

RESACRALIZACIÓN PARA UN TERCER MILENIO POSIBLE: EL CONFLICTO DE DIOS EN LA POESÍA ÚLTIMA ESPAÑOLA

RESACRALIZATION FOR A POSSIBLE THIRD MILLENNIUM:
THE CONFLICT OF GOD IN THE LAST SPANISH POETRY

Alejandro SIMÓN PARTAL

IEMYR, Universidad de Salamanca

Resumen: En el siguiente artículo analizamos el trasfondo sagrado, la vuelta a la espiritualidad, que se está dando en la poesía española contemporánea. Indagamos la actual crisis de Dios y los avatares de la fe en la literatura. Pretendemos una introducción a la relación actual entre poesía y fe.

Palabras clave: poesía; religión; fe; literatura; sagrado.

Abstract: In this article we try to analyze the relationship between religion and poetry in recent Spanish literature. We delve in to the «God conflict» that we are living now (as well as in literature).

Keywords: poetry; religion; faith; literatura; sacred.

I Conflicto de Dios

Sólo hay una noticia que podría eclipsar el descubrimiento de vida humana en Marte o la temida independencia de Cataluña: la existencia de Dios. Si Dios finalmente existe, el ajuste de cuentas con Él sería tal que quizá no le compense pronunciarse demasiado, y de ahí el enigma que lo confirma. Más allá de su existencia, la relación de Dios con el hombre se ha mantenido hasta hoy. Dios se piensa en el hombre, meditó Descartes; el hombre es la prueba de que Dios existe, añade Heinrich Böll; pero lo cierto es que, como bien indica Manuel Fraijó, al hombre ha dejado de interesarle Dios. Un Dios acosado por la secularización y los grandes almacenes. Dios se torna superfluo ante el capitalismo como religión, según Lluís Duch (2017: 28). La ansiedad de esta vida finita y reducida al consumo se ha traducido en los infantilismos contemporáneos; y la posmodernidad, ese concepto que con razón a José-Carlos Mainer le huele ya a puchero de enfermo, y que aún mantiene la gelatina que deja a Dios impermeabilizado de toda hondura. Mientras Dios agoniza, la espiritualidad triunfa. Nunca ha habido más editoriales buscando a autores que traten el enigma; nunca ha habido más videntes de madrugada en las televisiones municipales; nunca se han dado más licencias a tiendas esotéricas que venden piedras con propiedades anímicas y aromas curativos; pero Dios no encuentra su sitio en todo esto. La poesía —que vive un fenómeno parecido: la moda del género y el ocaso del poeta(dios)—, ha revivido en los últimos años un giro hacia lo sagrado, ha empezado a escuchar a Dios y a buscarle en la naturaleza, y no sólo en la inconformidad. Ratzinger dijo que creer no es otra cosa que, en la noche del mundo, ver el Amor. Y Antonio Colinas añade: «Porque el ser que es más ser es tan solo el que ama».

Ramón Andrés (2010: 11) recordaba que estar sosegado en lo limitado es tarea del silencio. Y de un silencio inicial a otro definitivo pulula el cuerpo: «Como en un pañuelo, envuelta tu vida, de silencio a silencio» (Isabel Escudero). Y lo limitado linda con lo absoluto: mortal finito y contingente (el humano) que aspira a la inmortalidad infinita a la que de momento sólo se acerca el amor, a la eficacia de lo invisible. Y en esa infinitud, en ese camino hacia lo no visible que trasciende, es donde se cruza lo sagrado y lo poético, un todo indisociable para que, según María Zambrano, la poesía sea verdadera poesía y no meras abstracciones. Porque si el poeta no está compuesto de fe, difícilmente atenderá al ser que somos desbordado de ser que forma memoria y humanismo.

El humano es, en esencia, esperanza, confianza, alma, que no atiende a la sustancia, sino a la resistencia. Sin estos dudosos atributos no tendrá la capacidad de ver más allá de las cosas, capacidad elemental del poeta, sin esa capacidad de visión no acudirá a la gracia de la verdad honrada que parece que tendría que ser su fin último. «No vendrán a robarme / la esperanza ganada. / Ni lágrimas ni pan / serán amargos en mi boca. / Dios / pasará por mis ojos», revela Julia Uceda. Y de los ojos vienen las plegarías que mejor se sostienen. Así lo apunta Vicente Gallego en su poema «Eucaristía»: «Todo está ya vendido, y no hay negocio, ni manera de hacerlo nunca más, porque los ojos ven las cosas claras». Buena parte y parte imprescindible de la poesía última ha vuelto su mirada al latir de lo sagrado para

dar con un fuego que rara vez se prende en el asfalto de la poesía más urbana. El propio Fraijó afirma que el cristianismo no es un sistema ni una doctrina, sino *vida*. Por lo tanto sólo los hombres pueden ser cristianos, nunca las instituciones con sus rigideces primitivas. De ahí que la resurrección sea confirmación de una vida entregada a ver los milagros tranquilos de nuestra naturaleza, y no pirotecnia misticista. Sánchez Rosillo lo dice mejor: «No habrá ocasión ninguna de morir. / Punto final no cabe en el comienzo». Si como apunta el filósofo Juan García Bacca el ser humano es indefinición, las certezas no tendrían espacio en nuestra vida. El Papa Francisco lo repite en sus ruedas de prensa a diez mil pies: la fe es duda que se materializa en el amor. Y Dios quiere que esta noche haya amor para todos, augura González Iglesias en un poema de su libro *Confiado*.

El filósofo checo Jan Patočka insiste en que el hombre se justifica en el arraigo al otro, y de ahí brota el deseo del poeta. Deseo, que para Levinas es un pensamiento que piensa infinitamente más de lo que piensa. La vuelta a lo sagrado en los poetas no busca a Dios, sino esa capacidad de ver lo bueno del mundo, que para los cristianos es Dios. Alejandro Krawietz escribe que para el poeta su vocación significaba una suerte de religión, un espacio para lo sagrado y la toma de conciencia del espíritu: una forma de vida, una forma de conocimiento, más una forma de presencia en el mundo. Todo en el poeta parte de su experiencia, y de ahí construye el enigma, su desgarró. La extrañeza ante lo cotidiano provoca que el poeta recurra a esa vida espiritual sin necesidad de ser clarividente, pero sí concretísimo. El poeta crea el dilema entre el cuerpo y los sentidos, prefiere, como Safo, la fisiología a los conceptos. Porque los conceptos sólo forman arqueología y la poesía, como la fe, implica tomar riegos, entregarse a la aventura de las más duras contradicciones, de los más gratos sacrificios: no ir por el camino fácil. El amor es una renuncia, implica carencia, amplía Anne Carson. Contradicciones de amar la vida y aceptarla como tránsito, como manera plena de hacer sitio. Así, como «hacer sitio», definió la muerte el maestro Karl Rahner. En una entrevista con Lorenzo Oliván, Francisco Brines respondió a una pregunta sobre su entusiasmo vital de esta manera: «Pero uno dice adiós también convencido de que ha nacido porque ha existido la muerte en los otros. Y si no hubiera habido muerte yo no habría nacido, por tanto, tengo que morir y tienen que nacer otros» (Oliván, 2014: 151). Y escribe: «es solo de los vivos el deseo de la inmortalidad». Valente dijo lo mismo más escuetamente: «Murió, es decir, supo la verdad» (Valente, 1955: 94). Y la verdad sea quizá aceptar la muerte como proyección de la vida, como se acepta el amor, con renuncia y entrega, sin apostillar demasiado. «Que el amor es lo único real, eso es cuanto sabemos del amor», sentenció Emily Dickinson. Para el poeta, Dios es la naturaleza que le trasciende. El canto natural de las cosas naturales. Dios es evidencia. Como es la poesía que dice lo esencial sin acudir a cachivaches léxicos. Henri Bouillard resumió esa evidencia en la afirmación de que una persona que ha crecido en *estado de naturaleza* y en total aislamiento puede por sí misma tener certeza de la existencia de Dios reflexionando simplemente sobre el mundo real. Así parece que lo asume Antonio Cabrera en su poema «Oración»: «Pasos que doy bajo los brotes nuevos de las moreras, sendas entre cañaverales, conducidme a la orilla que me descarta, a un estanque donde no me refleje, a un lugar desde donde volver» (Cabrera, 2016: 45). Karen Armstrong recuerda que al igual que el arte, la religión ha sido un intento de encontrar valor y sentido a la vida. Quizás al

poeta —y a Dios—, si quieren huir de este tiempo difícil, sólo le quede el ensanchamiento que provoca lo ausente. La fe en el frío primero de lo vertical.

II. Cuerpo, deseo, espíritu

El poeta exhibe, y no se le exige demasiado en lo que exhibe. Jesús de Nazaret también exhibió, y a eso quedó reducido, ya que no sabemos con certeza prácticamente nada más. «¿Para qué, Santo bendito, aprendiste a hacer milagros?», se preguntaba Alfonso Canales en su *Romance de San José* (2001: 17). Y es que es la muerte y nuestro desconocimiento en vida de qué vendrá tras ella, si es que hace falta que venga algo, lo que sostiene el avance y las grandes preguntas. La fe exhibe la serenidad ante lo que tenga que venir. Por eso la poesía es un ejercicio de fe en un ritmo lento, que no exige resoluciones aceleradas ni grandes descubrimientos. Sobre esa sencillez se siembra lo sagrado. Y la sencillez de la vida supone no temer a la muerte, aceptarla como un momento determinante en una vida espiritual. Pero adónde nos lleva ese momento. ¿Cómo cambiaría nuestra concepción del arte si hoy saltase la noticia, la exclusiva, de que hay vida más allá de la muerte? ¿Podría seguir escribiéndose poesía después de la confirmación de la resurrección? El filósofo F. Cheng señaló que «la creación artística es justamente una de las formas por medio de las cuales el hombre intenta vencer su destino mortal» (Cheng, 2015: 17). La creación artística como enigma del mundo. Gershom Scholem, el gran conocedor de la mística judía, escribió en su obra *Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización* que «si el sentimiento de que el mundo esconde un misterio desaparece alguna vez de la humanidad, todo habrá acabado». Ortega y Gasset lo rebaja lamentando que ninguna cultura nos haya enseñado a ser lo único que verdaderamente somos: mortales. Mortales que son, para Zubiri, fundamentalmente experiencia de Dios. El propio Jesús de Nazaret combinó de alguna manera ambos bordes: la sencillez de la vida (aceptación) y el misterio de la existencia (milagros tranquilos). Algo cambiaría el camino hacia ese destino si ese destino alargase su meta. Quizá para los poetas sólo quedaría la indagación en el tránsito hacia algo que nos espera, y en la celebración helenística de la existencia, por fin sin angustia. Antonio Colinas, uno de los poetas más cercanos a la tradición mística, escribió:

[...] la naturaleza (ante todo); las canciones, melodías y cuentos primeros; los ritos religiosos, los enigmas arqueológicos y legendarios, las enfermedades y los muertos (...) el arado entreabriendo la tierra fresca, las hogueras y sus aromas, las estrellas, los rebaños, el perfume de la tierra después de la lluvia, las aguas fluviales o marinas (Colinas, 1991: 57).

Todas esas vivencias y visiones espirituales empujan al trance y al conflicto del poema. Rudolf Otto define la mística como un «ingreso radical del numen en el ánimo del que lo experimenta, hasta provocar la *visión* y la *unión*» (Otto, 2009: 85), y de esa conjunción brota la capacidad convulsa del poema con el elemento de lo *tremendum*. El poeta recoge las ofrendas de la existencia para posicionarse en el mundo, para ver lo bueno, noble y sagrado que supone el estar vivo, pero el trance real del poema impone violencia, ferocidad, pecado. El propio San Agustín afirmó que el mayor pecado

se sitúa en la concupiscencia de los ojos. Octavio Paz, poeta que para Zambrano personifica esa fusión entre poesía, filosofía y religión, concreta en su obra *El arco y la lira* (2004):

La ferocidad es, en cierto modo, la contrapartida del entusiasmo y de ahí que aparezca, complemento contradictorio, en las grandes pasiones religiosas, eróticas y artísticas. Es una pasión que, si ha dominado a inquisidores y verdugos, también ha inspirado a mártires y amantes. Además nos ha dejado unos cuantos inolvidables poemas, novelas, cuadros, textos: Goya y Picasso, Baudelaire y Rimbaud, Quevedo y Swift, Michaux y Cioran. A diferencia de la ferocidad de los tiranos y los criminales, la de los artistas se ejerce contra los fantasmas de su imaginación, es decir: contra ellos mismos.

La ferocidad es común tanto en la fe como en el poema. San Agustín consideraba pecado ver lo grotesco del mundo, empapar los ojos de sangre, pero para una religión de la salvación como el cristianismo, para un género algo desorientado como la poesía, el posicionamiento y la ferocidad que conlleva es un ejercicio necesario. Los pecados también confirman y conforman la fe. En nuestra sociedad del ocio y del consumo, la robustez con la que la Iglesia ha estigmatizado al pecado ha añadido distancia y desconfianza entre la gente joven y la fe. Fraijó recuerda que Jesús fue muy discreto al hablar de pecado.

Ni lo definió ni entró en catalogaciones por orden de gravedad. No secundó a algunos rabinos que defendían el carácter no perdonable de algunos pecados como el asesinato o el adulterio. Se limitó, más bien, a poner ejemplos de acciones torcidas como la del sacerdote que, en la parábola del buen samaritano, pasó de largo junto al herido. Es una parábola que vale más que muchos tratados sobre el tema (Fraijó, 1997: 64).

Los pecados esconden los sitios desconocidos que el hombre necesita transitar para completarse. El pecado crea movimiento. Schillebeeckx añade que el cristianismo comenzó con un encuentro, un encuentro como resultado de unos hechos violentos (qué más violento que morir clavado en una cruz). Los principales movimientos o generaciones poéticas también partieron de un encuentro, de nuevo de una inercia estética/política/social. Y el poema siempre es un acto político, un acto de amor, como la religión tendría que serlo. De ahí que la sangre cree espiritualidad. Y las vísceras muestren el camino. El poeta intenta llegar a un sitio desconocido y elevar el alma; el poeta intenta nombrar las cosas dándoles el nombre más profundo, su verdad naciente. Porque una poética (Max Horkheimer decía «política») que no conserve en sí un momento de teología se reduce a mero ejercicio sumatorio. Y la poesía aspira a las personas vivientes y a la capacidad de asombro de estas personas vivientes, pero no a la rentabilidad ni a la repercusión; sí a la utilidad, pero de otra forma. La fe trata de reconocerse en ese sitio y elevar el alma: buscar la salvación y la salvación requiere ferocidad, impone conflicto, para así dar nombre a lo que todavía no ha sido nombrado y justificar desde la preclara inocencia nuestro estar en el mundo. «Lo que eleva el espíritu por encima del suelo, lo que saca al alma de sí misma con anhelos indescriptibles, eso es poesía auténtica, la que tiene derecho al nombre al “unirse al verso inmortal» (Hazlitt, 2004: 100).

En definitiva, la realidad (y ahora sí, la política) se han impuesto en los dogmas religiosos y poéticos porque al final, y mira que es triste, no sabemos qué hacer con la muerte. Cuando el hombre controle la muerte el pecado, la resurrección o la violencia, serán tratados desde otra perspectiva más sana y sagrada, en el concepto más amplio y libre del término. Mientras eso llega, nuestra espiritualidad

y nuestra manera de afrontar el arte está más o menos regido por nuestra hora, y sólo nos queda la fuerza y la esperanza. Simone Weil escribió que la fuerza es el verdadero centro, el verdadero héroe de *La Ilíada*. Para la poesía española su búsqueda, el entrenamiento para conquistar esa fuerza, ha sido el centro de muchas agonías. «Y no hallé cosa en que poner los ojos que no fuese recuerdo de la muerte», lamentaba Quevedo. El propio Cernuda celebraba la vida desde las alas de un marinero, y desde esos placeres del cuerpo acababa como siempre en el remolino insoportable de la vejez o la muerte. También Gil de Biedma ahondaba en el potencial liberador del placer sin poder evitar el paso del tiempo, lo finito de la existencia, para acabar fantaseando con una vida que se propaga más allá, con un placer que no conoce los límites del tiempo. El sexo como peaje lento hacia la muerte ha sido un denominador común. Los cuerpos, los espasmos, en definitiva *el otro*, es nuestro hogar donde la vida se cumple. Porque desde ese otro aprende amar quien ama lo concreto y posa sus manos sobre lo concreto, y ahí comienza la transformación del ser, que es lo único que conocemos: transformación. A falta de mayores certezas o respuestas, o mientras van asomando nuevas preguntas, el hombre se transforma (que no progresa) para ir completando su propia evasión. Nuestra transformación entraña (física) un avance en la relación con el mundo y con los abismos del mundo y el éxtasis que produce sentir lo que no esperábamos sentir. Filosofía de la proximidad, que diría Josep María Esquirol.

Morir es el último acto social, se dice en una película de Paolo Sorrentino. Si la esperanza se puede aprender, como apuntaba E. Bloch, entonces será mejor hacerlo desde la pluralidad que crea movimiento; así empezó, como ya hemos visto, desde el cristianismo a casi todo lo que se queda: entre todas las culturas solo el ser humano sabe que tiene que morir, solo él llora a sus muertos, los entierra, los recuerda (Jonas, 1998: 89).

Mucho antes Rousseau ya alertaba que sin memoria no habría amor. Y la memoria es la forma más autónoma de amparo que tenemos. El arte es un ejercicio de dolor y memoria, un balance hedonista entre lo vivido y lo imaginado. Reivindicar la finitud de nuestro tiempo ha sido un lema sobre el que se ha levantado la poesía y gran parte de la filosofía, y eso ha provocado un ansia que ha derivado en nuestra urgencia vital y en el consumo salvaje, en una búsqueda de la felicidad eufórica. El verdadero fin del pensador o creador es profundizar en la muerte como orden extraordinario que puede ser derrotado por lo más ordinario (volvamos a la lista de Colinas), y que la vida se imponga también en la muerte, independientemente del tipo de interrupción que ésta, la muerte, suponga. Ese ha sido el fin de todas las religiones, un fin que puede sonar de ciencia ficción, pero que posee un grado incuestionable de ternura y generosidad, de esfuerzo por la vida, o por entender el fin como la interrupción de algo que merecía la pena, y no de una advertencia definitiva y tosca. Así lo asume Vladimir Jankélévitch:

La muerte es más bien la suspensión de la mortalidad a favor de una criatura, es la inmortalidad la que sería el prodigioso prodigio, y la maravillosa maravilla, maravilla de la que la longevidad de los viejos no parece un aperitivo. En realidad, la inmortalidad misma es a la vez indemostrable y racional, del mismo modo que la muerte es a la vez necesaria e incomprensible. (...) La muerte es la tangente entre el misterio metaempírico y el fenómeno natural; el fenómeno letal es competencia de la ciencia, pero el misterio sobrenatural de la muerte requiere la ayuda de la religión. El hombre tan pronto sólo toma en cuenta la ley

natural, olvidándose del misterio, tan pronto se arrodilla ante el misterio, olvidándose del fenómeno (Jankélévitch, 2002: 19-21).

La constatación de la resurrección como un hecho real, no cambiaría los mimbres del misterio, el rigor de la invisibilidad: el hombre exige límites. La fe se encarga de ponerlos y de encontrar, no hechos totales, sino hechos apaciguadores, que transmitan la ansiada calma que mendiga el poeta. La capacidad para ser deconstruido es la condición para el acontecimiento, escribió John D. Caputo. Los mimbres espirituales seguirían siendo idénticos en esa poética de lo imposible. La verdadera misión del poeta, del teólogo o del filósofo, parece que ahora radica, más allá de la existencia o no de vida después de la muerte, más allá de la presencia o ausencia de Dios, en elevar la razón más allá de las dudas, y así ampliar el horizonte, ensanchar el alma. Es decir, convertir la dicción en un sostén vertical que nos ayude a vivir, y no sólo a morir. Que nos ayude a dilucidar dónde esconden las cosas su perfil sagrado, para así huir del acoso mecanicista. Aprender a vivir es aprender a nombrar, escribió el narrador Luisgé Martín. Amenidad que nos confirma.

En una entrevista al diario *El País* (13/7/2017), el director de cine J. Mekas declaró: «No soy un hombre religioso pero creo en la espiritualidad del hombre, en esa cualidad sutil, misteriosa y profunda». Cuando el director de 94 años alerta de su laicidad, lo hace para evitar la rigideces mentales de la ortodoxia conservadora, pero lo religioso atañe a lo espiritual, aunque se pueda ser espiritual sin ser religioso, como se puede escribir poesía sin saber de métrica. El conocimiento de lo religioso ensancha esa espiritualidad sin necesidad de ataduras. Lo religioso ofrece respuestas a las preguntas elementales que ahogan nuestra existencia y otorgan ese grado de verdad del que hablaba Hegel a las cosas finitas: el sentido de la vida y la muerte. Lo religioso no se limita a las mentes sectarias de los que se consideran elegidos, sino que supone esa vida arriesgada, ese pulso constante de no ir por el camino que impone la inercia existencial, sino por el que la propia existencia elige, que no tiene que ver con el pan y con el trabajo, sino con algo más imanente. Volviendo a Mekas, en esa misma entrevista apuntaba algo importante: «Ahora la gente solo habla de pan y trabajo, hemos olvidado todo lo demás». Hemos olvidado vivir poéticamente. Mekas eligió el oficio de mirar más allá de las cosas, el oficio de desarrollar una poética vital. Mucho antes al filósofo alemán Fichte le preocupaba lo mismo que al cineasta lituano: «comer y beber para volver luego a tener hambre y sed y poder de nuevo comer y beber hasta que se abra ante mis ojos el sepulcro y me trague y ser yo mismo alimento que brota del suelo». La religión no atiende a la inmediatez de lo práctico. En ella el pan no es un final, sino una representación de la serenidad y la confirmación. Neruda recordó en su discurso del Nobel que el poeta es el panadero más próximo, y que amasa el pan difícil pero honrado de la vida. A esa pan acude la poesía. A ese pan acudía Muñoz Rojas, poeta que afrontó su aventura desde un humanismo sagrado:

Porque dice el Señor
que será en vano
adelantarse al alba,
después de amanecer me he levantado
a comer el pan
amargo
que nos puso la vida.

He llorado
pensando que algún día
pueda partir mi pan con otros labios (Muñoz Rojas, 2008: 33).

El pan acoge la miga del alma, su abrazo de hambre. A esa razón se debe la fe, a lo que no es posible verificar, que suele confirmar nuestras más rotundas debilidades, el «supremo interés» al que se refería Paul Tillich. Zambrano insistía en que el tránsito hacia lo que trasciende suele ser una forma de hundimiento, de delirio. Para la filósofa malagueña poesía y música partían de esa forma común de hundirse en el sueño, descenso que responde a la manera fascinante y personalísima de reconocer la *experiencia* en ella: «Las religiones, tanto pasados como presentes, aparecen en entornos culturales, sociales e históricos especiales; pueden ser interpretadas como sistemas simbólicos e interpretadas de maneras fascinantes» (Burkett, 2009: 27).

Deseo y aceptación van a ser dos vértices que unen ese descenso compartido de la religión y la poesía. El deseo nos empuja a ver más allá de las cosas, a ver más allá de lo que vemos. Ese inconformismo nos conduce, quizá paradójicamente, al conocimiento de entrever en lo llano y sencillo los dones de lo sublime. El propio Walter Burkett incide precisamente en cómo Niklas Luhmann consideraba este rasgo, el de ver revelar el horizonte más limpio desde la acción de velar, de poner velos a la razón, para conseguir la «reducción de la complejidad» a la que se refería el sociólogo alemán en su libro *The Function of religion*, proceso por el cual la religión ofrece orientación dentro de un cosmos con significado y ayuda a simplificar todos los enredos de la existencia desde lo no presente, o desde lo ausente, cosas bien distintas. Así la poesía busca algo que no está presente. Jesús de Nazaret buscaba algo que no estaba presente, y para encontrarlos consiguió ser un líder, y el Nazareno tuvo seguidores que dejaron todo para seguirle. Buscar lo ausente supone una forma de renuncia a lo presente. Una orientación hacia un cosmos paradójicamente menos complejo. Pascal Quignard va más allá y dice que «el arte ve lo ausente» (Quignard, 2016: 15). Y en lo ausente se establece el vínculo pasional del alma humana con el camino del alma. Ahí encuentra el hombre la paz y esa silencio y esa soledad a la que volveremos. Seguimos con Zambrano: «El camino más adecuado, lo que el hombre necesita, es un lugar que sea *otro* pero del que se pueda salir para volverse a “lo mismo”. Cuando esto se verifica ya no se está propiamente en el mismo lugar; algo ha quedado perdido del otro lado, algo que no se podrá nunca rescatar» (Zambrano, 1989: 130).

La poesía es el medio que tiene el poeta para rescatar lo que ya es irrecuperable pero que de cierta manera le cumple. Para eso escucha a su alma que, sin cursilería, le dicta el camino. El propio Muñoz Rojas, en una carta a Clara Martínez Mesa, estudiosa del poeta antequerano, fechada el 17 de junio de 1994, atiende con maestría a ese misterio salvador hacia el que dirige la escritura, esa manera de abrir el alma al secreto propio:

[...] escribir, que es el andar del alma; no lo dejes, escribe y guarda y vuelve sobre lo escrito. Y rompe o no lo escrito según te lo pida al releerlo, y eso sí, comunícate, viértete en el papel o en el momento con el amigo o con la tarde que te invite al diálogo. Lo que se guarda se pierde, lo que no se da no se tiene. La intimidad es personal, el secreto es de la vida y del mundo; somos parte de ese secreto, un rompimiento de poesía que surge, lo desvela. Pero del secreto, del misterio vivimos, en él están nuestras raíces.

Uno de los nexos que vincula poesía, religión y antropología es la capacidad del hombre de llegar a transformar, a través de la bondad, la muerte en belleza, la crucifixión en esperanza. La muerte se paga viviendo, escribió Ungaretti. De ahí que toda conciencia poética o toda fe parta de una concepción propia, de la capacidad de ver la belleza del mundo, de tener una cierta sospecha de que Dios tiene algo que ver con nosotros, y Feuerbach que el hombre convierte en su Dios lo mismo que él desea ser. Marx repitió que la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre. Josep María Esquirol recuerda que el propio Feuerbach, Marx, Nietzsche o Freud incidieron en que la idea de Dios es una proyección «no sólo realizada, obviamente, *por* nosotros, sino *de* nosotros mismos» (Esquirol, 2015: 161). Fraijó apostilla que no fue Feuerbach el primero que intentó romper las barreras entre antropología y teología, en reducir esta última. Para él la idea de Dios es un producto psicológico del hombre. Mucho antes, Jenófanes constató que los etíopes dicen que sus dioses son negros y chatos (Fraijó, 1985: 30). Hans Küng, uno de los teólogos más imprescindibles, escribe en su libro *¿Existe Dios?*:

Con Descartes empieza a tener primacía el sujeto sobre el objeto, la conciencia sobre el ser, la libertad personal sobre el orden cósmico, la cuestión imanente sobre la cuestión trascendente. Con él comienza la antropología física moderna. (...) La filosofía lleva hasta el umbral de la religión, pero no pretende “eliminarla” (*aufheben*) (Küng, 2005: 40).

El concepto de espíritu se ha vuelto cada vez más terrenal, desligado del alma y de sus alambicadas interferencias, el espíritu ahora conecta con lo terrenal y con la naturaleza humana. Sólo un ser humano con un espíritu predispuesto podrá abordar la aventura de la fe. Sólo un ser humano predispuesto podrá llegar a Dios y amarle con todas las fuerzas de su corazón y de su ánimo, como apunta Eckhart y como también lo hacía antes Lutero: entregarse a Dios para encontrar el gozo verdadero. Quien se entrega a Dios abandona una parte de sí mismo. Lo mismo apuntaba Carson con el amor. La entrega está dotada de renuncia. Y la renuncia se compone de sacrificio. Y el sacrificio lleva aparejado la maravilla, añade González Iglesias. Ahí reside la armonía del misterio. El poema ha vivido en ese trance continuo entre la permeabilidad del espíritu y las rigideces del cuerpo, las exigencias del placer. Entre lo sagrado del alma y las necesidades del espíritu pulula el poema con la intención de nombrarlo todo de otra manera, de encontrarse, de nuevo, en el *otro*. Ratzinger decía: «Tomad, Señor, y recibid mi libertad». A ese Señor, a ese otro, le habla el poeta, que no es otro que al amor, y que implica renuncia, bondad, entrega, sacrificio. Dios reside en todo ello. El espíritu hecho viento, carne o inercia se manifiesta en los poemas de autores que proyectan la fría pasión de la fe en este mundo. Rafael Cadenas lo dice mejor:

Lo que miras a tu alrededor
no son flores, pájaros, nubes,
sino
existencia.

No, son flores, pájaros, nubes.

Esta cita abre el último libro publicado de Antonio Cabrera, *Corteza de Abedul*, donde el poeta valenciano encuentra el alma en lo más cercano, donde se confunden frondas y espíritus:

Esta neblina gélida golpeándome la frente
tal vez sea un espíritu,
pero yo la percibo como un efluvio
de la ribera. Corro en paralelo
con zancadas muy pobres. [...]
Estampa desenmascarada, el mundo.
Lo doblego con sólo hacerle caso
al vaivén de mis piernas,
al modesto compás de lo que soy.

La poesía se encuentra con la encrucijada de llamar a Dios pero no llamarle demasiado. El poeta es un ser acosado por la realidad y el cielo, acomplejado por la realidad y por las añadiduras de realidad. El poeta vive la tensión de ser un elegido por Dios mientras en la calle no lo elige ni Dios. Por eso existe poesía que se limita a lo que pasa, a lo que ocurre, a la denuncia cercana o al festejo nocturno con los amigos, y no pretende mucho más. En la aceptación de lo pequeño está su gracia.

Tal vez la salvación esté efectivamente en la espera. Desde luego la fe se nutre de ella. Y también la esperanza y la poesía y el amor y el silencio y la soledad y Dios. En la espera reside la base de todo esto. La vida es una suspensión de la espera. Esperamos a algo mientras vivimos. Porque la espera es creencia, levedad del ser, resistencia tranquila, impulso calmo hacia otra cosa. La muerte es la canalización de la espera, su definición violenta. La espera va en contra de lo revolucionario que aspira a la realización inmediata, a traer al ahora mismo cualquier infinito. Lo importante, dice Bloch, es aprender a esperar. Quien aprende a esperar consigue visualizar la génesis de lo novedoso, de lo inédito y cotidiano, y consigue bajar al sueño lo que sueña. El poeta espera porque el poema exige reposo y distancia, y en esa espera, en esa paciencia para dar nombre a lo que abrumba desde lo sencillo, es donde se da lo sagrado, sus más necesarias plegarias, sus más esquivas creencias:

Viviremos tal hoy
y no quedarán huellas.
No cuerpo. No sentido.
Memoria no. Centella.
Viviremos el mundo
y viviremos su ausencia.
Viviremos. Es todo.
Pero todo es creencia.
Creencia como el ala
que en vez de volar, sueña.
Creencia como un río
en una noche abierta.
Como un cuco en la sombra.
Como una primavera
que aspira a ser verdad...
pero sólo es creencia (Alonso, 2002: 14).

«En lo interno, mi gratitud se dirige a Dios». Así, con esta dedicatoria, cierra el poeta cordobés Raúl Alonso su *Libro de las catástrofes*. Conmueve asistir al conflicto de un poeta joven con las contradicciones del mundo y del deseo, con el esfuerzo por lo sagrado. Un poeta que busca la esencia de Dios por debajo de Dios. Esto nos lleva a Eckhart, maestro de Rudolf Otto:

Cuando el alma contempla exclusivamente a Dios, toma toda su esencia y toda su vida y crea todo lo que es desde el fondo de Dios: y, con todo, *nada sabe de saber*, de oración ni de ninguna otra cosa. Se sosiega completamente en el ser de Dios. Pero cuando toma conciencia de sí misma, de que contempla a Dios, y lo ama y lo conoce, todo esto es ya un salir de Dios. Cuando el algo sabe que conoce a Dios, sabe a la vez de Dios y de sí — uno con lo Uno; uno de lo Uno, y lo Uno en el Uno, eternamente (Büttner, 1909: 112).

En ese retorno a las formas sagradas de contemplación que se vienen dando en la poesía última, el fin no es Dios, sino esa esencia de su fondo, esa capacidad de absorber su concepto y canalizarlo en el poema. El poeta que aspira a esa llamada deambula entre los signos rebeldes y las inquietudes de Jesús y la naturaleza eterna de Dios: honestidad, valentía, clarividencia, serán las claves para alcanzarlos, y conseguir que el poema sea un artefacto vivo que sirva para vivir mejor; que el poema albergue el fundamento de una vida más amplia, más plural, menos predecible. Eckhart busca ese propósito en Dios: vivir la vida para no saber nada de ella. Sentir lo sagrado en las aristas menos litúrgicas de nuestra existencia. Porque las cosas de este mundo no son sagradas per se, sino que las convierte, las transforma, la visión limpia y acogedora de quien mira. A la franqueza de esa mirada quizá se reduzca la savia del poema. De esa franqueza brota el *no saber* de Dios para que Dios se haga en lo que pensamos, mucho más allá de las presencias y de las respuestas. En ese punto nos encontraremos en verdadera simbiosis con la naturaleza: no pensándola, sino entregándonos. Otto insiste en esto: cuando alguien vive en Dios, éste cesa en su saber, su reflexión, su discurso, sus reflexiones. Dios queda anulado por la fuerza del deseo que a su vez lo confirma. Sánchez Rosillo, en su libro *Quién lo diría*, se preguntaba algo similar: «¿sucede la belleza sin nosotros / o la crean los ojos al mirarla?»: he aquí la cuestión de Dios. Verlo todo sin la capacidad de ver. Acudir a una interioridad que no precise de consenso. San Pedro lo dijo de otra manera: Su paciencia es nuestra salvación.

Bibliografía

- ALONSO, R. (2002). *Libro de las catástrofes*. Barcelona, DVD.
- ANDRÉS, R. (2010): *No sufrir compañía*. Barcelona, Acantilado.
- BURKETT, W. (2009): *La creación de lo sagrado. La huella de las biología en las religiones antiguas*. Barcelona, Acantilado.
- CABRERA, A. (2016): *Corteza de abedul*. Barcelona, Tusquets.
- CANALES, A. (2001): *Navidades juntos*. Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía.
- CAPUTO, J. (2014): *La debilidad de Dios. Una teología del acontecimiento*. Buenos Aires, Prometeo.
- CHAMPOURCÍN, E. (1976): *Dios en la poesía actual*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- CHENG, F. (2015): *Cinco meditaciones sobre la muerte*. Barcelona, Siruela.
- COLINAS, A. (1991): *Tratado de armonía*. Barcelona, Tusquets.
- DUCH, L. (2017): *El exilio de Dios*. Barcelona, Fragmenta.
- ESQUIROL, J. M. (2015): *La resistencia íntima: ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona, Acantilado.
- FRAIJÓ, M. (1985): *Jesús y los marginados*. Madrid, Cristiandad.
- (1997): *El cristianismo. Una aproximación*. Madrid, Trotta.

- (2006): *Avatares de la creencia en Dios*. Madrid, Trotta.
- GONZÁLEZ IGLESIAS, J. A. (2015): *Confiado*. Madrid, Visor.
- HAZLITT, W. (2004): *Ensayos sobre el arte y la literatura*. Madrid, Espasa-Calpe.
- JANKÉLÉVITCH, V. (2002): *La muerte*. Valencia, Pre-Textos.
- JONAS, H. (1998): *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona, Herder.
- KÜNG, H. (2005): *¿Existe Dios?* Madrid, Trotta
- MUÑOZ ROJAS, J. A. (2008): *La alacena olvidada. Obra completa en verso*. Valencia, Pre-Textos.
- OLIVÁN, L. (2014): *Segunda poesía con norte*. Valencia, Pre-Textos.
- OTTO, R. (2009): *Ensayo sobre lo numinoso*. Madrid, Trotta.
- QUIGNARD, P. (2016): *La imagen que hoy nos falta*. Madrid, Cuatro.
- VALENTE, J. A. (1955): *A modo de esperanza*, en *Obras completas*. Andrés Sánchez Robayna, ed. Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2006, vol. I, pp. 67-101.
- ZAMBRANO, M. (1989): *Notas de un método*. Madrid, Mondadori.