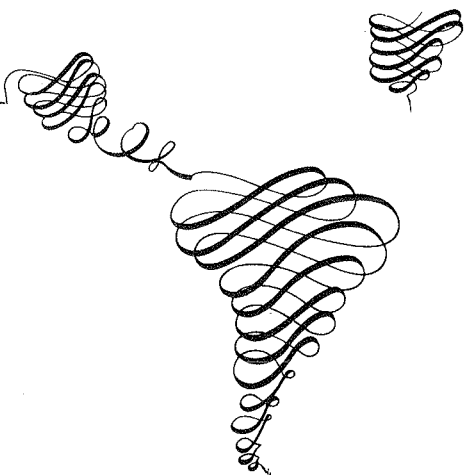




El Dios oculto en la cultura literaria de hoy

Cristóbal Sarrias *

CUANDO Ignacio de Loyola, en su breve y esquemático libro de *Ejercicios espirituales*, quiere hablar de los días de sufrimiento de Cristo en la semana que culminó con su muerte en el «lugar de la calavera», tiene la intuición de sugerir un pensamiento muy preciso que condicione la reflexión del ejercitante: *ver cómo la divinidad se esconde*. Y quizás es éste uno de los presupuestos que ha de tener presente quien se dispone a analizar, de un modo objetivo, la cultura de hoy, cuando contempla la Humanidad actual, sin rastro aparente ni explícito de la huella que ha dejado en ella el Absoluto Trascendente, que compendia desde una óptica creyente todo lo que puede haber de verdad y de belleza. Y de respuesta a las angustias del hombre. Es el rostro humano de Cristo en las horas bajas de su Pasión en el tiempo, tras el que no adivinamos —«se esconde»— la faz de Dios.

* Director de INFORSI. Escritor y crítico literario.

Se ha podido hablar del «Dios escondido de Peter Hanke» (1), y es la recientemente fallecida novelista italiana Natalia Ginzburg quien afirma que:

... todo lo que concierne a Dios nos resulta inexplicable y esencial, de forma que la sola idea de Dios es mucho más importante que el hecho trivial de creer o no creer. Tanto es así, que quienes no creen no están tranquilos en absoluto con su falta de fe y se enfadan muchísimo cuando se les habla de El. Y es que nadie es indiferente a Dios (2).

Y hay que reconocer, sin embargo, que si algo caracteriza a nuestro momento cultural actual, es la significativa ausencia de Dios. Las intuiciones sociológicas, sin duda superficiales para muchos, de Alvin Toffler en *El Shock del futuro*, o la síntesis discutida de Harvey Cox en *La ciudad secular*, preveían un futuro del mundo en general, y de la cultura en particular, que distaba mucho de ciertas connotaciones que pudieran rozar, de alguna manera, el hecho «Dios». Pero se han hecho sustancialmente verdaderas las previsiones sobre la «desaparición de los lugares sagrados» en la ciudad de los hombres de hoy, y sobre el hecho de la «profanidad», que arrincona a Dios en el desván de los trastos viejos. ¿Es en realidad tan radical la ausencia de Dios? ¿Se trata solamente de una desaparición explícita? ¿Se huye de la problemática positiva o negativa —que supone la aceptación de su existencia en las coordenadas de la sociedad general, y de la vida de los hombres en particular?

¿Nostalgia deísta?

SE adivina, ciertamente, una cierta nostalgia deísta, que podríamos resumir en las palabras de Antonio Colinas en su reciente *Tratado de armonía*:

Comprendo a Jung cuando en sus momentos de mayor tensión intelectual, de mayor inseguridad vital, recurre al mensaje de las religiones. Todo ser humano, en sus momentos críticos, acude a esta llamada porque, en el fondo, las religiones son el más acabado intento (por radical y desesperado) de desvelar los misterios de la naturaleza y del hombre. La religión, claro está, no

(1) Cfr. Pascal Sevez, s.j.: «Le Dieu caché de Peter Handke», *Etudes*, juillet-août, 1991, pp. 71-79.

(2) Cfr. *ABC*, 9-10-91.

entendida como «el opio del pueblo» (Marx), ni como sublimación de impulsos sexuales (Freud), sino como una aspiración hondísima del psiquismo hacia el Enigma (3).

¿Es simplemente una nostalgia de seguridad inexplicable? ¿Es la necesidad de encontrar el asidero con que evitar ser arrastrado por la corriente de un nihilismo que no resuelve ningún interrogante vital? Heidegger escribía que:

Sólo un Dios puede salvarnos todavía. Nos queda la única posibilidad de prepararnos, por el Pensar y el Poetizar, para la aparición de un Dios (4),

pero quizá baste para dar satisfacción a la evidente necesidad de una creencia, que se descubre difusa e indefinible, como aspiración del psiquismo hacia el enigma (5), aunque sea solamente un elemento catártico, que el simple recurso a la tensión poética puede llegar a propocionar.

La gran pregunta, sin embargo, queda en pie, y seguimos en el itinerario, que parece cada vez más sin retorno, de la supresión de Dios como elemento aparente, consustancial e imprescindible. Se han abandonado en la vida casi todas las formalidades externas de la religiosidad, y queda el esquema impreciso de una creencia, que no lleva más allá de la conciencia del interrogante sin contornos, como una insatisfacción, personal o colectiva, confesada o inconfesable. Y esto tiene su reflejo en la narrativa, que es *convertir los sucesos en ideas*, como insinuaba Santayana (6), o reflejar en los acontecimientos evocados el transfondo ideológico subyacente.

José Agustín Goytisolo, en su reciente libro *A veces gran amor*, nos deja en la perplejidad de su poema *Por rincones de ayer* la duda de su inquietud humana,

*En lugares perdidos
contra toda esperanza
te buscaba.
En ciudades sin nombre
por rincones de ayer
te busqué.
En horas miserables
entre la sombra amarga*

(3) Antonio Colinas: *Tratado de Armonía*, Anagrama, Barcelona, 1991, p. 54.

(4) Id. p. 85.

(5) Id. id.

(6) G. Santayana: *Little Essais*, p. 138.

*te buscaba.
Y cuando el desaliento
me pedía volver
te encontré (7).*

¿Poesía de amor? ¿Intuición de la belleza escondida? ¿Reflejo de una búsqueda que va más allá de un itinerario humano? Salvatore Quasimodo sentía el pavor de la soledad sin Dios (*di te privo, spauro*), y la estremecedora angustia del *Hombre de Dios*, de Dámaso Alonso, nos hablaba en todos los tonos de las rutas intrincadas de su caminar hacia un Absoluto que le envolvía, le acosaba, le hacía temblar, y le daba la serenidad que necesitaba su profunda y persistente inquietud de hombre. Pero es el recurso al *poetizar* de que nos hablaba Heidegger...

En su última *Antología poética*, sin embargo, Francisco Brines refleja por su parte la contrapartida, con su agónica postura, que precede a la situación actual:

*Más allá de la luz está la sombra,
y detrás de la sombra no habrá luz
ni sombra. Ni sonidos, ni silencio.
Llámale eternidad, o Dios, o infierno.
O no le llames nada
como si nada hubiera sucedido (8).*

Porque hacía suya una conciencia común, cada vez menos retórica, de la histórica frustración en las relaciones de la «divinidad» con los hombres:

*El hombre es esto:
alguien que, sin amor a un niño,
lo eleva a los altares
para crear la fe;
y, luego, arrodillado, gime.
El hombre es esta carne marchita y negra,
una débil razón y un sentimiento frágil.
Si existe Dios, asumirá el fracaso (9).*

(7) José Agustín Goytisolo: *A veces gran amor*, Lumen, Barcelona, 1991, p. 25.

(8) Francisco Brines, *Antología poética*, Visor, 1986, p. 41.

(9) Id. id.

Desaparece

QUIZÁ está ya en germen el proyecto Kundera, que es la prestidigitación de quien aleja a un Dios como existente de cualquier pensamiento. Y así, del protagonista de *El libro de los amores ridículos*, Edouard, nos dice:

aunque está casi seguro de que Dios no existe, se entretiene, con placer y nostalgia, en imaginárselo (10)

y por ello,

Anhelaba a Dios porque sólo Dios está exento de la desesperante obligación de «aparecer» y puede simplemente «ser», porque únicamente él representa (él solo, único e inexistente) la contrapartida esencial de este inesencial (y por tanto más inexistente) mundo (11).

No es un juego de palabras, ni la búsqueda de la paradoja la que mueve a Kundera a hablar así. Su modo de *pensar* representa la realidad de un mundo que intenta zafarse de Dios, porque lo siente innecesario, o porque lo contempla esgrimido en otros tiempos, y aun hoy, en nombre de dogmas y éticas que cree y siente superados. Enfrentamiento o afrontamiento, poco importa. Lo que sí está claro es que, casi universalmente, ha desaparecido la «ambigüedad». ¿Queda solamente el refugio al *pensar* antes citado?

Dios no es siquiera un pretexto, ni un elemento clave, aunque sea negativo, en la dialéctica real y seria de la mayor parte de la creación novelística. Ha desaparecido de un horizonte que daba sentido, o que atormentaba. Está lejos la época de Bernanos o de Mauriac; y aun el último Graham Greene estaba en la orilla, contemplando los gritos desesperados de Anthony Burgess (recordemos sus obras *Poderes terrenales* o *El pequeño Wilson y el gran Dios*), o la escéptica y desencantada visión de Cioran:

Se es creyente o no se es, como se es loco o normal. Yo no puedo creer ni desear creer: la fe es una forma de delirio a la que no soy propenso... La posición del incrédulo es tan impenetrable como la del creyente. Me entrego al placer de «estar desengañado»: es la esencia misma del «siglo»; por encima de la Duda no pongo más que el contento que proporciona (12).

(10) O.c. p. 227.

(11) Id. id.

(12) E.M. Cioran: *Breviario de podredumbre*, Taurus, Madrid, 1972, p. 162.

Quizá lo que impera, en algunos, es la *divinidad silenciosa y deshabitada donde no hay obra ni imagen* (13) del fraile de Umberto Eco en *El nombre de la rosa*.

Hay alguna causa...

¿CUÁL ha sido la causa de este proceso de desacralización? La anécdota de Pasteur, que decía dejar su fe en la percha antes de ponerse la bata al entrar en el laboratorio, y dejar de nuevo la bata para vestirse la fe, al abandonarlo, va, ciertamente, más allá de la «boutade». Pero no hace más que plantear uno de los elementos del problema, como insinuaba recientemente Karl Popper en las V Jornadas de Tecnociencia de la Universidad Complutense (oct. 1991).

Como tampoco se puede aceptar como universal la repercusión de los artículos del *Syllabus* (14), que provocaron la dramática separación entre fe y progreso, especialmente hiriente en España, como indica Juan María Laboa en su obra *Iglesia e intolerancias: la Guerra Civil* (15). La ruptura de toda relación con Dios, en el campo de lo que es capaz de intrigar a la conducta humana y su eco en la narrativa, ha de suponer algo más hondo.

Y uno se pregunta si se ha agotado la seria posibilidad de que en la creación literaria tenga un puesto explícito la creencia en un Dios que alienta, que mantiene, que invita a la reflexión, que está por encima de los vaivenes humanos, que es origen de problemas e inquietudes —por qué no—, pero convive intensamente con ellos, y es más que un simple y rutinario presupuesto aceptado ciegamente por unos pocos, al margen de su «oficio» artístico.

Pero el largo trayecto recorrido en la reflexión humana, desde Kant a Feuerbach y Nietzsche, pasando por Hegel, también ha impactado profundamente a la cultura. Ha preparado los caminos del agnosticismo y de la marginación de Dios como Ser-impuesto. Garaudy, en su lejano estu-

(13) Umberto Eco: *El nombre de la rosa*, Lumen, Barcelona, 1983, p. 606.

(14) DS 2980.

(15) Juan María Laboa: *Iglesia e intolerancias: La guerra civil*, Ate-
nas, Madrid, 1987.

dio sobre Hegel, *Dieu est mort* (16) habla ampliamente de ello, y hace arrancar esta desacralización de la «espontaneidad viva del hombre total, con sus sentimientos y su modo de pensar, contra los mandamientos y los dogmas esclerotizados, exteriores, hostiles», en palabras puestas en boca del propio Cristo en *La vie de Jésus* (17) de Hegel.

Pero todo ello nos remonta a una historia que puede servir de excusa sociológica para un análisis serio del momento actual, especialmente de nuestra propia cultura, y de modo particular de nuestra literatura española.

Un buen analista de la antropología religiosa, Juan Luis Ruiz de la Peña, escribió:

quienes ahora hacen cultura en España y la dictan al gran público no son cristianos o, si lo son, no se les nota mucho, el menos en líneas generales y salvando siempre las consabidas excepciones. Son postcristianos confesos, peri o para cristianos declarados, o incluso anticristianos fervidamente militantes (18).

Es una constatación objetiva, y podríamos analizarla en los textos de Enrique Tierno Galván en su conocido libro *¿Qué es ser agnóstico?* (19):

Que el agnóstico viva tranquilo en su finitud no quiere decir que no le alcancen todos los problemas que tienen sentido y significado en lo finito. Lo que no admite el agnóstico como objeto de conocimiento, cuyo significado exceda a lo que significa posicionalmente su propio sentido, es una divinidad que trascienda al mundo, entendiendo por mundo la finitud. El agnóstico dice que no es posible conocer nada que esté fuera de sus posibilidades de conocer y que sus posibilidades de conocer se agotan en lo finito (20).

Más aún:

La proposición DIOS EXISTE es posible conocerla... como una proposición cuyos significados se acaban en lo que expresa el sentimiento de la proposición... En último término, esto quiere decir que el agnóstico puede admitir en cuanto real un Dios finito..., a un Dios finito se le puede llamar arrefice, y

(16) Roger Garaudy: *Dieu est mort. Etude sur Hegel*, P.U.F., París, 1962.

(17) En o.c. p. 33.

(18) Juan Ruiz de la Peña: *Cultura y fe cristiana*, en Salmanticensis, 1984, 31-58.

(19) Enrique Tierno Galván: *¿Qué es ser agnóstico?*, Tecnos, Madrid, 1975.

(20) O.c. p. 19.

un agnóstico podría admitir una realidad llamada arrecife que gobierna el mundo (21).

La pérdida de lo «sagrado» está detrás de estas afirmaciones. Y su eco es la merma de importancia o de protagonismo activo —no de pura representación quizás infantil, o de simple formalismo— del hecho Dios, sobre todo en la cultura, en la que el hombre vive *la íntima palpitación del espíritu*, de que habla Antonio Machado, y en la que no puede dejar de comprometerse seriamente, sin hacerlo en sus coordenadas existenciales más propias. Pero, ¿hay que considerar osadía el aceptar el reto? ¿Es tan difícil, o sangriento, el vivir seriamente la creencia en cualquier manifestación cultural?

En su discurso en la Complutense (1982), dijo Juan Pablo II:

Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida.

¿Se sienten interpelados por estas palabras nuestros hombres de la cultura, en un país en el que se considera creyente un porcentaje muy alto de ciudadanos, según las últimas estadísticas, y entre los que se encuentran sin duda muchos de ellos? ¿No van dirigidas también a los hombres de la «fe»? ¿Cuál es el «íter» que ha seguido esta ruptura, o, dicho con más exactitud, esta inhibición en nuestros ambientes culturales... y creyentes?

No aparece ahora la tensión que surgió a principios de siglo, cuando la jerarquía de la Iglesia y un importante núcleo de creyentes se debatían en las tensiones del llamado «modernismo». La encíclica *Pascendi Domini gregis* (Pío X, 8 septiembre 1907), con su lenguaje duro e intransigente, que atribuía todos los males a la actitud de los intelectuales de entonces (22), empeñados en mantenerse en la avanzadilla de la fe y de la cultura, dados a una perversión del espíritu, cuyas causas morales remotas eran la curiosidad y el orgullo, y la primera causa intelectual la ignorancia de la sana filosofía, no sería hoy tenida en cuenta. En aquellos momentos supuso un trauma quizás insuperado, cosa que no sucede en la actualidad. ¿Hemos pasado del trauma personal a la sensación de ridículo, o de implícitos de fe que se reservan para la clandestinidad?

La mayoría de los hombres de cultura e intelectuales de hoy, como en tantos otros campos de la vida general del país, «pasan» de una creen-

(21) O.c. id.

(22) Cfr. J. M. Laboa: *Iglesia e intolerancias: La guerra civil*, Atenas, Madrid, 1987.

cia que pueda hacerles penetrar en la tensión de una vida intelectual distinta, o prescindir de ella. ¿No podemos decir, en contrapartida, que los hombres de la fe «pasan» prácticamente de la cultura? (23).

Hay inicialmente una perplejidad, que se transforma, o en abandono, en inhibición, o en pura interioridad, sin manifestaciones externas que puedan confirmar la creencia, o que den un relieve especial a la misma.

En la cultura actual se ha arrinconado la explicitación del Dios que vive en Jesucristo, porque muchos creyentes han desertado del mundo de la confesionalidad explícita, cuando se han asomado a la cultura.

No se trata, simplemente, de aquellos que abiertamente manifiestan su voluntaria lejanía de Dios, como pueden ser los que siguen el mundo de Cioran, antes citado, de Kostas Axelos, de Marcuse, de Althusser, o de tantas figuras que fueron importantes en el movimiento contracultural de Berkeley que analiza Goodmann, y que significó una ruptura muy brutal con el hecho religioso y con la creencia, vista a través de una óptica cristiana. Son quizá demasiados los que, en el mundo occidental, han asumido prácticamente los enunciados de la teología de la «muerte de Dios», aun desde la íntima convicción creyente, y han entrado a formar parte de los que viven cada vez más la dicotomía radical de la creencia y la cultura.

Pero nos resulta incompleto y frívolo el afirmar que la causa de este alejamiento del mundo intelectual y de la creación literaria del hecho Dios, hoy, ha sido originado únicamente por la incapacidad de las estructuras jerárquicas y de las instancias teológicas, para entablar un auténtico diálogo con el mundo cultural. Podrá haber estado en su origen, cuando éstas se resistieron oficialmente a conceder autonomía a la inteligencia humana, pero ha pasado demasiado tiempo para que creamos que todavía persisten las causas de los silencios, de los alejamientos, del divorcio y de la oposición frontal..., o de la indiferencia absoluta.

Hay algo más profundo, que comienza quizás con el replanteamiento, por ambas partes, no solamente del lenguaje empleado, sino también de los caminos de reencuentro con el Absoluto y la trascendencia, que satisfagan al hombre libre y autónomo de hoy, y le hagan sentirse inmerso en la dinámica de la divinidad.

Quizá debamos tener en cuenta lo que Mircea Eliade afirmaba desde

(23) Sería interesante un análisis serio de este segundo aspecto, que dejamos para otra ocasión, pensando más en obras concretas que en las grandes declaraciones.

sus análisis de fenomenología religiosa: *lo sagrado se revela como un elemento en la estructura de la conciencia, y no como una fase en la estructura de la tal conciencia... ser, o más aún, llegar a ser hombre, significa ser religioso*. Quizás esto nos ayudaría a explicar actitudes individuales persistentes, aunque deje sin resolver la ingógnita que plantea el hecho de que, donde el hombre se entrega tanto a sí mismo, como es la fabulación sobre la vida misma que constituye la narrativa, esté precisamente hoy tan explícitamente ausente la creencia, con todas sus consecuencias.

Hans Kung, en su libro *¿Existe Dios?* (24) recuerda un antiguo texto de Einstein:

¿Qué sentido tiene nuestra vida y cuál es el de la vida de los vivientes en general? Poder dar una respuesta a esta pregunta significa ser religioso. Tú preguntas si tiene algún sentido formular tal interrogante. Y yo respondo: quien encuentra carente de sentido su propia vida y la de sus hermanos, no sólo es desgraciado, sino que apenas está capacitado para vivir (25).

Pero, ¿no se trata de simples intuiciones, o sentimientos imprecisos, sin más fundamento que el de una compasión más o menos filantrópica o sentimental? ¿Tiene a Dios en el horizonte el que se toma en serio la vida, cuando habla de ella en la creación literaria? ¿Necesita manifestarlo en su vivencia cultural, o se trata del «intimius intimo meo» agustiniano, pero que no necesita aflorar al exterior, en una sociedad que se caracteriza por la reducción de la relación con Dios a un asunto personal, y no necesariamente comunicable?

Esta «desaparición de Dios» ¿puede llegar a ser el anuncio de una nueva situación de intimidad del hombre con Dios, a pesar de los esfuerzos por recuperarlo para el ágora?

En la literatura castellana hay autores que evitan tratar seriamente los problemas de la creencia en sus obras, siendo así que rozan temas religiosos que podrían dar pie a ello. ¿Cuáles son las razones? ¿Hay que contentarse con las respuestas superficiales que dieron en su día la mayoría de ellos, cuando José M. Gironella les consultó en su obra *100 españoles y Dios* (26)?

Porque puede hablarse de temas religiosos, situando el escenario de sus creaciones en ambientes en los que éstos sean la razón de ser de la

(24) Hans Kung: *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid, 1979.

(25) Citado en H. Kung, o. c.

(26) José M. Gironella: *100 españoles y Dios*, Ed. Nauta, Barcelona, 1970.

acción. Así sucede en la superficial e iconoclasta novela de Villar Raso, *El laberinto de los impíos*, en *Letra muerta* de Juan José Millás, en *Extramuros* de Fernández Santos, o en *La duda inquietante*, de Gironella. Aun en aquellas en las que el sacerdocio ocupa un lugar destacado, como en *Los otros días*, del Nadal'91 Alfredo Conde, los planteamientos son marginales y puramente anecdóticos. La vida de personas consagradas a Dios, es tratada desde una óptica puramente humana, y los conflictos que surgen son fruto de histerismos o desviaciones sexuales, sin asomo de profundización religiosa.

Y en una obra reciente, como *Señora de rojo sobre fondo gris*, de Miguel Delibes (27), donde se habla de una mujer extraordinaria, en la que lo religioso ocupaba un lugar importante en su vida, aparece como algo marginal, inmaduro y sin relieve, siendo así que se relata el momento decisivo de la muerte de un ser excepcional y muy querido.

La aparente realidad sociológica es ésta, y nos basta con consultar las estadísticas. El interrogante queda planteado como un desafío que hay que aceptar, y debemos analizar, a pesar de que surjan de vez en cuando obras poéticas, y en ocasiones con cierta vibración profunda (recordemos *El testamento del pájaro solitario*, escrito por José Luis Martín Descalzo (28)); no por ello podemos decir que el enfrentamiento con lo que realmente constituye el drama fundamental de la finitud del hombre sea un argumento tratado directa y explícitamente en nuestra literatura con vigor, y aceptando todos sus riesgos. Estamos una vez más ante la afirmación antes citada de Heidegger (cf. nota 4).

¿Auténtica ausencia...?

LA ausencia de Dios nos produciría a muchos la sensación de frustración, como en el texto de Lucas (24, 14-35) les sucediera a los discípulos de Emaús, si nos quedáramos en la sobrehaz de los textos. Esta experiencia del vacío como lugar donde el hombre se encuentra frente a sí mismo, y frente al «otro», que es compañero de

(27) Miguel Delibes: *Señora de rojo sobre fondo gris*, Destino, Barcelona, 1991.

(28) José L. Martín Descalzo: *El testamento del pájaro solitario*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1991.

caducidad y de silencios, ¿es irreversible? ¿Podemos decir que se trata, para los cristianos, de la experiencia del don de Dios en el Espíritu? (29). ¿Es este don de la vida en la experiencia de la nada lo que la Iglesia llama tradicionalmente el «misterio» de Dios? ¿No es debido, también, a que lo religioso se reserva entre nosotros a la sacristía, por ignorancia colectiva no reconocida, y causada por una pésima formación religiosa personal, y una deficiente y depreciada o abstrusa comunicación del mensaje, o por el temor del ambiente?

En todo caso habría que reemprender un camino, que es largo y difícil, porque se trataría de encontrar itinerarios sumidos en la niebla, como los hombres miserables de uno de los *Sueños* de Akira Kurosawa. No basta ya la diafanidad de presupuestos teológicos, que dijeron mucho en otros tiempos, pero que han sido zarandeados y atomizados por la explosión de una nueva época, que podrá llamarse, con Lipovsky, «la era del vacío» (30), o con Enzensberger la «de la mediocridad y el delirio» (31). Quizás es necesario un mejor, más adecuado y actualizado conocimiento de los contenidos de la fe, y de lo que éstos suponen en la vida del hombre, más que en la simple elucubración de los profesionales de la especulación teológica. Hay que salir, y no se llega a saber bien cómo se logra, de un agnosticismo general que ha reducido al silencio, si no al ridículo, cualquier manifestación de preocupación creyente.

Y, sin embargo, en la mayoría de los textos que hemos citado, persiste sin duda esta «divinidad escondida», según la expresión de Ignacio de Loyola, aunque esté encerrada en el sepulcro por bienintencionados nicodemos, y sellada por quienes no quieren que se robe el cadáver.

No podríamos decir si ha de manifestarse de alguna manera en una resurrección nueva, con un lenguaje nuevo, con unas maneras nuevas, para una humanidad que es también nueva. Quizás estamos ante una situación parecida a la visión de Daniel (32), y llegará a aparecer finalmente el Altísimo.

Ciertamente hay demasiada inercia, demasiada ignorancia e indiferencia, en unos y en otros, para lograr despegarse de posturas que empiezan a ser cómodas para muchos, e incómodas —pero de distintas mane-

(29) Cfr. nota 1.

(30) Cfr. Lipovsky: *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1986.

(31) Hans Magnus Enzensberger: *Mediocridad y delirio*, Anagrama, Barcelona, 1991.

(32) Cfr. Daniel, c. 7, vv. 1-14.

ras— para otros. Lo religioso ha de aparecer como la manifestación de la creencia, y la creencia hay que reconocerla como un elemento que penetra en la vida, la cuestiona, le da sentido, y no se la puede marginar impunemente. Ha habido demasiados condicionamientos socio-políticos que han trivializado un aspecto fundamental en la dimensión del hombre, y hay que ser capaces de reconocerlo. No se trata de reconquistar posiciones perdidas, sino de manifestar una vez más que esta divinidad existe, que está escondidas, que sigue presente, que no se puede olvidar su íntima conexión con la dimensión más radical del hombre.

No hay que incurrir en lamentaciones, recordando pasados de apoteosis religiosas en el mundo cultural, cuya culminación nos llegó con el Barroco. Se trata de indagar cuál es la forma en que está presente al hombre de hoy, este Dios en el cual vivimos, nos movemos y somos, y que, sin embargo, se esconde tras la realidad de una cultura que le ignora, sin saber que está detrás de sus nostalgias, de sus silencios y de sus vacíos. Expresar la tragedia del hombre, condenado a la conciencia constante de su precariedad y de su finitud, como aparece en la mayoría de la narrativa seria de los últimos tiempos, es en realidad clamar por la existencia de Aquel que puede arrancarle de su miseria. Ni el más indiferente o iconoclasta de los escritores puede escapar a esta realidad, por más que se empeñe con su dialéctica o sus sarcasmos. Y la huella de Dios estará en su propia ausencia, aun a pesar de ellos mismos (33). Esta afirmación no es gratuita. Hay que tener en cuenta la afirmación de Hans Kung:

La credibilidad del discurso sobre Dios sólo está fundamentada cuando tal discurso se encuentra respaldado por la experiencia concreta de la realidad del hombre y del mundo, cuando está referida a ella y le sirve de mediación (34).

Y esta experiencia concreta es la que se nos refleja en la narrativa, aunque sea a través de la memoria dolorida o exultante de recuerdos recreados, o de fabulaciones que nos hablan de seres vivos, en su caminar terestre.

Se puede mirar a nuestra narrativa con el dolor creyente de quien no ve que se aborden explícitamente situaciones que entrarían en el campo de la temática directamente unida a la fe; pero este divorcio entre creencia y cultura queremos creer que es aparente.

(33) Cfr. François Varone: *El Dios ausente*, Sal Terrae, Santander, 1987.

(34) Hans Kung: *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid, 1979, p. 750.

Bertold Brecht, en su obra *Historias del Señor Kreuner* (35) dice:

Alguien preguntó al Señor Kreuner si Dios existe. Y él respondió: Yo te aconsejo que pienses si tu comportamiento cambiaría según la respuesta que diésemos a esta cuestión. Si no cambiase, podemos prescindir de la pregunta. Pero si cambiase, entonces yo puedo por lo menos ayudarte diciéndote que tú mismo te has respondido: tú necesitas un Dios.

Nuestra narrativa intenta ignorar esta tensión, pero está latente en toda ella, si la realidad de la vida que presenta puede considerarse seria.

(35) Citado por H. Kung, o. c., p. 765.