

continuidad de la poesía española del siglo XX, especialmente desde la década de los años 20. Esta continuidad se opone al relato crítico habitual, hecho de hipotéticas novedades y falsas rupturas, propias de las parcelaciones generacionales marcadas por *tantas* antologías que siempre han operado con el fantasma de lo nuevo frente al anquilosamiento de lo anterior: afán de novedad y profecía que relacionamos más con los criterios comerciales de una oferta publicitaria que con la historia de la literatura. Quizá debamos aceptar que lo que habitualmente denominamos historia literaria tenga muy poco que ver con la literatura.

La periodización marcada por esta antología (1968-1998) permite a José-Carlos Mainer establecer tres puntos de referencia sobre el último tercio del siglo que propician una serie de consideraciones estéticas, historiográficas y publicitarias: 1.º) la ficción de ruptura de *Nueve novísimos* con la poesía española de posguerra; 2.º) el viraje de los años 80: desde una pluralidad de tendencias, en el primer lustro, a una estética dominadora, en el segundo; y 3.º) los tristes pleitos de la última década.

El punto de partida nos exige ya una consideración: debemos situar la pretendida e iconoclasta innovación novísima como una de las tres artificiales polémicas o simplifica-

ciones de manual a las que nos tiene habituados el relato de la poesía española de posguerra, junto a las polémicas del «compromiso» literario y «conocimiento-comunicación», que sirvieron, a su vez, para autopromocionar y diferenciar a la generación anterior. Esta dinámica de estériles polémicas tendrá continuidad en los patéticos enconos de la última década: «sentimentales» *versus* «conflictivos», «poetas de la experiencia» *versus* «de la diferencia», los que triunfan *versus* los resentidos. La propia imprecisión terminológica de estas polarizaciones nos está avisando de otras fisuras de mayor calibre. Tenemos la impresión de que no se sabe sobre qué se está hablando; aunque sí se sepa, según el bando, sobre quiénes, o más exactamente, contra quiénes se está hablando. La reducción maniquea de la poesía española contemporánea en tirios y troyanos, tal como viene ocurriendo, especialmente desde 1950, es un claro indicio de corporativismo poético, de cómo el concepto de grupo sustituye al de «poética»; además, revela un pernicioso hábito crítico: se lee, comenta y procesa poesía a través de las antologías. La lectura de los libros —y no, la de las antologías— debería llevar a las múltiples tendencias que conviven dentro de cada poeta e incluso dentro de cada título.

Con respecto a la imprecisión terminológica y su red de confusiones, sirva de ejemplo el tan citado sintagma: «poesía de la experiencia», que corresponde a una cita indirecta del libro de Rober Langbaum (*The Poetry of Experience. The Dramatic Monologue in Modern Literary Tradition*) a través de Jaime Gil de Biedma, cuya poética tan en deuda estuvo con dicho estudio de 1957, pero que en España casi nadie había leído, al menos hasta la reciente traducción de Julián Jiménez Heffernan. Como comenta José-Carlos Mainer con oportuna intención, tanto Valente como Carnero y Gimferrer hicieron monólogos dramáticos, o la genuina forma interior de la poesía de la experiencia, que no tiene nada que ver con ninguna tendencia temática o reducción lingüística: «Cuando el lector de dentro de cincuenta años encuentre la palabra *experiencia* podrá pensar que se refería muy bien a las desoladas reflexiones de Carnero sobre el lenguaje en un poema como *Ostende*» (38). En otros términos, y anotemos ya una de las principales conclusiones que propicia *El último tercio del siglo*: tampoco es tan difícil sintetizar teóricamente *metalenguaje* con *vitalismo poético*, ya que para ninguno de los poetas antologados *ser poeta* no es nada distinto de *estar vivo*.

Todas las antinomias que recorren nuestra poesía desde la década

de los años 20, tales como: poesía abstracta/vital, formal/contenidista, lingüística/social, etc., son, por un lado, un círculo vicioso que nos remite a la problemática del vitalismo poético en sus múltiples variantes (tal como fue formulada por Juan Carlos Rodríguez en *La norma literaria*), desde las *experiencialistas* a la ideología de la forma *pura*, según se trate del deseo de dicotomizar o insertar la poesía en la vida, o según el grado de confianza en el poder analógico del lenguaje poético. Por otra parte, lo que revelan dichas antinomias, más que una idea alfa u omega de la poesía, es la progresiva puesta en duda, a lo largo del siglo, de la misma idea de la poesía y su práctica poética. Desde los ritos territoriales de vanidad y banalidad de nuestra reciente sociedad literaria, nos situamos ante la verdadera cuestión de fondo que nos planea esta antología a través de tres olvidadas preguntas: ¿Qué sentido tiene hoy escribir poesía en España? ¿Qué función tiene la reprivatización de la literatura en nuestra más reciente vida social? ¿Es la historia de la poesía, desde *Poesía española contemporánea* de Gerardo Diego, algo más que la posibilidad de figurar periódicamente en alguna antología?

**José Teruel Benavente**

## Vidas y muertes de Quevedo\*

No faltan trabajos biográficos sobre Francisco de Quevedo. Canónicos antiguos (Tarsia), menos antiguos (Julián Juderías) y modernos (Astrana Marín), ocurrencias literarias (Ramón Gómez de la Serna) y textos de divulgación (Clara Campoamor, Ramón de Garciasol), además de los apartados correspondientes en las ediciones críticas. Faltaba un trabajo, digamos científico y actual, que es el encarado por el profesor Jauralde Pou.

Biografiar a Quevedo presenta las dificultades propias de toda vida barroca: ocultación, máscara, metáfora, eufemismo, tenebrismo físico y moral. En el caso quevedesco, por ejemplo, nada sabemos de su vida íntima, más allá de la conjetural intimidad que todo poeta pone en escena con sus versos. Se sospecha un itinerario de tabernas y burdeles, algún amor candente, pero los detalles no aparecen. Su existencia familiar fue apenas más que nula,

sus amistades —si se exceptúan sus relaciones políticas y cortesanas— poco más que su familia. Se casó tarde con una viuda a la que trató escasamente; no tuvo hijos; sus restos andan dispersos, como tantos huesos ilustres de esta península; de sus retratos ninguno está autenticado suficientemente; un famoso busto suyo se extravió en los pasillos de la Biblioteca Nacional madrileña; etcétera.

En vista de tantas exigencias planteadas por los huecos documentales, Jauralde ha renunciado a la imaginación biográfica y nos ofrece un cumplido archivo protocolario y bibliográfico, a veces ilustrado con fragmentos textuales del gran poeta y lancinante prosista. Cabe elogiar su laboriosidad y también objetar que no jerarquizara, a veces, sus papeles, pues no todos tienen la misma importancia. En efecto, cuentan más los matices del senequisto quevediano —de raíz tardomedieval y no clásica— que el detalle de sus pleitos por la Torre de Juan Abad o las minutas de sus testamentos.

Con todo, se explaya con la paradójica claridad de un mundo entenebrecido, la tensa duplicidad de Quevedo: su ortodoxia integrista católica y su nihilismo; su celebración de la materia a la vez como gloriosa y corrupta; su alabanza al poder y su arcaizante diatriba contra el dinero; sus ataques contra los

\* *Pablo Jauralde Pou: Francisco de Quevedo (1580-1645), prólogo de Alonso Zamora Vicente, Castalia, Madrid, 1999, 969 pp.*

disidentes y distintos, y su necesidad de quedar excluido después de incluirse; su cortesanía y su culto por la soledad campesina; su erudición latinista y su sencillismo populista, castizo y suburbial; su amor a la suciedad y a la pureza.

Para Quevedo, la vida es un proceso mortal, una incesante agonía, y en esa caduca plenitud del tiempo, donde todo aparece para desaparecer, reside la exaltación que es placer y es pecado, crédito y deuda del hombre. Acaso se pueda encajar este retrato en las casillas del estoicismo, si por tal se entiende una filosofía de la vida encerrada en los límites de la vida misma, de lo que hemos convenido en llamar existencia. Y de ahí la modernidad existencial del escritor barroco, como de tantos otros coetáneos aparentemente deudores del dogma redentorista católico. Si Quevedo se puede considerar católico, ha de serlo congenial con una suerte de paradójico ateísmo, patéticamente judaico (por ello, quizá, su inquina contra los judíos): su mundo es resultado de una caída irredimible y el Redentor ha faltado a la cita.

Vista a vuelo de pájaro, esta vida se propone como la inversión de los caminos de perfección trazados durante el humanismo inmediata-

mente anterior. Es, más bien, un camino de imperfección, un sinuoso itinerario barroco que se abre con los zigzagueos de la novela picaresca. Quevedo, en particular, parece empecinado en enfangarse con sus intrigas, sus coimas, sus denuncias, sus arterías, que lo llevan finalmente a la cárcel, para conseguir la limpieza tras la mancha, la depuración tras la corrupción, con el solo premio del descanso mortal.

Encajado en sus fechas, resulta una cifra de la España regida por los Austrias menores, una suerte de esplendoroso pesimismo –de nuevo, barroco– propio de un imperio en alta actividad guerrera y diplomática, pero que se desmembra con cierta suntuosa fatalidad y exhibe sus miserias íntimas como parte de ese colectivo camino de imperfección antes aludido. El sentimiento dominante –temblor placentero de existir y cercanía del final– es la muerte, puesta en escena como una complaciente *Vanitas* del Seiscientos. Esto, quizá nadie lo supo decir mejor que el inventor de Don Pablos: «Nací muriendo y he vivido ciego/y nunca al cabo de mi muerte llego».

**Blas Matamoro**

## Para la prehistoria de Popper

En 1934, Karl Popper publicó *Lógica de la investigación científica*, un texto canónico en epistemología y teoría de la ciencia. Con anterioridad, desde 1930, había trabajado en el tema componiendo un par de volúmenes, el primero dedicado a tratar de la inducción y refutar el inductivismo, y el segundo, a la demarcación entre ciencia y metafísica. Del primero se ha podido rescatar casi todo; del segundo, casi nada. Troels Eggers Hansen reunió y editó los materiales salvables en 1979, componiendo un robusto volumen donde se pueden seguir los pasos perdidos de la investigación popperiana\*.

El punto de partida de Popper es la crítica del inductivismo, tal como ya había sido formulada por Hume: toda pretensión de basar la ciencia en la inducción se torna circular y propende a un «regreso infinito»,

pues la inducción ha de fundarse en otra inducción superior y así infinitamente. En consecuencia, lo que llamamos leyes científicas no se extraen de la naturaleza por medio de la observación, sino más bien, al contrario, se imponen a la naturaleza. Lo mismo ocurre con las teorías científicas. No podemos contrastar una proposición teórica con la totalidad de los casos empíricos que le competen. Si, obligadamente, reducimos la contrastación a un número determinado de ellos, lo que decimos pasa a ser una hipótesis, cuyo único índice de objetividad es la famosa falsabilidad popperiana: es científico lo que se puede refutar por medio de la experiencia.

Con estas propuestas, Popper hacía la crítica del científicismo, la fe dogmática en la ciencia. Iba más allá: el verdadero científico no puede ser científicista porque no puede ser dogmático. Su discurso ha de ser cuestionable desde dentro de sí mismo, a partir de sus comienzos, lo cual es lo opuesto al dogma, discurso sin autocritica y en cuyo exterior no hay tampoco críticos sino enemigos.

A la vez, la crítica al inductivismo lo llevó a la paradoja deductiva: la ciencia siempre sabe más de lo que sabe, ya que no tiene en cuenta la totalidad de los hechos de su competencia —no podría hacerlo— y, sin embargo se refiere también a ellos (una ley científica no admite excep-

\* *Karl R. Popper*: Los dos problemas fundamentales de la epistemología. Basado en los manuscritos de los años 1930-1933, Edición de Troels Eggers Hansen, Traducción de María Asunción Albisu Aparicio, Tecnos, Madrid, 1999, 577 pp.

ciones). Es, por lo tanto, una actividad a «la cual le va bien», que tiene éxito con los hechos, algo que ya había sostenido Poincaré tiempo antes que Popper. O, si se prefiere, lo que ha sido siempre el tesoro del escepticismo entendido como una gnoseología: decir la verdad a sabiendas de que puede ser errónea.

En este marco, la ciencia no pretende, como en sede sustancialista o realista, dar cuenta de la esencia de las cosas, sino hacer una caracterización unívoca de ellas. Todo conocimiento científico es, en consecuencia, conocimiento posible de unos objetos también posibles. Teoreticista y empirista a la vez, Popper intenta escapar a los deberes de cualquier escuela y reformular las categorías correspondientes. Por ejemplo: no descarta el valor de las convicciones, que considera absolutas, pero encierra lo absoluto en lo subjetivo, en tanto relativiza toda objetividad, la ciencia en primer lugar. Igualmente, el método científico no es el procedimiento que sirve para descubrir lo verdadero, sino el que fundamenta dicha búsqueda.

Popper consiguió construir un artefacto sólido y duradero. No le faltaron contradictores (algunos, como Lakatos, comentando sus líneas fuertes o, como dice el mismo Lakatos, su núcleo duro) y objetores que no consideraron aplicables sus propuestas a las llamadas

ciencias sociales. Tampoco se salvaron de la embestida sus observaciones sobre el imperialismo de la historia y su requisitoria contra Platón, Hegel y Marx como maléficos inventores de la sociedad cerrada contemporánea.

Pero, más allá de sus derivas externas, me parece interesante advertir cómo el mismo Popper, con inteligencia y honestidad intelectual, diseña las propias dificultades de su tarea. La mayor, diría, proviene de su querencia positivista: la epistemología como Ciencia de las ciencias, ciencia a la vez derivada y secundaria, por una parte, y suprema y fundante, por otra.

Mirada popperianamente, no puede haber una Ciencia de las ciencias, una Ciencia que trate a las ciencias como éstas hacen con la experiencia. Sería circular y entablaría un *regresus ad infinitum* como el denunciado por Hume. Por otra parte, ¿quién es el sujeto de la experiencia que confirma o refuta una teoría? Popper habla vagamente de un sujeto fiable y razonable, quizás un especialista, un hombre de ciencia, una suerte de sujeto modélico o trascendental que proviniera de la aborrecida metafísica. Popper, en esto buen positivista, intenta denodadamente despejar el campo de cualquier propensión metafísica. Pero haber, hayla.

¿No es metafísica, acaso, la kantiana confianza en que la naturale-

za observa ciertas regularidades que se corresponden con las internas del sujeto que la estudia? Esto es explicar y explicar es metafísico, según sostiene Popper. Lo mismo ocurre con la que es, quizá, la preocupación fuerte de Popper: la relación entre sujeto y realidad, entre la incierta realidad y la certeza subjetiva, que nada tiene que ver con ella y abre, de nuevo, el espacio de la metafísica. Ya Wittgenstein insistió en que la verdad, tarea de la ciencia, es un encuentro o producción de sentido. Popper coloca el sentido en el apriori de la ciencia, en el proyecto de verdad. Lo que tiene sentido por sí mismo y no puede ser desmentido ni confirmado por la experiencia, es el fundamento de la ciencia que se las ve con la experiencia. Y esto también es metafísico.

Releer la prehistoria de Popper es utilísimo no sólo para trazar su his-

toria sino también para ver que la historia interviene en la construcción de la ciencia, mal que le pese al propio Popper. La refutación del error hace necesario el error y la crítica de la experiencia hace necesaria la experiencia. La sucesión de errores y verdades, ambos hipotéticos, y la necesidad de experimentar el conocimiento entabla, precisamente, una historicidad de la vida científica, algo que Popper rechazaría como intrusión del historicismo, como imperialismo de las ciencias históricas sobre las demás ciencias. Popper es histórico a su manera y a pesar de él mismo. Al haber señalado sus límites e identificado su alteridad, ha rendido un gran servicio a la inteligencia, porque siempre es inteligente saber quién el otro de cada cual, sin el que no hay cada ni cual.

**B. M.**