Carlos Peinado Elliot, *Unidad y trascendencia*, Sevilla, Ediciones Alfar, 2002, p. 240.

mos el libro de Zambrano nos encontramos con que el apartado II se titula “El despertar”, y el IV “El vacío y el centro”<sup>72</sup>, y el enfoque que se adopta, así como los asuntos tratados (desde la belleza hasta la noche pasando por el nacimiento, la salida o el alma) son afines al propio Valente.

El mérito del libro *Claros del bosque* está, a juicio de nuestro autor, en lograr unir pensamiento y poesía, en encarnar ese “sentir iluminante”, al que alude citando a María Zambrano en su ensayo “Del conocimiento pasivo o saber de quietud” que ya hemos comentado. Ese conocimiento de experiencia, de intimidad con lo otro, que reclama María Zambrano es justo lo que Valente se propone en su poética.

### b) *San Juan de la Cruz.*

A menudo Valente recurre a San Juan de la Cruz, y a él le ha dedicado algunos estudios. Así, en *La piedra y el centro* se encuentra “Juan de la Cruz, el humilde del sin sentido”<sup>73</sup>. En ese ensayo Valente expone que San Juan de la Cruz ejemplifica los dos aspectos de la cortedad del decir ya analizada: es decir, la insuficiencia del lenguaje y a la vez su eficacia para alojar lo indecible. “Palabra, la palabra poética, que hace existir lo indecible en cuanto tal”. “Destrucción del sentido, apertura infinita de la palabra”. En el ensayo siguiente, “El ojo de agua”<sup>74</sup>, Valente habla del símbolo de la noche (que genera el alba) y sobre todo del símbolo del agua, relacionado con la transparencia.

Como vemos, la idea de una tensión en los límites del lenguaje es compartida por el poeta del XVI y por Valente, así como una simbología que remite al renacimiento y al despertar ya analizados.

En *Variaciones sobre el pájaro y la red*, Valente estudia en “*Verbum absconditum*”, como hemos visto, el asunto del deseo y su concepción como insatisfacción en *Cántico espiritual*. De hecho, en otro estudio, “Los ojos deseados”<sup>75</sup>, dice: “Al igual que el *Cantar*, el *Cántico espiritual* o *Canciones de la esposa* de Juan de la Cruz es, sin duda, el poema de la unión, pero acaso sea todavía más el poema de la infinita perpetuación del deseo”<sup>76</sup>. Un asunto, el del deseo, clave también en la poética de Valente.

En “Juan de la Cruz: umbral de un centenario”<sup>77</sup>, Valente habla del trato recibido por San Juan de la Cruz en su muerte, pero puede verse como esa oposición comentada entre la ortodoxia, entre lo rígido y sólido, y lo heterodoxo, lo fluyente, lo que no quiere dejarse retener y hacerse monótono, para estar siempre cerca de la vida.

### c) *Miguel de Molinos.*

En *La piedra y el centro* tenemos el célebre “Ensayo sobre Miguel de Molinos”<sup>78</sup>, en el que Valente adscribe a este autor en la tradición mística de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. En ese sentido es clara la afinidad entre el poeta gallego y Miguel de Molinos: “Abolición del *discursus*, ingreso del lenguaje en una salida de sí

<sup>72</sup> María Zambrano, *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1993.

<sup>73</sup> En José Ángel Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red precedido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 71-75.

<sup>74</sup> En José Ángel Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red precedido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 76-84.

<sup>75</sup> En José Ángel Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red precedido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 186-201.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 201.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 221-227.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 85-132.

mismo, transformación de la palabra de instrumento de la comunicación en forma de la contemplación: tales serían los elementos más inmediatamente visibles de la materia verbal en que la experiencia mística (...) se aloja.”<sup>79</sup> (88-89)

El libro de la Guía espiritual de Miguel de Molinos es calificado de “radical” y perteneciente a la tradición que se extrema en el Maestro Eckhart y en San Juan de la Cruz. Es precisamente este místico español el que está en la base de Miguel de Molinos.

El lenguaje de Miguel de Molinos no está en la tradición barroca de su tiempo, sino en San Juan de la Cruz o en Valdés o en Fray Luis.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Después de este recorrido por la experiencia poética y mística, y después de bajar ideas como la de la nada o la infabilidad, cabe preguntarse de qué trata esa experiencia. Ejerciendo de abogados del diablo, podemos decir que tal vez todo eso sea un enmascaramiento de, en efecto, la nada. La negación de uno mismo, la desposesión del sí mismo, el descenso, la experiencia paralizante y extrema de la nada, todo ello... ¿no lleva a una nada vacía e inútil? ¿Y no es precisamente por eso por lo que no puede ser expresada en el poema? ¿Cómo expresar lo que no es?

Tal consideración, se respondería desde la óptica de Valente, es propia de una lógica de categorías establecidas, de un afán de seguridad que no quiere ponerse en cuestión, exponerse, arriesgarse. Tal consideración es propia de la ortodoxia, temerosa siempre de los fenómenos que salen de la convención establecida. Sólo despertando de esa muerte puede uno entender de qué estamos hablando en este trabajo.

Porque, y esto es fundamental, se trata de una experiencia, de un vivencia. No es que el autor escriba y el lector lea un poema, es que ambos lo habitan. Es una función de la literatura no discursiva, pero que siempre, a lo largo de la historia, ha estado ahí como una de sus posibilidades. Por eso resulta en gran medida incomunicable. No se puede comunicar una experiencia. Se puede invitar a otro a tenerla, pero el mero contarla es inútil. De ahí la grandeza de la poesía, su, pese a todo, eficacia, que permite “encerrar” de algún modo, alojar, albergar, aquello que la rebasa y desborda. La cita de Lawrence Durrell que encabeza este trabajo tiene aquí su mejor lugar, y nos sirve para cerrarlo:

“(...)comprender es una función no del raciocinio, sino de una etapa de crecimiento de la psique”.

## BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

Borja, María José, “El latido erótico de la palabra en Mandorla” [en línea], Revista Espéculo, n.º 21, [www.ucm.es/info/especulo/numero21/mandorla.html](http://www.ucm.es/info/especulo/numero21/mandorla.html)

Bracht Branham, A. y Goulet-Cazé, M.-O (Eds.), *Los cínicos*, Barcelona, Seix Barral, 2000

Cervera Salinas, Vicente, “Los vestigios del límite. José Ángel Valente y la tradición poética hispanoamericana”[en línea], Babab n.º 27, febrero 2005, [perdido el enlace en el momento de cerrar este trabajo]

*De Tales a Demócrito: Fragmentos presocráticos*, Madrid, Alizanza Editorial, 1988

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 88-89.

- Durrell, Lawrence, *Clea*, Barcelona, Edhasa, 2001
- García Morente, Manuel, *La filosofía de Kant*, Madrid, Espasa Calpe, 1982
- Hernández Fernández, Teresa (ed.), *El silencio y la escucha: José Ángel Valente*, Madrid, Ed. Cátedra, 1995
- Kant, *Crítica de la Razón Pura*, México, Editorial Porrúa, 1987
- Kundera, Milan, *El telón: Ensayo en siete partes*, Barcelona, Tusquets, 2005
- López Fernández, Laura, “El esencialismo poético en José Ángel Valente” [en línea], Revista Espéculo, n.º 16, [www.ucm.es/info/especulo/numero16/valente.h](http://www.ucm.es/info/especulo/numero16/valente.h)
- Mataix, Remedios, “La escritura de lo posible: el sistema poético de José Lezama Lima” [en línea], en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, [www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com)
- Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972
- Ortega y Gasset, José., *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Alianza Editorial, 1985
- Peinado Elliot, Carlos, *Unidad y trascendencia*, Sevilla, Ediciones Alfar, 2002
- Platón, *República*, Madrid, Editorial Gredos, 2000
- Rodríguez Fer, Claudio (ed.), *Material Valente*, Madrid, Ensayos Júcar, 1994
- Salido, Mabel y Herrera, J.M., *María Zambrano*, Ronda, Colectivo Cultural “Giner de los Ríos”, s.f.
- Steiner, George, *Lenguaje y silencio*, Barcelona, Gedisa, 1997
- Valente, José Ángel, Fragmentos de un libro futuro, Barcelona, Galaxia Gutenberg Círculo de Lectores, 2001
- Valente, José Ángel, *La experiencia abisal*, Barcelona, Galaxia Gutenberg Círculo de Lectores, 2004
- Valente, José Ángel, *Las palabras de la tribu*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, S.A., 1971
- Valente, José Ángel, *Obra poética 2: Material memoria (1977-1992)*, Madrid, Alianza Editorial, 1999
- Valente, José Ángel. *Punto cero. (Poesía 1953-1979)*. Barcelona, Seix Barral, 1980
- Valente, José Ángel, *Variaciones sobre el pájaro y la red precedido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 2000
- Zambrano, María, *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1993
- Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998