

LIBROS

**Alfonso Costafreda, el poeta vuelve al mar**

Alfonso Costafreda era, como yo mismo, del corazón de la terra ferma leridana, que coincide geográficamente con el centro de Cataluña. Dentro de esta vecindad, nuestros pagos comarcanos comportaban una sutil distinción: En Tàrrega, donde Alfonso naciera, empieza el verde exuberante del Urgel, que cubre la vertiente occidental de la provincia. En Cervera, donde nació yo, se termina la seca austeridad de la Segarra, que domina la vertiente oriental leridana.

En todo caso, Alfonso y yo coincidíamos, como hombres de tierra adentro, en nuestra nostalgia y en nuestro amor por la mar. Para el nacido cerca del mar o criado a su vera, el mar puede llegar a ser una costumbre. Para nosotros, el mar era y es un misterio, entre la linde y la tentación orsianas.

Alfonso y yo tuvimos ocasión, hace casi treinta años, de compartir con el marinero Carlos Barral sus dominios de Calafell, la que él ha llamado «la lujosa escuela de la mar» (1). A fines de la década de los cuarenta llegábamos muchos fines de semana a la playa calafellense y compartíamos su mítico imperio, presidido por el bondadoso «Dimoni», vecino de la «botiga» de Carlos en la entonces solitaria playa de Calafell, el Trajo de l'Espina para ser exactos.

Al mediar el verano de 1973, Alfonso me visitó en la Universidad de Syracuse, en la América Nordeste, y en la



Carlos Barral y Jaime Ferrán arrojan al mar las cenizas del poeta Costafreda.

lectura comentada de su libro, entonces inédito, «Suicidios y otras muertes», me sorprendía —y sorprendía a mis colegas y estudiantes— con el épico recuerdo de aquellos días, evocando las peligrosas singladuras marinas —así las recordaba él— al mando del patrón del «Fisis»: Carlos Barral.

Muchas cosas han pasado desde entonces. Alfonso vivió los últimos veinte años de su vida en Ginebra, amarrado al duro banco de una Institución Internacional, y su estela literaria se resintió de su ausencia de España. Este país nuestro —lo he repetido alguna vez— nos quiere «de cuerpo presente», vivos o muertos, y cuando nos alejamos empieza insensible y automáticamente a olvidarnos. Yo diría que España sigue siendo, como decía Lope, la madrastra de sus hijos verdaderos. El destino de nuestros emigrantes lo demuestra, y quiero hacer la salvedad de estas páginas de «Triunfo», donde se les recuerda con frecuencia. El destino de Alfonso también: el poeta que ganara el Premio Boschán en 1949 y que había publicado antes de cruzar nuestras fronteras «Nuestra Elegía» y «8 Poemas» fue olvidado conspicua y paulatinamente por los críticos y antólogos al uso. Esta actitud persistió

ante la publicación de su libro «Compañera de hoy», y lo que es mucho más duro y amargo, persiste ahora en que si no me equivoco, ninguno de nuestros críticos se ha tomado la molestia de hablar de «Suicidios y otras muertes», libro póstumo del poeta fallecido hace ahora un año en Ginebra, y que se publicara en septiembre del año pasado.

Pero a Alfonso ya no pueden importarle todas estas sórdidas pequeñeces de nuestro cotarro literario. Su libro es uno de los más importantes de las últimas décadas, como afirmó Carlos Barral de su obra a raíz de su muerte. Yo diría más: su libro es uno de los importantes de toda nuestra poesía, por una voluntad antirretórica a la que deberemos, si no me equivoco, una renovación en el ámbito de nuestra poesía futura. Porque esto sí: los críticos podrán no hablar de él, pero todos los poetas que han leído este libro coinciden conmigo en destacar su importancia.

Ahora Alfonso ha vuelto, al cabo de los años al Calafell que habíamos amado en nuestra juventud. El día 30 de marzo, cumpliendo su voluntad, Carlos Barral y yo —acompañados en la ocasión por Pablo Francisco Barrau Diau y por Ramón Guix Ferrer— llevamos sus restos a alta mar,

ahora en el nuevo falucho de nuestro patrón de antaño: el «Capitán Argüello». A las tres horas y veinte minutos de la tarde, Carlos mandó detener los motores y el falucho se puso a la zapa, con la trinquetilla. Después de abrir la urna sellada —en lo que ayudé al patrón—, Carlos aventó las cenizas en la mar. En la aliada coincidía el campanario de la Villa del Vendrell con el edificio del hotel Europa, sito en San Salvador, y yo que nunca me había mareado en nuestras salidas confundidas con un mareo las lágrimas que pugnaban por salir. Pero no pudieron hacerlo.

Alfonso había dicho en uno de sus primeros poemas:

«Quiero ser el aire, confundirme con él, pasar fugaz, permanecer, acariciar las estrellas y los soles como luna/mañanera».

«Estar en la alta noche y contemplar largamente el cese mortal y el comienzo de la dicha, Cambiar eternas canciones con las ciudades perdidas/ golpeando los cristales de la temprana muerte».

«Quiero ser el blando descanso de los astros, No carne ni tierra, sino contenido último de los espacios eternos». (2).

■ JAIME FERRAN.

**Feuerbach: la crítica desde el corazón**

El centenario de la muerte de Feuerbach, en 1972, pasó en España notablemente inadvertido; 1975, en cambio, pondrá en candelero al hegeliano rebelde, pues acaba de editarse su obra más importante y se anuncia un ensayo fundamental sobre él de un destacado epigono frankfurtiano (1). La posición de Feuerbach en la historia de la filosofía contemporánea no ha contribuido precisamente a su lucimiento. La mayoría de quienes conocen su nombre sólo le conceden importancia en cuanto formador del primer pensamiento de Marx, pero sin recordar más que la despedida que de tal influencia se hace en la «Ideología Alemana». Como del pobre Dühring, de él no se conserva más que la refutación. Los dos gigantes que le flanquean, le aniquilan: quienes se remontan más allá de Marx, nunca se detienen en él, sino que llegan hasta la invicta sombra de Hegel. Como dijo demasiado y demasiado poco, ha quedado reducido a ser mero lugar de paso. Pero, ¿es cierto que tal condición de tránsito agota la importancia de Feuerbach? Quizá los últimos desarrollos del marxismo heterodoxo —¿no lo son todos ya, de un modo u otro?— hayan contribuido a revigorar la obra de Ludwig Feuerbach en su especificidad propia. La reclamación de una sensualidad liberada y creadora, de la que Reich y Marcuse son promotores, encuentra un precedente inexcusable en el sensualismo reivindicado de Feuerbach; su respeto por lo inmediato y su elogio del vigor mutilado de la naturaleza, línea que el marxismo economicista decidió

no seguir, ha rebrotado con fuerza en los años sesenta y setenta de nuestro siglo. Por otro lado, aunque parezca insuperable paradoja, de la crítica a la teología de Feuerbach (y también de Nietzsche, Freud, etc...) surgen los elementos de una teología crítica que, en nuestros días, atarea a pensadores mucho menos desdeñables de lo que reduccionismos al uso gustan suponer. Su presencia en todas estas encrucijadas hace que deba saludarse esta traducción castellana de «La esencia del cristianismo» como un auténtico acontecimiento cultural.

Algún día se estudiará a fondo —Karl Löwith lo ha hecho en parte— la condición de magullados físicos y sociales que padecieron los grandes rebeldes contra Hegel. Schopenhauer, fracasado como profesor y aislado en su resentimiento; Kierkegaard, incapaz de subvenir por sí mismo a sus necesidades, dilapidador infructuoso de su patrimonio y su ternura; Feuerbach, enfermo, tímido, pobre, mantenido por su mujer; Nietzsche, solitario siempre y finalmente loco... Tal parece que salirse del ámbito absoluto de la razón conlleva una herida secreta, cuya supuración constante enturbia la vida e imposibilita la plenitud de la cordura... En cierto modo, Feuerbach convirtió su marginación en el tema mismo de su pensamiento: a ese «Profesor Absoluto» que era para él la cima del idealismo alemán, opuso la postergada situación del «pensador privado» que él mismo representaba. A la implacable razón que subsume las diferencias en la identidad y condena lo inmediato al proceso mediador, opuso lo directamente sensible y promovió su crítica desde un reducto póstumamente romántico que llamó «corazón». Su anticristianismo visceral vio en la religión, llevada por el sistema hegeliano a su última consecuencia, el aplazamiento indefinido de la primacía del hom-

(1) Carlos Barral, «Años de penitencia», Alianza Tres, Madrid, 1973, pág. 11.

(2) Alfonso Costafreda, «Nuestra elegía», Cuadernos de Poesía Boschán, Barcelona, 1949, págs. 27-28.

(1) «La esencia del cristianismo», de L. Feuerbach, traducción de José Luis Iglesias. Agora Ed. Sígueme. «La antropología materialista de Ludwig Feuerbach», de A. Schmidt. Ed. Taurus (en prensa).



bre. Pero su materialismo antropológico no descarta a la divinidad para implantar unas relaciones éticas radicalmente diferentes; la desaparición de Dios lo deja todo tal y como está, reforzándose incluso las prescripciones caritativas que el cristianismo propugnó: «Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, así también el amor del hombre por el hombre debe ser la ley primera y suprema (...). Las relaciones del hijo con los padres, del esposo con la esposa, del hermano con el hermano, del amigo con el amigo, y, en general, del hombre con el hombre, en una palabra, las relaciones morales son, en sí y por sí mismas, auténticas relaciones religiosas. En general, la vida es en sus relaciones esenciales de naturaleza totalmente divina». El cristianismo desaparece precisamente en su realización; a fin de cuentas, ¿acaso es otro el proyecto hegeliano? Y la proposición «A los Estados no los ha fundado la fe en Dios, sino la desesperanza en Dios», que a Feuerbach le debió parecer la máxima expresión de rebelión antiheliana, no es, bien mirada, sino el resumen emblemático de la «Filosofía del Derecho».

No pretendo realizar una crítica de este clásico, sino recomendar su lectura. Varios puntos pertinentes —verbigracia: la reducción de todos los tipos de religión a un fenómeno único y universal, reductible en último término al cristianismo— justifican un estudio detallado, que esboza el excelente prólogo de Marcel Xhauffaire que abre esta edición española. Feuerbach merece ser leído por sí mismo, no exclusivamente como desviado preámbulo hacia opciones teóricas más importantes; de algún modo, su lectura puede corregir fructuosamente la enturbia imagen que tales opciones han llegado a tener de sí mismas. ■ FERNANDO SAVATER.

### El símbolo literario

Ya en su obra anterior, «Marx y la crítica», Manuel Ballester había llevado a cabo, con estricto rigor filosófico no exento de cierto hermetismo, la proeza de extraer el mejor jugo a la doctrina existencialista, estableciendo analogías, fijando distancias y realizando iluminativas aproximaciones con el marxismo, sin llegar a consumir una falsa conjunción ilegítima. Esta claridad fronteriza la obtiene Ballester por el magistral y seguro dominio que tiene de la metodología marxista, que le permite arriesgarse a una valoración aproximativa con otras interpretaciones del mundo, sin caer víctima de la sugestión extraña a su propia ideología.

Esta nueva obra (1) que nos ofrece es una interrogación que no pide una respuesta inmediata, como el mismo autor anuncia, e incurrir en el mismo venturoso y acertado riesgo. En la primera parte trata de rescatar al irracionalismo de la condena dogmática que, a su entender, le sometió el gran pensador marxista Georg Lukács, señalando la valiosa aportación de Pascal en la lucha contra una razón burguesa de tipo cartesiano. Realmente sorprenden las revelaciones que hace sobre la mutilación que opera, en el hombre, una ascética racionalista que culmina en la ética burguesa y represiva del calvinismo. Pero, sobre todo, llama la atención, en su juicio anti-cartesiano, la valoración pascaliana de la voluntad cuya apatencia infinita nos hace salir fuera de nosotros mismos en búsqueda del otro, mientras la razón nos condena al aislamiento y al solipsismo de laboratorio. En consecuencia, el «yo» es odioso. Por esta crítica negativa del racionalismo le parece, a Ballester, ne-

cesario y digno incorporar a Pascal en la lucha por la realidad completa del hombre. Sin embargo, para un filósofo español, como García Bacca, es Descartes el primer hombre libre, desenajenado y representa una etapa necesaria en la realización del ser del hombre porque «el yo es la negación real, concreta de creatura» (2). Si bien Descartes racionaliza al hombre, al mismo tiempo lo hace el centro del mundo, es decir, creador de sí mismo y no creatura de otros. El irracionalismo pascaliano, afirma Ballester, reivindica al hombre total, lo asume en su pluridimensionalidad, pero, sin caer en una furia antipascaliana, creemos que Pascal mutila y cercena al hombre, pues, al encerrarlo en sus razones del corazón lo enajena subjetivamente. Mientras Descartes es un hito en la lucha por la conciencia de sí del hombre, Pascal es una protesta crítica aislada.

En el mismo error interpretativo incurrir Ballester al intentar recuperar a Kierkegaard. Sin duda son muy clarividentes sus juicios sobre el valor de la singularidad para comprender la realidad del hombre total, y hasta llega a descubrir en Kierkegaard una protesta ácrata, revolucionaria contra la tiranía de la razón universal, del maquinismo industrial y de la socialización capitalista. De acuerdo a esta interpretación, Kierkegaard pretende salvar al individuo de las generalizaciones o colectivismo que constituyen su alienación. Sin embargo, creemos que el individuo solamente puede realizarse renunciando precisamente a la individualidad, ya que es la propiedad privada lo que verdaderamente le singulariza y particulariza. El individuo es el resultado de esa ponzoña venenosa que ha creado en el corazón humano el «innato afán de posesión». Por el contrario, interpreta-

mos el pensamiento de Kierkegaard como la valoración exaltada del individualismo crítico, de ese «yo» particular que se halla en la raíz de la propiedad privada, como dice Marx en sus «Manuscritos Económico-filosóficos». Sin duda, Ballester ha olvidado la importancia que en el pensamiento kierkegaardiano tiene la categoría del Único como valor supremo y último del espíritu absoluto religioso. El hombre total no es nunca un ser aislado, concentrado, solo, ese Único y su propiedad de Max Stirner. Pero estamos de acuerdo con el valor de la tensión dialéctica entre lo singular y lo universal de la obra de Kierkegaard, que Ballester subraya con mucha sagacidad y penetración.

La segunda parte de su libro, que es la de mayor resonancia especulativa, se ocupa de un tema tan apasionante como la autonomía y trascendencia del símbolo literario. El valor de esta crítica de Ballester se dirige a restablecer la trascendencia y la significación ideal del símbolo literario, sin perder su enraizamiento en la Historia. Tarea compleja en la que acierta plenamente, aunque proyectando el símbolo literario hacia una zona de objetividad ideal. Verdad es y doloroso de reconocer que en una obra literaria no se veía su valor intrínseco, sino como una versión metafórica de la política o de la realidad social y económica. Esta desvalorización de lo literario llevaba a interpretar la literatura como una manifestación del más vulgar partidismo político. Pero tanto Lukács como Brecht, pese a sus diferencias teóricas, consideraban la obra artística como una totalidad expresiva, aunque condicionada por el proceso histórico.

Ballester comienza su rigurosa investigación con el Lenguaje, afirmando que a través de la expresión verbal no se dice todo lo que se quiere decir en lo que está dicho. Este

sentido oculto que tiene toda palabra emitida hace aparecer una multiplicidad de significados. Así la inteligibilidad solamente se logra por el sujeto lector y oyente y no del texto objetivo y aislado, como pretenden los estructuralistas. La crítica que Ballester realiza de este objetivismo lingüístico es penetrante, aguda y le sirve para crear una conexión objetivo-subjetiva entre el texto literario y el sujeto oyente o lector. Pero lo que más nos impresiona y valoramos en este ensayo sobre el lenguaje es el descubrimiento subyacente, a veces hasta explícito y claro, de que la lingüística es antropología dialéctica. El error de la fenomenología y del propio Merleau-Ponty fue el haber disociado el lenguaje de los sentidos corporales del hombre, constituyendo la lengua como un estrato separado, objetivo y significativo por sí misma: «Emisor que va a enunciar, hombre en su concreción histórica, biográfica, psíquica, pero sólo cuando estas dimensiones han sido asumidas y anuladas, surgiendo entonces el hombre emisor como existente», dice el autor. Pues bien, es esta relación dialéctica entre el hombre y su lenguaje que estimamos la aportación más importante de esta obra de Ballester. Por otra parte, coinciden sus análisis críticos con la lingüística transformacional de Chomsky, quien sostiene la misma interacción entre la capacidad verbal y un sistema físico humano con características por ahora desconocidas. «La base del lenguaje radica en nuestra constitución biológica, como, por ejemplo, nuestra predisposición al uso de las manos» (3). La aparición de la Gramática Generativa en la ciencia lingüística americana con la obra de Chomsky demuestra que la teoría de Saussure y el estructuralismo son inadecuados para explicar las caracte-

terísticas esenciales del lenguaje. Para Chomsky, el lenguaje es una rama de la psicología cognoscitiva, pues debe ser estudiado como una función superior del cerebro humano. En esta valoración del sujeto psicológico como centro de generación del lenguaje coincide la psicolingüística soviética de A. A. Leontyev: «No hay hombre sin lenguaje, pero no hay lenguaje sin hombres».

Esta incursión en la teoría de la lengua y de la expresión verbal lleva a Ballester al descubrimiento de la palabra poética, «como objetividad plena, intemporal». La Estética ha nacido de la disputa de teorías opuestas: ¿el arte es mimético, realista? o idealista, ético? Entre ambas corrientes, en el justo medio, se encuentra la verdad para Ballester, pues tanto la imitación como la idealización testimonian la presencia de una forma literaria específica que «es existencia porque precisamente ha dejado de serlo como real», afirma el autor. La forma es la irrealidad real del arte. En la diferenciación de las formas literarias, lírica, épica y dramática, el pensamiento de Ballester alcanza su mayor sutileza y profundidad. ■ CARLOS GURMEÑEZ.

### Ciencia y metáfora

Uno de los capítulos de «La Estructura Ausente» lo dedicaba Umberto Eco a rebatir las pretensiones de algunos estructuralistas de erigir el modelo, simple instrumento de investigación o explicación, en una realidad ontológica. A ese propósito cita una definición de Bridgman, según la cual el modelo es «un instrumento del pensamiento útil e inevitable por cuanto nos permite pensar en cosas que no nos son familiares en términos de cosas que sí lo son».

Esto es lo que sostiene también Colin Murray Turbayne en un li-

(1) «Crítica y marginales. Compromiso y Arrendamiento del símbolo literario». Manuel Ballester. Barral.

(2) García Bacca: «Historia de la filosofía», pag. 546.

(3) E. H. Lennenberg: «Language evolution».