

La lírica hoy

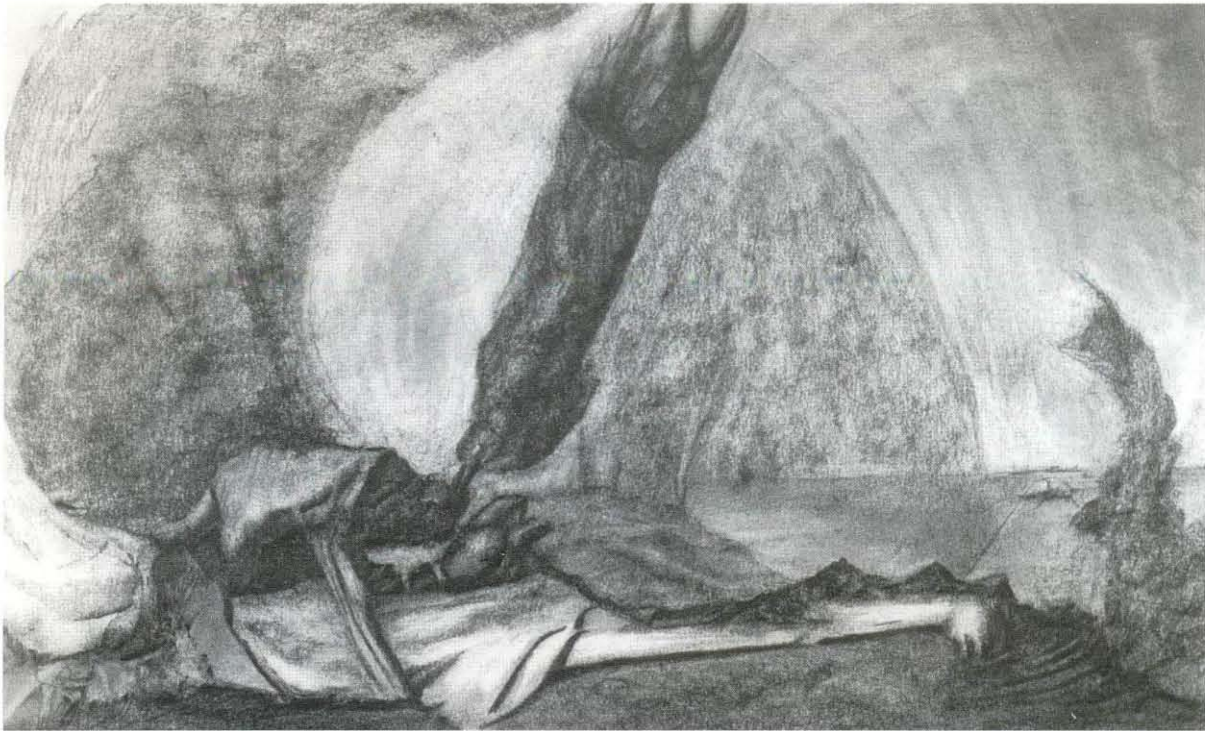
ANDRÉS SÁNCHEZ ROBAYNA

En más de una ocasión me he preguntado por la validez o por la obsolescencia, un siglo después de que fueran formuladas, de unas conocidas palabras de Mallarmé acerca de la situación del poeta en el mundo contemporáneo: “Para mí —escribió el autor de *Igitur*—, el caso de un poeta, en esta sociedad que no le permite vivir, es el caso de un hombre que se aísla para esculpir su propia tumba”. Estas palabras conquistaron en otro tiempo mi casi completa adhesión. Hoy, sin embargo, aun suscribiéndolas en su esencia, despiertan en mí ciertas resonancias y cuestiones de matiz que las hacen aparecer con valor y significación diferentes. Es cierto que un examen justo de estas palabras requeriría traer ante nuestros ojos no sólo el complejo entramado de la sociedad del fin de un siglo, el XIX, dentro del cual hacía Mallarmé su reflexión, sino también, y quizá ante todo, el conjunto de difíciles pruebas a las que el poeta-cosmólogo decidió someter su aventura verbal, su trato con los signos; los signos —no se olvide— de un mundo constantemente amenazado por la mudez, y que constituyeron su destino como poeta. Un destino, en todo caso, aceptado y se diría que casi buscado por quien, al mismo tiempo que suscribía aquellas palabras, reconocía que el poeta es el que cede a éstas la iniciativa y, literalmente, “desaparece” ante ellas.

No podríamos, sin embargo, hacer aquí ni una cosa ni otra —traer ante nosotros a un autor y situarlo ante la sociedad de su tiempo, siquiera sólo en rapidísimo esbozo— con la brevedad exigida a una reflexión que aspira a contenerse ahora en unos ciertos límites. Contentémonos de momento con sospechar que ni aun dentro de las analogías que pueden establecerse (y que, de hecho, se establecen sin demasiada dificultad) entre su época y la nuestra es doble situar ahora, en rigor, los términos del problema. Se ha dicho, tal vez con razón, que ambas épocas han sido, en

lo cultural, épocas de transición (hacia la exasperación “vanguardista” de lo moderno, en un caso, y hacia un más allá de lo moderno, en el otro), pero tal observación deja de lado aventuras de la palabra y del espíritu que no parecen inscribirse con facilidad en ese esquema conceptual e histórico, demasiado amplio, en verdad, para definir períodos culturales extraordinariamente ricos. Pues lo que parece ser cierto para Mallarmé o para Munich (esto es: que, de algún modo, ellos preparan el camino que conduce a Eliot o a De Kooning), ¿estamos seguros de que define igualmente los universos de un Mario Luzi o de un Balthus, alejados de toda voluntad de “vanguardia”? Pues, ¿qué preparan estos, a su vez? Es evidente que aún no poseemos perspectiva temporal suficiente para hablar de nuestra época en términos de un completo conocimiento de su sentido cultural profundo, por más que ciertos datos parecen inequívocos.

Aceptemos por un momento, sin embargo, la hipótesis que acabo de resumir: ambas épocas se parecen; sea ¿Nos autoriza ello a pensar que, en ese marco de analogías, las palabras de Mallarmé conservan toda su significación para el tiempo presente? Sí y no, diría. Mallarmé se enfrentaba a fines del siglo XIX a los avances de un “intercambio” de palabras que, en los estertores de la primera revolución industrial, parecían experimentar, a su juicio, una completa degradación, una pérdida de su espesor y un empobrecimiento de sus significados múltiples. Un cierto nihilismo moral y epistemológico, que Europa heredaba de la Ilustración, se había adueñado de la visión del mundo. Se había adueñado, para empezar, de la experiencia del lenguaje, de su circulación social, contagiado —sobre todo en los usos periodísticos, según Mallarmé— de un utilitarismo enteramente contrario a la magia originaria de las palabras y que era, ciertamente, la negación de toda dimensión creadora de la lengua. El utilitarismo empo-



Néstor Santana. La puerta de sol. Pastel, lápiz. 25,5 x 42 cm

brecía la vida de las palabras y la vida del espíritu; la lengua, desgastada por el uso y adulterada por las manipulaciones de todo tipo que sufría en el intercambio social, debía recuperar, así pues, su valor como elemento depositario de la antigua concepción mágica del mundo.

Tarea, en verdad, condenada a ser objeto de un supremo “estupor” creativo, próximo a una suerte de rara “contemplación” suspendida del lenguaje; un lenguaje, en todo caso, llevado hasta el límite de las significaciones. Se trataba de una tarea, en fin, condenada a representar una completa contravención de los usos “sociales” de la lengua, una lengua tan desgastada que era preciso, ante todo, restituírle una pureza que no debía perder, bajo la amenaza de hacer peligrar asimismo la vida del espíritu. “Dar un sentido más puro a las palabras de la tribu”: semejante designio, que constituía tanto una suprema ambición intelectual cuanto una profunda exigencia del espíritu, ¿no suponía, en efecto, un propósito que desembocaba de manera inevitable en la figuración, sí, del poeta como un hombre que “esculpe su propia tumba”? El poeta estaba entonces condenado, sin duda, a la tarea más difícil: devolver a la palabra –socialmente empobrecida hasta el punto de haberse convertido tan sólo en un vehículo de información, esto es, un *instrumento*, por lo demás fácilmente manipulable– un poder de conjuro, una energía

perdida por el uso. Una práctica semejante del lenguaje solamente podía conducir al poeta a la marginación.

Cabría preguntarse, en efecto, cuánto de ese supremo designio (y, no debe olvidarse, de esta suprema *necesidad* del espíritu) no forma parte igualmente de nuestro mundo de hoy. En otras palabras: si nuestras sociedades postindustriales, en las que la realidad tecnológica tiende a anular toda actividad del espíritu, hacen un uso de la palabra distinto al denunciado por el poeta francés en relación con la sociedad y la cultura de su tiempo. ¿Permiten esas sociedades postindustriales “vivir” al poeta? La reflexión se dirige inevitablemente a preguntarse ante todo si la “situación” de las palabras y el valor de éstas son hoy en verdad diferentes al período en que Mallarmé “esculpía su propia tumba”, es decir, al momento en que proponía como trabajo fundamental del poeta la urgente, imprescindible “purificación” del lenguaje.

La banalidad de los productos culturales es uno de los rasgos más característicos de nuestra época. ¿Puede negarse que asistimos, hoy, a una casi completa hegemonía de la cultura de la trivialización y de la intrascendencia, una cultura que condena a sus márgenes toda empresa de conocimiento, toda “actividad del espíritu”, empezando por la palabra poética, la palabra que representa, en sus casos mejores, la más enérgi-



ca impugnación de todo “pragmatismo”? No puede negarse que esa banalización se origina hoy, ante todo, en una adulteración de la palabra, en su instrumentalización más intencionada. Las sociedades de las “autopistas de la información”, de las “pantallas interactivas”, ¿cómo se sitúan ante la *vida de la palabra* sino en los términos de una completa relegación de ésta al extrarradio de lo condenado a desaparecer? No es infrecuente,

hoy por hoy, escuchar argumentos de entera condena de la “cultura” tecnológica, acusada de actuar sobre el mundo tan sólo desde el plano de lo práctico, que amenaza con hacernos creer, más pronto o más tarde, que es, en el fondo, el *único*; el plano –dicho de otro modo– que parece satisfacer todas nuestras necesidades respecto a la “realidad” misma del mundo. ¿Es cierto que, según se ha dicho alguna vez, bajo el predominio tecnológico el mundo pierde espesor moral? La respuesta no ofrece dudas, al menos en la medida en que es justamente la *vida de la palabra* lo primero que la tecnología tiende a condenar o marginar, esto es, la palabra que no sirva únicamente como información; una palabra reducida, en cualquier caso, a cumplir una sola y exclusiva función y a carecer de todo sentido fuera de ella. Reducción de las posibilidades del lenguaje –reducción del mundo.

Por otra parte, ¿es hoy menos “nihilista” nuestra cultura que hace un siglo? Se diría que no han hecho más que agudizarse y agravarse las condiciones y las consecuencias del “nihilismo” posterior a la “muerte de Dios” y a la entronización de la tecnología como único horizonte del conocimiento. ¿Qué otra cosa que un nihilismo define a nuestra cultura “post-utópica”, una cultura que anuncia el fin de la historia y la inutilidad de todo empeño de transformación de nuestras sociedades, después de admitir que un solo sistema económico es hoy por hoy posible? Son incontables las anuencias que esta situación ha alcanzado entre quienes dan por irremediablemente perdida la antigua “cultura” de lo sagrado y su validez para el mundo de hoy. Pero ni siquiera se hace entrar en juego la idea de que esa cultura era, al fin y al cabo, “pre-científica”, sino que basta el solo testimonio de los hechos (es decir, de los beneficios económicos, o más bien de la ausencia de éstos) para que toda dimensión espiritual sea marcada con el estigma de la “inactualidad”. Tal es, hoy más que nunca, el estigma (el signo) de la poesía, de una entrega a la palabra incondicionada que choca abruptamente contra los muros del “reino” tecnológico. La experiencia de la palabra poética –como la experiencia religiosa, de la que en realidad se vuelve indistinguible– tiene lugar en un exilio: dibuja, ella misma, los límites de su apartado territorio.

(La rápida descripción que acaba de hacerse no es válida, claro está, para esa otra clase de “anuencia” con la cultura nihilista-tecnológica que representan las formas más toscas y cerradamente “ideológicas” de los *realismos* del siglo XX, cuya concepción de lo poético no sólo niega toda dimensión espiritual, sino que acaba por identificarse con la trivializadora cultura tecnológica de la “utilidad social”, una cultura a la

que, en verdad, no deja de representar a su modo, y cuyos valores —los valores utilitaristas— deben apoyarse una y otra vez, a la larga, en los principios ilustrados, opuestos a la idea de “trascendencia”, y lo que ellos significan: una condena radical de lo “imaginario” y una completa negación de lo sagrado.)

El “fin de las utopías” nos ha hecho tropezar de bruces, sin embargo, con una nueva realidad, una realidad que nos ha devuelto, huecas, las promesas ilustradas de una ciencia capaz de conducirnos a un paraíso social y cultural. Tales promesas incumplidas deberían hacernos pensar que la erradicación del horizonte humano de la idea de lo trascendente ha contribuido, quizá como ningún otro elemento lo ha hecho (ni la ciencia misma), a la conciencia nihilista. En este sentido, la mejor poesía de nuestro siglo ha ofrecido reiterado testimonio de una *vida de la palabra* que ha reflejado como ninguna otra “materia” cultural la situación real del hombre y las amenazas que se ciernen sobre nuestro mundo. Al frente de su *Sueur de sang* escribía el poeta Pierre Jean Jouve: “Conocemos hoy miles de mundos en el interior del mundo del hombre, cuya propia obra estuvo dirigida a ocultarlos; conocemos miles de capas en la geología de este ser terrible que se desprende con obstinación y quizá de un modo maravilloso (aunque sin llegar a conseguirlo del todo) de una arcilla negra y de una placenta sangrienta. Se abren muchos caminos cuya complejidad y rapidez pueden darnos miedo. Este hombre ya no es el personaje con traje o uniforme que habíamos imaginado, sino más bien un abismo doloroso, cerrado, pero casi abierto, una colonia de fuerzas insaciables, raramente felices...”. Ante las promesas incumplidas de la razón ilustrada y sus conocidas consecuencias, no deberíamos olvidar que la palabra poética no ha dejado de hablarnos en ningún momento del “ser terrible”, del “abismo doloroso” de lo humano; una palabra que nos dice mucho más del hombre y de los hombres que toda ideología de “uniformización” necesitada de condenar los “miles de mundos” que se hallan en el interior del hombre. Uniformización que representa, ante todo, una negación de esa suprema *actividad del espíritu*. He aquí una de las razones por las que la palabra de la poesía aparece en nuestras sociedades condenada a vivir en los márgenes, una de las razones por las cuales el poeta —el único que puede, en realidad, dar cuenta de aquellos “miles de mundos”— aparece socialmente “aislado”.

Su testimonio, sin embargo, no cesará. Hace ya más de un siglo que el poeta es consciente de estar “esculpiendo su propia tumba”, y no por ello —es decir, por la marginación en que se ve condenado a vivir y por el hecho de que su

“público” apenas exista o, en otras palabras: de que sus lectores no dejen de ser, en términos de la “industria cultural”, y aun en los mejores casos, una descorazonadora minoría—, no por ello, en efecto, ha dejado de ofrecer las pruebas, a veces muy duramente obtenidas, de su recorrido órfico.

Con todo, no puede decirse que la situación del poeta en nuestro tiempo sea idéntica a la experimentada por Mallarmé. Se diría que de la actitud “órfica” de éste ha heredado el siglo XX un sentido *sacramental* de la práctica de la poesía —uno de los valores, por cierto, más estimados por algunos poetas contemporáneos—, esto es, antes que cualquier otra cosa, un “signo sensible” de interioridad espiritual, una suerte de *mysterium* milagrosamente traducido en la palabra. Se trata de una *espiritualidad* que, además de ver en el lenguaje el hecho poético por excelencia, y de confundirse con él (como dijo del autor de *Hérodiade* uno de sus discípulos), difícilmente concibe ninguna práctica poética fuera de un designio de religación. Lo que ha cambiado, desde Mallarmé a nosotros, es que esa extrema conciencia del lenguaje, en el que reside, sí, el hecho poético por excelencia, lo es también de que hay algo que va más allá de él, y que el misterio del lenguaje nos remite a la pregunta por lo que está más allá del lenguaje.

Se diría, en fin, que en el proyecto mallarmeano (el proyecto poético —no puede negarse— de mayor gravitación en la lírica del siglo XX) se ha operado una sutil metamorfosis. No es que la “purificación” buscada por el poeta francés haya desaparecido del horizonte del poeta de hoy (pues también hoy, como se ha visto, las palabras están heridas de muerte y reducidas más que nunca a una exclusiva “función” utilitaria), sino que la vida de la palabra pide hoy del poeta un reencuentro (una religación) con el más allá de la palabra como único modo de reconciliar al hombre con el *mysterium* del ser (y también del “ser terrible” y sus “abismos dolorosos” en la Historia). Un misterio o una sacramentalidad del sentido y el lugar del hombre en el mundo que necesariamente desemboca en un encuentro o reencuentro con la presencia.

El designio de trascendencia implica, también necesariamente, la búsqueda de una *ética*. “La trascendencia no es una óptica, sino el primer gesto ético”, leo en Emmanuel Levinas. Esta ética no es la de la satisfecha contemplación de la palabra poética como la “supreme fiction”, peligro que logró sortear en sus propios poemas Wallace Stevens; ni la de la mudez *después de Auschwitz*, una mudez que la sola palabra de un Paul Celan pone en cuestión. Por no salirnos de los casos de los poetas citados, se trata de una

ética de la *vida de la palabra* tal y como en ellos en verdad aparece, una palabra en la que ningún autismo es ya posible, pues que *el mundo de la palabra es ya en ellos la palabra del mundo*. Para Stevens y Celan —del modo tan divergente, por otra parte, que se da en estos dos poetas—, esa ética consistió ante todo en una reintegración a las palabras de su riqueza perdida, de su vivacidad, de su valor y de su espesor espiritual. No importa que el signo de la palabra sea aparentemente negador o, por el contrario, aparentemente feliz y casi hasta complaciente (de hecho, la palabra de Celan pone el acento en la destrucción de un mundo y de su mundo; la de Stevens, en cambio, en la delicada construcción de un universo imaginario que nunca dejó de apoyarse en el mundo real). Lo que en verdad debe importarnos es que las palabras recobren su poder espiritual ante la continua desvalorización a que las somete una cultura que “comercia” con ellas interminablemente hasta desgastarlas y anularlas, y que esa *vida* nos hable de lo que, más allá del lenguaje, nos hace reencontrarnos nuevamente con el mundo. Cuando digo que el mundo de la palabra no ha de ser distinto a la palabra del mundo estoy hablando de una palabra que, como por milagro (“la poesía es el único milagro para el que se nos ha concedido permiso”, escribió Baudelaire), logra unificar o reunificar dos dimensiones que ahora se vuelven indistinguibles. El lugar de Tehuantepec, del que nos habla uno de los más bellos poemas de Wallace Stevens, “Sea Surface Full of Clouds”, es tanto un lugar real como una construcción de las palabras. Y son precisamente esas palabras las que nos hacen ver y comprender de otra forma el mundo real. Tehuantepec es ya, sí, un lugar del espíritu.

No es extraño que algunas voces nos hayan advertido que en una época como la nuestra, saturada de nihilismo, la defensa de la riqueza y el valor de la palabra sea, literalmente, “el principal instrumento de confrontación que nos queda”, para decirlo con Ernst Jünger. De ahí que el escritor alemán alabe la idea (el “augurio”), que venimos oyendo formular hace ya tiempo, de que el siglo XXI será el siglo de una “espiritualización formidable”. ¿Es ese estallido lo que ciertas obras actuales preparan? ¿Sería eso, en fin —al menos en parte—, el *más allá de lo moderno* del que apenas puede decirse nada aún, pero que aparece como una honda preocupación intelectual y moral en nuestro tiempo?

No me parece del todo inútil aclarar aquí que, cuando hablo de lo “trascendente” buscado por la poesía en la vida de la palabra, no me refiero a la poesía como “género”, sino a toda creación verbal inscrita en esa órbita de búsqueda.

Y es sabido que, en lo moderno, no cabe hablar de ciertas novelas sino en los términos de la más alta poesía. Por otra parte, y como he tenido oportunidad de exponer en ocasión distinta, es en esas “novelas” donde, precisamente, ha alcanzado lo “poético” o la palabra poética algunas de sus más hondas expresiones en el mundo contemporáneo.

La nuestra es, se diría, una cultura de la desilusión (de la “utopía” irrealizada) que necesita reencontrarse a sí misma. Y que no lo hará tal vez sino reencontrando lo sagrado, las fuerzas de una espiritualidad capaz de destruir los límites que separan al hombre de sí mismo y lo han alejado de su conciencia de la temporalidad y de la muerte. Si la poesía constituye, como ha señalado recientemente Octavio Paz, “el antídoto de la técnica y del mercado”, ¿qué búsqueda más alta que la que, enfrentándose irremediablemente a la cultura tecnológica que la expulsa de su seno, hace una y otra vez la poesía a través de la experiencia interior, una experiencia que impugna toda uniformización? Lo que esa *mirada hacia adentro* refleja, lo que el trabajo del poeta explora en la vida de la palabra, es la de una suprema caza espiritual, una caza de la que hablan obras tan distantes en el tiempo, pero tan representativas de la tradición occidental, como son la de san Juan de la Cruz y la de Rimbaud. No es otra, acaso, la esperanza que la palabra de la poesía nos asegura: una caza o una búsqueda en las que nuestro ser se constituye.

¿Continúa el poeta de este otro fin de siglo, en verdad, “esculpiendo su propia tumba” ante una “sociedad que no le permite vivir”? El poeta sigue condenado, sí, a los márgenes, pero es hoy más consciente de su esencial trabajo de esperanza. Socialmente aislado, el poeta esculpe hoy su propia tumba. Sin embargo, ya no vemos en esa tarea —ni la ve el poeta mismo— la tragedia de un destino de atroz “inutilidad” social, sino el supremo testimonio espiritual de la búsqueda de una reconciliación del hombre consigo mismo y con la muerte. La palabra poética nos reconcilia con nuestra esencial temporalidad y, como quería Hegel, nos vuelve conscientes de que esa vida, la vida del espíritu, “no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura en la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella”. En un mundo, el nuestro, que debe renunciar a transformar la sociedad si ha de ser al precio de una puesta entre paréntesis de la idea de libertad, la palabra de la poesía parece llamada a oponer su fe profunda y su resistencia al miedo y a la desolación. ¿Puede ser otra, acaso, su función más alta y verdadera: la restitución de la presencia bajo el signo de la religación del mundo visible y del mundo invisible?