

Dios y el poeta: Poesía Religiosa

Aproximaciones Metodológicas*

Rodolfo Eduardo de Roux, S.J.**

1. INTRODUCCION

Se nos ha solicitado el esbozo de un marco teórico, desde el punto de vista de la Teología, para estas Jornadas de Reflexión sobre la presencia de Dios en la poesía latinoamericana. Más que detallar la riqueza y variaciones del paisaje, se nos pide, pues tan sólo abrir la ventana. Es decir, delimitar horizontes e intentar posibles rutas de penetración en la densidad y avatares de la palabra poética cuando el hombre se confronta consigo mismo y con su mundo en la proximidad de ese misterio que llamamos Dios.

1.1 Dios y el poeta: poesía religiosa

Nuestro título expresa el enfoque personal que hemos asumido en el desempeño de este cometido. Por lo mismo, su

comentario puede servirnos de introducción.

El enunciado temático de estas Jornadas parecería invitarnos a una aproximación directa del poema en sí mismo. Y legítimamente será ése, quizás, el camino elegido por muchos de ustedes en sus respectivas ponencias. Por lo que respecta a nuestra propia tarea específica, lo juzgamos insuficiente, si hemos de prestar algún servicio a ustedes en su búsqueda.

En efecto, la presencia de Dios en una poesía particular no se autentica en primer término, por la simple aparición en el texto poético de la palabra Dios o de sus equivalentes lingüísticos, como tampoco por la simple mención de los símbolos usuales de una tradición religiosa particular. Unos y otros bien pueden ser no más indicadores de la ubicación cultural del poeta y de su

* Ponencia en el II Simposio sobre Fe y Cultura sobre el tema de "La presencia de Dios en la poesía latinoamericana", que se realizó en Bogotá del 18 al 22 de octubre de 1988, organizado conjuntamente por el Celam y el Departamento de Literatura de la Facultad de Ciencias Sociales y Educación de la Pontificia Universidad Javeriana.

** Doctor en Teología, Universidad Gregoriana, Roma. Profesor de Eucaristía, Universidad Javeriana, Bogotá.

obra, sin que por ello sólo conste que han penetrado en la textura misma de su auto-comprensión en el mundo. Verdad es que con ello podemos hablar ya de una cierta presencia cultural de Dios. Pero nuestra búsqueda, si ha de adentrarse en el esfuerzo de la interpretación, no puede quedarse allí. Tiene que abrirse camino hacia la significación encarnada en el poema, y ésta al fin y al cabo es expresión de la auto-comprensión de su autor.

Por eso hemos querido situarnos directamente en el caso epigonal de la poesía religiosa. No ya con ánimo absolutizador y excluyente como si sólo en ella pudiera hacerse presencia poética de Dios, sino más bien como la realización más plena y explícita de aquello que buscaremos luego en ámbitos poéticos más amplios. Para constatar sus huellas o su ausencia.

Ahora bien, la poesía religiosa auténtica, desde el punto de vista que nos interesa, sólo es posible como acto poético que emerge en el encuentro del poeta mismo con esa dimensión de su propio ser-en-el-mundo, ante sí mismo y ante los demás, que nuestra cultura occidental designa con el apelativo Dios. Pensamos entonces haber logrado un fundamento metodológico serio a nuestra búsqueda al situarnos ante todo en esa relación germinal entre Dios y el Poeta.

1.2 En América Latina

Por otra parte, la reflexión que se proyecta, viene-también enmarcada por una ubicación histórica, cultural e incluso religiosa: América Latina. Un continente donde el encuentro de Dios y el Poeta se ha realizado hasta ahora, en forma prevalente, en el ámbito de la fe y de la simbología cristianas. Un continente que, aun nacido apenas ayer

como complejo cultural y social, ya tiene su propia historia. Y construida por cierto en la confluencia y aun el entrecchoque de las grandes corrientes culturales de Occidente en los últimos siglos. Un continente, quizás hoy como nunca, en búsqueda de su propia identidad humana y cultural. Confrontado así no sólo a sus propias crisis de crecimiento, sino también a los riesgos de una decadencia cultural más generalizada y de factores más complejos. Un continente, en fin, desgarrado por un gravísimo problema social que lo sacude hasta sus cimientos, que lo arrastra hasta el confrontamiento, incluso armado, de posiciones antagónicas. No ya sobre este o aquel detalle particular de las medicaciones sociales, económicas o políticas, sino también, y más profundamente, sobre los mismos significados y valores básicos que han de informar su estilo de vida como pueblo, es decir su cultura. Discurrir entonces plácidamente sobre la poesía de espaldas a la agonía de un pueblo, del cual debiera ser voz el poeta, difícilmente eludiría el reproche de un academicismo versallesco enquistado en sí mismo pero no por ello menos situado entre convulsiones sociales que acabarán por derribar su Bastilla.

1.3 Aproximación, teológico-metodológica

Ante la vastedad y complejidad del tema, y dentro de los límites de una ponencia, es lo único razonable. Pero también lo suficiente y responsable. Se trata, pues, de esbozar apenas un diseño posible, entre otros no menos posibles, de un acercamiento al tema.

Y ello, desde dos preocupaciones fundamentales, que deben confluir en una sola perspectiva unitaria. La primera, es la Teología como palabra

metódicamente articulada sobre el papel de una fe religiosa en la textura de una matriz cultural. La segunda es el Método. No ya como un simple receptario de prácticas particularizadas, sino como señalación, siquiera de un horizonte básico, y del esquema operacional correspondientes, tales que puedan guiar y controlar luego el proceso inacabable de búsqueda de la presencia de Dios en la poesía latinoamericana.

Ahora bien, precisamente desde el punto de vista metodológico, la intención así propuesta podría implementarse de varias maneras. Clarifiquemos, pues, y determinemos la muestra.

En primer lugar, la poesía religiosa puede estudiarse como un fenómeno cultural de identidad literaria y poética. Por tanto, dentro de los parámetros comunes al estudio erudito de otras dimensiones del ser social del hombre. El elemento religioso se restringe entonces, metódicamente, al nivel de sus expresiones simbólicas en cuanto forman parte de una cultura. Se las analizará en su imbricación cultural, en su procesualidad histórica, en su relación con una tradición religiosa particular, en su confrontación posible con otras tradiciones y otras simbologías religiosas. Se escrutará incluso el tipo peculiar de experiencia de la condición humana, que se atestigua en ella. Pero en definitiva, se detendrá allí, en el hombre; prescindirá metódicamente de toda referencia a ése "más allá" del espíritu humano, que el poeta religioso auténtico aspira precisamente a expresar. Como afirmación rotunda, como pregunta, incluso como tormento y duda. No cabe discutir la legitimidad de este camino. Es el propio de las Ciencias Sociales y, por lo mismo, de validez incontestable también en crítica literaria. Para algunos será quizás el más deseable y aun el único posible en au-

tenticidad y responsabilidad plenas. Pero quizás tampoco lo será para todos. Y menos aún parece el más recomendable para el objetivo terminal de este tipo de encuentros. A saber, un diálogo franco y abierto, respetuoso pero sin mutuos encubrimientos, entre la fe cristiana y la cultura en nuestro continente y en nuestra coyuntura histórica.

Parece ineludible entonces, de alguna manera, la presencia metódica de la Teología. No es ésta, para el creyente, la superestructura conceptual de un simple obrar humano "como si...", a la manera de aquel célebre juego de tenis sin pelota que condensó la postura cultural de Antonioni en su inolvidable "Blow Up". La Teología es la articulación cultural y metódica de una afirmación de fe, es decir, de una pretensión modesta pero rotunda de la realidad de ese halo de misterio que nos circunda y penetra, que los cristianos llamamos Dios. Es obvio que entonces el poema religioso deberá ser examinado también en la perspectiva de ese encuentro entre Dios y el Poeta, de que hablábamos antes. Pasarán entonces a primer plano cuestiones como éstas: la autenticidad de la experiencia de Dios que atestigua el poema; su relación con la fe y la simbología propia de la tradición religiosa en que germina; o cuando menos la validez de su intencionalidad poética en el horizonte de una afirmación de Dios y de su relación con los asuntos humanos. En este caso, el poema debería ser interpretado en la conjunción interdisciplinaria de dos ciencias y de dos métodos, de la Teología y de la erudición literaria como campo particular de las Ciencias Sociales. Válido también, e incluso necesario hoy para nosotros, tampoco este segundo camino parece viable al reducido espacio reflexivo de estas Jorna-

das. Ni es quizás el más deseable en un primer momento de diálogo y aproximación.

Queda entonces una tercera posibilidad, más flexible y abierta, que intentaremos proponer enseguida a Ustedes como una simple oferta programática. Es un camino teológico por cuanto se sitúa, modesta pero afirmativamente, en el horizonte de la fe y de la tradición religiosa cristianas. Pero es sobre todo un camino metodológico, por cuanto no se ocupa directamente de los contenidos temáticos que especifican esa tradición creyente, y ni siquiera intenta su fundamentación razonable. En este sentido lo teológico juega aquí casi como un postulado. En cambio sí acomete el esbozo de ciertas líneas matrices de antropología cristiana, en cuanto permitirán programar una búsqueda de comprensión metódica del fenómeno religioso-poético que se consigna en el poema.

En particular, sus fundamentos en la condición humana, a la luz de esa fe, y las articulaciones de lo estético y lo religioso, en el poeta y en su obra. En la circunstancia singular de estas Jornadas, ese tercer camino ofrece cuando menos dos ventajas: en primer lugar satisface a la posición real de los creyentes aquí presentes y al objetivo terminal de estos encuentros; y en segundo lugar, puede ser también asumido por los no-creyentes como una hipótesis de trabajo y un acceso a la interpretación de los poetas cristianos.

Personalmente creemos estar capacitados para asumir este empeño en forma suficiente. En efecto, como un

don gratuito de la vida, nos constatamos situados de tiempo atrás en la confluencia de una experiencia personal poética, de un quehacer teológico como preocupación especificante, y de un crecido interés por los problemas del método en el contexto de nuestra modernidad.

Tampoco nos presentamos ante ustedes con pretensiones de autoría. En cuanto a la relación de la palabra poética con la palabra religiosa, nos confesamos ampliamente deudores del gran teólogo católico Karl Rahner en su bello artículo titulado "Poeta y Sacerdote"¹. Y por lo que respecta al método, somos apenas discípulos de Bernard Lonergan, el hombre que buscó toda una vida la articulación de su propia fe cristiana con el espíritu y la multiplicidad cultural del hombre de hoy. Del autor de *Insight y Método en Teología* se ha escrito autorizadamente que es hoy quien de manera más profunda y decisiva se ha confrontado con los problemas del conocimiento y del obrar humanos en referencia al método de hacer Teología². Y por cierto, añadimos nosotros, en una perspectiva transcultural e incluso transreligiosa, por cuanto radicalmente antropológica.

1.4 División del tema

Nos ocuparemos entonces, sucesivamente: 1) de los FUNDAMENTOS de posibilidad de una poesía religiosa; 2) de su ARTICULACION en la totalidad humana del poeta y su mundo; 3) de los CONDICIONAMIENTOS inherentes a la creatividad poético-religiosa.

1. Escritos de Teología. T. III. Madrid (1961). Pp. 331-354.

2. Cfr. Hans Waldenfels —Kontextuelle Fundamental— Theologie. Paderborn (1985). P. 408.

2. FUNDAMENTOS DE POSIBILIDAD DE UNA POESÍA RELIGIOSA

La integración factual de Dios y la Poesía es una realidad histórica atestiguada por los documentos fundantes de todas las grandes religiones conocidas. Por lo que respecta al judeo-cristianismo cabe casi afirmar que su único texto normativo, la Biblia, no es menos poesía que afirmación rotunda de Dios y su presencia humanizante en el decurso milenario de nuestra historia. Este hecho tampoco es casual y adventicio. Fluye de la entraña misma de la visión bíblica de Dios y del hombre. Siendo aquel, en forma decisiva y radical, un Dios para el hombre, no puede menos de intentar serlo en nuestra dimensión más raizal y sólidamente humana, es decir, en la Palabra. Pero tampoco en una palabra cualquiera. Sólo en aquella que, como el cielo crepuscular o el mar sereno, delimita un horizonte en la medida en que lo abre siempre hacia un más allá corredizo y en definitiva inabarcable. Porque se trata de la conjunción de dos magnitudes, cada una a su manera, abisales: Dios y el Hombre. Tal es la palabra simbólica, y sólo ella.

Pero de dónde surge esta palabra humana con pretensiones de expresar también de alguna manera a Dios? Cuáles son los fundamentos de posibilidad de una poesía religiosa?Cuál es la fuente viva, pre-poética y pre-religiosa de donde pueden brotar en unidad indestructible la poesía y la elocución de Dios?

2.1 El hombre

El primer nivel, y por cierto raizal, de nuestra respuesta es el hombre

mismo, oyente y hablador de Dios. El hombre como inquietud consciente, como intencionalidad dinámica, como autotranscendencia sensitiva, inteligente, razonable y libre hacia ese polo de atracción inconmensurable que, por designar de alguna manera una apertura indesignable, llamamos "ser". Como verdad y como bien, como significado y como valor. Como realidad constitutiva y fundante de nosotros mismos, que sin embargo, nos desborda y sobrepasa. El hombre como cuerda tensa, potencialmente vibrante al toque de ese viento del "ser" que nos sacude y estremece, a su paso. El hombre como pregunta insistente y tentativa incansable de respuesta. El hombre como buscador del significado y valor de su propia condición en el mundo. El hombre como constructor de su mundo y transformador de sí mismo. Pero sobre todo el hombre como capaz de esa forma suprema de vida que llamamos, amor, el hombre antena de esa vibración peculiar del ser, que hacía exclamar a Unamuno en un instante de comunión lúcida mediada por el paisaje salmantino:

"Hermosura! Hermosura!
Descanso de las almas doloridas,
enfermas de querer sin esperanza.
Santa hermosura
solución del enigma!
Tú matarás la Esfinge,
Tú reposas en ti sin más cimiento.
Gloria de Dios, te bastas"³.

En este texto, pleno de validez testimonial, se nos anticipa ya la meta de

3. En el poema titulado "Hermosura". Dios en la poesía actual. Selección de poemas españoles e hispanoamericanos —por Ernestina de Champourcin—. 3a. Ed. revisada y aumentada. Ed. BAC-Madrid (1976). P. 34.

nuestro discurso: la experiencia estética como umbral suigéneris de las respuestas últimas, de la preocupación fundante, como "gloria", es decir, revelación de Dios en el hombre. El filósofo se preguntará por el fundamento último, por la condición radical que posibilita su propio preguntar, su propio responder y afirmar, su propio deliberar y valorar⁴. El teólogo, a su vez, con la admiración humilde de quien recibe un regalo, de quien se constata beneficiario de una gratuidad total; escrutará los fundamentos, elucidará los contenidos, intentará las articulaciones culturales, no ya de la inquietud de una pregunta, sino del gozo dinamizador de una respuesta última y decisiva. Esa respuesta que emerge en él como Palabra interior, voz queda del Espíritu que lo provoca a llamar "Padre" al fundamento último del mundo y de sí mismo. Y sin embargo, respuesta que le adviene al mismo tiempo fuera de sí mismo, desde la historia envolvente, como Palabra exterior, como Espíritu objetivado en las mediaciones históricas y en la simbología de su propia tradición religiosa⁵. Qué añade entonces el poeta a estos dos caminos del hombre hacia su más profunda radicalidad? Así acontezca que en su singularidad personal puedan aunarse también los dos anteriores en una síntesis feliz?

2.2 El poeta

Nuestra búsqueda del fundamento de posibilidad de la poesía religiosa,

sin salirse del hombre eleva así nuestra respuesta a otro nivel, a una posibilidad nueva de ser-hombre: el poeta. Quizás nos ayude a comprenderlo una nueva aproximación al hombre desde otra perspectiva. En efecto, ese hombre cuya riqueza intentamos bosquejar antes, es intencionalidad y auto-trascendencia, sí, pero como en un torbellino unitario siempre frágil e inestable! de múltiples espirales operacionales, dinámicos. Diversos entre sí, ensamblados y articulados en una sola unidad fluyente, conservan sin embargo, una maravillosa flexibilidad y soltura que permite al hombre, por así decirlo, diversos tipos de movilización de su totalidad humana en beneficio y para la plenificación de alguno de sus componentes. B. Lonergan ha designado "esquemas de experiencia" estas articulaciones especializadas del dinamismo humano. Desde el elemental "esquema biológico", que moviliza todas las posibilidades del hombre para asegurar y promover la conservación biológica propia y de la especie; hasta esos altos esquemas operacionales, más específicamente humanos, que llamamos, amar, creación poética, filosofía, técnica, acción social.⁶

Nos interesa aquel que constituye el ámbito más propio del poeta: el esquema de experiencia estética⁷. Quién mejor que el poeta puede introducirnos, poéticamente, en lo que aquí luchamos por conceptualizar? Sin pretenderlo, quizás, Juan Ramón Jiménez

4. Cfr. B. Lonergan. *Method in Theology* y Cp. 4 Religion-n 1. *The question of God*. Herder and Herder —New York (1972). Pp. 101-103.

5. Cfr. B. Lonergan. *Method*: Cp. 4 Religion-n. 6 *The Word*. Pp. 112-115.

6. Cf. B. Lonergan. *Insight. A Study of human understanding*-Ch. 6-Common Sense and its subject. New York (1958). Pp. 181-196.

7. *Ibid.* Pp. 184-185.

ha fijado en su breve poema "Amaneceres", esa pura experiencia estética que sin fatigas intelectuales confluye en Dios:

"Brisas primaverales
embriagan mi estancia
de una áspera fragancia
de hojas verdes, con agua, de
rosales.

Aún no da el sol en el papel,
escrito

con mano firme y pura,
mientras el noble corazón con-
trito

trocaba, blando, su amargura
en dulzura...

Qué paz y qué venturá!

Amanece, riendo, en lo infi-
nito.

La fronda, ya despierta
y plena de la tropa cristalina
que engarza el alba en un gor-
jear bendito,

dora su claridad, que aún
sueña, oscura;

viva esperanza cierta

en qué la duda, fúnebre, per-
dura,

se va a colgar de una expresión
divina...!

Canta la codorniz, fresca, allá
abajo...

Viene un gorrion a la ventana
abierta...

Pienso en Dios...

Y trabajo⁸.

Brisas, aromas, formas, colores, tri-
nos... Y en el poeta, paz y ventura, es-

peranza cierta, Dios. El esquema de experiencia estética es, pues, pura-
mente experiencial. Gozo y liberación
total de un sólo experimentar, sin sub-
ordinación ninguna a otras instancias
distintas de ese mismo experimentar.
Es el "ser afectado" que está en la raíz
lingüística del vocablo "estética". Es
el "padecer", "pati", que definió para
los latinos el momento extraño de la
inspiración. Pero un puro experimen-
tar que, como afirma Lonergan, "es la
actuación consciente de un sujeto trans-
formado en su mundo transformado.
Ese mundo puede ser visto como una
ilusión, pero también como más ver-
dadero y más real. Transportados del
espacio en que nos movemos al espa-
cio interior de la pintura, del tiempo
del dormir y el caminar, del trabajar
y reposar al tiempo de la música, de
las presiones y determinismos de la casa
y la oficina, de los asuntos económicos
y políticos a los poderes que se dibu-
jan en la danza, del uso del lenguaje
en la conversación y en los media al
instrumento vocal que se focaliza, se
modula, crece con la conciencia. Como
su mundo, así también el sujeto se trans-
forma liberado de ser una parte reem-
plazable, ajustada e integrada en un
mundo ya hecho. Ha dejado de ser el
buscador responsable que investiga un
aspecto del universo o intenta una
visión sobre la totalidad. Ha llegado
a ser justamente él mismo: emergente,
extático, libertad originante:"⁹. Un
puro experimentar que bien puede arraigarse
en un nivel primario, sensorial,
pero aún así y es el caso específico
de la poesía quizás porque su instru-

8. En: Dios en la poesía actual (Cf. n. 3) P. 75.

9. B. Lonergan. Method: Chap. 3 Meaning. 3 Art. P. 63. El análisis de Lonergan asume a su vez los de Suzanne K. Langer en su obra Feeling and Form. N. Y. (1953).

mento es la palabra se constituye enseguida en un poderoso núcleo de condensación de asociaciones y recuerdos, afectos e ideas, preguntas y respuestas, opciones y osadías. Hasta la expresión total del hombre en su mundo, hasta el vaciamiento del poeta gozo y tortura en el pequeño molde del poema. Lejos de empobrecer al hombre, este puro experimentar lo transporta a una insospechada plenitud. No es de extrañar entonces que en su horizonte emerja también Dios.

La obra de arte, así define Lonergan, "es la objetivación de ese esquema puramente experiencial"¹⁰. Por lo mismo, no es de suyo discurso filosófico ni denuncia o utopía social ni meditación teológica. Ni siquiera es autobiografía, menos aún coloquio psiquiátrico. Y sin embargo, todo puede lograr en ella una nueva manera de ser y de mostrarse. Sencillamente porque en ese relámpago experiencial se ilumina todo "lo que es o parece significativo, de peso, preocupación e importancia para el hombre"¹¹. Por consiguiente, la vía real de acceso a la obra de arte no es el laborioso proceso del desentrañamiento conceptual o el empeño ponderador del juicio. Estos vendrán después, como frutos conaturales, pero también secundarios y tardíos, de algo más hondo y radical: la "invitación a participar, a intentar ver por uno mismo (...) a salirse de la practicidad de la vida para explorar posibilidades de un vivir más pleno en mundo más rico"¹². Puede también expresar el dolor y la angustia y la rabia

del destierro. Pero esa misma ausencia, ese vacío no connotan acaso la patria que se añora?

El poeta está, pues, situado en el corazón de la condición humana, de sus glorias y sus miserias, de sus logros y de sus fracasos, de su positividad y de sus negaciones. En él vibran el unísono, o mejor quizás, en contrapunto la densidad y la fragilidad de un ser que pudo no haber sido y, por lo mismo vive amenazado de muerte. Desde este punto de vista superior, qué terrible puede llegar a ser la seriedad existencial del ser hombre como artista. Así lo constata el gran poeta Rilke en el Testamento. "Este juego de aceptación y negativa, en el que hay tanto que perder y tanto que ganar, representa para la mayoría el "pasatiempo" de la vida y recibe sus impulsos. El artista cuenta entre aquellos que, con un único o irrevocable gesto de aquiescencia, han renunciado a beneficios y pérdidas (...) Este libre, definitivo afirmar el mundo eleva a otro nivel la experiencia. Sus balotas no se llaman ya ventura y desventura, ni sus polos quedan definidos con la vida y la muerte. Su medida no es el lapso entre las contradicciones (...) El arte es la pasión de la totalidad"¹³.

Esa totalidad también define, para el teólogo Rahner, la palabra poética, esa palabra peculiar, que con razón él llama proto-palabra originante y primordial:

"Las proto-palabras son precisamente la casa encendida de la que salimos, aunque es de noche. Están siem-

10. Ibid. P. 61.

11. Ibid. P. 64.

12. I. c.

13. Rainer María Rilke. El Testamento. Madrid (1982), P. 63.

pre repletas como de un leve son de infinitud. Hablen de lo que hablen, murmura en ellas todo. Quien pretende recorrer su ámbito se pierde en lo intransitable. Son como parábolas, apoyadas en un punto y disparadas al infinito”¹⁴.

Son ventanas abiertas a todas las lejanías y sin embargo, misteriosamente creadoras de comunión con el todo porque por ellas entra también el viento del Espíritu.

“Cada proto-palabra- dice Rahner, más adelante revela un fragmento de realidad por el que se nos abre, misteriosa, la puerta que conduce a la insondable hondura de la auténtica Realidad. El tránsito de lo singular a lo ilimitado, en el movimiento sin fin que los pensadores llaman trascendencia del espíritu, entra tan de lleno en el contenido de estas palabras, que las hace más que palabras: sonido dulce de la incesante moción del espíritu y del amor a Dios levantada desde el menudo objeto terrenal, lo único al parecer montado por el vocablo”¹⁵.

Para el teólogo Rahner, esta palabra, única y privilegiada, es el ámbito más propio del poeta:

“Al poeta le ha sido confiada la palabra. El poeta es, pues, un hombre que sabe decir preñadamente (verdichtet) palabras originales. Todo el que no ha caído en la muerte absoluta del espíritu dice proto-palabras, llama a las cosas por sus nombres, continuando así la obra de su padre Adán. Pero el poeta tiene el destino y el don de hablar estas

palabras preñadamente, de suerte que las cosas, como redimidas y nombradas esencialmente, se adentran en la luz de cuantos las escuchan”¹⁶.

Sólo que esta posibilidad suprema del lenguaje humano no es dinero de bolsillo y al alcance de todos con sólo alargar la mano. Tiene una condición terrible para quien lleva en sí mismo la poesía como un llamado y una agonía. Porque “sólo se es poeta cuando la palabra asciende del corazón a la boca, cuando se dice lo que se lleva en sí; cuando uno se dice en verdad a sí mismo y este auto-expresarse es, a su vez, un fragmento del propio ser; cuando uno se vuelve aquello mismo que a los hombres habla”¹⁷.

El hombre que habla así, adviértalo él mismo o no, está en el umbral, si no es que ha entrado ya, en el ámbito de la poesía religiosa:

“Esta conciencia que me rodeó
en toda mi vida,
como halo, aura, atmósfera de
mí,
se me ha metido ahora dentro.
(...); soy, visible,
cuerpo maduro de este halo,
lo mismo que la fruta, que fue
flor
de ella misma, es ahora la fruta
de ella, flor.
La fruta de mi flor soy, hoy,
por ti,
Dios deseado y deseante,
(...) florido, fruteado,
y dorado y nevado, y verdecido
otra vez, estación total toda en
un punto.

14. Karl Rahner. *Sacerdote y Poeta. Escritos de Teología*. T. III. Madrid (1961). P. 334.

15. *Ibid.* P. 335.

16. *Ibid.* Pp. 337-338.

17. *Ibid.* P. 345.

Sin más tiempo ni espacio
que el de mi pecho (...)
(con la semilla siempre
del más antiguo corazón).
Dios, ya soy la envoltura de mi
centro,
de tí dentro”.

(Juan Ramón Jiménez - La Fruta de
mi amor)¹⁸

2.3 Dios y el poeta: Poesía religiosa

Pero cómo acontece este milagro?
Puede el teólogo, desde su propia ex-
periencia de fe y con el socorro, más
bien precario de su utillaje meto-
dológico, intentar siquiera una apro-
ximación conceptual a este acontecer
palpitante de vida? Puede tocar la flor
sin deshojarla?

Sea de nuevo Juan Ramón, maestro
si los hay en poesía, quien nos intro-
duce en este tópico crucial de nuestro
tema:

“Dios del venir, te siento en-
tre mis manos;
aquí estás enredado conmigo,
en lucha hermosa
de amor, lo mismo
que un fuego con su aire.
(.....)
eres igual y uno, eres distinto
y todo;
eres Dios de lo hermoso con-
seguido,
conciencia mía de lo hermoso.

Toda mi impedimenta
no es sino fundación para este
hoy
en que, al fin, te deseo;
porque estás ya a mi lado,
en mi eléctrica zona,
como está en el amor, el amor
lleno”¹⁹

Hermosura y amor, son, pues, el me-
dio transparente de este encuentro en-
tre ese “Dios del venir” y el Poeta. Y
su espacio vital es la conciencia, el co-
razón “antiguo”. Sólo que en ese me-
dio, abarcador y lúcido, se hace pre-
sente la totalidad: cuerpo y halo, tiempo
estacional y espacio cósmico, la “impedi-
menta” del propio pasado y el hoy re-
juvenido en el deseo.²⁰

Ahora bien, constatamos un isomor-
fismo notable entre la experiencia per-
sonal que atestiguan los poemas aludi-
dos de Juan Ramón Jiménez, y ésa que,
en Teología llamamos “experiencia re-
ligiosa” como co-presencia mutua de
Dios y el hombre.

Vista desde fuera, ya sea por precin-
dencia metódica de la fe, como es el
caso de las Ciencias Sociales, ya sea por
negación de su alcance objetivo, la Re-
ligión aparece hoy a muchos como la
simbolización cultural de una experien-
cia meramente humana y/o de una ele-
mental y pre-crítica cosmovisión
mítica. Incluso se la ha tachado de
ilusión consoladora, e incluso pa-
tológica; de opio evasionista; de extra-
proyección alienante del ser-hombre so-

18. En “Dios deseado y deseante” (1964). Cf. Dios en la poesía actual (ver nota 3). Pp. 76-77.

19. Juan Ramón Jiménez. La transparencia, Dios, la transparencia, o.c. 75-76.

20. Para el teólogo Rahner no es casual esta conjunción de belleza y realidad en la protopalabra del poeta. De él escribe: “Su hablar las hace bellas, porque la auténtica belleza es la manifestación pura de la realidad, y ésta acontece sobre todo en la palabra” o.c. P. 338.

bre el espejo-fantasma de un dios; o quizás con mayor benignidad, de intento elemental del hombre primitivo por situarse en su mundo, por esbozar una explicación pre-científica de su condición humana. Discutirlo aquí está fuera de lugar. Simplemente asumimos la afirmación cristiana, e intentamos interpretarla dentro de los parámetros de una metodología crítica y teológica. Cómo interpretar entonces esa "experiencia religiosa" que constituye en nuestra opinión el ámbito de emergencia de la poesía religiosa?²¹

En el espiral operativo, que esbozamos antes como estructura dinámica del hombre, la antropología cristiana reconoce un nivel superior de auto-trascendencia en el que emergen plenamente los sentimientos intencionales, la aprehensión de los valores, la decisión existencial acerca de uno mismo, la libertad responsable, la relación interpersonal de amor. Allí situamos el punto de afinamiento de la experiencia religiosa.

Nuestra intención, más programática y metodológica que de elaboración de significados por sí mismos, nos dispensaría aquí la elucidación de este fenómeno, tan rico y tan complejo del amor. Pero tampoco podemos callar simplemente, tratándose, como pensamos, del nudo crucial de nuestro

tema. Permítasenos entonces un esbozo, que se inspira en la reflexión teológica de Eberhard Jüngel sobre "Dios, misterio del mundo" a partir precisamente de la confesión suprema de la fe cristiana, "Dios es amor" (Ia. Juan, 4,8)²².

Y ante todo, la paradoja: el amor acontece como un olvido mayor de sí, al interior de una mayor aún referencia a sí mismo; como la unidad de vida y muerte que se va realizando en beneficio de la vida²³. En términos interpersonales, ésto significa que el amor se realiza en un "abandono" mutuo, enriquecedor. "El amado no es deseado por el amante sino como aquel en quien puede abandonarse, y que de su parte se abandonará también al amante como a un tú amado (...) el amante no quiere poseerse a sí mismo sino en cuanto él mismo es poseído. Ni quiere de su parte poseer al amado, sino como un yo que también quiere ser poseído"²⁴.

De otra manera, lo convertiría en cosa, haciéndole violencia. Pero entonces la auto-poseción constitutiva del yo se ha transformado: "en adelante no se posee a sí mismo sino como aquel que ya no se posee. Quiere ser poseído, y por cierto, por ese tú que él mismo quiere poseer"²⁵

21. Cf. Bernard Lonergan. *Method in Theology* (Cfr. nota 4). Pp. 104-105; 115-119; así mismo, *A Third Collection —Papers by B. Lonergan Religious Experience; Religion Knowledge*. Edit. by F. E. Crowe— N. Y./London (1985). Pp. 115-145.

22. E. Jüngel—Dieu, Mystère du monde. Paris (1983) II. Pp. 146-172. "Le Teología cristiana —dice Jüngel— ha dado numerosas respuestas a la pregunta sobre el ser de Dios. Pero entre todas ha reconocido siempre una primacía incondicional a ésta: Dios es amor. Para ello no apela solamente a una frase del N. T., sino al suceso mismo sin el cual no hubiera sido escrito el N.T.: la muerte y resurrección de Jesús, de entre los muertos, por la acción de Dios" (P. 146).

23. *Ibid.* P. 151.

24. *Ibid.* P. 154.

25. *Ibid.* Pp. 154-155.

El amor implica una inclinación²⁶, pero al mismo tiempo un desprendimiento de uno mismo. "En oposición a la simple aventura galante, en el amor el yo no espera nada. En todo caso, ninguna cosa. En revancha el amor le promete todo. Mejor aún, más que todo. Porque el amante verdadero no se promete absolutamente nada para sí, antes bien se vuelve sin esfuerzo, y por el contrario espontáneamente, hacia el amado, en manera tal que se desprende totalmente de sí mismo (...). Es el abandono"²⁷. Tenemos entonces: alejamiento de sí mismo, en beneficio de una nueva proximidad a sí mismo²⁸; pérdida de sí, en la que uno vuelve a recibirse a sí mismo del otro como total gratuidad: "Sin tí no soy nada"²⁹.

Por eso, la misma positividad del amor se mantiene en "esa proximidad tan peculiar de la muerte, que nunca ha ignorado la poesía. Al tiempo que otorga un nuevo ser, el amor oculta en sí mismo la dimensión de la muerte"³⁰. O, con las palabras aún más provocadoras de San Agustín, incluso "facit in nobis quendam mortem", produce en nosotros una especie de muerte.³¹ En efecto, el amor elige y, por lo mismo diferencia: esta persona y no otra. Tampoco por comparaciones, sino a partir del emerger del mismo amado como

tal. Ser elegido, diferenciado, significa entonces una promoción tal que perderla no es ya un simple retorno a la multitud indiferenciada de los no elegidos, es un entrar positivamente en el horizonte de la muerte.³² Ni tan sólo por la pérdida, así fuere sólo hipotética, del amor. También la muerte está presente en el amor feliz, por cuanto los que se aman, "recibiéndose del otro, tienen de cierto una nueva relación consigo mismos. Pero en manera alguna asumen su propia existencia a partir de sí mismos. Y este ser a partir del otro es una existencia cargada del potencial de mi propio no ser nada"³³.

Abandono, alejamiento de sí mismo, muerte. Y todo ello, sólo como camino de una nueva posesión, de una nueva proximidad a sí mismo desde la suma proximidad del otro, "intimior íntimo meo", que dijo Agustín de Dios amor. Y sólo así vida nueva, en la unidad totalmente nueva del irse uniendo en el nosotros"³⁴. Porque el amor consiste formalmente en ese "unirse". Nunca entonces podrá considerarse como un estado adquirido, solidificado, que de suyo una vez logrado debiera permanecer como tal. Por el contrario es creación continua, intrínsecamente amenazada por un dejar de ser.³⁵

26. *Ibid.* Pp. 155-156.

27. *Ibid.* P. 156.

28. *Ibid.* P. 157.

29. *Ibid.* P. 160.

30. *Ibid.* P. 160.

31. Agustín de Hipona. In Ps (21, 12 CC SL, 1812/Cit. por Jüngel). P. 160 n. 76.

32. E. Jüngel, o.c. Pp. 160-161.

33. *Ibid.* P. 161.

34. *Ibid.* Pp. 161-162.

35. *Ibid.* Pp. 162-163.

Finalmente, el amor se encuentra situado, en nuestro mundo real, en el entrecruce de la indiferencia y aun el odio. Subsiste en un horizonte que le es divergente y aun contrario. Y sin embargo, en esta condición, el amor auténtico no se evade de su mundo. Consciente de su propia impotencia frente al desamor y el odio, por cuanto su única fuerza es precisamente el amor, no por ello les teme y los rehuye. Más bien los afronta como amor, es decir, no por caminos de destrucción, sino en un intento por transformarlos en amor. Porque al amor le es congénito el comunicarse, el contagiar a otros, el dilatar espacios de esta forma suprema de vida, a través de la muerte, que es el amor.³⁶

Posiblemente sin pretenderlo, el poeta bonaerense Francisco Luis Bernárdez ha plasmado esta experiencia fundante del amor, como vida en superación de la muerte, en su interpretación poética de María, uno de los símbolos epigonales del amor cristiano:

Vino a la vida para que la muerte
dejara de vivir en nuestra vida,
y para que lo que antes era vida
fuera más muerte que la
misma muerte.

Vino a la vida para que la vida
pudiera darnos vida con su
muerte,

y para que lo que antes era
muerte
fuera más vida que la misma
vida.

Desde entonces la vida es tanta
vida
y la muerte de ayer tan poca
muerte,
que si a la vida le faltara vida

Y nuestra muerte le sobrara
muerte,
con esta vida nos daría la vida
para dar muerte al resto de la
muerte³⁷.

Con sobriedad epistemológica, Bernard Lonergan describe y especifica esta misma experiencia elemental como "el estado dinámico de estar enamorado". Un estado que, en estrecha analogía con la experiencia estética, antes descrita, consiste justamente en un sujeto transformado, en su mundo transformado, para la novedad absoluta de un comienzo inédito, de una nueva manera de ser y de insertarse en el mundo.³⁸

Suprema posibilidad humana, el amor es para el cristiano la identidad última de Dios. Porque, como constata el poeta Luis Cernuda, "si el amor no eres tú, quién lo será en el mundo"?³⁹. Y por lo mismo, lo que llamamos "experiencia religiosa", en su núcleo más íntimo y fundamental, es un hallarse enamorado de Dios, lo cual a su vez,

36. Ibid. Pp. 163-165. "Amor es más que la sabiduría (canta Jorge Carrera Andrade). Es la resurrección, vida segunda. /El señ que ama revive /o vive doblemente". En: *Hombre Planetario* (Fragmento VII). *Antología de la Poesía Hispanoamericana*. P. 260.

37. Francisco Luis Bernárdez. Soneto a la Natividad de la Santísima Virgen. Cf. *Dios en la Poesía actual*. Pp. 186-187.

38. B. Lonergan. *Method in Theology*. Pp. 105 ss.

39. Luis Cernuda. La visita de Dios. Cf. *Dios en la poesía actual*. P. 201.

en cuanto experiencia humana, es un hallarse enamorado de una manera ilimitada. "Todo amor es una auto-entrega, constata B. Lonergan pero estar enamorado de Dios es amar sin límites, sin cualificaciones ni condiciones ni reservas"⁴⁰. O como resuena en el viejo oráculo bíblico: "Escucha Israel: Jahvé es nuestro Dios, sólo Jahvé. Amarás a Jahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza"⁴¹.

Extraño amar éste en misteriosa e inabismable totalidad. Siendo el amor más rico en contenido, por cuanto su intencionalidad específica es la plenitud de Realidad, se lo experimenta en cierta medida como un vacío, mejor aún como un excedente del impulso de amar. Porque, en efecto, llena y sobrepasa, sin destruirlos ni opacarlos, todos los demás amores. Manifestándose en ellos, los sustenta y excede. Amor, pues, total, de todo el propio ser, en todas sus dimensiones. Y amor total, de todos y de todo, que aun amando a cada uno, a cada cosa, tampoco se confina ni se estanca en ellos. Siempre hacia un más allá, siempre bajo la atracción de una fuente de amor cuya fuerza se percibe en cada partícula de nuestro mundo, pero cuyo borbotonar originario se presiente siempre más hondo, más allá. Paul Tillich, teólogo y filósofo contemporáneo lo llamó Interés, preocupación, solicitud última y decisiva, "Ultimate concern". Y ya Agustín de Hipona, con su clarividencia de hombre, de creyente y de esteta, lo había plastificado en un apotegma lapidario

que ha recorrido los siglos: "fecisti cor meum ad te, et irrequietum est cor meum donec requiescam in te". Parafraseando, podríamos decir: "mi corazón está acordado Contigo, y soy una inquietud dinámica hasta que repose en Ti". El caso particular del poeta no difiere esencialmente de ese núcleo común de la experiencia religiosa. Esa es la "eléctrica zona" de que habla el poema de Juan Ramón, en donde Dios está "como está en el amor el amor lleno". Y en lo mismo coincide el testimonio poético de Amado Nervo. En su breve poema "Cómo es?" caracteriza así la distancia que media entre el filósofo, que pregunta para comprender:

"Es Dios personal?
Es impersonal?
(.....)
Es todo lo que existe?
Es distinto de todo lo que
existe?"

Y el poeta que simplemente goza y canta su propia experiencia religiosa:

"Alma mía, hace tiempo que
tú ya no te preguntas
estas cosas.
Tiempo ha que estas cosas ya
no te interesan.
Lo único que sabes es que le
amas"⁴².

Hemos alcanzado así el punto de convergencia que buscábamos entre Dios y la Poesía, entre la modulación lingüística de la experiencia estética y

40. B. Lonergan. *Method in Theology*. P. 106.

41. Deuteronomio. 6, 4-5.

42. Amado Nervo. ¿Cómo es? Cf. Dios en la poesía actual. P. 58.

el balbuceo en palabras humanas de la experiencia de Dios, el Indecible. Cuando coinciden, pues, en un solo corazón la experiencia estética y la experiencia religiosa, y cuando a ese mismo hombre el don nativo le ha confiado esa proto-palabra de que hablaba Rahner, tenemos un poeta religioso en el sentido más pleno y auténtico de la palabra. Ese hombre podrá compartir ya de buena gana el "Credo" de Gabriela Mistral, porque comparte la fuente viva, experiencial, que lo sustenta:

"Creo en mi corazón, ramo de aromas
que mi Señor como una fronda
agita,
perfumando de amor toda la vida
y haciéndola bendita.

(.....)

Creo en mi corazón siempre
vertido
pero nunca vaciado.

Creo en mi corazón en que el
gusano

no ha de morder, pues mellará
la muerte;

creo en mi corazón, el reclinado

en el pecho de Dios terrible y
fuerte"⁴³.

3. ARTICULACION DE LA POESIA RELIGIOSA EN LA TOTALIDAD HUMANA DEL POETA Y SU MUNDO

Ni la experiencia estética, ni la experiencia religiosa auténticas acontecen en una especie de cámara al vacío existencial. Por el contrario, una y otra profundizan al poeta en su mundo, si bien de una manera muy diferente al de ese vivir como "pasa-tiempo" que fustigaba Rilke. El hombre es un animal dramático, y no es casual que en el origen de nuestro vocablo "persona" estén las máscaras del teatro griego. Sólo en términos de acción dramática cabe describir la vida humana como totalidad. Y su protagonismo en este drama integra al poeta en un haz casi indefinido de relaciones y aconteceres. En cierta forma podrá evadirlas momentáneamente en el éxtasis estético o místico, pero para tornar siempre enseguida al ineludible drama vital y social cotidiano. De él se nutre y en él se encarna la poesía religiosa. En sus alegrías y sus dolores, en sus crisis, en la multiplicidad de sus actores y de sus peripecias. La dimensión religiosa del poema no es separable entonces, por

43. Gabriela Mistral. Credo. Cf. Dios en la poesía actual. P. 94. También Antonio Machado ha expresado el gozo y la sorpresa de este amor naciente:

"Anoche cuando dormía
soñé, ¡bendita ilusión!,
que una fontana fluía
dentro de mi corazón.
Di, ¿por qué acequia escondida,
agua, vienes hasta mí,
manantial de nueva vida
en donde nunca bebí?
(.....)
Anoche cuando dormía
soñé, ¡bendita ilusión!
que era Dios lo que tenía
dentro de mi corazón".

(Cf. Dios en la poesía actual. P. 63).

una especie de alquimia hermeneútica, de su cuerpo de mundaneidad, ni se mide su autenticidad por un aséptico alejamiento de la cotidianeidad, sino antes bien por la profundidad apasionada con que se la vive, se la lucha, se la goza y se la sufre. El poeta religioso, no sólo el propiamente místico, vivirá y cantará ciertamente instancias de diálogo y confrontamiento directo con su Dios, pero éstas serán sólo el foco luminoso que colorea todas las demás instancias de su vida, el horizonte de su múltiple acontecer humano, personal y social⁴⁴.

Ahora bien, en esta trama de la experiencia total del poeta nos interesa señalar cuando menos algunas líneas de fuerza, que tendrán una incidencia peculiar en su poesía religiosa.

3.1 El amor humano

En primer lugar, el amor humano en todas sus dimensiones. Desde el amor de intimidad, en la relación erótica o en la relación de amistad, hasta el amor

de solidaridad social con el grupo, la patria, la humanidad. Incluso esa excedencia de la capacidad amatoria del hombre que le permite conferir una cierta coloración personalizada aun a la misma dimensión cósmica de su ser-en-el-mundo, cuando el amor constituye el horizonte total de su propia experiencia en él.

3.2 El significado

En segundo lugar, la búsqueda de sentido. El hombre es una pregunta abierta e indefinida. Y cuanto más profundamente asume su propia existencia, cuanto más radicalmente se hace responsable de la autoría que le compete sobre sí mismo y sobre su mundo, tanto más se compromete en la búsqueda de las respuestas, tanto más hondamente es afectado por los vacíos de sentido. Más aún, el poeta es un creador de sentidos, es decir de un mundo en el sentido más auténticamente humano de la palabra. Para Vicente Huidobro, éste es un imperativo de su Arte poética:

44. Un buen ejemplo, de esta inmersión de lo religioso en la vida diaria es el poema "Humildemente" de Ramón López Velarde. El boceto costumbrista de un pueblo mexicano, no exento de toques picarescos:

"El húmedo corpiño
de Genoveva, puesto
a secar, ya no baila
arriba del tejado";

Se trenza en alternancias de "fuga" con el dramatismo existencial del poeta, que se presiente en ese "cansancio del fin" de un "temerario corazón, que buscaba arrogantes quimeras" y con el diálogo sanante con Cristo Jesús Sacramentado:

"Te conozco, Señor,
aunque viajes de incógnito,
(.....)
Señor, este juguete
de corazón imán
te ama y te confiesa...".

Cf. Antología de la poesía hispanoamericana. Pp. 57-59.

“Por qué contáis la rosa, oh Poetas!
Hacedla florecer en el poema;
Sólo para nosotros
viven todas las cosas bajo el
sol.
El poeta es un pequeño Dios”⁴⁵

Y Mario Vargas Llosa va más allá. En su ensayo sobre García Márquez, intencionalmente apostillado como “Historia de un deicidio”, plantea la hipótesis de que el artista, en una especie de edipismo creador, acomete en su obra “un deicidio secreto, un asesinato simbólico de la realidad”⁴⁶. La comprensión cristiana de Dios, y de su relación con los asuntos humanos, recoge gustosa esta constatación del poder creador del poeta, pero la interpreta en manera muy diversa a la del gran “Hablador” de Arequipa. En efecto, el Dios cristiano no es un poder celoso de sus prerrogativas creadoras, ni el mundo confiado por El al hombre es un “*fatum*” monolítico e inmodificable. Lejos de tener que suprimir al Padre para arrebatárle su rayo de fuego creador, el poeta cristiano cree realizarse más plenamente como “imagen y semejanza” (Génesis 1,26) suya en la medida en que él mismo asume y se empeña a fondo en ese juego divino de crear nuevos mundos, ojalá más humanos, y por lo mismo más cercanos al proyecto creador de Dios.

3.3 La cultura y la tradición religiosa

En tercer lugar, la experiencia poético-religiosa emerge y permanece inmersa, por aceptación, superación o rechazo, en una cultura y en una tradición religiosa particulares. Participa, o al menos tiene un punto de referencia, en sus significados y valores peculiares, asume su simbología, se beneficia de su progreso, padece los deterioros de su decadencia. El poeta es la voz de un pueblo. Y el poeta religioso lo es de una comunidad de fe. Esa es su gloria, su cruz y su responsabilidad.

3.4 La tragicidad humana

Finalmente, la tragicidad. Cuanto más vital y más identificada con los problemas humanos, más honda y dolorosamente participa la poesía religiosa de la tragicidad de la condición humana. También a veces el dolor de vivir y la incertidumbre del momento, la cerrazón de horizontes y el impacto de la frustración pesan sobre el corazón del poeta religioso. Y si la experiencia religiosa se alinea en el esfuerzo múltiple del hombre por dar sentido a su existencia, cómo no habría de ser afectada, y aun convulsionada, por los remezones históricos y culturales que cuestionan los significados fundantes de una vida, de una cultura, de una tradición

45. Vicente Huidobro. *Arte poética*. Cf. *Antología de la poesía hispanoamericana contemporánea 1914-1970*. De José O. Jiménez Madrid (1973) P. 130.

46. Mario Vargas Llosa. *García Márquez. Historia de un deicidio*; Barcelona (1971) P. 85: “Escribir novelas es un acto de rebelión contra la realidad, contra Dios, contra la creación de Dios que es la realidad. Es una tentativa de corrección, cambio o abolición de la realidad real, de su sustitución por la realidad ficticia que el novelista crea. Este es un disidente: crea vida ilusoria, crea mundos verbales porque no acepta la vida y el mundo tal como son (o como cree que son) (...) cada novela es un deicidio secreto, un asesinato simbólico de la realidad”.

religiosa? Como Job, también el poeta interpela a su Dios desde el sin-sentido de su situación. Así César Vallejo ante el absurdo social:

“Otro busca en el fango huesos, cáscaras
Cómo escribir, después, del infinito?
(.....)
Alguien limpia un fusil en su cocina
Con qué valor hablar del más allá?⁴⁷”

O ante la propia problematicidad:

“Todos saben que vivo,
que mastico... Y no saben
porqué en mi verso chirrían,
oscuro sinsabor de féretro
luyidos vientos
desenroscados de la Esfinge
preguntona del Desierto.
Yo nací un día
que Dios estuvo enfermo,
grave”⁴⁸

4. CONDICIONAMIENTOS DE LA POESÍA RELIGIOSA

Si la poesía religiosa participa de la turbulencia y tragicidad de las cosas humanas, si nace en un encuentro con Dios sin negación ni marginación del mundo, si es, en fin, expresión del hombre; tiene que pagar también sus costos de humanidad en riesgo de inautenticidad y en sometimiento a las condiciones de su propio estatuto humano. Destacamos al respecto algunos puntos:

4.1 Autenticidad/inautenticidad del poeta y de su propia tradición religiosa

Por serlo, el poeta religioso no es necesariamente un “santo” en el sentido usual de nuestra tradición católica. Por más que el amor de Dios, y en El de todo lo demás, sea una nota dominante en la polifonía de su conciencia, ello no implica siempre que haya logrado realizar un paradigma acabado de autenticidad moral e incluso religiosa. La autenticidad humana es un empeño siempre renovado por superar la inautenticidad. El amor humano es una agonía por eliminar bloques erráticos de desamor, una y otra vez redivivos. Existen, pues, poetas y poetas. No sólo por la mayor o menor autenticidad de su experiencia estética, por su capacidad creativa para modelarla en lenguaje, y por su habilidad para someterla a la disciplina de las formas; sino también por el grado de autenticidad de su amor religioso, de los amores humanos en que éste se encarna; por la validez de sus logros intelectuales; por la limpieza de su aliento afectivo, y de su valoración moral; por la firmeza de su acción responsable. Y si el poeta es aquel que habla con el corazón en la boca, cómo no confesarlo poéticamente?

“No soy como tus santas,
tus esposas,
Teresa, Clara, Catalina,
que el Angel sostiene en vilo
sobre la oscuridad de la tierra,
mientras tu aliento
tempranamente las madura
(.....)”

47. César Vallejo. Un hombre pasa con un pan al hombro... Cf. Antología de la poesía latinoamericana. P. 121.

48. César Vallejo. Espergesía. Cf. Dios en la poesía actual. P. 113.

De todo lo que fue,
de lo que espero,
el alma se me quema.
Y no fulgura⁴⁹

Así canta, con sencillez evangélica y lucidez poética la uruguaya Clara Silva. Y su voz es confesión de tantos! Pues hay poetas y poetas. Señeros unos en humanidad y santidad. Otros que luchan por adecuar su vida al amor invitante de Dios, eliminando los conflictos entre su compromiso religioso y las notas discordantes de su propia existencia. Los hay en fin, que aun en las crisis de su propia autenticidad humana y religiosa, no dejan de percibir, así fuere con la opacidad de los bajos, esa nota mística de su propia orquestación, ni pueden menos de expresarlo en su clamor poético⁵⁰.

Las crisis de autenticidad no afectan sólo al poeta en su existencia individual. También la propia tradición religiosa y la comunidad de fe, o cuando menos la función cultural de las mismas, pueden atravesar una crisis semejante, e incluso haber caído en los honrones de una decadencia. O en el conflicto de las ideologías y de los cambios culturales, puede percibirlo así el poeta desde su propia negación, o desde su duda. Y cuando para él la misma experiencia religiosa se ha identificado totalmente con esa tradición que ahora rechaza, no es de extrañar que aquella

misma se cuestione y aun parezca desaparecer como la muerte final de una ilusión. Cabe todavía hablar de una dimensión religiosa en un Nietzsche cuando proclama nuestro deicidio, o en el Altazor de Vicente Huidobro, que constata no sin desconcierto:

“Abrí los ojos en el Siglo
en que moría el cristianismo
Retorcido en su cruz agonizante
ya va a dar el último suspiro
Y mañana qué pondremos en
el sitio vacío?
Pondremos un alba o un
crepúsculo?
Y hay que poner algo acaso?⁵¹.”

4.2 Ausencia de Dios en la cultura contemporánea

La afirmación de Vicente Huidobro, aun prescindiendo de su exactitud o inexactitud factual en estas postrimerías del mismo Siglo XX, llama nuestra atención hacia este condicionamiento peculiar de la poesía religiosa en la cultura actual.

Partimos del hecho de una disminución notable, si no ya radical, de la dimensión religiosa en la poética contemporánea. Ni faltan ya quienes ven en ello su ocaso definitivo. Al menos en la medida en que cabe hablar de poesía religiosa en el sentido usual

49. Clara Silva. Te pregunto, Señor. Cf. Dios es la poesía actual. Pp. 367 s.

50. Nuestra tradición teológica señala tres estadios en el proceso de realización de la auto-trascendencia personal en la fe, por superación de la inautenticidad frente al amor de Dios: 1. purgativo, como esfuerzo de eliminación de los conflictos; 2. iluminativo, como consolidación del valor religioso; 3. unitivo, como dominio responsable del potencial conflictivo y plenitud humana del amor de Dios. También puede ser útil este modelo para una interpretación de los poetas místicos.

51. Vicente Huidobro-Altazor (Fragmentos). Cf. Antología de la Poesía hispanoamericana contemporánea. 1914-1970. P. 136.

del término. Desde la posición reseñada anteriormente, esto apenas es concebible. Nos interesa en cambio escudriñar un poco en su significado.

En primer lugar, asumimos el hecho sin extrañeza. En buena parte es el resultado inevitable, y de suyo tampoco lamentable, de un sano proceso evolutivo de diferenciación de la conciencia humana. Simplificando mucho, cabe decir que el hombre pre-moderno baña toda la amplitud de su experiencia humana, individual y social, en una experiencia religiosa explícita y tematizada, que por lo mismo penetra activamente toda la simbólica de su cultura. El hombre de la modernidad, en cambio, ha venido desplegando el flujo total de su conciencia en un arco iris de experiencias diferenciables entre sí, cuya totalidad no recubre ya la experiencia religiosa de la misma manera que antes. Por consiguiente, también hoy la cultura se modela en conformidad con este criterio de diferenciación. En nuestra opinión, los tonos místicos de esta sinfonía humana no han muerto. Pero otras voces y otros tonos han logrado sobresalir e imponerse. Las notas bajas de la experiencia religiosa fundamental, como la hemos descrito, siguen vibrando, pero sólo se perciben como cuerpo y densidad humanas de estas otras notas altas que acaparan más fácilmente nuestra atención⁵².

En segundo lugar, cabe entonces preguntarse si el cambio del espíritu humano no habrá también desplazado ha-

cia zonas, insospechadas hasta ahora, el aflorar temático de la experiencia de Dios. Y por consiguiente, el registro simbólico que la expresa en el lenguaje poético.

En tercer lugar, no basta la experiencia religiosa radical en el estado anónimo y casi apofático que hemos señalado arriba. También el músico debe cultivar las notas bajas de su polifonía. La experiencia radical religiosa necesita cultivo y el ámbito de resonancia de un cuerpo social afín. Abandonada a su sola espontaneidad llevará una vida opaca, hasta languidecer y morir⁵³. Pero, qué puede suceder si tal ámbito no existe, al menos en forma suficiente? Entonces, desde nuestro punto de vista, el verdadero problema se confina en la cerrazón de nuestro horizonte cultural a Dios.

Como lo señala recientemente el filósofo alemán Wolfgang Janke⁵⁴, de la legítima prescindencia metodológica de Dios en el campo de las ciencias hemos pasado a una "praecisio mundi" que amenaza resultar en mutilación del mundo humano. Será entonces que nuestra Iluminación (Aufklärung) esta desembocadura en la tinibla? o que nuestro prometeísmo liberador como la Hidra de la leyenda, nos condena a una sucesión inagotable de esclavitudes ideológicas? Sea lo que fuere, el poeta resiente en sí mismo este enrajecimiento del Espíritu en nuestro habitat cultural.

52. B. Lonergan. L'absence de Dieu dans la culture moderne. En: Les voies d'une Theologie Methodique. Ecrits théologiques choisis; Montreal (1982). Pp. 31-44.

53. B. Lonergan. L'expérience religieuse. o.c. Pp. 63-66.

54. Wolfgang Janke. Postontología. Traducción e Introducción. G. Hoyos V. (1988). Especialmente: P. Ia. 3. La protección del mundo mítico-poético. El canto de Holderlin. Pp. 45-53.

En nuestro caso particular de nuestra América Latina, hay todavía otro vacío cultural de Dios, del que se resiente nuestra poética. Cuando el mundo social del hombre se torna opaco al amor de solidaridad, por la injusticia o la inadecuación de las estructuras; cuando el absurdo social campea y la inautenticidad alienante, como egoísmo y ceguera grupales, van engendrando en torno nuestro cinturones de infrahumanidad; cómo encontrar a Dios en el mundo del sentido? Cómo no concluir con César Vallejo que nacimos como cultura un día en qué "Dios estuvo enfermo, grave"?

Punto particularmente sensible de este proceso dramático, el poeta carga sobre sí el peso de esta ausencia, de este cuestionamiento, de esta negación. En él, la experiencia estética puede seguir confluyendo con la experiencia de Dios, ignorada y reprimida, incluso bajo su negación temática. Puede también emerger y aun imponerse como nota dominante, en un primer plano. Pero llevará consigo el alud de sus dudas, de su propia oscuridad, de su tormento y aun de su rabia. Será poesía religiosa, más como cuestionamiento doloroso que como gozosa afirmación.

4.3 Limitaciones del lenguaje simbólico

El hombre es un animal simbólico. "Su conocimiento escribe Lonergan, a propósito de la experiencia religiosa

está mediado por símbolos, su acción está informada por símbolos, su existencia, aun en sus notas más características, está constituida por una auto-comprensión y unos compromisos que se especifican por símbolos"⁵⁵. Y esta idiosincrasia nuestra vale tanto más de la expresión poética y del lenguaje religioso. Sólo así cabe expresar en términos humanos, y por lo mismo intramundanos, una realidad que para ser tal ha de ser reconocida como más allá del hombre y de su mundo. No sin limitaciones y condicionamientos.

En primer lugar, por la índole misma de los procesos de simbolización humanos. Así, los símbolos más elevados y espirituales hunden también sus raíces en los niveles más elementales del ser humano, allí donde el espíritu hunde sus raíces en la corporalidad neuro-biológica, y ascienden a través de la psique hacia niveles más altos de intencionalidad y auto-trascendencia. No sin cargarse a su paso de afectos y resentimientos, de luminosidad y opacidad, de adhesiones, conflictos y desarmonias⁵⁶. Es el costo de la riqueza humana de un símbolo, y por consiguiente de la resonancia afectiva de una poesía religiosa. Es también su riesgo de ambivalencia y aun de contaminación.

Resulta apenas obvio añadir que lo dicho vale especialmente del recurso cristiano al lenguaje del amor interpersonal humano de intimidad, incluso en

55. B. Lonergan. *L'expérience religieuse*. o.c. P. 59.

56. B. Lonergan. *Method in Theology*. 3 Meaning. Pp. 64-69.

su dimensión sexual⁵⁷. Verdad es que la amplitud de la experiencia religiosa la sitúa en el horizonte de todo amor auténtico: fraterno, de amistad y de solidaridad social. Incluso, por una especie de comunión universal, el amor cósmico. Queda siempre, sin embargo, en el amor religioso una dimensión de entrega total de sí, en un grado de identificación mutua suprema, que sólo es decible así fuere no más "tamquam in umbris et in aenigmate", en las sombras del misterio con el lenguaje del amor del hombre y la mujer. Aquí también la poesía religiosa tendrá que pagar los costos de la inadecuación y de una remanente ambigüedad. Pues para quienes ignoran o niegan la experiencia religiosa, semejante poesía será expresión larvada, consciente o no, de un amor sexual que no se atreve a confesarse a sí mismo. Y a quienes testimoniamos esa experiencia no se nos oculta el riesgo inconsciente de un proceso larvado de substituciones inauténticas.

Pero la mayor limitación de la poesía religiosa es su inadecuación irreductible frente a la Realidad que quiere expresar. Cómo decir a Dios en lo que no es Dios? Cómo no decirlo de muchas maneras, incluso contrastantes entre sí? El auténtico poeta religioso sabe que sólo el silencio lo expresaría totalmente. Un silencio preñado de palabras indecibles. Sabe que lo que puede decir es tan sólo un juego de espejos evanescente que no logra atrapar la rea-

lidad plena. Jorge Luis Borges, maestro de la palabra simbólica, ha expresado bellamente esta limitación radical de nuestro lenguaje sobre Dios en un poema que se apoya precisamente en la afirmación más audaz del credo cristiano: La Palabra se hizo hombre y plantó su tienda entre nosotros" (Juan 1, 14). Cuánto queda por fuera cuando el Ilimitado acontece en la estrechez de nuestra limitación! Y por lo mismo cuánto queda de Enigma en la afirmación más clarividente sobre Dios!"

"No será menos un enigma
esta hoja
que las de mis libros sagrados,
ni aquellas otras que repiten
las bocas ignorantes,
creyéndolas de un hombre, no
espejos
oscuros del Espíritu.
Yo que soy el Es, el Fue y el
Será
vuelvo a condescender al len-
guaje
que es tiempo sucesivo y em-
blema"

Y sin embargo, este "juego de niños", que "no será lo que quiero decir", tampoco "dejará de ser su reflejo". Es la aventura de Dios en la palabra humana. Y por cierto tan honda y tan bella que Borges puede soñar a Dios mismo concluyendo:

"A veces pienso con nostalgia
en el olor de esa carpintería"⁵⁸

57. El caso peculiarísimo del Cantar de los Cantares es pradigmático. Por lo mismo resulta fuera de lugar la discusión hermética sobre si se trata de un poema nupcial solamente humano y/o también humano-divino. Ambas perspectivas son válidas y complementarias.

58. J. L. Borges. Juan 1, 14. En: Jorges Luis Borges. Obra poética 1923-1976. Buenos Aires (1977) Pp. 313-314.

5. CONCLUSION

Los poetas pasan, "en esta excursión a la muerte que es la vida", como canta Mario Benedetti⁵⁹. Pero el poema es un reto de eternidad, "Non omnis moriar multaque pars mei vitabit Libitinam" decía de sí mismo Horacio, el más moderno de los clásicos latinos. "No moriré totalmente, y buena parte de mí mismo escapará a la tumba"⁶⁰ y si la obra de arte es una invitación perenne a participar en el mundo abierto y transformado del artista, la experiencia religiosa del poeta tendrá un eco mientras haya sobre la tierra un corazón capaz de acordarse a las vibraciones del Espíritu. Y su poema renacerá intacto en otro hombre, el de siempre, como encuentro fugaz con la roca del Ser, con el esplendor de la Hermosura, con el hontanar del Amor.

Por lo que respecta a nuestra América Latina, tan agónica de fraternidad social; si, como afirma el mismo Benedetti, "la política es una forma del

amor"⁶¹, conviene a todos que no se extinga entre nosotros la voz del poeta cuyo canto testimonio y difunde el amor fundante de Dios. Ni sólo eso. Teilhard de Chardin, artista y teólogo desde el corazón de las Ciencias, leyó en los estratos de la Paleontología, la trayectoria cósmica de la evolución, y señaló al hombre como su punta de flecha que ha penetrado ya en el ámbito del Punto Omega, atraído por ese polo de Amor Creador. Pueden cambiar entonces los símbolos y las técnicas literarias. Pueden morir este o aquel género menor del árbol milenario de la poética. Pero si agoniza la lírica, estará muriendo el hombre. Y si muere la lírica religiosa, si para Dios ya no hay espacio poético en el hombre, éste podrá seguir cantando todavía en las ramas del árbol de la evolución. Pero sus raíces se habrán cegado para recibir nueva vida de la Tierra Madre. Y, lo que es aún peor, responsablemente el hombre habrá iniciado el lento pero inexorable proceso involutivo de toda la evolución.

59. Mario Benedetti; *Credo*. En: *Poemas de otros*. Edit. Oveja Negra. Bogotá (1980). P. 61.

60. Quinti Horatii Flacci Opera. Carminum Liber III, 30: Exegi monumentum.

61. Mario Benedetti. o.c. *Despistes y Franquezas*, i. P. 109.