



JOSÉ ÁNGEL VALENTE: MEMORIA DE UNA ESCRITURA
ÁGRAFA

(Rosa Martínez. Universidad de Zaragoza)

RESUMEN:

Comprender la obra poética de José Ángel Valente implica acercarnos a una historia de las relaciones entre filosofía y poesía. Una historia de encuentros, pero, también, de momentos dramáticos como el de la expulsión del poeta de la República platónica, su situación marginal en la sociedad capitalista o el aislamiento que siente tras el Holocausto. A lo largo de estas páginas vamos a recorrer esta historia de la mano de la obra poética y ensayística de José Ángel Valente centrándonos en una pregunta esencial: ¿cómo escribir poesía desde el afuera, desde los bordes de lo pensable y decible?

PALABRAS CLAVE: Filosofía. Poesía. Origen. Verdad. Escritura. Logos. Categorías. Holocausto. Tú. Testimonio, Compromiso. Exilio. Desierto. Resto cantable. Silencio.

ABSTRACT:

Understanding the poetic work of José Ángel Valente implies approaching a history of the relationships between philosophy and poetry. A story of encounters, but also of dramatic moments such as the expulsion of the poet from the Platonic Republic, his marginal situation in capitalist society or the isolation he feels after the Holocaust. Throughout these pages we are going to go through this history of the poetic and essay work of José Ángel Valente, focusing on an essential question:



how to write poetry from the outside, from the edges of the thinkable and sayable?

KEY WORDS: Philosophy. Poetry. Origin. Truth. Writing. Logos. Categories. Holocaust. You. Testimony. Commitment. Exile. Desert. Singbarer rest. Silence.

1. Introducción: la palabra poética.

Apenas comenzado el nuevo milenio, Fernando Savater, uno de los filósofos más mediáticos e imprescindible del panorama filosófico español del pasado siglo, se quejaba, en un coloquio que tuvo lugar en Göttingen, de la opinión, bastante habitual dentro y fuera de nuestras fronteras, de que en España hay escasez de pensamiento filosófico en comparación con otros países europeos. Savater defendió entonces que, por el contrario, el pensamiento en nuestro país es, y siempre ha sido, rico, numeroso y plural, pero que muchas veces debe buscarse en los bordes de lo que se entiende como texto literario.¹ Ejemplos como María Zambrano y José Ángel Valente por centrarnos sólo en el pasado siglo nos vienen inmediatamente a la cabeza cuando consideramos este pensamiento que aparece en las grietas de las rígidas clasificaciones académicas.

Tampoco es, en absoluto, una anomalía de nuestro país. A poco que indagemos en la Historia del pensamiento, comprobaremos que pensamiento y poesía (pensamiento y

¹ Reflexiones de este calibre tuvieron como marco el coloquio «El futuro habla español», celebrado en Göttingen en septiembre del 2000, donde participaron entre otros Fernando Savater, Ignacio Sotelo y José Luis Pardo. Recogido en prensa: Diario *El País*, 29/09/2000.



literatura) han ido de la mano desde el nacimiento mismo de la Racionalidad occidental, y que, sin ir más lejos, Parménides, un poeta del s. VI a C., estableció en el cuerpo mismo de su escritura, y bajo la invocación a la diosa *Aletheia*, diosa de la verdad, nada menos que el *principio de no contradicción*, piedra angular de la lógica y del pensamiento dicotómico discursivo. Quizá este sea el origen de lo que para Valente —siguiendo una interpretación muy afín a María Zambrano— es la base del pensamiento *esquizoide* que nos sustenta.²

Por eso, quería comenzar estas líneas sobre el pensamiento del poeta orensano José Ángel Valente recordando esta filiación desde el origen entre Poesía y Filosofía y su trágica escisión, sentida por el poeta orensano (y por María Zambrano) como el gran error de la Filosofía occidental.

No nos corresponde a nosotros analizar los motivos de esta escisión entre ambas (Filosofía y Poesía) aunque sí podemos observar que si Hesíodo, en el siglo VIII, sobre todo en *Los Trabajos y los días*, aún lloraba la pérdida de la inmediatez del hombre, Platón, en el *Fedón*,³ entregaba un gallo a Asclepios –

² «El momento en que yo estuve más cerca de M^a Zambrano es el momento en que ella concibe y redacta *Claros del bosque*, que yo considero la obra más importante que escribe María en la segunda fase de su plenitud. Lo mejor de la primera parte de su vida está en *Filosofía y Poesía*». *Entrevista a José Ángel Valente*, por Nuria Quesada. Incluida en: J. A. Valente, *Anatomía de la palabra*, pg. 140. Dice M^a Zambrano en *Filosofía y Poesía*: «primer momento filosófico en que encontramos ya una dualidad y, tal vez, el conflicto originario de la filosofía: el ser primeramente pasmo extático ante las cosas y el violentarse enseguida para liberarse de ellas».

³ Y así en los últimos instantes de su vida y en las últimas páginas del diálogo platónico *Fedón*: Sócrates dice: “-Critón, le debemos un gallo a Asclepio ¡te acordarás de pagar la deuda?”.



el dios de la medicina- porque la muerte era la curación de la enfermedad que para Sócrates era la vida. Y así, la filosofía, quedó establecido, en ese mismo diálogo, como «preparación para la muerte». Aunque algo debió quedar de aquel impulso original, magma de poesía y filosofía, si hacemos caso al propio Platón en el *Fedro* cuando nos habla alegóricamente del rumor de las cigarras que simbolizaría aquella sabiduría poética ágrafa que las unía a ambas. Tanto es así, que Platón mismo, aseguraba en su *Carta VII* que no había escrito nada como si fuera un palimpsesto de algo que no es escritura.

2. El Pensamiento escindido. El don.

Así pues, hemos visto como con Parménides (que era un poeta), antes incluso de Sócrates y de Platón, se estableció, entre otros, el principio de no contradicción como condición fundante y quizás, podríamos decir, principio de demarcación de lo que es y no es pensar. Así, con sus dos caminos (el camino del Ser y el de la Opinión de los mortales) establecía el modelo dicotómico del pensar afirmativo; algo que, como recuerda Valente se sustenta en una expulsión y una negación de todo aquello que no es o no es posible, nombrable, pensable y cognoscible con las leyes lógicas y el pensamiento racional:

El pensamiento occidental es un pensamiento escindido. Nuestra cultura se ha construido sobre un eje esquizoide de parejas de contarios que, a la vez que se consolidan como hilo conductor del pensar, estructuran un inamovible orden jerárquico. De ahí la ambigua



*relación entre cultura y poder que nosotros, por supuesto, rechazamos».*⁴

Todavía en Platón dicha escisión se recuerda y caracteriza como el olvido de algo que se recuerda pero que permanece en el afuera. La escritura, como el propio Platón menciona en el Mito de Theuth y Thamus es, ella misma, medicina de ese olvido que queda en suspenso (y relacionado con el afuera de la ciudad o con el silencio) en todo acto de escritura.⁵

La Poesía es una “memoria del olvido” —dice Valente— donde lo olvidado es, en cada acto de escritura, lo que nos lleva a escribir. Por eso, así entendida, esa escritura es, de algún modo, ágrafa: inscribe lo que olvida, recuerda lo que no puede inscribir. Comprender la obra poética de José Ángel Valente implica acercarnos a una historia también olvidada, o a la que

⁴ J. A. Valente, “Sobre la unidad de la palabra escindida”. En: *La experiencia abisal*, p.52.

⁵ Los dos textos platónicos, *La Carta VII* y el *Fedro*, dan testimonio de lo que luego Aristóteles llamó los *Ágrapha Dógmata* de Platón, que ha dado lugar a uno de los focos de atención de la obra platónica menos divulgados, pero en nuestra opinión, más interesantes. Sobre el *mito de Teuth y Thamus* del *Fedro* (Fedro. 274ss) hablaremos más adelante. Por ahora incluimos el fragmento de la *Carta VII* en que Platón deja claro que no ha escrito nada y menos una obra filosófica sobre los temas que en otro lugar (*Carta VII*, 343c-344) decía que eran indisolubles del discurso dialógico y, por tanto, de los *Diálogos* que es lo que, en definitiva, nos ha llegado como la escritura de Platón aunque negados, paradójicamente por su autor: «La mejor defensa es, no escribir, sino aprender de memoria, pues es imposible que lo escrito no acabe por divulgarse. Esta es la razón por la que yo no he escrito nunca acerca de estos temas, y no hay obra alguna de Platón ni la habrá».
(Carta VII, 344c-d)



no se le presta demasiada atención: la de las relaciones entre filosofía y poesía. Y en esa historia hay también momentos dramáticos como aquel —recuerda María Zambrano—, que dio lugar a la expulsión inicial del poeta al afuera, desde la *República* platónica, dejándolo, de algún modo, fuera de la ley y quedando así, cada expresión poética, como un acto de transgresión: «La poesía pues, va contra la Justicia. Y va contra la Justicia, la poesía, porque va contra la verdad».⁶

Esta separación fundacional entre una palabra poética arrojada al afuera, al límite de la ciudad, y aquella otra unida al discurso que habla con verdad, condena a la Poesía (y al/ a la poeta) a ser solo (dentro de la representación y de las instituciones) un bello engaño de los sentidos, enemigo de la verdad y culpable de incurrir en la *hýbris* helena, transgrediendo los límites de la ley, de lo decible y de lo pensable, incluso de la comunicación fructífera. Sin embargo, regresar al punto de partida de ese *Jorismós*, de esa separación, tal y como realizan pensadoras como Zambrano y poetas como Valente, en nuestro país, nos abre a otra forma de palabra, anterior y posterior a dicha expulsión, nos conduce a explorar otra forma de habla (de escritura, tanto filosófica como poética) capaz de decir, de nuevo, la palabra viva.

El proceso de búsqueda de la palabra viva conduce a Valente a una exploración de un género híbrido en busca de la “raíz de lo cantable”. Esta búsqueda, que aparece en el poeta orensano desde el comienzo de su poética, y que llega a su máxima expresión desde el ensayo en *Notas de un simulador* donde la mezcla de géneros (poesía, narrativa y ensayo) sigue dicha exploración, le hace encontrarse felizmente con poetas

⁶ M^a Zambrano, *Filosofía y poesía*, “Filosofía y poesía”, p. 28.



del don y del desierto como Jabès y Hohl, un encuentro en el Logos entendido como «antropofilia de lo increado».⁷

3. Las nuevas Categorías: testificar por el testigo.

Nuria Fernández Quesada en el prólogo a su edición del volumen póstumo *Anatomía de la palabra* observa que, en la exégesis de la poesía y el pensamiento de José Ángel Valente, suelen proponerse dos categorías como un modo de reconducir su obra a dos vías de la Poesía en general: la poesía «como forma de aprehensión de lo trascendente» y, en segundo lugar, «como ejercicio testimonial».⁸ Ambas categorías o vías de interpretación, desde luego, son insuficientes para la interpretación de la obra poética de José Ángel Valente —tal y como señala Fernández Quesada—⁹ pero puede ser muy útil para la articulación de su pensamiento.

Así, ambas categorías, la de la trascendencia y la del testimonio, aparecen de forma recurrente tanto en el pensamiento como en la escritura de José Ángel Valente en conexión con la asimilación dentro del lenguaje poético de la fatal barbarie y deshumanización vivida en torno a la 2ª guerra mundial y simbolizada en Auschwitz e Hiroshima. «Y después de Auschwitz/ y después de Hiroshima, cómo no escribir» —dice Valente.¹⁰

La exigencia de seguir escribiendo después de Auschwitz no puede aparecer, sin embargo, desgajado del nuevo imperativo del que habló Adorno en su *Dialéctica negativa*:

⁷ J.A. Valente, «Cómo se pinta un dragón», *OP II*, pg. 9.

⁸ J. A. Valente, *Anatomía de la palabra*, “Prólogo”, p. 7.

⁹ ídem.

¹⁰ J. A. Valente, *Al dios del lugar*, pg. 97.



Actúa siempre para que Auschwitz no se repita. Antes bien deberíamos aplicarlo a todas las disciplinas, incluida, claro está, la Poesía. Aplicado a la Poesía, implicó la búsqueda de nuevas Categorías y de un nuevo lugar funcional para ella. Estas categorías nuevas y esta nueva forma de entender el lugar del poeta en la ciudad (que compartirán en un nuevo impulso de unión de arte y pensamiento) en realidad, ya venían ampliándose desde el Romanticismo y, sobre todo, a partir de la poesía de Hölderlin. Tras el Holocausto este impulso se multiplica y sus desarrollos más fructíferos pueden observarse tanto en la Filosofía más postmoderna (pienso, sobre todo, en Bataille, Blanchot y Derrida) como en aquella de raíces judías, volcada a enfatizar el papel del otro y de la Ética en la Filosofía (Buber y Levinas). En poesía vamos a ver este impulso en Valente y en los poetas que versiona (Hohl, Celan...). Dicho de otro modo, nos encontramos, pues, con un intento de deshacer aquella separación inicial entre Filosofía y Poesía en un movimiento diversificado en el que la Filosofía piensa sobre el lenguaje y reconduce las rígidas categorías de la Realidad fenoménica impuestas por Kant y calcadas de la ciencia natural, hacia la palabra viva, hacia la vida (algo que había intentado, sin éxito, la Fenomenología).

Por su parte la poesía toma partido por el otro y quiere testificar pero no en la lengua muerta de antes del Holocausto sino en la lengua viva del después. En combate con la división de papeles que la sociedad había dado a ambos, la poesía quiere volver a hablar, aun en nombre lo expulsado, de lo que queda en los bordes, del afuera. Y la Filosofía, que se mantenía dentro del sistema, quiere hacerlo estallar para recoger esa misma palabra hasta ahora impensable.

En fin, y en este impulso de renovación, las categorías filosóficas y las figuras poéticas se desbordan y multiplican, en



un sentido que no deja de ampliar las posibilidades de la palabra poética. Este giro que Valente lleva al extremo puede observarse en el uso compartido y reiterado en Valente y en todos los autores (filósofos y poetas) citados, de categorías nuevas que sirven tanto como figuras poéticas como como nuevos conceptos filosóficos. Son las categorías de blanco, silencio, nada, desierto, extranjero y Libro, sobre todo, aunque hay muchas más (como la de Escritura). Categorías que, sin oponerse violentamente con las instituidas por la ciencia y la filosofía tradicional, abren otro horizonte, otro espacio, todavía sentido, incluso para el escritor (poeta o filósofo) como una aporía: «Hay un lugar/ vacío, hay una estancia/ que no tiene salida».¹¹ Aquí la trascendencia se modifica y convierte en trascendencia (en intencionalidad en sentido fenomenológico) hacia el otro, sea ese "otro" el "tú invocable" –como en Celan– sea "el otro" en cuanto extranjero, exiliado o judío –que recupera una nueva dimensión ética surgida de la Filosofía posterior al Holocausto (Buber, Levinas...). Cambia también la forma de testificar. Así, desde el pensamiento poético, Celan, considera que el poema debe servir como «registro de fechas»,¹² de manera que testificar se convierte en un trabajo común, lo que revierte en la escritura entendida ahora como un tejido de hechos, de pensamientos y de poemas de otros, en la indeterminación y la elisión del nombre propio, incluso del nombre propio del autor o autora citado. Así sucede en muchos poemas de José Ángel Valente donde las glosas se transforman en un pensamiento nuevo, sin restar fuerza de testimonio. De hecho, convierten lo invisible en más visible, gracias a ese

¹¹ J. A. Valente, «Entrada al sentido», *Poemas a Lázaro*, II. En OP I, p. 83.

¹² Como aquel "Tubinga, enero" que Valente recoge en su *Cuaderno de versiones*, p. 177.



testimonio, siempre en marcha, a la busca de ese «saber de la palabra perdida» de la que hablaba, también, María Zambrano.¹³ Así, dice Valente que «[las citas] no tienen aquí por función probar, sino dar testimonio de una tradición y de una experiencia».¹⁴

En definitiva, la palabra poética aparece como testimonio, pero no en un sentido probatorio, de ahí que (como le ocurrió a Maurice Blanchot tal y como puede verse en su polémica con Sartre) se resista a entender su actividad poética o ensayística como un compromiso en el sentido usual del término. La idea del escritor comprometido tiene valor, pero no el que suele darse al término, es decir, como una forma de reducir la función poética a función política partidaria de un régimen o ideología política concreta sino en el sentido de que el arte y, en concreto, la poesía aporta un testimonio mucho más radical que puede funcionar, también, como una llamada desde (y hacia) un compromiso más amplio que el ideológico: un compromiso con todo lo humano, también con lo que queda fuera de la realidad visible, audible, pensable y segura. De ahí que el poeta pueda perder, como a menudo hace, el compromiso con la palabra comunicativa, su vínculo con la ciudad, pero nunca podrá perder su compromiso con el testimonio, la realidad y la palabra:

La literatura comprometida es una literatura
sierva de una ideología. Yo creo que ninguna literatura

¹³ Esta última expresión es una cita de María Zambrano que aparece en *Claros del Bosque*. Ver: J. A. Valente, *La experiencia abisal*, pg. 11.

¹⁴ Edmond Jabès, *Un extranjero con, bajo el brazo, un libro de pequeño formato*, Epílogo de José Ángel Valente «La memoria del fuego», pg. 165.



puede ser sierva. Además, esas ideologías que se pretendían ideologías de la libertad eran ideologías de la opresión...El compromiso es el compromiso con la realidad, tal y como tú la percibes. El mío es el compromiso con la palabra poética.¹⁵

4. Palabra creadora. La Resurrección por la palabra.

Elidir, tejer de citas una escritura que no se atiene ya sino a su función testimonial y no al concepto es convertir el poema en palabra apócrifa, anónima, creadora en lo oculto. «La palabra —dice Valente— ha de llevar el lenguaje al punto cero, al punto de la indeterminación infinita, de la infinita libertad. (De un diario anónimo)». ¹⁶ En el fondo de cada poema de Valente hay un canto a la vía perdida del Logos que, habiendo dejado al poeta durante tanto tiempo sin camino, en la aporía de una ruta que se forma a cada paso, encuentra ahora la clave de una trascendencia que no es otra que la anonimia. Lo anónimo es el fondo irracional de las cosas, el poder expresado en la Cábala por el Gólem. Y, a la par, supone la capacidad de la palabra creadora, aquí poética, de crear la vida de la nada; también de quitarla, y de hacer regresar a los muertos del mundo invisible.

Puede sorprender la insistencia de Valente en algunos conceptos sacados de la mística judía. Pero si se observa la importancia que tiene esta tradición en la cultura gallega —que alberga alguna de las juderías mejor conservadas de España y que convivió con tal tradición mucho después de la expulsión

¹⁵ Entrevista a José Ángel Valente por Nuria Fernández Quesada. En: J. A. Valente, *Anatomía de la palabra*, p. 135.

¹⁶ J. A. Valente, OC I, p. 7



de los judíos— y la importancia de la tradición judía en la Filosofía tras el Holocausto, no resultará sorprendente en absoluto. El propio Valente habla de la importancia en su obra de esta tradición y su “simbólica” sobre todo a partir de su lectura de uno de los máximos especialistas que ha dado la historia sobre la Cábala: Gershom Scholem. Para Valente la tradición judía posee una «relación muy viviente con muchos elementos centrales de la evolución contemporánea del pensamiento europeo».¹⁷

Se ha hablado demasiado después del Holocausto de la necesidad de repensar en un sentido más ético que estético las categorías centrales de la tradición judía, para introducirlas en el corazón mismo de nuestra simbología y hacerlas centro, y no periferia, de un pensamiento y una escritura que busca ya no regresar a su fuente sino transformar desde allí, a partir de otros hilos no transitados, y enfatizando el aspecto ético, la racionalidad europea. Así, por ejemplo, en la Filosofía de Emmanuel Levinas, uno de los máximos representantes de la Fenomenología tardía, se daba una sustitución de la Metafísica —parte fundamental en las teorías filosóficas acerca de la Realidad— por una ética del otro. En Valente, la figura del Judío, en tanto exiliado, extranjero y sin comunidad, venía a unirse a la categoría del Libro. Y como figura del libro, la Torá, escrita con letras de fuego y símbolo constante en su poética de la palabra creadora y generadora de vida. En efecto, el Libro, con su orden invisible, hace posible —según la tradición de la mística hebrea— resucitar a los muertos y crear la vida, a partir de la permutación de las letras divinas. Leer el Libro de la forma exacta, correcta, es un don que podría conceder al que lo leyera ese poder que, todo sea dicho, es sobre todo de vida, pero que,

¹⁷J. A. Valente, “Del conocimiento pasivo o saber de quietud”. *La experiencia abisal*, p. 9.



también, puede dar el poder de la muerte. Para que esto último no suceda, el don debe resolverse en donación:

Los judíos polacos modelan después de recitar ciertas oraciones y de guardar unos días de ayuno, la figura de un hombre de arcilla y cola, y una vez pronunciado el sem hameforás ("el nombre divino") maravilloso sobre él, éste ha de cobrar vida. Cierta que no puede hablar, pero entiende bastante lo que se habla o se le ordena. Le dan el nombre de Gólem, y lo emplean como una especie de doméstico para ejecutar, toda clase de trabajos caseros. Sin embargo, no debe salir nunca de casa. En su frente se encuentra escrito 'emet' ['verdad'], va engordando de día en día y se hace en seguida más grande y fuerte que todos los demás habitantes de la casa, a pesar de lo pequeño que era en principio. De ahí que, por miedo de él, éstos borren la primera letra, de forma que queda solo 'met' ['está muerto'], y entonces el muñeco se deshace y se convierte en arcilla.¹⁸

La importancia que tiene para Valente la palabra creadora en la mística judía podía resumirse en las siguientes palabras de Scholem: «Los cabalistas no parten del concepto de sentido comunicable».¹⁹ Y así sucede, también, en la palabra poética; que la palabra y la experiencia poéticas se convierten

¹⁸ Esta es una versión de la leyenda de la creación del Gólem, romántica, según la versión que Scholem, lectura fundamental de Valente y de su iniciación en la Cábala, diera en su obra: *Grandes temas y personalidades de la Cábala*, pg. 174. En este mismo texto explica la relación adámica del Gólem y la significación medieval del término: 'materia sin forma' (op. cit, 172).

¹⁹ Gershom Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, p. 40.



en un espacio donde poder habitar, en una comunidad fuera de la ciudad, de sus convenciones y de la función que aquella otorga a la palabra, función, sobre todo, comunicativa: «El poeta no tiene, en realidad, lugar que le sea propio. Es ave de extramuros. Fuera de la ciudad lo puso, con sobrado fundamento, un célebre ironista antiguo. Rara ave, el poeta».²⁰

Para Valente el poema no es comunicación. El poema es una «cosa para andar en lo oculto» o para hallar un lugar secreto donde «nadie nos saque a la luz pública y nos obligue a repetir, la sorda letanía cotidiana, la letanía aciaga de la muerte».²¹

Escritura, pues, desfuncionalizada y cuya nueva función se une a otra figura, la de Lázaro, en tanto resurrección de aquello que la ciudad sepulta o no nos da a ver (a leer) de forma pública. Resurrección que Valente define así:

*Pues, en principio, la palabra logos fue en la versión de los Setenta la traducción del hebreo dabar, que designa a la vez la palabra y la cosa. A la desencarnación del logos correspondería la corrupción del lenguaje, la inadecuación de los nombres y el exilio de la palabra. El saber de los claros del bosque volvería a ser un saber de la palabra como lugar de la reconciliación.*²²

²⁰ J. A. Valente, *Notas de un simulador*, p. 114.

²¹ J. A. Valente, «Cómo se pinta un dragón», OC II, p. 11.

²² J. A. Valente, «Del conocimiento pasivo o saber de quietud». *La experiencia abisal*, p. 12.



Así, lo poético aparece como el lugar mismo del pensamiento en cuanto “lugar de la absoluta latencia del ser” y en tanto viraje de un conocimiento tendente a la finalidad –en todos los sentidos del término- al de un conocimiento “haciéndose”²³. Y al final, como en “Territorio” de Valente: «Al final sólo queda/ la voz, la voz, la poderosa voz/ de la llamada:/-Lázaro, ven fuera./ Animal de a noche,/ sierpe, ven, da forma/ a todo lo borrado».²⁴

Territorio de regreso de un pensamiento que se abre hacia otro tipo de comunidad y comunicación basado en el don y la donación gratuitos. Dice Valente en este sentido, citando a Ungaretti: «Entre una flor que se coge y una flor que se da/ la inexpresable nada».²⁵

Por tanto, entre el don y lo donado no hay nada. Tras esta larga explicación no sorprenderá la influencia que uno de los poetas contemporáneos más inquietantes de esa tradición, Edmond Jabès, tuvo sobre el poeta orensano. En efecto, la obra de Jabès, hace de la reflexión sobre el Escritor, la Escritura y el Libro, mediante las figuras del Judío, la escritura de fuego y la Torá-, la materia misma de sus textos. Autor que también tendió puentes entre Filosofía y Poesía; que también entendió su labor alejada de las funciones públicas de la ciudad, Edmond Jabès, nos ofrece una escritura que no puede ser sino fragmentaria, donde el silencio cuenta tanto como la palabra y la memoria desaparece para hacerse –en palabras de Valente–, “impresencia”, memoria de un olvido que expresa

²³ J. A. Valente, “Conocimiento y creación”: «Todo poema es un conocimiento haciéndose». Incluido en *Las palabras de la tribu*, pg. 22.

²⁴ J. A. Valente, *Interior con figuras*, “Territorio”. En *OC I*, p. 444

²⁵ J. A. Valente, «Inocencia y memoria». En, *La experiencia abisal*, p. 33.



también el fracaso de los ideales ilustrados de la racionalidad. En ambos —Valente, pero, sobre todo, Jabès— aparecen otras nuevas categorías relacionadas como son las del Exilio y la Liberación. De estos últimos dice Scholem en *La Cábala y su simbolismo* que son los mitos centrales de los cabalistas desde el Renacimiento.²⁶ Exilio interior, pero, también, lingüístico, que conduce a Valente, desde la tradición mística cristiana, hasta la Cábala y le hace decir: «PORQUE es nuestro/ el exilio».²⁷

5. El don. La espera.

En espera del don, el que espera sólo sabe que es un extranjero, dice Valente: «Nadie espera al extranjero. El extranjero es el único que espera».²⁸ Y, también, «Para el que espera/ aún tiene horizonte la espera».²⁹

La insistencia de Valente acerca de la espera del don, y el concepto de don se conecta con aquel del regreso al Logos anterior a la separación entre Filosofía y Poesía que se hacía visible, sobre todo, a partir de Parménides, en el siglo VI a. C. y que comentábamos al inicio de estas líneas. Valente, al igual que María Zambrano, se ubica en un concepto de Logos (Razón, pero, también, palabra) que remite, sobre todo, a Heráclito, su Logos-fuego, la espera de lo inesperado y los opuestos que se deshacen en el anonimato del devenir.

Comencemos por la espera de lo inesperado. Acabamos de ver como Valente utiliza idéntica expresión para hablar del don. En

²⁶ Ídem, pg. 37.

²⁷ José Ángel Valente, “presentación y memorial para un monumento”, en *Punto Cero*, pg. 314.

²⁸ Edmond Jabès, *Un extranjero con, bajo el brazo, un libro de pequeño formato*, p. 61.

²⁹ J. A. Valente, “Canción de espera”, *Breve son, OPI*, pg. 281.



Heráclito lo inesperado que se espera no se nombra: «Si uno no espera lo inesperado, no es algo que pueda encontrarse, pues como dijo Heráclito «es difícil de escudriñar y de alcanzar». Fr. 18). No se nombra porque se conjuga con ese fluir anónimo que Heráclito llamó el Devenir y que Valente identificará con la raíz del poetizar: «El canto del pájaro es líquido. También la palabra poética sólo se reconoce en su fluir».³⁰

Y ese fluir es destructor de las Formas: «Forma/ (en lo infinitamente abierto hacia lo informe».³¹

En segundo lugar, en el mismo poema, Valente realiza una conjura de los opuestos de modo semejante a Heráclito. La idea de que los contrarios forman en esencia, el mundo, aparecía ya en los Pitagóricos donde los opuestos, sin embargo, eran comprendidos en términos de los valores extremos y absolutos de bien y mal. Heráclito, muy al contrario, terminaba disolviendo la oposición, en esa misma idea de devenir que reaparece en el intento de Valente de repensar la raíz del canto como fusión de pensamiento y poesía. ¿Qué sería del logos si hubiera sido ese decir de lo indecible, de lo fugaz? Y ese «Inaprensible movimiento del pensar», movimiento que es, más bien, quietud —dice Valente, citando a la Zambrano—. ³² Seguramente, comprendido así, el pensamiento sería, de este modo, «El transparente, imperceptible moverse de la quietud».³³

³⁰ J. A. Valente, «Cómo se pinta un dragón». En *OP II*, p. 11.

³¹ J. A. Valente, «*Arrieta, opus 11*». Interior con figuras. Incluido en *OP1*, p. 491.

³² J. A. Valente, *La experiencia abisal*, p. 7.

³³ Ídem.



En definitiva, en el origen de Filosofía y Poesía, antes de la disolución de su unidad, del arraigo entre pensamiento y poesía, encontramos idéntica referencia al fluir en poesía y filosofía:

*Para que el hilo tenue tan infinitamente se
prolongue,
para que sólo quede por decir
la total extensión de lo indecible,
para que la libertad se manifieste,
para que andar del otro lado de la muerte sea
simplice e cantáble
y aquí y allá la música nos lleve
al centro, al fuego, al aire,
al agua antenatal que envuelve
la forma indescifrable
de lo que nunca nadie aún ha hecho
nacer en la mañana del mundo.³⁴*

Algo que el propio Valente identifica en el presente con la Filosofía de María Zambrano y su forma de comprender la actividad cognoscitiva de un modo creador a la par que vivo, como "sentir iluminante", que es para la filósofa «conocimiento sin mediación», es decir, «inmediatez del conocimiento

³⁴ J. A. Valente, "Arrieta, opus 11". Interior con figuras. Incluido en OP1, Ídem, 5, p. 492.



pasivo». ³⁵ Pensamiento, por lo tanto, que pierde su función normativa, formativa e instrumental y que, a cambio, gana el rumor anónimo, el no saber del canto:

Perdimos las palabras

a la orilla del mar,

perdimos las palabras

de empezar a cantar. ³⁶

Perdimos la palabra comunicativa, abstracta, pero nos quedó un “resto cantable” que nos llega como en «La hoja» de Hohl, ³⁷ como un don del cielo que requiere —en palabras de María Zambrano— un descenso a los ínferos para encontrar ese “logos sumergido” idéntico al del origen de la Filosofía y que hemos comentado con la ayuda de Heráclito. Un don que remite a la pregunta y al *pasmo*, pero no a la respuesta, que queda indeterminada y fundida a la aporía como en la palabra oracular. Un resto que, en la Historia de la Filosofía, Nietzsche llamó *ein unauflösbarer rest*. ³⁸ Perdimos la palabra y al hombre que la pronunciaba («Alabado seas, Nadie» —dice Celan). ³⁹ Y extraviados, exiliados voluntariamente en el desierto,

³⁵ J. A. Valente, “Del conocimiento pasivo o saber de la quietud”. *La experiencia abisal*, p. 8.

³⁶ J. A. Valente, “Perdimos las palabras”, *Entrada en materia*, pg. 107.

³⁷ J. A. Valente, *Cuaderno de versiones*, «La hoja», pg. 41.

³⁸ Citado y analizado en el maravilloso “La Retracción en la poesía de José Ángel Valente” de Antonio Domínguez Rey. En *Literatura y sociedad: el papel de la Literatura en el s. XX* (Actas del I Congreso Nacional Literatura y Sociedad), pg. 252.

³⁹ J. A. Valente, *Cuaderno de versiones*, «Salmo», pg. 291.



comenzamos a pensar en esa incapacidad del poeta de vivir en comunidad de la que tanto habló Jabès. El exilio sin retorno a la identidad y el silencio como fuga anterior a la palabra (pero también posterior) esconden el mismo deseo *thanático* de desaparecer, tanto del pensador —desde Nietzsche y su énfasis en la metáfora del desierto que, luego, se acentúa, tras el Holocausto en otros pensadores— como del poeta. Y así, sin sistema ni trascendencia, ya sin conceptos, las personas se encuentran y, aun sin comunicación, se entienden: «Hay otra mano que espera en una playa, en el límite móvil de las aguas, cuyo encuentro perfecciona el acto jeroglífico de la escritura. Raíz de la comunicabilidad, pero no comunicación en sí misma, como tan trivialmente se ha querido».⁴⁰

Desde este punto de vista puede entenderse mejor la importancia radical que da Valente al *Discurso de Bremen* de Paul Celan, donde el poeta francés afirma que la única comunicación viable en poesía es semejante a la de una botella lanzada al mar hacia un tú invocable: «El poema es para Celan botella echada al mar que, algún día, en algún lugar, va a ser recogida por un tú invocable. Como la mano tendida puede encontrar otra mano y engendrar la salutación».⁴¹ Una botella arrojada al mar o, por qué no, también una linterna que mediante la poesía quiere —al igual que el cínico Diógenes buscaba un hombre—, hallar un poema. Un poema que, como dice Valente, no se escribe, sino que se alumbramos, poniendo de manifiesto que la raíz genésica de la creación (o alumbramiento), el don, es más relevante que su desarrollo posterior en forma de escritura. El poema, fuera ya del útero

⁴⁰ J. A. Valente, *Cuaderno de versiones*, p. 244.

⁴¹ Ídem.



poético que lo conforma, se transforma en algo artificial, en una sobrecorrección de las sombras: «Vive con tus poemas antes de escribirlos».⁴²

Retazos de un conocimiento —como la escritura— fragmentario que, lejos de atravesar la oscuridad para salir a la luz, permanece en la tensa espera, como la luz vacilante de una vela que proyecta sombras, no siempre bien formadas, y que pretende recuperarse mediante el poema, desde la raíz misma de lo decible y nombrable:

*palabra que renace de sus propias cenizas para volver a arder. Incesante memoria, residuo o resto cantable: «Singbarer Rest», en expresión de Paul Celan. Pues, en definitiva, todo libro debe arder, quedar quemado, dejar sólo un residuo de fuego.*⁴³

Y así, al final todo remite al silencio, donde la única luz es esa blancura de la que hablaron Borges, Poe y Melville y que no podemos dejar de relacionar con la amenaza de la mallarmeana página en blanco, que ciega, que es ausencia de palabra, y que planea siempre en las lindes de todo ese espacio de lo decible que nos conduce a rechazar incluso la palabra: «Rechazar la lengua –oh desierto. Negarse a hablar, a escribir –oh fracaso del libro».⁴⁴ Y esta blancura, este silencio que nos lleva a transgredir la ley de hablar, de hablar con consignas

⁴² Dice Valente citando a Carlos Drummond de Andrade. Vid. J. A. Valente, "Cómo se pinta un dragón", *OP II*, p. 10.

⁴³ J. A. Valente, «La memoria del fuego». Epílogo a la edición española de Edmond Jabès: *Un extranjero con, bajo el brazo, un libro de pequeño formato*, p. 170.

⁴⁴ Edmond Jabès, *Páginas del libro exhumado*, VII, op. cit., p. 155. También citado por Valente en «La memoria del fuego».



institucionalizadas, tiene su contrapartida, en el pensamiento filosófico, en la imagen del *Horror vacui* pascaliano, donde pensar es arrojarse al azar de lo impensable en el vacío transitable.

Y así, el silencio es la palabra de la palabra, el sentido del poema y el misterio de su desaparición: «La palabra poética ha de ser ante todo percibida no en la mediación del sentido, sino en la inmediatez de su repentina aparición. Poema querría decir así, lugar de la fulgurante aparición de la palabra».⁴⁵

Al final sólo queda
la voz, la voz, la poderosa voz
de la llamada:
-Lázaro
ven fuera.
Animal de la noche,
sierpe, ven, da forma
a todo lo borrado.⁴⁶

Hacer resurgir ese resto, esa palabra y ese don primigenio, nos conduce a negar la escritura, aunque, por otra parte, ese rechazo, esa negación, la hace posible. «Sólo sé que me fascina escribir sobre el misterio de que existe el misterio», dice José ángel Valente, en lo que parece una inversión de aquel «Sólo sé que no sé nada» que inauguraba la filosofía sapiencial

⁴⁵ J. A. Valente, "Cómo se pinta un dragón". *O. P. II*, p. 9.

⁴⁶ J. A. Valente, "Lázaro", *Interior con figuras*. *OPI*, p. 444.



griega y que continuó Sócrates y, después, de otro modo, Platón en el mito de la caverna de la *República*, donde describía alegóricamente el conocimiento como un camino ascendente desde la ignorancia hacia el saber y la verdad, a través de un camino tortuoso, de una vía marcada de antemano que es el método utilizado para pensar. Esta representación del conocimiento es la que aparece en el mito de la Caverna de Platón, y ha estado vigente, al menos, hasta la Ilustración.

Con razón el filósofo e historiador Giorgio Colli dijo que en Platón —y, en especial, en el Mito de la caverna— hay una inversión del orfismo. Y es que en el Mito de Orfeo el conocimiento se presenta, justo al contrario, como un descenso para resucitar algo que está sepultado en ese mundo de sombras —el Hades— y que solo puede recuperarse si no se mira (Eurídice que se encuentra tan cerca pero que es una trampa) y que cuando se rompe esa promesa de no mirar, el conocimiento, lo que había allí por descubrir, por hacer emerger, se desvanece como un mal sueño. El regreso a esa fuente órfica del pensamiento y la poesía, anterior incluso a los Presocráticos, pero cuyo impulso aparece en alguno de ellos, como por ejemplo, en Heráclito, puede rastrearse al menos desde el Romanticismo en la Modernidad y, que aparece sobre todo, en poetas posteriores, como Hölderlin y en filósofos como Nietzsche, quienes abren, nuevamente, una vía de encuentro entre poesía y filosofía que no ha hecho sino ahondarse desde entonces, tanto como una ruptura con el pensamiento sistemático, como de un vuelco en la función clásica del poeta. Valente aplica el mito de Orfeo al canto, en tanto voz poética



que transita entre el silencio y la nada: «Oímos la palabra y volvemos el rostro para ver quién la ha dicho y ya no está».⁴⁷

El ascenso aquí, al contrario de lo que ocurría en el mito platónico, significa una apuesta decidida por una mirada hacia lo oscuro al contrario de lo que ocurría en Platón en el mito de la caverna, donde el prisionero, al salir al exterior de la caverna, debía acostumbrarse a ver las cosas bajo la plena luz del sol, que simboliza el Bien y que da a ver las demás Ideas o Formas. María Zambrano critica dicha concepción platónica y el rechazo de Platón hacia la palabra poética: «Y, es más, para Platón, en realidad, la poesía no es que sea una mentira, sino que *es la mentira*. Sólo la poesía tiene el poder de mentir, porque sólo ella tiene el poder de escapar a la fuerza del ser. Sólo ella se escapa del ser, lo elude, lo burla».⁴⁸ De ahí la necesidad de invertir el platonismo no sólo en el pensamiento –insistencia nietzscheana, posteriormente recogida por muchos pensadores como Deleuze– sino también para la Poesía. Con el convencimiento de que la escritura no puede terminar jamás –aun cuando no quede nada por decir– hay que seguir escribiendo (y pensando) aunque ya no al servicio de una Verdad que destruye todo aquello que no deja salir a la luz: «Dice verdad, quien dice sombra» –dice Celan en *Todesfuge*. Y Valente añade lo que sería la nueva certeza que debería servir como modelo al resto: «Justificar toda afirmación –incluso la más elemental– con la prueba irreplicable de su vida. Primacía del don».⁴⁹

⁴⁷ J. A. Valente, «Del don de la ligereza». En, *La experiencia abisal*, p. 46.

⁴⁸ M^a Zambrano, ídem, p. 30.

⁴⁹ Ídem, p. 154.



En *La experiencia abisal*, Valente retoma los sentidos que Celan había acotado para pensar/agradecer⁵⁰ y lo ubica como "raíz del pensar" en tanto "saber de quietud", mismo origen que el don poético: «[Raíz del pensar] órbita de significación de memoria, acordarse, recuerdo, recogimiento».⁵¹

La paradoja de Epiménides —que cita Michel Foucault como comienzo a su texto sobre Blanchot, *El Pensamiento del Afuera*, titulado "Miento, Hablo" — nos da a pensar algo, que a veces, olvidamos: que toda palabra es mentira y que todo pensamiento, no sólo la llamada literatura, es ficción. En *Verdad y mentira en sentido extramoral*, también lo recordaba Nietzsche y los discursos que han pretendido por un acto de violencia, hacerse cargo de la administración de la realidad y de la verdad son, de alguna manera, ilegítimos.

6. Conclusiones: Filosofía y Poesía hoy.

La poesía de José Ángel Valente, además de su innegable y admirable belleza, posee un valor imprescindible y urgente en la temática aun poco estudiada pero nutrida y constante en la historia de la literatura y de la filosofía, de las conexiones entre Filosofía y Poesía. La poética de José Ángel Valente y su pensamiento se confunden sin restar ni un ápice de valor a

⁵⁰ Contra el pensamiento homicida y la lengua del verdugo, Celan en el *Discurso de Bremen*, decía: «Pensar y agradecer (*denken, danken*) son en nuestra lengua palabras de idéntico origen. Abandonarse a su sentido es dejarse ir a la órbita de significación de *acordarse, recordar, recuerdo, recogimiento*». No hace falta insistir en la importancia que Valente concede a esta idea que enlazaría con los conceptos de don y donación. Referencia en J. A. Valente, *Cuaderno de versiones*, p. 239.

⁵¹ J. A. Valente, "Del conocimiento pasivo o saber de quietud". En *La experiencia abisal*, pg. 7.



ambas. A lo largo de este artículo tan sólo hemos comenzado a vislumbrar estas conexiones que el propio Valente rastreó a lo largo de su obra en sus artículos de crítica literaria, en sus diálogos con otros poetas como Hohl, como Jabès, como Celan y pensadores, especialmente con María Zambrano. Para José Ángel Valente. De hecho, la poesía nos remite —como ocurre en los autores y autoras citados— siempre al origen de ambas: Filosofía y Poesía.

La tarea que nos presenta Valente es la de comenzar a escribir de nuevo a partir de esas ruinas —como dice Blanchot en “La literatura y el derecho a la muerte”. Escribir implica repensar esa raíz de violencia que separa el decir (el canto) de lo comunicable, de la representación como conjunto social de convenciones. Pero al principio era el logos, algo que Valente no se cansa de repetir como eco de un texto muy querido y citado por él, *El Evangelio según San Juan*, de modo que es incluido en su *Cuaderno de versiones*: «En el principio era la Palabra/ y la palabra estaba cerca del Dios». ⁵² Para Valente el poeta es un *lotófago* y su canto: «memoria de un olvido/voz de un silencio». ⁵³

Y esta palabra imposible, no identificable, ininteligible, cuyo origen es lo indecible, esa palabra clandestina y “apócrifa” ⁵⁴, nos remite —siempre nos remitirá—, desde el punto de vista filosófico, a aquella vía clandestina que señalara Parménides en su poema hecho en hexámetros dactílicos donde instituía la ley

⁵² J. A. Valente, *Cuaderno de versiones*, “El evangelio según San Juan”, p. 132.

⁵³ J. A. Valente, “La hermenéutica y la cortedad del decir”. En, *Las palabras de la tribu*, p. 64.

⁵⁴ Edmond Jabès, op. cit., “La memoria del fuego” (Epílogo de J. A. Valente), p. 165-167.



suprema del pensar, el principio de no contradicción, que tan poco se aviene a la vida y que tan poco gusta a la poesía.

Sobrevivir a ese espacio sin territorios marcados, y a la palabra que tan sólo puede inscribir su fracaso y su muerte en la escritura, es posible, y experiencias poéticas como la de José Ángel Valente, lo confirman.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

BERNABÉ, A.: *De Tales a Demócrito*, Madrid, Alianza, 1997.

BLANCHOT, M.: *La espera, el olvido*, Madrid, Arena Libros, 2004.

COLLI, G.: *La sabiduría griega*, Madrid, Trotta, 1995.

DOMÍNGUEZ REY, A.: *Literatura y Sociedad: el papel de la Literatura en el s. XX*. Actas del I Congreso nacional de Literatura y sociedad, 2001.

JABÈS, E.: *Un extranjero, con, bajo el brazo, un libro de pequeño formato*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2002.

MOURIÑO, J. M.: *Auga. Pedra. Luz. Ourense e Almería no itinerario poético de José Ángel Valente*. Catálogo de exposición publicado por la Deputación de Ourense. 2020.

PLATÓN:

-*Carta VII*, Madrid, Espasa Calpe, 1995.

-*Obras Completas*, vol. III: *Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid, Gredos, 2002.

-*Obras Completas*, vol. IV: *La República*. Madrid, Gredos, 2002.



SCHOLEM, G.:

-*Grandes temas y personalidades de la Cábala*, Barcelona, Ríopiedras, 1994.

-*La Cábala y su simbolismo*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

VALENTE, J. A:

-*Al dios del lugar*, Barcelona, Tusquets, 1989.

-*Anatomía de la palabra*, Madrid, Pre-textos, 2000.

-*Cuaderno de versiones*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2002.

-*El fulgor*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2001.

-*Entrada en materia*, Madrid, Cátedra, 1989.

-*La experiencia abisal*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2004.

-*Las palabras de la tribu*, Barcelona, Tusquets, 2002.

-*Obra Poética 1*, Madrid, Alianza, 2001.

-*Obra Poética 2*, Madrid, Alianza, 2001.

-*Punto Cero*, Barcelona, Seix Barral, 1980.