

J. M^a VALVERDE, FILÓSOFO POETA, O A LA INVERSA¹.

En una ocasión dijo el profesor Valverde a quienes le invitaban a autobiografiarse: “¿Debo decir algo de mí? Que nací en Extremadura, en la raya de Portugal, en 1926, que soy Doctor en Filosofía por Madrid, y actualmente Lector de español en la Universidad de Roma”. Y con delicadeza rechaza la invitación, que le llevaría definirse como “poeta católico”, y así entrar en una hermenéutica de sí mismo que violentaba su pensamiento y sus sentimientos. Hoy se espera que nosotros comencemos por decir algo así: nació en Valencia de Alcántara (1926) y murió en Barcelona (1996), estudió Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid, donde se doctoró en 1952 con una tesis sobre William von Humboldt; que del 1950 al 1955 estuvo de lector en la Universidad de Roma; que ese año ganó la cátedra de Estética en la Universidad de Barcelona, donde residiría hasta 1965, en que renuncia por solidaridad con varios profesores expulsados de la Universidad de Madrid por la dictadura franquista, entre ellos su amigo José Luis Aranguren, a quien escribió la máxima “Nulla Aesthetica sine Ethica”, rubricada con un rotundo “apaga y vámonos”; que marcha a los Estados Unidos y luego a Canadá, donde ejerció de profesor de español en diversos centros de enseñanza, hasta 1977 en que regresa a Barcelona y se reincorpora a la cátedra hasta su muerte... Y podríamos añadir una larga lista de sus actividades, sus amistades, sus trabajos. Por fortuna, excelentes trabajos nos eximen de esta tarea pesada pero necesaria. El relato de los hechos biográficos está ya bastante elaborado y a un nivel muy satisfactorio en trabajos como, entre otros, la “Cronología” y la “Bibliografía” recogidas en el primer volumen de sus *Obras completas*², al cuidado de David Medina; en la publicación de Jordi Amat, *Fons José María Valverde (1942-1996). Fragments d'una biografia intel·lectual*; o en la tesis de Doctorado de Tirso Bañeza Dominguez, “No hay Estética sin Ética” o *La biografía*

¹ Escrito en el verano de 2018, para la reedición del *Diccionario de Filosofía* de J. Ferrater Mora; su extensión impidió la publicación de esta versión, sustituida por otra más ajustada al “imperativo editorial”.

² Madrid, Trotta, 1998.

*intelectual de José María Valverde*³.

También se ha avanzado mucho en el análisis y valoración de sus ideas; basta para certificarlo mencionar los cuatro bellos y lúcidos prólogos a los cuatro volúmenes de sus *Obras completas*, aparecidos hasta el momento: I. *Poesía* (de Cintio Vitier); II. *Interlocutores* (de Jordi Llovet); III. *Escenarios, estética y teoría de la literatura* (de José Jiménez) y IV. *Historia de las mentalidades* (de F. Fernández Buey). Pero aquí, en la hermenéutica del alma, reina la ilusión de que siempre queda algo por decir, como si fuera el territorio del eterno retorno; cuando las ideas trascienden la inmediatez, siempre es posible, y se me antoja necesario, dialogar con ellas, sacar de sus entrañas nuevos palpitos y sonos.

Pero nuestras necesidades subjetivas, por determinantes que sean, no siempre son razones; al profesor Valverde no le gustaba ser hermeneutizado; tampoco le agradaba auto-hermeneutizarse. Y nuestra admiración debiera incluir el respeto, pues su resistencia no provenía de su voluntad de protegerse, sino de no hacernos daño, de frenar nuestra inercia hacia ese uso técnico de la palabra en la que el poeta sentía, y el filósofo reconocía, el mal de nuestro tiempo. Podría, tal vez se espera eso de nosotros, embarcarme en el tortuoso camino de interpretar su alma diseccionando sus dimensiones de poeta, de filósofo y de cristiano, explicando y valorando su conciencia política, contextualizando sus simpatías por el sandinismo y por el pueblo cubano, etc. Pero, a quienes lo conocimos y vivimos de cerca, nos gustaría más significar su mirada cálida, oscilando entre la comprensión, la conmiseración y el perdón; su caminar lento y cansado, ligeramente encorvado, como si sobre sus espaldas arrastrara penitente las culpas de todos nosotros; su voz grave y modulada, de quien sabe que es la última dimensión de verdad que queda a las palabras disecadas en los textos, último refugio de vida de la literatura. En cualquier caso, sea cual fuere el *camino* de acceso a su alma, quienes lo conocimos y admiramos, quienes sentimos su proximidad, debemos tener consciencia del riesgo de incumplir el deber de respetar su máxima filosófica, muy heideggeriana, de dejar que el ser

³ Universidad de Salamanca, 2009.

se deje ver, de evitar atraparlo con mil máscaras técnicas.

J. M^a. Valverde fue un hombre bueno y un profesor sabio, y por bueno y sabio merece que respetemos su voluntad. Y este respeto comienza por no hacer con él lo que más odiaba: ser hermeneutizado, reducido a palabra estructurada y seca, ordenada y fría. Nos lo dice él mismo, -él, a quien tan poco agradaba hablar de sí mismo-, en la "Introducción" escrita para *Antología de sus versos* (1978), donde cuenta que el editor le instaba, contra su inclinación, a anteponer a los versos unas páginas en prosa que dieran "información sobre el contexto de vida y trabajo" de los poemas. Nos lo relata así: "Sin embargo, quiero subrayar que lo hago de mala gana: la obra de un poeta es, por sí sola, su única biografía válida, y además hace, o debe hacer superflua toda exégesis crítica". Lo decía con convencimiento y coherencia; por eso no le gustaba entrecomillar las palabras, disfraz con que el escritor ocultaba la impotencia de las mismas para transparentar la realidad, máscara de impunidad hermenéutica que difumina y desvanece la verdad profunda de que el ser requiere el tono y el ritmo de la palabra, la voz, para hacerse sentir y dejarse ver. No obstante, aceptado de mala gana el "imperativo categórico de la costumbre editorial y cultural", concede por cortesía hacerlo él mismo, siempre preferible a que alguien "nos hermeneutice a su gusto".

Por tanto, aunque no me falten, si no por imperativo sí por hábito, tentaciones para emprender la caza de su ser (de su vida, su obra, su pensamiento, su conciencia...), el sincero respeto al maestro me exige, ahora también, dejarle el uso de la palabra, que en su espejo se nos haga transparente. Intentaré que sean ellas -y, a ser posible, su voz- la que nos acerque a su conciencia.

I. Valverde escribió versos, y nos dice que son su biografía. Pero también habló y escribió, aunque poco, de poesía; de la suya y de la de otros, dejándonos suficientes huellas. En 1949 Valverde publica en el nº 40 de la revista *Espadaña. Poesía total*, una especie de manifiesto, "Poesía total", que venía a anunciar el giro en la esencia de la

publicación, hasta entonces subtitulada “*Revista de poesía y crítica*”⁴. Allí habla de la “escisión de la poesía en diversos rumbos unilaterales”, en escuelas y vanguardias; y se fijaba en que, sin bien “de manera espléndida y con logro técnico jamás igualado”, ese fraccionamiento había determinado que se hiciera la poesía “desde regiones parciales de la palabra y del hombre”, se acabó haciendo “poesía para escritores”. Valverde, desde muy joven, reivindica lo que llama “poesía total”, que ocupe y se ocupe de la totalidad del hombre y de la totalidad de la palabra: “Todo tiene que estar en la poesía, porque todo, de un modo u otro, entra y trasparece en el lenguaje, y la poesía es la plenitud, enteriza y universalizada, del lenguaje”. Todo cabe y debe caber en ella: “nuestra tristeza de las horas negras, nuestra alegría de los días en que nos sentimos herederos de Dios, nuestro humor, nuestra agudeza, nuestra ceguera, nuestra ternura, nuestra hambre de salvación, nuestra necesidad de amor y compañía así en la tierra como en el cielo; todo ello tiene legítima residencia en la poesía, y no sumado, sino hecho uno; no acumulado al simple hilo de la ocurrencia subconsciente o del engranaje lógico, sino unificado en la carne del poema –unidad específica de la poesía”. Toda la evolución poética de Valverde parece un cumplimiento creciente y cada vez más fiel de esa idea: lo sublime abriendo un hueco a lo humano, el lenguaje selecto cediendo el trono a la palabra llana, los anhelos y sueños de los creadores del verbo sustituidos por los desgarros y sufrimientos de los humillados y oprimidos. No es necesario decir nada más; la paráfrasis sólo contribuiría a poner vaho sobre la transparencia de la imagen.

En 1952, en una encuesta selectiva entre hombres de letra sobre los diez mejores poetas españoles vivos del momento, Valverde aparecía entre ellos. Junto a unos poemas para una *Antología*, se les pidió una breve imagen de su poesía. Valverde respondió con una breve reflexión, “Poética y Metafísica”⁵, que más que expresar su imagen poética del momento anunciaba un canon que seguiría a lo largo de su vida.

⁴ J. M. Valverde, *Obras Completas. I Poesía*, 61-63.

⁵ *Ibid.*, 64-65.

Comienza señalando que una obra poética “no debe responder fielmente a la teoría de su poeta”, como si ya pensara que el poeta ha de huir del ensimismamiento y del narcisismo, aspirando a ser voz de los otros. Y en seguida dice: “Eso no obstante, suele ser muy conveniente -al propio tiempo que peligroso- que cada poeta tenga su poética”. Conveniente pero peligroso; necesario pero insuficiente. Poesía es arte, y el arte implica “intuición de la forma en sí misma”. Si se olvida esta dimensión en nombre del contenido, la poesía se sacrifica a la metafísica, lo poético se oscurece “en un clima de contenidos a palo seco, de alaridos entrañables, de metafisicismos más o menos existencialistas”.

Valverde por primera vez aborda la difícil articulación entre esas dos formas de conciencia o de ser, poeta y filósofo, que se le disputan; dramatiza el peligro de que una figura ahogue a la otra; y pone cierta aura trágica a la inevitabilidad de que ambas vayan juntas. Es, en definitiva, una imagen de la existencia humana, siempre sometida a la contradicción, que Valverde tantas veces mencionara usando la imagen de aquella paloma kantiana que maldecía el aire que frenaba su vuelo olvidando por momentos que gracias al aire volaba. Aquí Valverde lo resuelve de manera curiosa, recurriendo a Heidegger, tan silenciado en sus escritos como presente en su pensamiento. Le parece que la metafísica necesaria es la de Heidegger, que está “fuera ya de una técnica y una disciplina cultural precisa”, que viene a ser algo así como “el estrato último de concepciones y creencias constitutivas, tal vez expresadas en diversos géneros literarios”. Algo que está en el fondo, que sostiene el pensamiento, que alimenta la palabra, pero que no impone teorías, conceptos o reglas. Su recurso al gran maestro sevillano clarifica esta idea imprecisamente expresada: “Como dijo mi inagotable maestro Antonio Machado, todo poeta tiene una metafísica para andar por casa, y la posibilidad de expresarla aparte, en prosa, les distingue del mero señorito que hace versos”.

O sea, Valverde reconoce la conveniencia de que el poeta cargue una metafísica en la mochila del pensamiento; lo que rechaza son las metafísicas -y las ciencias- que oscurecen la poesía, que desprecian o

imponen la forma. De ahí que, en consecuencia, en lugar de hablar de su “poética”, prefiere limitarse a decir algunas cosas sobre el “oficio de poeta”. ¿Y qué nos dice Valverde de ese oficio? Cosas elementales, sencillas y profundas: “que la poesía debe echar luz por encima de las cosas, pero no explicarlas, no resolverlas”; “que la poesía debe dar voz a los anhelos perennes del corazón del hombre, pero que no es quién para aclarar sus vías de resolución”; “que es todo y es nada”; “que nos pone delante del ser sin hacérselo poseer en los más mínimo”. Y, sobre todo, la siguiente máxima de nítida inspiración en Rilke, tal vez su poeta preferido, sin duda el más admirado por Valverde: “que a la hora de escribirla y de leerla, la poesía se compone de poemas, de curiosos objetos como piedras, y los poemas de palabras, esas duras exterioridades a las que nuestro orgulloso Yo logra tan difícilmente interesar y ablandar, dejándoles su huella impresa”. Se comprende así esa relación inconcreta que Valverde pretende establecer entre poesía y metafísica: liberar a la primera de la tendencia a explicar, a conocer, a reducir, a dominar, inscrita en la naturaleza de la segunda; reservar a la primera la tarea de, iluminando el mundo y la vida con las palabras, conseguir que el hombre las sienta y viva con más intensidad, sin mediaciones. Aunque no aparezca mencionada, ya está en silencio su sospecha en la razón, que le acompañará de por vida; aquí la amenaza de racionalización se ve en las filosofías metafísicas -no como la de Heidegger, ni como la de Kierkegaard, que al fin han declarado el final de la metafísica- que aspiran a poseer el ser, obviando que todo conocimiento racional del mundo encubre su dominación conceptual y existencial.

Nada más tiene que decir de su poética. Y, en coherencia, nada tiene que decir de su biografía *qua* poeta, que conforme a lo dicho habría de ser exterior y ajena a su poesía. De ahí su ya mencionada renuncia a autobiografiarse; de ahí, especialmente, su resistencia a ser hermeneutizado.

Si hoy nos preguntáramos: ¿qué tiene que ver la biografía del poeta con su poesía? La respuesta tendería a decir más bien “todo” que “nada”;

Valverde, en cambio, viene a decir: “apenas nada”. Sería significativo su ser católico (no como determinación sociológica, como miembro de una iglesia, de unas instituciones o unos grupos sociales), pues su “metafísica” allá en el fondo, con sus creencias, inquietudes y valores, afectará algo con sus latidos a su oficio de poeta; pero la vida exterior no debiera afectar directamente su alma; no debiera utilizarse para *comprender* su filosofía. La entrada del análisis en ese recinto íntimo de la religiosidad para encontrar razones y fuentes de su poesía sería equivalente a la de un elefante en una cacharrería.

En 1954 escribe “Diez años de trabajo poético”⁶, una breve reflexión sobre su “primera etapa” poética, centrada en tres libros: *Hombre de Dios* (1945), *La espera* (1949) y *Versos del domingo* (1954). Del primero dice que “era una obra vehemente, debatida entre las preguntas íntimas del alma, y más interesada en dar voz a unas congojas espirituales que en el logro de los poemas por sí mismos; ahí estaba su posible interés y al mismo tiempo su peligro: aprovechar la forma de la “oración” para la poesía es apoyarse en un seguro resorte anímico, pero puede ser empobrecedor del horizonte lírico. En el diálogo a solas con Dios, o, mejor aún, en el grito solitario del alma hacia Dios, sólo tienen las cosas y los demás hombres una vaga presencia en medio de la nebulosa de la emoción: es lo propio de los años de la adolescencia, del afán de decirlo todo de una vez, de poner de una vez para siempre en claro a nuestro Dios y a nuestro espíritu”. Lúcida autoconciencia, que le permite ver que su vida poética no se ajustaba del todo a la idea que exponía de la misma. Ahora reconoce que “esa ardiente sinceridad” ofuscaba al poeta; que “al poner en forma de poema la oración y el grito”, que deberían haber transcurridos “en la soledad silenciosa”, había alterado con la pasión “los términos de la vida del alma”. O sea, había llevado a la poesía tal vez lo que debiera haber guardado en el silencio y, en cambio, había mantenido fuera del poema “mejores territorios desconocidos y variopintos”.

Pero la adolescencia acabó, y entonces “es cuando se plantea

⁶ *Ibid.*, 66-68.

verdaderamente el problema de si vamos a ser poetas para toda la vida o no. Ya ha aprendido que los sentimientos adolescentes se agitan, que el propio yo no puede alimentar una vida de poesía. La conciencia religiosa abre espacios a las cosas del mundo, que están allí, y apremian: “nuestro deseo divino se reconoce desmesurado; no se trata de gritar hacia Dios, queriendo verle y sentirle por debajo de nuestra seguridad; se trata de servirle, simplemente, percibiéndole sólo, por ahora, en la misma luz de la vida y de las cosas cuando las contemplamos en lo que ellas mismas son”. Este cambio, de una conciencia religiosa que madura con la conciencia filosófica, y de una conciencia poética más coherente con aquel fondo metafísico de la idea, dominará el universo poético del segundo libro, *La espera*, donde se muestra la evolución de su poesía y su espíritu.

Ciertamente, en los poemas de este libro la vista gira de Dios a las cosas; lo pequeño y cotidiano entra en el poema, de la mano de la palabra sencilla y sonora -que aprendió leyendo a César Vallejo, Pablo Neruda y Gabriela Mistral, nos dice-, en la lengua que el poeta se siente bien, en la que se hace presente a sí mismo e incluso en la que le es posible “entrar en relación auténtica con Dios”. Es especialmente denso y emotivo el último poema, “Despedida ante el tiempo”, dedicado a su madre, que parece condensar toda su memoria del pasado, que ahora ha de dejar atrás y abrir un nuevo espacio a su poesía y a su vida. Sus últimos versos cierran una sucesión de preguntas sobre su inquietante futuro ausente que brotan desde las imágenes del pasado conocido y entrañable a punto de cerrarse. Y acaban con la pregunta por la oración: *“cómo será el rezar, arrodillarme / con la oración de siempre, y advertir / que son palabras tuyas, las primeras, / que has dejado en la boca hasta la muerte”*. Parece el testimonio del fin de aquella religiosidad del primer poema, en forma y fondo venida de fuera, que ahora deja el hueco a otra, con otro Dios, al que ya no hay que buscar cara a cara, sino a través de las cosas y las palabras finitas y sencillas.

Fin de una etapa existencial, se avecina su viaje a Italia, que será el inicio de su distanciamiento del Madrid de su niñez, adolescencia y

juventud primera, del contaminante ambiente cultural saturado de nacionalcatolicismo, que le prestó -o le impuso- las dos determinaciones de su espíritu: el Dios transcendente, distante y justiciero, y la lengua poética, sobrecargada de solemnidad, misión y concepto. Ya huele otra forma de orar y ya sabe otro modo de poetizar, de usar la lengua: “hispano-americanizó” su vocabulario y, sobre todo, aprendió a sentirla, a escucharla: antes usaba las palabras como “pinzas”, ahora están cargadas de realidad, sobre todo de realidad cotidiana, “como un nuevo amor de lo pequeño y vulgar de nuestra vida”; el poeta, por fin, aprendió a “paladear” las palabras.

Valverde en este relato de autodescripción pone énfasis en la aparición de su conciencia lingüística, de la mano de la literatura hispanoamericana. Pero esta conciencia tiene otras vías, tal y como se revelan en dos trabajos de esta época, *Estudios sobre la palabra poética* (1952) y su tesis doctoral, *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje* (1954). En ambas reflexiones filosóficas insistirá en la importancia de esta idea del lenguaje como “realidad fundante en la cual el mundo se me ordena como tal mundo”; es decir, casi sin quererlo va incorporando a su poesía una nueva metafísica.

En el tercer poemario mencionado, *Versos del domingo*, sigue presente el sentimiento religioso, pero con otra forma; es menos subjetivo e íntimo. Entran en la escena poética “estampas, retratos, paisajes, cánticos...en una línea que me gustaría ver calificada de *épica*”. Y, sobre todo, es una poesía más madura, como dice el mismo Valverde, sin esa necesidad adolescente de decirlo todo y unirlo todo; dejando que cada poema tenga su unidad y su acabamiento: “Pues me ha llegado a parecer que la misión de la poesía no es explicar ni definir, sino echar luz por encima de las cosas y la vida para que ahondemos más en su inagotable realidad, entre cuyas aguas vivas nos llega fundido el latido de Dios, el rumor de su promesa”.

En una carta a Concha Lagos, donde le comenta que cada día tiene menos “poética”, en sentido de “preceptos y reglamentos”, confiesa su creciente desplazamiento a una poesía sencilla en los temas y en el

lenguaje. Es un giro importante, que Valverde quiere y cuida: “No nos toca a los poetas descubrir ni revelar nada nuevo; para eso hay libros más autorizados que los nuestros –“así en la tierra como en el cielo”. Nosotros ya haremos mucho con “cantar” y “contar” la vida y las esperanzas propias, “en representación de todo el mundo”, como dijo aquel personaje de Vallejo...”⁷.

II. Aunque poco, también nos habló de sí mismo. El relato autobiográfico más extenso lo encontramos en su “Introducción” a *Antología de sus versos*⁸, obra relevante por lo que no aparece, por lo que deja de lado. En coherencia con su idea de que la biografía de un poeta es su poesía, comienza advirtiéndonos que la citada *Antología* es una “autoselección”, algo así como la mitad de su producción poética hasta entonces; en todo caso, allí están los poemas “de que me sigo haciendo responsable en este momento”, en 1978. Otros se han ido cayendo de las sucesivas ediciones; los que sobreviven a sus sucesivas podas son los que merecen salvarse. Si el camino se hace al andar, en la conciencia el andar es tejer la memoria, libertarse de lo que va deviniendo extraño, enterrando definitivamente lo muerto. El hombre vive dejando atrás la muerte, desprendiéndose de trozos de su vida, parece insinuarnos.

Valverde empezó a escribir poesía a los 13 años, en el Madrid de la postguerra, “donde me crié y estudié”. Sus lecturas iniciales venían de la biblioteca de su padre (Rubén Darío, Juan Ramón Jiménez, Baudelaire, Verlaine, A. Machado...) y las que se agenció por su cuenta, especialmente de la Generación del 27 (Lorca, Gerardo Diego, Alberti), “que me descubrieron la creatividad imaginativa, algo que me subyugó precisamente por lejano a mi temperamento”.

Su obra juvenil *Hombre de Dios* tuvo un “éxito multitudinario”, nunca repetido, donde recogía su producción de los diecisiete y dieciocho años.

⁷ *Ibid.*, 69.

⁸ Madrid, 1978.

Pero muchos de aquellos poemas se cayeron en la antología; ya no se reconoce en ellos 33 años más tarde. El hecho le ocasiona críticas, por renunciar a sus orígenes. El poeta justifica la poda: “Y es que el obsesivo sentir de ese libro quedaba mejor expresado al reducirse a unas pocas piezas líricas: era el clamor solitario de un muchacho al que se le había derrumbado el armazón en que se sustentaba su alma de niño, gritando, vehemente y exigente, hacia un Dios que la lenta experiencia de la vida le enseñaría que no se había de buscar así, impacientemente, como garantía, refugio y aclaración total para uno mismo”⁹. Sólo la humildad, combinada con la honestidad intelectual, hace posible esa violenta amputación de un trozo de la memoria juvenil; no todo en nuestra vida es valioso, y debemos liberarnos de aquello que ya no reconocemos en lugar de exhibirlo en ecléctica fetichización; para seguir adelante hay que dejarlo atrás, como el pecado tras la constrictión, parece decirnos.

Del segundo poemario, *La Espera*, Valverde salva muy pocos poemas; tal vez porque es una poesía de transición a una religiosidad “sin exigir esperanza palpable”, que se corresponde con una actitud existencial de aceptación de la realidad de la vida “como muda revelación divina”, en las pequeñas cosas, en las cosas humanas. Poemario de transición, se comprende que Valverde, treinta años después, encontrara escasa sustancia en sus poemas.

Como él mismo explica, su contacto con la poesía hispanoamericana afectó hondamente su poesía: en la forma “se me hispanoamericanizó” el lenguaje, y el contenido cambió de referentes. Nos dice: “Si fue importante para mí andar durante cinco o seis años como hermano menor de la tríada Rosales-Panero-Vivanco, más decisivo y definitivo me resultaría el influjo de la voz poética hispanoamericana”; Vallejo y Neruda, sin duda, pero también sus amigos nicaragüenses que frecuentaban Madrid, como Carlos Martínez Riva, Pablo Antonio Cuadra, José Coronel Urtecho y Ernesto Cardenal, “que entonces nadie se imaginaba que llegaría a ser cura y revolucionario”. Valverde tomó de ellos la voz, “concreta en su visión de las cosas pequeñas y paladeadora

⁹ *Ibid.*, 73.

del sonido y el ritmo”; tan fascinado que llega a decir que sin ellos “yo habría abandonado seguramente la poesía en aquellos años”.

Esa idea de la voz como esencia de la palabra, junto a la conciencia del lenguaje que se inició en la Universidad, vía su lectura de Cassirer y Humboldt, sobre el cual haría su tesis de doctorado, le abrieron las puertas de otra dimensión, que me atrevo a llamar filosófica, aunque la sonrisa irónica de Valverde haga temblar mi escritura. Esta evolución se refleja en *Versos del Domingo*, muy presente en esta antología. Valverde pone en su base, de forma un tanto enigmática, “la superación del miedo a la realidad”; de ver el mundo como obstáculo para la salvación a comprenderlo como mediación necesaria. De ahí se desprende desde el amor a las cosas de la vida hasta la confianza en que por ahí se encontrara el perdido camino a la salvación. Comenzó a abrir sus ojos a los otros, a pensar que aquel Dios del primer poema que estaba tras las cosas y tras las palabras, sin dejarse ver, ahora se insinuaba a través de los otros; lo llama “descubrimiento de la multitud”.

En el contexto de esta transición es inevitable situar su estancia italiana, en Roma, de 1950 a 1955. Se encontró bien entre aquella gente “próxima, pero no del todo mía”, con su “modesta aceptación del vivir”. El matrimonio, los hijos, fueron gestos que expresaban esa tímida apertura al mundo de la vida, el derrumbe de una distancia que, en forma de silencios, nunca se disolvería del todo. Mientras escribe la “Introducción”, este excelente relato autobiográfico, y recuerda aquellos momentos, parece sentir placer; lo rememora como una fase de liberación de la conciencia anterior, al contarnos: “Mi poesía, entonces, se hace especialmente visual –“fotógrafo del minuto”, me llamó Dionisio Ridruejo, también residente en Roma-, y ensancha sus medios expresivos. Pero, en ese cambio, la mayoría de los que habían aplaudido mi adolescente entrada en escena me borraron de su listas, a veces con recriminaciones, como cierto poeta capitán que reprochó que yo hubiera desertado de mi destino de ser *el Claudel español*”.

De Roma a Barcelona, nueva etapa, que califica de “aceptación de la realidad de la vida”. Catedrático de Estética en la Universidad de

Barcelona, rutina entrañable de profesor, “repetición de padre de familia”, entrega abnegada al oficio de “jornalero editorial”. En ese paisaje elabora *Voces y acompañamientos para San Mateo* (1959), sobre el fondo de una lectura sosegada del Evangelio, larga paráfrasis poética de un texto poético; y, de la lectura, a la traducción de los Evangelios “en la lengua más diaria y corriente”, la que Juan de Mairena calificara de “la más poética”. El resultado se publicaría como *Las Buenas Noticias del Reino de Dios* (1960). Mientras tanto, en los escasos huecos de una dedicación forzada a la traducción, encontraba algún tiempo para la poesía. Puede sacar sus últimos poemas en el librito *La Conquista del mundo* (1960), “la más fría de mis producciones”. Frialdad cuyo origen Valverde reparte entre dos vías, la que aporta la forma, la estructura combinada entre sonetos y piezas en alejandrinos, y la que aporta el sujeto: “la ambigüedad de mi actitud, por un lado admirativa ante el hábil esfuerzo de la humanidad por salir adelante y crear la civilización y la cultura; por otro lado, consciente de que la historia no salvará al hombre, en su realidad sustancial y definitiva”.

Valverde es consciente de su pesimismo histórico, que convive y se realimenta con su escepticismo filosófico, su distanciamiento de las teorías y cosmovisiones globales. Pero, junto a su pérdida de confianza en la historia como vía de redención, afirma que eso “no podría ser excusa para eludir el compromiso con la historia inmediata y concreta, con los problemas del hombre en la sociedad, con la multitudinaria “hambre y sed de justicia” que -proverbialmente- “clama al Cielo””. Entra así en su toma de conciencia social y política definitiva, que nunca abandonará: compromiso inquebrantable con lo inmediato y escepticismo respecto a cualquier visión escatológica de la historia. Cuando, años después, habla con admiración y máximo reconocimiento de M. Sacristán, confiesa no admirarlo por sus teorías, sino porque fue un Santo, porque se entregó a la defensa de los humildes y ofendidos

Un ejemplo transparente de su radicalización política y de su conciencia de ella, nos lo ofrece el siguiente pasaje: “Y no me iba a ser fácil adoptar una línea media de “intelectual liberal” que salvara mis

tradiciones e intereses de clase media: con radical cinismo, tenía que reconocer ante mí mismo -y a la larga, ante otros- la esquizofrenia de quienes condenan el capitalismo, pero consideran que vale más aplazar su sustitución mientras no se pueda hacer con arreglo a los cauces liberales reglamentados por el propio capitalismo”¹⁰. Ciertamente, no le iba a ser fácil. Pero nunca pasaría a teorizar la revolución; no tenía suficiente confianza ni en la razón ni en la historia. Ve con lucidez el problema y ha de actuar en consecuencia: pero la coherencia no pasa en Valverde, al menos en esos momentos, por la teoría, sino por el gesto ético personal. La ocasión no tardaría, en forma de expulsión de unos profesores de la Universidad de Madrid (1965); y su gesto estaría a la altura de sus convicciones, con la renuncia a la cátedra y la sacralización de la mencionada máxima *Nulla Aesthetica sine Ethica*.

Y así, “sin cátedra ni pedestales”, empujado a “la oscuridad de las faenas editoriales”, el profesor y poeta Valverde se vio lanzado al exilio: “volver a empezar mi vida desde cero”. Es cuando escribe el poema que tanto le gustaba, “Preámbulos de la fe”, ya sin la carga de la “mala conciencia social”. Usa el “ensayo en verso”, formato que cada vez admiraba más, para expresar una idea de esperanza: “nuestra condición humana nos sitúa ante el posible salto a la fe”. La religiosidad ya no era un clamor individual, exigente, del individuo cara a cara con un Dios que se resiste a la presencia; ahora deviene humilde cristianismo, que no exige el cara a cara con la divinidad, que se expresa a través de la mediación de los otros, en la “dimensión de la solidaridad social”. Es una religiosidad que “plantea la radicalidad del “Dios otro”, incomprensible, salvo como amor revelado en el Dios-Hombre”. No se necesita la fe, los *preambula fidei*; Dios ya no parece estar en todas partes; sólo está donde puede estar, en el hombre, y sólo en algunos y en ciertas circunstancias, cuando es capaz de amar a los otros.

El exilio fue inevitable, aunque no lo deseaba; fue efecto de los “apremios materiales”, que le impidieron su sueño de distancia y retiro. Huyó de la indignidad de un *establishment* y hubo de aceptar vivir en otro

¹⁰ *Ibid.*, 76.

aún peor, los Estados Unidos; allá fue con su familia, al reino de los “Grandes Amos”, pero pronto logró desplazarse a lugares más marginales y pacíficos. De profesor en España a profesor de español en el extranjero. Exilio geográfico y exilio lingüístico: su poema “El profesor de español” describe paradigmáticamente esa experiencia. De ese doble exilio se traería una nueva conciencia: la de “la tragedia de los pueblos de mi lengua”, que desde España no se veía tan grave. El poemario *Años inciertos* (1970) recoge esas inquietudes y añoranzas.

Valverde, en cierto modo, anunciaba el cierre de su producción poética con este libro, simbolizado en el último poema, “Sobre mi imposibilidad de escribir una elegía madrileña”. Inmediatamente, cuando prepara la antología *Enseñanzas de la Edad (Poesía 1945-1970)*, para Carlos Barral, “editor de poetas”, añade “Colofón”, y suena también a despedida: “*Compañeros, poetas del futuro, / sed buenos con nosotros; Intentad / comprender cómo pudo ser tan duro / este inútil vivir en vaguedad, / este fracaso, al fin debilidad*”. Como si al poeta de ayer le quedara poco que decir; como si el tiempo ya perteneciera a otros: “*Ahorcados nos veis, en vuestros días, / hacia el olvido, ya en bibliografías*”. Las sucesivas antologías que prepara también parecen revelar, a su manera, que la fuente de la creación poética se ha agotado, esquilados los acuíferos por las derrotas continuadas, que secan la vida y las palabras. Pero no es en rigor así, este final prematuro puesto en 1970 es sólo el cierre de una época, y ésta última antología ha ayudado a depurar definitivamente su obra y su memoria y a quedarse con lo que aún se identifica: “poesía en limpio”, llama a lo salvado, “la producción de que me seguiría haciendo responsable”. Ya no seguirá con las podas sucesivas; así deja abierta una ventana a las musas del futuro.

Y la ocasión no tardaría en llegar, con el poemario *Ser de Palabra y otros poemas* (1976), en que la madurez filosófica viene de la mano, sorprendentemente, de la conciencia filosófica, esa que ayer era vista con recelos. Esa conciencia filosófica, que inmediatamente problematiza el sentido de la poesía, empuja a su renovación: “ahí, tras una introducción sobre la dificultad de seguir siendo poeta cuando nuestros

temas y sentires han cambiado con la vida, figura una reflexión política de tema cubano y un diálogo sobre el porvenir del mundo; luego un ensayo en versos sobre el lenguaje, “Ser de palabra”, donde lo teórico no excluye lo personal, y, por fin, sacando las consecuencias líricas, seis a modo de retratos lingüísticos de figuras bien diversas”¹¹.

Pero esta excelente obra poética parece el canto del cisne, todo suena a despedida. El año de silencio poético que siguió a estos poemas le lleva a decir: “quizá no es fácil seguir escribiendo versos después de escribirlos incluso sobre el lenguaje mismo”. Cuando las cosas se han alejado y disuelto y sólo queda hablar de las palabras, lo más atractivo comienza a ser el silencio. En todo caso, se avecina el regreso a España, a la cátedra, “decorosamente resuelto el motivo” de su abandono. Y, como si fuera su testamento filosófico, el filósofo a quien no gustaba hablar de filosofía nos deja esta reflexión: “Después de las páginas anteriores, el lector no esperará de mí que acabe con un manifiesto o “arte poética”; ya se ve que escribo al hilo de como vivo, pero, a la vez, con lúcida -quizá demasiado lúcida- conciencia de la limitada y fecunda realidad concreta del lenguaje, ser del hombre, y que tiene en la poesía su más viva forma. Esta forma es la que yo me esfuerzo en usar para todo lo que sea en mí una opinión, una reflexión o un recuerdo, dejando la prosa para mis modestas tareas de crítico e historiador cultural –sobre todo, en cuanto historiador de los hechos literarios y las ideas estéticas...”¹².

III. A veces decía que su biografía era su poesía. ¿Por qué dudarlo? Pero, como he dicho, leerla para hermeneutizarle sería un sacrilegio; y seleccionar versos en los que hable de sí mismo es tarea ingrata, pues no se prodiga, como si nos dijera, y creo que es lo que nos dijo, leedme y así oiréis mi voz, y a su través me veréis. Y creo que añadiría: “No aspiréis a desnudarme”. Por tanto, intentaremos que nos cuente el mundo que palpita en sus versos.

¹¹ *Ibid.*, 77.

¹² *Ibid.*, 77.

En su poesía encontramos los temas que le preocuparon en su vida, como Dios, la muerte, la memoria, las palabras, las cosas, la gente, y al abordarlos nos deja trazos de su figura poética e intelectual. El “Salmo inicial” de *Hombre de Dios* nos ofrece una ajustada imagen de su primera etapa poética. Allí aparece su existencialismo religioso de joven ansioso de revelación, obstaculizada por las cosas y las palabras, por el mundo y el lenguaje. Es la primera experiencia de la impotencia del lenguaje: “*Señor, no estás conmigo aunque te nombre siempre. / Estás allá, entre nubes, donde mi voz no alcanza...*”. Habla directamente a Dios, exigente, reprochándole su ausencia o lejanía: “*No estás dentro de mí...*”. Y por eso le nombra, por eso refiere las cosas a su nombre, todo en vano: “*Pero no. Tú me faltas. Y te nombro por eso. / Te persigo en el bosque detrás de cada tronco. Te busco por el fondo de las aguas sin luz*”. Y no lo encuentra, el mundo le estorba, impide la transparencia: “*¡Oh cosas, apartaos, dadme ya su presencia / que tenéis escondida en vuestro oscuro seno!*”. El verso final del poema es la conclusión definitiva: “*Hombre de Dios me llamo. Pero sin Dios estoy*”.

Esa lejanía de Dios, trágicamente compensada por la excesiva proximidad y presencia de la muerte, dominan el poemario. Y un cierto egolatrismo de la misión del poeta (“*Ya ves que por nosotros es sonora la vida, / igual que por las piedras lo es el cristal del río...*”), erigido en mediador entre Dios y los hombres, de revelar a éstos la belleza de la creación y la grandeza de su autor (“*Solamente nosotros sentimos tu regalo / y te lo agradecemos en éxtasis de gritos*”). Estos versos son de “Oración por nosotros, los poetas”; pero no es el único en que Valverde habla de esa misión, vivida en su juventud con fuerte peso existencial. También canta a la muerte como carga arrastrada en la vida: “*Ya, Muerte, estás en mí. Ya tu hielo me ha entrado al corazón / y tu plomo a mis pasos...*”, escribe en su “Elegía para mi muerte”, cuando apenas tiene veintiún años. “*¡Señor, señor, la muerte! / Se me cuaja la boca al pronunciarla / se me amarga la lengua, se me nublan los ojos...*”.

No es el único poema de este libro sobre el tema. En su “Salmo de los muertos”, menos agitado, habla de ese gran imperativo de enterrar a los

muerdos. Se hace para que no queden en el suelo como fruta caída, porque *“Los muertos tienen frío”*, porque *“Un cuerpo muerto grita siempre; es una vergüenza sin motivo”*. Y aún, en *“Oración a la muerte”*, que comienza el verso irónico *“No soy digno de que entres en mi casa / oh muerte, todavía...”*, y que, tras varios argumentos para que *“no, no vengas ahora”*, cierra con un pacto equitativo: *“Cuando sea el que soy, entonces llámame; / única solución de la victoria”*.

De la memoria echamos manos cuando recuperamos el pasado; de su niñez, salvo muy escasas referencias, habla cuando ya se fue. Son especialmente importantes sus escasas referencias a su conciencia política. En *“Episodios Nacionales”* (1963), hay un gesto relevante contra el fetichismo de las fechas, cada bando sacraliza en ellas sus victorias y derrotas; Valverde quiere borrar ese pasado o, tal vez, mantenerlo como pasado, enterrado como los muertos, para que no siga vivo e impidiendo la vida: *“Fechas privilegiadas aprendía / desde el primer albor de la palabra: / el Catorce de Abril, el Dos de Mayo, / el Dieciocho de Julio – gritos mágicos / de gloria o sangre, con su escalofrío / dividiendo familias...”*. Cierra así el poema: *“¿Y si todos calláramos las fechas / con pudor, como un álbum de familia?”*.

Semejantes ecos encontramos en *“La República”*, un breve poema sin fecha que el editor de las *Obras Completas* recurre al ingenio de decirnos que es *“probablemente de los años ochenta por el tipo de máquina en que está mecanografiado”*, detalle impersonal que estoy seguro habría encantado a Valverde; quien, además, le habría agradecido no recurrir para la identificación a la hermenéutica de su alma. Es un poema muy autobiográfico: *“De mi pasado cívico, me queda / allá lejos. Un solo día puro, / empezando a ser niño, un día grande / de alegría en la calle, con el pueblo: / al llegar la República española”*. Quiere conservar ese día en la memoria, y hacerlo único, para que la pluralidad no lo devalúe. Por eso, tras describir imágenes de la alegría del pueblo, nos dice: *“Entonces vi una luz / que queda viva allá: si he festejado / otras fechas, no quiero ya acordarme, / al cabo de años vagos y cambiantes, / a veces engañado, a vece torpe / y cobarde, y tardío siempre, para / ponerme en*

claro en mí y ante los otros". Es una lección: del mismo modo que ha ido eliminando de las diversas antologías aquellos poemas con los que ya no se identificaba, ahora hace algo semejante con su memoria: quiere quedarse con la luz día, y borrar la oscuridad de los que vinieron después; quiere recuperar y quedarse a solas con aquel primer dios y borrar de sus recuerdos los restos de los otros que ocasionalmente llegara a idolatrar. Las otras imágenes, las otras fechas, las otras alegrías, ¿para qué recordarlas? ¿Para qué conservarlas tachadas cuando el espejismo no se puede justificar, pues realmente no se puede? Engaños del poder, torpezas de la edad, cobardía de la arrogante adolescencia, o tal vez ese frecuente llegar tarde a la consciencia que dice caracterizar su vida, y que suele ser mera condición humana. ¿Qué más se puede decir?

Para cerrar este cuadro de su memoria política hemos de mencionar otro poema, también inédito, también probablemente de los años ochenta, "El otro lado", donde nos ofrece otra lección de su vida, cuando aprendió que el mal también estaba en los "buenos". El poema recuerda un momento especial de su juventud, cuando su familia huye a Valencia, donde su padre es encarcelado por los republicanos. Su madre logra pasar a la zona nacional, vía Catalunya y Francia, entrando por Irún. El joven José María, con quince años, va a parar a casa de los abuelos, a la sazón en Segovia. Y esa peripecia es la que canta en el poema: "*De favor, en un barco naranjero, / sin litera y con sueño mareado, / escapé de los años dolorosos / del fin de mi niñez, con hambre y guerra / - familia perseguida, aunque con suerte, / porque, recién mudados, nos había / perdido el rastro aquel portero docto / de cuello duro y lentes de maestro, / que habría hecho matar quizá a mi padre*". Rememora su paso al extranjero "*con luz, escaparates y pan blanco*"; y su regreso a España, "*... aquel puente místico, / con una banderita roja y gualda / en la gris suavidad del cielo vasco*". Menciona su entrada en un mundo nuevo, "donde todo lo soñado vibraba de promesas"; con un par de versos describe el oropel y la fanfarria fascista, y aquel enardecido lenguaje ardiente y combativo, "*...emblemas, himnos y uniformes / y carteles con*

líricos oráculos...”; hasta que “un tren con moros canturreando / me llevó hasta mi pueblo y mis abuelos”. Y entonces viene su lección, con palabras que debemos recoger completas: “y, al quererle contar de mis horrores, / algún pariente dijo, sosegado: / -También aquí han matado alguna gente; / los sacaban al campo, hasta una mina, / y les decían: “Echa a andar y márchate”, / y, al tirar por la espalda, iban al fondo- / Poco después, dejé yo de ser niño”. No necesita hermenéutica

La conciencia del lenguaje también aparece en la poesía. En “Para disturbios del conocimiento” (1983) esa posición ya está madura: “¿Y cómo ser poeta todavía, / si ahora ya sabemos demasiado / y la escritura es sobre el escribir, / y después que han muerto las ideas...?”. Aquí el escepticismo de la palabra parece extenderse por la escritura al decir, reivindicando en todo caso el distanciamiento, la ironía, la conciencia de quien sabe, “que hablar es un papel en una escena / que no hemos inventado, y donde, extraños, nos miramos actuar, sin aplaudirnos...”. Ese pesimismo es el que encontramos en “Los nombre”¹³, donde reaparece su constante reivindicación de la palabra frente a la cosa, pues “Nombrando se hizo el mundo, y con los nombres / lo volvemos a hacer también los hombres, / y a la vez recordamos nuestra fuente”. Así, frente al “pedante” que afirma que “la cosa es lo que es”, sin importar el nombre, el poeta añora el tiempo en que el niño crea el mundo aprendiendo los nombres, tiempo que remonta al origen, cuando “... Dios nos dio la mano / y la palabra, haciéndonos ser gente”.

“La espera” es una larga añoranza sin que la esperanza logre aparecer entre las nubes. Es oír “las viejas campanas que llegan del pasado”, campanas nunca vistas; es contar el final triste de los sueños: “Cuando yo era pequeño, soñaba con Europa...”; es de nuevo hablar a Dios del silencio y la muerte (“Tú comprendes, Señor, que no quiera partir. / Todo ha muerto en mi orilla. Pero yo temo al mar...”). Pero ya no sólo Dios y la muerte, también el otoño, el amanecer de la ciudad, la lluvia, los juegos, el amor..., incluso retratos entrañables, como el de Julio Ycaza, el de la muchacha nicaragüense o el de la Navidad. La vida va entrando en el

¹³ *Ibid.*, 122.

universo del poeta; el pasado sigue pesando, pero la carga alimenta la espera. Al fin, aprendió de Unamuno: “Ya sé lo que es el porvenir: la espera”.

Hay un poema emblemático para acercarnos al Valverde juvenil, preso en la cultura del Movimiento. Es el ya mencionado “Sobre mi imposibilidad de escribir una “Elegía Madrileña” (1970), recogido en el libro *Años inciertos*. Allí dice, “¿Y cómo no escribir una “Elegía / Madrileña”, si llego a mi ciudad / de niño y de muchacho, desde lejos, / tras años de cambiar gentes y lenguas, / unos días, fugaz, desconocido, / forastero en mi tierra, en vacaciones?” Así de sencillo: ¿Cómo no escribir una elegía a su ciudad, la del niño y del muchacho, al Madrid destartalado de la infancia, a la “ciudad del farolero y los barquillos”? Pero no puede: en el bullicio, “desarrollista y pobretón a un tiempo”, cree reconocer algo que ya estaba entonces, y que ahora se revela como el obstáculo que le impide el canto. Algo “que nunca aparecía en mi lenguaje, / pero que, al encontrarte, sé que estaba / en mí y que con el paso de los años / se me ha vuelto una piedra en la conciencia, / una vergüenza...” Ese “algo” del que el joven poeta no habló, y que pesa denso en su mochila es el poder. Sí, “aquel poder antiguo” que gobernaba la vida de todos, también de su familia, “el destino y el sueldo de mi padre”; incluso la oración a Dios, “manchada de miedo al pobre”. Ciertamente, desprende culpa esta conciencia: “cuánto reverencié, en mi clase media, / girando bajo el soplo imperativo / del oráculo oculto entre los dioses / del poder y el dinero, entre espesuras / de palabras sublimes y ancestrales”. Ve el mismo poder que gestiona las vidas en el Madrid desarrollista, de bares y televisores; el mismo poder que somete la rebeldía y la lírica de los jóvenes. No puede cantar a su ciudad, ahora que sabe lo que lleva y ya llevaba dentro: “Tarde es para usar a aquel mi niño, / ansioso y débil, o a mi adolescente, / vehemente y cobarde al mismo tiempo: / han ganado los míos, los que quise / que me salvaran cuando en mis principios / me entró miedo a los vientos del mañana”. Apenas encontramos en sus textos referencias a ese momento de su vida, a su relación con el poder político y cultural del Movimiento; como si

opinara que uno no es lo que ha sido, sino lo que quiere ser y, sobre todo, lo que va siendo. La historia, sí, es algo que se arrastra en la mochila; pero cada uno debe ir librándose de aquello que cargaron en ella las miserias humanas, lo que ya no le identifica.

Se aprecia en los versos finales de este poema: *“Madrid es suyo, y yo crecí con ellos. / No fui nunca inocente. Lo fingía, / sospechando, allá al fondo, algo muy sucio. / Y hoy que me confieso, no consigo / redimirlo en poesía, y verte sólo, / Madrid, limpio en mi ayer...”*. Por eso no le sale el canto. Podría hacerlo “tras el agua del tiempo que no vuelve”, pero en el Madrid que ve en esos días el tiempo no se ha ido del todo, y *“...lo que hoy al verte toma nombre / me pone contra mí”*. El cierre es de una extraña belleza trágica: *“... Se me ha partido / la raíz de la voz; no es mía aquella / con que eché a hablar. Un áspero silencio / me come aquel pasado y mi Madrid -/ Se acabaron las puras elegías, / el lírico cantar a mi niñez”*

IV. El profesor Martí de Riquer, amigo íntimo y colaborador del poeta, dijo en su día que “Valverde era un escritor completo, un excelente poeta, excelente prosista, un crítico literario de gran agudeza y originalidad y un gran historiador de la literatura. Gracias a su enorme conocimiento de las lenguas, y a su buen castellano había hecho verdaderas maravillas traduciendo del griego el *Nuevo Testamento*, del alemán la obra de Goethe y del inglés obras tan diversas como todo Shakespeare, el *Pickwick* de Dickens y el *Ulises* de Joyce. Pocas veces se da un escritor tan completo en todos los aspectos. Como persona destacaría su extraordinaria cordialidad, aunque frenaba sus expansiones y sentimientos”. Valverde fue todo eso, y muchas cosas más; y también fue un filósofo, aunque esta dimensión de su ser quede ensombrecida por la peculiaridad de su filosofía, genuinamente antirracionalista y antimetafísica. Intentaré, con el mismo método hasta ahora seguido, que sea Valverde quien nos muestre su posición filosófica.

Comenzaré por una interesante reflexión sobre su oficio de traductor. En mayo de 1982 en la Universidad Autónoma de Barcelona, pronunció

una conferencia -o mantuvo una conversación- con el título “Mi experiencia como traductor”, publicada al año siguiente en el nº 2 de los *Cuadernos de Traducción e Interpretación*, y recogida en sus *Obras Completas*¹⁴. Había pasado buena parte de su vida en ese oficio y se propuso contar algunos contenidos de su experiencia. Inicia su reflexión como era de esperar, con una profesión de fe antiteórica muy de su agrado: “No le puedo hablar a ustedes sobre teoría de la traducción porque yo no tengo teoría; es más, no creo en la teoría de la traducción”. No tiene ni cree en ninguna teoría. La traducción es para él un “oficio”, entendiéndolo como “actividad imitativa”; algo que se aprende mirando, viendo, copiando. Y, para que nadie se vaya por extrañas hermenéuticas, nos ofrece una imagen que limite nuestra especulación: “Es como el trabajo que realizan esos cómicos que imitan a los políticos, que tratan de reproducir sus voces”. Oír e imitar, eso es traducir, así de simple y sencillo: “Yo hago lo mismo: oyendo al autor, procuro ir siguiendo la misma voz”. La dificultad en nuestro tiempo está en que sabemos leer pero nos hemos olvidado oír; este es el diagnóstico definitivo que Valverde ha hecho de la literatura. Las palabras ya no llevan tono ni ritmo, son signos secos; los lectores no oyen su música, su vida, las usan como meros instrumentos. La literatura se pierde al regar el camino con su sangre de oralidad.

Oír la palabra -Valverde lo sabe, ha vivido muchas horas en la palabra de los otros, en ese doble exilio lingüístico, el del otro país y el del autor que traduce- es muy complicado, exige una violencia sobre uno mismo, nos obliga a romper nuestra identidad, a desdoblarnos. Esto requiere no solamente oído, sino además una cierta “renuncia a uno mismo”, una cierta quiebra de la identidad. Esa violencia viene a ser semejante a la violencia moral, al control de la naturaleza por la norma, a la imposición del deber al deseo. “Traducir es un ejercicio de ascética”, nos dice. Como siempre se hace mal, ayuda a educar el carácter; y eso implica moralidad. Además, como nos obliga a “olvidarse de uno mismo”, a vivir en la palabra del otro, en el ser del otro, nos vuelve humildes.

¹⁴ *Ibid.*, 78-87.

Valverde dice que los estilistas, que tienen e imponen un “estilo literario propio”, son malos traductores; en rigor, no traducen, sólo reescriben. Para traducir se requiere una actitud ética, estar dispuesto a flexibilizarse, a abrirse a nuevas formas, a ser de otro modo, a vivir en otros lenguajes; pero, claro está, ello tiene sus riesgos. Pasando por muchas lenguas y viviendo en ellas como propias se gana flexibilidad y adaptabilidad pero se pierden determinaciones fijas, “clichés”, que al fin y al cabo son necesarios para mantener la identidad y no diluirnos en la diseminación. En esa educación personal, en ese ejercicio moral que es la traducción, vuelve a ser oportuna la imagen de la paloma kantiana: la limitación, aunque pesada, es necesaria; la indeterminación es el no ser, es la nada.

En este relato impresionista de sus tareas de traductor, donde narra las dificultades y peculiaridades de la poesía y la prosa de algunos de los muy diversos autores (Rilke, Humboldt, Hölderlin, Guardini, Heidegger, los Evangelios, Goethe, Melville, Shakespeare, Brecht, Joyce...) cuyas obras tradujo, Valverde nos deja unas breves pinceladas de sus preferencias filosóficas. Una de ellas es la de sus preferencias y sus fobias. Por ejemplo, ama a Rilke y a Hölderlin, y no soporta a Goethe ni a Heidegger. Del primero dice: “Debo confesar que yo odio a Goethe y, para saber si ese sentimiento era o no arbitrario, quise traducirlo”. De Heidegger, y refiriéndose a los ensayos sobre Hölderlin, dirá que “son, en cuanto a dificultad, lo peor que he traducido en mi vida”¹⁵. Pero, que le resulten inaguantables, no quiere decir que no le interesen; su relación con el autor del *Sein und Zeit* (1927) es especialmente enigmática, como veremos.

Su relación con la traducción es especialmente importante porque está en la base del nacimiento de su conciencia lingüística, que comienza al constatar que para poder leer a Rilke, “poeta estupendo, que suena muy bien”, no sólo había de hacerlo en alemán, sino que tenía que traducirlo él mismo. Comenzó traduciendo a Rilke, a los 16 años; y ya en 1957 obtuvo el Premio Nacional Fray Luis de León por su traducción *Cincuenta*

¹⁵ *Ibid.*, 81.

poesías de Rilke.

Cuando la lectura requiere oír las palabras, hay que viajar al territorio lingüístico del autor. Y así tradujo, para uso propio, el “gran volumen sobre la diversidad de la estructura lingüística” de Humboldt, autor sobre el que realizaría su tesis de doctorado y que es “el punto de partida de la adquisición de la conciencia de lo que es el lenguaje, mi gran tema cultural como profesor e, incluso, como poeta”¹⁶. En “Mi experiencia como traductor”, se refiere a su primer contacto con el alemán, en un par de años en el Colegio Alemán de Madrid (“allí sufrí mucho y no aprendí nada más que a cantar un poco en esa lengua”), y nos dice: “Había un ambiente de barbarie increíble; luego me he dado cuenta de que era el año 1933-1934, el momento Hitler”. También luego comprendió que sus primeros años de poeta vivieron en el “momento Franco”

Es curiosa, y muy significativa, su relación con Christian Morgenstern, poeta del absurdo, a quien tradujo para uso personal; autor muy desconocido en la academia, pero que “todos los alemanes citan como chiste en la conversación”, logró cautivar a Valverde, a quien es bien sabido gustaban los chistes y retruécanos sobre los usos del lenguaje. Nos dice de él: “Murió el año 1914. Hace juegos verbales que son, en realidad, sátiras metafísicas. No se mete con nadie: únicamente juega con situaciones absurdas. En su obra crea algunos personajes que se caracterizan por no existir: dos de ellos son inventores y crean cosas raras. Por ejemplo, uno inventa una lámpara diurno-nocturna, que deja todo completamente a oscuras, aunque sea de día, cuando se le da al interruptor. Otro tiene un reloj con dos pares de agujas, unas hacia atrás y otras hacia delante, con lo que el tiempo queda *aufgehoben*. Esto es un juego muy divertido para el que sepa filosofía, porque se dice que de esa manera el tiempo se ha superado a sí mismo. En alemán, *aufgehoben* es la palabra clave en la filosofía de Hegel, quien se felicita por escribir en alemán, una lengua tan dialéctica que tiene la palabra *aufheben*, que significa cosas opuestas: abolir y elevar, asumir y superar. Ahí está contenida la filosofía de Hegel entera. Morgenstern se burla de ello,

¹⁶ *Ibid.*, 80.

diciendo que el tiempo se ha *aufgehoben* con otro par de manecillas que va hacia atrás”¹⁷. Expresa así, amablemente, con la gracia de estas anécdotas, su gran rechazo de toda filosofía racionalista, que pretenda meter el mundo en una teoría, o encerrar las cosas en un concepto.

A Valverde le gustaba ridiculizar la metafísica, en cualquiera de sus formas, fuera en herencia tomista que aún se cultivaba en las Universidades españolas o en la hegeliana expulsada a sus puertas; también rechazaba la metafísica encubierta del neopositivismo, su pretensión de teoría fuerte sobre la realidad y el lenguaje, su fe racionalista, su reducción del lenguaje a signo instrumental. En cambio, conectaba mejor con el existencialismo, especialmente el de Kierkegaard, y con nuevas filosofías del lenguaje, la romántica humboldtiana, la del segundo Wittgenstein y, aunque no le agrada confesarlo, la de Heidegger. Al fin fue Heidegger quien declaró solemnemente el final de la metafísica; y en él se unificarían, al menos en el primer momento de su obra, el existencialismo y la nueva concepción del lenguaje; y un sustrato fenomenológico que a veces parece merodear en la poesía valverdiana.

Tal vez donde Valverde nos deja ver con más claridad su posición ante la filosofía sea en su libro *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental* (1980)¹⁸. Como ya hemos visto en sus propias palabras dar relevancia a la conciencia lingüística, y puesto que él mismo ha situado históricamente el surgimiento de esta preocupación por el lenguaje en el romanticismo y su desarrollo muy ligado a la filosofía alemana, aquí nos limitaremos a resumir su tratamiento de una selección de filósofos cuyo pensamiento le ha interesado especialmente, comenzando por algunos de la Aufklärung.

Valverde identifica la filosofía alemana ilustrada desde sus condiciones históricas en una Alemania aún sin existencia: “En una sociedad de clase media débil y sin conciencia de que la racionalidad ilustrada podía ser la única arma frente a un estado de cosas arcaico y estúpido, viviendo en microscópicos principados en torno a algún Versalles en miniatura donde

¹⁷ *Ibid.*, 85-6.

¹⁸ OC., IV, 29-290.

el príncipe lo sabía y lo veía todo, y burocratizaba y militarizaba a todos, el pobre pensador se proyectaba desesperadamente a una institución mística de lo absoluto (hobby tan radical como inofensivo)¹⁹. El filósofo queda atrapado en su tiempo -en el tiempo de su nación-, desgarrado entre “un servilismo burocrático y una libertad creativa puramente íntima e imaginaria”, y entregado a la tentación de conciliar los opuestos “por decreto abstracto”. Ese desgarramiento entre la impotencia práctica y la omnipotencia especulativa es la esencia del pensamiento alemán. Lo ve en Kant, una “filosofía como razón desde la soledad”; en Hegel, en quien la filosofía se muestra “como explicación total y divina de la estructura dinámica del ser”; en Marx, donde la filosofía toma la forma de “emplazamiento crítico para cambiar el mundo”; y en Nietzsche, “la filosofía como destrucción de sí misma para mayor gloria del hombre”²⁰. Sociológicamente la realidad social divide a la filosofía. Por un lado, el “racionalismo sistemático y clasificatorio” tan amado por los pensadores germanos, apasionados de los cuadros sinópticos; por el otro, la huida hacia el romanticismo de cuantos tenían talento creativo y profético; allí, los “filósofos de libro de texto”, como Christian Wolff, el “pequeño profesor encasillador y ordenador”, creador del manual de filosofía; aquí, en el romanticismo, la parte ilustrada más viva, como G. E. Lessing, de “religión racionalista”, militante del ideal de la educación, optimista de la reconciliación final de la humanidad en una “edad de oro donde razón y revelación se unifiquen en ética”. Y, tras recoger el dicho de Lessing en el que decía que, si Dios le ofreciera en una mano la verdad y en la otra el camino para llegar a la verdad, escogería el camino”, el filósofo Valverde añade sutil “pero, contra la más probable expectación, sería un camino recto, convergente con la verdad en el infinito, asintóticamente”²¹. Demasiado fácil, parece decirnos el profesor Valverde, pensando sin duda en que los filósofos racionalistas se lo montan siempre geoméricamente, simplificando el mundo.

¹⁹ *Ibid.*, 162.

²⁰ *Ibid.*, 162.

²¹ *Ibid.*, 164.

A Kant le dedica un largo apartado de ocho páginas; todo un exceso de reconocimiento. Y ya de entrada nos regala esta reflexión general: “La filosofía -ya lo decíamos- pasa los siglos y los milenios oscilando pendularmente entre su asombro maravilloso ante la verdad pura, lógica, matemática, y su afán de encontrar un sentido al vivir humano, con muerte y todo”. Por lo tanto, pasa el tiempo arrastrando el problema de su impotencia en poder explicar “lo que más nos interesa”, sin duda la vida y la muerte, “nuestro destino personal”, con la claridad y distinción de las verdades formales, “con la misma seguridad luminosa e indudable con que demostramos no ya sólo algo al margen del mundo, como el teorema de Pitágoras, sino algo del mundo físico, como la gravitación universal de Newton”²². Pues bien, Valverde reconocerá que Kant, aunque radicaliza la separación entre el mundo real y el moral, entre la razón teórica y la razón práctica, y así parece llevarnos al pesimismo, situando el mundo ético fuera del alcance del conocimiento científico, al final nos deja unas palabras de esperanza -“en su tercera Crítica, y acaso en el *opus postumum*, confusos papeles tardíamente conocidos”-, aquellas en que describía las dos fuentes de certeza, “el cielo estrellado sobre la cabeza y la ley moral en el fondo del corazón”, ambas igualmente incuestionables. Dice Valverde, con cierto sarcasmo: “no se podía perder la fe en que al final todo sería luz y unidad, y que las formas generales del universo -belleza y aspecto de finalidad- llevarían a entrar a la comunión total y definitiva de yo, mundo y Dios”. Y añade con ironía tras esta nueva profesión de fe racionalista: “Música de fondo: después de haberse oído Mozart, la imagen de Kant suscita el *Himno de la alegría* de Schiller-Beethoven, a cargo de sus discípulos idealistas, con Fichte a la cabeza, que cuando le leyó, estando en Varsovia, se puso en camino hacia Königsberg para armarse caballero filósofo a manos del anciano maestro”²³.

Si es cierto que al hablar de la historia -y en particular de la historia de la filosofía-, al hablar de otro, siempre hablamos de nosotros mismos,

²² *Ibid.*, 165.

²³ *Ibid.*, 165.

Hegel es un lugar privilegiado para conocer la posición filosófica de José M^a Valverde. Nos dice que culmina la “historia del pensar abstracto”; destaca su “pretensión de totalidad, es decir, “la pretensión no ya sólo de abarcarlo todo, sino de serlo todo, pero haciéndolo ser otro”. Entiende que el pensamiento de Hegel es una teodicea, “una justificación de la marcha de Dios, en cuando ofrece su ley lógica”; es la novela de la autoformación del propio Dios. “Metafóricamente, el desarrollo de la divina totalidad -lógica, naturaleza, historia, espíritu en autoconsciencia-sería un Viernes santo especulativo, en que Dios, enajenado de sí mismo en el Hijo, muere en éste, para entrar en el reino del Espíritu (¡Santo!), donde lo reabsorbe todo en su absoluta gloria final, reunificado y reconciliado consigo mismo después de su aventura en despliegue trinitario y en creación”²⁴. Este Hegel, que reescribía en abstracto los libros sagrados y hasta la voluntad divina, y que presentaba su relato como una racionalización del cristianismo, genera muchas resistencias en el profesor Valverde, como antes se resistieran otros. “Se comprende -nos dice- la santa indignación de Kierkegaard y de cualquier cristiano algo digno de tal nombre ante tal desvirtuamiento del cristianismo, y para más inri, afirmando aceptarlo y llevarlo a su madurez teórica: no sólo se reduce así a Dios a una ley lógica, sino que se aniquila al individuo humano, extinguiendo para siempre después de brillar un momento en el proceso de autoconscienciación de Dios”.

Su posicionamiento frente a Hegel se refuerza por el enorme efecto del hegelianismo en nuestra conciencia y en nuestro lenguaje. Hablamos hegeliano sin saberlo, “nuestro mundo, nuestra civilización y nuestra cultura no son sino Hegel en la medida en que cumplen su deseo de estructurarse racionalmente”; la infinita pasión de racionalización, de someter el mundo y la vida en todas sus dimensiones a una ley estructurante, que domina nuestro presente, es identificado por Valverde como efecto hegeliano, que llega a decir: “De ahí que su primer gran libro, trágico y aún mal sistematizado, la *Fenomenología del espíritu*, pueda valer como la gran droga filosófica de nuestro propio momento, un

²⁴ *Ibid.*, 192.

momento que quizás encuentre su mejor interpretación teórica si se caracteriza como -a la vez- el triunfo y el fracaso definitivo de Hegel”²⁵.

Su posición ante Nietzsche es totalmente diferente. No comparte su mensaje de fondo, pero sí su voz, su música, su estilo. Le reconoce el mérito de la “plena conciencia de la naturaleza lingüística” del pensamiento; y, en consecuencia, admira su rechazo del pensamiento abstracto y del lenguaje analítico en que había aterrizado la filosofía, esa “aberración intelectualista” desde Sócrates a nuestros días. Es el anti-Hegel, que en lugar de asumir todas las filosofías y conservarlas reestructuradas en un sistema conceptual clamaba por su destrucción y creación de un nuevo decir incontaminado. Nietzsche llama a ir hasta el final del lenguaje, incluso más allá del límite del lenguaje; nadie antes que él había osado rebelarse contra la gramática. Basta leer las citas que Valverde selecciona para comprender hasta qué punto comparte su conciencia del lenguaje, que le permite silenciar su subversiva crítica anticristiana. La idea nietzscheana de que las experiencias no se dejan traducir a palabras, no pueden comunicarse; de que el lenguaje sólo sirve para comunicar cosas mediocres, de que lo nuevo no cabe en las palabras, etc., le vienen bien a Valverde, que citando al filósofo del eterno retorno habla discretamente de sí mismo.

Por Kierkegaard sentía una gran simpatía. Comparte la idea de quienes le consideran “la gran réplica de Hegel”, el filósofo que “defendió la existencia individual frente a la idealidad abstracta”; pero va un paso más allá, accede “al sentido más profundo” de su filosofía, que no es otro que su voluntad “de ser un correctivo de la cristiandad”. Es muy significativa la cita de Kierkegaard con que inicia su reflexión: “Me pareció que la Providencia extendía sobre mí la mano y me decía: Tu tarea es llamar la atención hacia el cristianismo [...] El cristianismo se ha desvanecido tanto en el mundo, que ante todo hay que hacerse una concepción exacta de él. (*Diario*, X, A 3, 1840)”. Y lo es aún más la valoración que hace Valverde del estilo testimonial de la entrega de Kierkegaard, distante de los teólogos, por repudiar “que se reduzca a

²⁵ *Ibid.*, 193.

doctrina algo como el cristianismo que sólo vale cuando es vida”, y distante de los santos, pues será en el ámbito de las ideas donde tenga resonancia, “como un violento virus contra el cual se han puesto en marcha, defensivamente, la mayor parte de las fuerzas filosóficas”²⁶.

Aprécia Valverde la descripción de las conocidas “etapas de la vida” que señala el filósofo danés, distinguidas por “la proximidad o lejanía a Dios”. Y, en la primera, detiene la mirada en la relación entre la palabra y la vida, entre el hombre y el lenguaje. Parece compartir con Kierkegaard que “el hombre es una estupidez, -y lo es con la ayuda del lenguaje”. El lenguaje es el don que permite al hombre participar de lo más alto, pero encierra la vileza de permitir que dicha participación sea sólo la de poder hablar de ello, como la grandeza del espectador “que observa en la galería la mesa de banquete del rey”. El lenguaje, gratis para el hombre, es un regalo y un juez: regalo para que pueda pensar y así hacerse semejante a Dios; juez, con el que el hombre se juzga a sí mismo, con el que “puede degradarse por debajo de lo que no tiene lenguaje”. Como apostilla Valverde a estas reflexiones de Kierkegaard, “un animal no puede engañar ni engañarse, porque no tiene la peligrosa ventaja de hablar”. Eso ocurre cuando el lenguaje no va unido a la realización de la vida, cuando no se tiene consciencia de sus límites. Es lo que ha pasado en el cristianismo cuando se ha depositado su propagación en la elocuencia. Kierkegaard dijo: “El sarcasmo, la ironía y el humor quedan mucho más cerca de lo existencial del cristianismo”; y Valverde hace suyas estas palabras, y se identifica con el filósofo danés en su batalla contra Hegel, quien trastornó el cristianismo al ponerlo de acuerdo con la filosofía y denigró al individuo al identificarlo con el sujeto transcendental.

Acaba su reflexión sobre Kierkegaard con un sutil acercamiento a Marx. Ve en el filósofo danés el anuncio de cambios tanto en el sistema de autoridad como en las estructuras económicas y sociales; cambios que obligarían al cristianismo “a ser vida y no teoría”. Dejará de ser “conflicto doctrinal” y se presentará como conflicto existencial, como existencia cristiana. El problema será el de amar al prójimo, el de

²⁶ *Ibid.*, 211.

acercarse a la vida de Cristo; el cristianismo ya no se jugará en su aislamiento dentro de los muros teológicos y filosóficos de las doctrinas; por el contrario, su rebelión exigirá vida, cambio, acción. Y así se sitúa a “Kierkegaard... como complementario de Marx”, pues ambos apuntan “a la destrucción del mundo consagrado a Hegel”. Tomando una idea de K. Löwith nos dice que si la ruptura histórico-temporal con la filosofía de Hegel tomó en Marx la forma de ruptura con la filosofía del Estado, en Kierkegaard aparece como filosofía de la religión. Pero en ambos casos se rompió la triple identidad entre Estado, Cristianismo y Filosofía. Y así se destruyó el mundo cristiano-burgués, y de paso la teología filosófica hegeliana. Pero, haciendo gala de su habitual prudencia ante los excesos hermenéuticos, apuntillará que “con todo, si cabe, hoy y mañana, una complementariedad positiva entre ambos pensadores, sería sólo a título personal, en algún que otro lector, y no por imperativos históricos sin sentido para Kierkegaard”²⁷.

Y así llegamos a Heidegger, con quien Valverde mantuvo una relación muy especial. Nada más empezar, tras dar fe de la sin par resonancia de Heidegger en la postguerra, pondrá la sombra de que aún está por decidir entre los estudiosos “si se trata de un coloso en la historia de la mente humana o un enorme embaucador”. Para valorar el estilo difícil, oscuro, del filósofo alemán recurre con su habitual ironía al dicho de Nietzsche: “el estilo de un pensador anticipa el sentido de su pensamiento”. Así insinúa que su extraño y extravagante vocabulario no es un obstáculo, sino un signo de su pensamiento, “la manifestación más reveladora de su mente”²⁸. Son muchos los sarcasmos con que Valverde ridiculiza la “jerga de autenticidad” del vocabulario heideggeriano, que somete al lenguaje a un excéntrico contorsionismo. Pero es interesante constatar que no ve estos abusos como descuido o carencia en el uso; al contrario, expresan que tenía desde el comienzo una profunda conciencia lingüística, sabía que “pensar no es sino hablar, o sea, atenerse a la fonética, la gramática, el léxico y las melodías de un idioma en una época

²⁷ *Ibid.*, 218.

²⁸ *Ibid.*, 280.

y un país”.

Obviamente, Valverde admira esta conciencia y se identifica con esta concepción heideggeriana del lenguaje, lo cual parece paradójico dado su frecuente rechazo a Heidegger y los heideggerianos. Pero él mismo nos da las claves para descifrarla, pues “precisamente cuando Heidegger dedica un libro entero a esa conciencia lingüística -*De camino al lenguaje* (1959)- es cuando nos permite comprender claramente que se ha echado atrás y rehúsa asumir las últimas consecuencias de tal conciencia -que le podrían llevar, en último término, a renunciar a todo pensar teórico, como Wittgenstein, dejándole sólo la posibilidad de una expresión decididamente poética, según se insinúa en algún semipoema suyo, *De la experiencia de pensar* (1947)”²⁹. La clave de su rechazo a Heidegger, por tanto, está en ese “echarse atrás”. Valverde ve muestras de esta huida hacia el origen en su abuso en la descomposición de los términos, en el recurso a arcaísmos y formas dialectales, y en su pasión por las etimologías, mejor si se remontan a los prístinos orígenes orales del lenguaje. Quiere ir tan atrás, como si se asustara de asumir la identidad entre pensamiento y lenguaje, que defiende “que el pensador y el poeta tienen como tarea emancipar al lenguaje de su propia realidad”; olvidándose de asumir, o resistiéndose a ello, la identidad pensamiento y lenguaje, considera que “al pensar y al poetizar les toca liberar al lenguaje de la gramática en un contexto esencial más originario”³⁰. Y esta huida hacia atrás no gusta a Valverde; más aún, en ella no sólo ve un error o despropósito, sino la raíz del mal filosófico. Porque aquí, el *gran rifiuto* heideggeriano de la teoría y la lingüística, incluye también “lo moral y lo humano en general”. Y ése es un límite que Valverde no consiente traspasar: “él se evade, hacia atrás o hacia no se sabe dónde, ante esa evidencia de la que él mismo es consciente y que ya había reconocido Nietzsche: cesamos de pensar si no lo queremos hacer bajo la coerción del lenguaje”. Reconocida la identidad entre pensamiento y lenguaje, el reto es decidir entre pensar a pesar de todo, sometidos a la gramática, o

²⁹ *Ibid.*, 281.

³⁰ *Ibid.*, 281.

el silencio. Nietzsche, a criterio de Valverde, optó por una vía esperanzadora: retomar el impulso perdido del pensar presocrático aún no racionalizado; Heidegger, en cambio, se limitó a proclamar la destrucción de la metafísica, que Valverde considera “sólo un gesto de irracionalismo conservador, o, si cabe todavía -o de nuevo- usar esta palabra, reaccionario, escapando por tangentes seudomísticas”. Como sabemos, Valverde prefiere los silencios.

La huida hacia atrás de Heidegger tiene otro frente que Valverde no comparte: el ontológico. La conciencia lingüística heideggeriana, que le permitió decretar el fin de la metafísica, no le eximió, en su huida hacia el origen, de quedar preso en su red. Valverde centra su reflexión en torno a la *Carta sobre el humanismo* (1947), “obra maestra de marrullería” en la que intenta huir “de su interdicción por colaboracionista pronazi”. Ve en ella una especie de “En busca del Ser perdido”, en la que no se contenta con regresar al tiempo presocrático, sino que va más lejos, e idealmente sitúa al hombre fuera del tiempo histórico, como un ser “extraño en medio del mundo y de la vida..., abriéndose hacia un ámbito, a la vez nublado y luminoso, donde podría revelarse el Ser”³¹. Considera Valverde que Heidegger, tras vislumbrar que *ser es hablar*, en su huida busca otro sentido de ser, en que está presente el *Ser* como algo lleno, sustancial, existencial: “algo parecido, según reconoció él mismo, a la *natura* leibniziana; en el fondo, inevitablemente, como un seudónimo de un cierto Dios, por más que en su *Carta sobre el humanismo* rechace que sea tal cosa ni un fundamento universal -*Weltgrund*-”. No le gusta a Valverde esa nueva metafísica, ciertamente no panteísta, en la que el *Ser* parece dejar fuera de sí al hombre, como recogería la pastoril idea heideggeriana del hombre *pastor del ser*. No comparte esa idea de hombre exterior al *Ser*, condenado a la soledad de una existencia a la intemperie, sin más destino que estar a la escucha, esperando que el *Ser* le hable; mejor aún, que el *Ser* hable. Valverde dice con ironía: “El destino del hombre sería atender en espera de escuchar al *Ser*; mejor aún, aunque forzando la normalidad, “escuchar *el ser*”, pues ese ser no

³¹ *Ibid.*, 283.

da ningún mensaje, ni menos palabras; no es *Verbo*, más bien es rumor de la Selva Negra o romántica tormenta hölderlingiana, a recibir “con la cabeza descubierta”³². El pensamiento, nos dice Valverde, deja de ser ave rapaz a la caza de algo para llevarlo a su nido y “entenderlo”; aquí, en la escena de la metafísica heideggeriana, el pensamiento “se contenta con permanecer entregado a esa vasta escucha, más allá del lenguaje, en medio de un horizonte cósmico donde la civilización sólo puede ser fealdad e inautenticidad. Es lo que luego llamaría Gianni Vattimo “pensamiento débil”, que no aspira a captar ni a dominar ni modificar el mundo, sino que se instala a gusto, en medio de ese gran horizonte, en las “grietas” del Sistema vigente, para ejercer dentro de éste un cosquilleo crítico recibido con más placer que incomodidad”³³.

Podríamos seguir, pues nunca se acaba; pero creo que el Heidegger que dibuja Valverde es un buen cierre a esta biografía intelectual monologada, casi escrita por el poeta-filósofo, a quien he intentado prestar, más que mi voz y mi pensamiento, mis oídos y mi pluma. Espero que la inevitable mediación no haya distorsionado su acento y que quienes lo conocieron recuerden aquí sus palabras y, sobre todo, vuelvan a oír su voz, que es su verdad³⁴.

J. M. Bermudo (2018)

³² *Ibid.*, 284.

³³ *Ibid.*, 284.

³⁴ Cierro este ensayo de recital monologado, que ni a conversación llega, con unas sugerencias de lecturas, recomendaciones bibliográficas muy selectivas; estos trabajos contienen casi todo lo que aquí no se encuentra, rellenado sus agujeros. He de destacar al respecto, además de los ya mencionados cuatro prólogos a los volúmenes de las OC (de Cintio Vitier, Jordi Llovet, José Jiménez y F. Fernández Buey), la también citada tesis de doctorado de Tirso Bañeza Domínguez, “*No hay Estética sin Ética*” o *La biografía intelectual de José María Valverde*, meritoria tanto por la acumulación y ordenación de material, muy basado en el Fondo Valverde, del Centre d’Estudis Històrics Internacionals, como por el notable tratamiento de la época juvenil del poeta. Es muy sugerente, por la pluralidad de perspectivas que ofrece, la publicación colectiva “José María Valverde: 50 años de poesía” (en *El Ciervo*, nº 541 (1996): 8-24). Casi imprescindibles, los excelentes artículos de C. Vitier, “Nuestro Valverde” (en Casa de las Américas, nº 208 (julio-septiembre 1997): 120-126) y F. Fernández Buey, “En la muerte de José María Valverde” (en *Mientras Tanto*, nº 66, (1976): 27-32), dos bellos retratos de su figura humana. Sobrios y elegantes son la colaboración de J. Marco, “Los Años inciertos de José María Valverde” (en F. Rico (ed.), *Historia y crítica de la literatura española*, vol. 8, (1980): 238-241) y el artículo de Gerard Vilar, “El pensamiento de José María Valverde” (en *Aula de Ciència i Cultura*, nº. 11 (2001):172-189), que ahondan respectivamente en las conciencias poética y filosófica del poeta-filósofo Valverde, en ambos casos fundadas en el lenguaje; y quiero destacar el honesto, transparente y entrañable libro de Salvador López Arnal, *Manuel Sacristán y José María Valverde, amistad a lo largo* (en <https://es.scribd.com/document/80960686/Lopez-Arnal-2010>), que desvela relaciones profundas y paralelismos sorprendentes entre dos pensadores hispanos maestros en honestidad.