

La experiencia poética y la experiencia profética.

(Análisis de sus relaciones desde los testimonios de Horacio, Ovidio, Isaías y Jeremías)

Ciriaca MORANO

La relación existente entre poesía y profecía en la Antigüedad, abordada desde perspectivas muy distintas, es un tema que tiene una larga tradición y una abundante bibliografía.

Dentro de una cuestión tan amplia, podemos distinguir dos núcleos de interés o dos maneras distintas de abordar esta relación. Una de ellas consiste en descubrir las conexiones existentes a nivel de lenguaje, mediante el estudio de la naturaleza poética del lenguaje profético, y la otra en detectar analogías, semejanzas y desemejanzas entre la experiencia poética y la experiencia profética.

Hablaré sucintamente de la primera y me detendré algo más en la segunda, precisando que al hablar de experiencia profética me voy a referir a la de los profetas de la Biblia, y en cuanto a la experiencia poética me ceñiré a algunos de los datos que aporta la poesía latina.

El análisis de la naturaleza poética del lenguaje profético entronca con un tema mucho más amplio: el problema de la calidad estética de la literatura bíblica.

El halo de sublimidad e intangibilidad que rodea al libro sagrado impidió que durante muchos años se tratara el tema de un modo sistemático.

El testimonio más antiguo que poseemos de una alusión al valor estético de la Biblia es el de Longino¹, quien parece situar el libro del Génesis al mismo nivel literario que Homero. También Filón² y Flavio Josefo³ hablan ponderativamente del valor literario del Génesis.

En la exégesis cristiana más antigua hay dos posiciones. La primera en el tiempo es la de los que consideran que la letra de la Biblia es «car-

¹ Confróntese Περί Ύψους, IX, 9.

² *De Opificio Mundi*, I ss.

³ *Antiquitates Judaicae*, II, IV, 8, 303.

ne», mientras que el espíritu que habita en ella es «divinidad». Lógicamente esto condujo a una falta de interés por el estudio de los posibles valores literarios de la carne. La segunda posición, de positiva valoración del estilo literario bíblico, surgió como postura apologetica frente a los que atacaban la posible inspiración divina de un libro escrito en estilo «bárbaro». San Agustín es, entre otros, exponente de esta postura valorativa.

A pesar de este intento de revalorización, en la Edad Media los estudios estético-literarios de la Biblia fueron sólo intentos aislados dentro de la amplia literatura de tema bíblico. De hecho seguía prevaleciendo la idea de la sublimidad del libro sagrado, excluyente de cualquier acercamiento de tipo científico o literario.

Con el siglo XVIII se produce un cambio bastante radical. Las tendencias racionalistas hacen que se ponga en cuestión el tema de la inspiración divina de la Biblia pero, como contrapartida, estas tendencias conllevan la valoración de sus aspectos literarios, ya que se pasa de la consideración del libro sagrado como «producto divino», a su estimación como «producto humano», susceptible de cualquier análisis.

Producido este cambio radical de perspectiva, los racionalistas inician una exégesis bíblica puramente histórica, mientras que el movimiento romántico procura ante todo una valoración estética. Con estos presupuestos ideológicos el lenguaje profético (especialmente en los profetas de mayor calidad literaria), va siendo asimilado al lenguaje poético, la profecía se entiende como una forma de poesía, o al menos como un lenguaje susceptible de una valoración literaria. El nuevo camino abierto ha ido posibilitando el que la exégesis bíblica actual incorpore sin reticencias el método filológico al análisis de textos.

Pero el acercamiento poesía-profecía no se ha producido sólo desde este nivel de lenguaje, ni siquiera principalmente. Más importante y significativa aún es la tendencia que pretende homogeneizar ambos fenómenos desde el hecho común de la inspiración, ya que tanto los poetas como los profetas de la Antigüedad se confiesan inspirados por la divinidad.

La creencia en que el talento poético es inseparable de la inspiración divina, arranca de la más remota antigüedad.

En Grecia filósofos y poetas describen el fenómeno de la inspiración como una posesión del poeta por la divinidad, inspiración que puede anular parcial o totalmente las facultades humanas⁴. Roma hereda fundamentalmente los presupuestos griegos relativos a la inspiración divina de

⁴ Un detallado estudio de la experiencia de la inspiración en Homero, Hesíodo y Píndaro, entre los poetas, y de la teorización de la misma hecha por Demócrito y Platón, puede verse en A. Sperduti, «The divine nature of poetry in Antiquity», en *TAPhA*, 81, 1950, pp. 209-240. Cf. también para este tema L. Gil, *Los antiguos y la «inspiración» poética*, Madrid, 1967.

la poesía, para convertirlos en motivos retóricos o en los tradicionales *topoi*, aunque aporta también algunas interesantes variaciones.

Pero no sólo Grecia y Roma, otros muchos pueblos antiguos participan de esta creencia en la inspiración divina de la poesía y establecen una cierta similitud entre poeta y profeta: sajones, celtas, galos y nórdicos, entre otros pueblos de la actual Europa⁵. En la India se consideraba que Soma era el Dios inspirador de los poetas, e incluso entre los pueblos árabes la poesía no era considerada como un arte, sino como un conocimiento sobrenatural.

Con la llegada del cristianismo se adoptan diferentes posturas ante el tema de la inspiración divina del poeta: el rechazo positivo de toda intervención divina, la interpretación evemerista del fenómeno de las Musas, la reinterpretación teológica del origen de la poesía, la racionalización de la poesía para incorporarla al sistema de las ciencias, o bien su catalogación como *infima scientia* o como *ars*.

Por otra parte, en cuanto a la profecía, la tradición cristiana creyó desde el principio en la inspiración divina del profeta y tuvo siempre ante ella conciencia de misterio. Para la explicación de este misterio se emplearon las más variadas analogías que intentaron conciliar, más o menos acertadamente, el papel de Dios y el del profeta.

Las analogías privilegiadas a lo largo de la historia para describir plásticamente la actuación de Dios y la del hombre han hablado del profeta como *mensajero de Dios*, o bien de la relación Dios-profeta similar a la relación *Autor-personaje* de una obra, e incluso de Dios como *Autor* de la Escritura. Estas analogías han sido más o menos afortunadas; su conceptualización teológica ha procurado evitar los límites que cada una de ellas tienen, pero de lo que no cabe duda al oír las y al evocar su valor plástico es de que lo que queda realmente resaltado en todas ellas es el papel inspirador de Dios. Esta creencia de la Iglesia en la inspiración divina del profeta empezó a ser cuestionada por los deístas del siglo XVII, quienes insistían en la razón como instrumento único para acceder a la verdad. Desde este presupuesto consideraron la Revelación como algo superfluo y criticaron las posiciones tradicionales en torno al tema de la inspiración.

El racionalismo, con su repudio por lo milagroso y lo misterioso, negó también, como hemos dicho, la inspiración divina del profeta. El romanticismo, por su parte, reemplazó la idea teológica de la inspiración divina por la concepción de la profecía como *todo un pueblo expresándose espontáneamente en su literatura*, en consecuencia, al profeta bíblico se le consideró como un poeta que tiene capacidad artística para saber expresar el genio nacional del pueblo judío.

Todos estos procesos, al ir despojando la inspiración profética de su carácter divino, van de alguna manera acercando la figura del poeta a la del profeta, también en el ámbito de la inspiración.

⁵ Confróntese N. K. Chadwick, *Poety and profecy*, Cambridge, 1942, pp. 13 y 22-27.

Como síntesis muy general del tratamiento del fenómeno poético y profético a lo largo de los tiempos, podríamos decir que es un tema que ha evolucionado a través de los siguientes extremos: en la Antigüedad se ponía el subrayado en el carácter extático de ambos fenómenos; se minimizaba la actividad humana para salvaguardar la inspiración sobrehumana. En los tiempos modernos se minimiza o elimina, según los casos, la inspiración divina como fenómeno intrahumano.

La Iglesia por su parte, aunque ha mantenido su fe en la inspiración divina del profeta, ha evolucionado en el tratamiento teológico del tema al tender a expresar más claramente el papel del profeta, hablando de él como *instrumento vivo y racional* en la transmisión de la palabra de Dios.

A pesar del acercamiento que llevamos descrito, referido al lenguaje y a la inspiración, existe una consciencia generalizada de que el fenómeno poético y el profético no son reductibles. Ante esto cabría preguntarse: ¿en qué consiste la especificidad de cada uno?

Ciertamente, el contestar a esta pregunta de un modo exhaustivo desbordaría los límites de este trabajo. De todas formas, aunque sólo sea desde un nivel de introducción al tema, puede ser interesante abordarlo.

Posiblemente la especificidad de ambos fenómenos haya que descubrirla, no ya desde el análisis del lenguaje o de la inspiración en sí misma, sino, por una parte, desde el acercamiento a la vivencia personal de la inspiración que tenían poetas y profetas y, por otra, desde las repercusiones del fenómeno poético y profético en la vida misma de los afectados.

Para lograr este intento, voy a hacer una comparación entre la vivencia poética de dos poetas latinos: Horacio y Ovidio, y la vivencia profética de dos profetas bíblicos: Isaías y Jeremías. La elección de los poetas responde simplemente a preferencias personales, aunque intencionadamente he buscado la contemporaneidad; en cuanto a los profetas, he elegido a aquellos que considero los mejores poetas de entre los profetas.

Para Isaías y Jeremías me servirán de base casi exclusivamente los relatos de su propia vocación: Isaías 6, 40, 1-9; Jeremías, 1. Los profetas latinos en general no realizaron una descripción detallada de su propia experiencia poética, por tanto acudiré a diferentes textos en los que se pueden descubrir algunos de estos rasgos, aportando también juicios globales que no nacen del estudio de un sólo texto, sino del conocimiento de toda la obra del poeta.

Antes de entrar en el análisis de los textos conviene describir, siquiera sea sintéticamente, el contexto político-social de los autores elegidos.

Isaías inició su predicación en el siglo VIII, en los últimos años del estado del Norte. Es la suya una época de crisis para Judá, con problemas de política externa: amenaza de agresión asiria, graves dificultades socioeconómicas y difíciles situaciones en el ámbito de lo religioso.

El contexto sociopolítico de la época de Jeremías es aún más turbulento: a una crisis sigue otra, con ligeros momentos de respiro, hasta llegar al desastre final de la deportación.

El momento que les toca vivir a Horacio y Ovidio se caracteriza por un resurgimiento político-social, después de la gran crisis de los últimos tiempos de la república. La figura de Augusto se equipara a la de un salvador del pueblo y muchos poetas, Horacio entre ellos, se dejan seducir por una especie de misticismo político, colaboracionista con el nuevo régimen. En líneas generales, puede decirse que reinan la paz y el orden.

A la luz de estas diferencias situacionales, cabe la tentación de pensar que las divergencias existentes entre poetas y profetas, se deben exclusivamente a las de su contexto vital. Creo, por el contrario, que este contexto puede influir sobre el tipo de mensaje que cada personaje transmite, pero no afecta gran cosa al análisis interno de la experiencia poética o profética en sí misma.

Pero pasemos ya a este análisis y, en concreto, al modo personal de vivenciar el fenómeno de la inspiración:

Las palabras de poetas y profetas describen claramente su experiencia como vinculada a la inspiración divina:

Se me dirigió, pues, la palabra de Yahveh diciendo... (Jer., 1, 4)⁶.

Y oí la voz de Adonay, que decía... (Is., 6, 8)⁷.

O testudinis aureae / dulcem quae streptum, Pieri, temperas, / ...si libeat, sonnum, / totum muneris hoc tui est... (Hor., *Od.*, IV, 3, 17 ss).

Tu (sc. Amor) mihi dictasti iuvenalia carmina primus... (Ov., *Pont.*, III, 2, 29)⁸.

Las alusiones a la recepción del mensaje son claras tanto en los poetas como en los profetas pero, podríamos preguntarnos, ¿responden realmente a la experiencia de estos hombres?, es decir, se sentían ellos realmente inspirados por la divinidad?

En el caso de los profetas la respuesta a esta pregunta ha sido variada. Algunos insistieron en la idea de que los profetas eran un típico producto de su época y, puesto que en su tiempo era creencia común que la divinidad se revelaba a los hombres, ellos expresaban sus pretensiones

⁶ La traducción de las citas bíblicas corresponden a la edición de F. Cantera y M. Iglesias, Madrid, 1975.

⁷ Son numerosísimos los textos en que de un modo u otro testifican los profetas esta inspiración divina introduciendo o concluyendo cada uno de los vaticinios con fórmulas tales como *así dice Yahveh, así habla Yahveh, oráculo de Yahveh*, etcétera.

⁸ En otros muchos textos aluden ambos autores a la inspiración divina, ya considerando a las Musas, o a las Piérides, o a las Camenas, invocadas en conjunto o individualmente, como autoras de la inspiración: Cf., entre otros: Horacio, *Od.*, I, 12, 39; 24, 3; II, 1, 37; 16, 38; III, 4, 2; 4, 21; 30, 16; IV, 3, 18; 6, 27; 8, 20; 9, 8; *Saec.*, 62; *Sat.*, I, 10, 45; *Epist.*, I, 1, 1; 18, 47; 19, 5; *Ars.*, 275; Ovidio, *Am.*, III, 8, 23; 15, 19; *Tr.*, II, 14; III, 7, 9; IV, 1, 28; 10, 20; *Met.*, X, 148; XV, 622 ss.; *Ars amat.*, I, 264; II 15 ss.; III, 790; *Pont.*, IV, 12, 28; a Apolo, cf. por ejemplo Horacio *Od.*, IV, 6, 29; Ovidio, *Am.*, III, 8, 23; *Rem.*, 75, 251; 489, 704, 767; a Baco, cf. por ejemplo Horacio *Od.*, I, 1, 29; III, 25, 1; Ovidio, *Fasti*, III, 713; 789; VI, 483; a Venus, cf. Ovidio, *Am.*, I, 11, 26; al Amor, cf. por ejemplo Ovidio, *Pont.*, III, 3, 29 ss.; *Am.*, II, 1, 38; o a algún dios cuyo nombre no se especifica, cf. por ejemplo Ovidio, *Ars amat.*, III, 547; *Fasti*, VI, 5; *Pont.*, III, 4, 93; IV, 2, 25.

morales desde este enmarque de diálogo con la divinidad. Otros piensan en la descripción de la inspiración como artificio literario o como recurso de persuasión.

Pero hay múltiples elementos en la experiencia profética que hacen pensar que los profetas creían sin lugar a dudas en la inspiración divina de su mensaje:

- La fuerza con que expresan una y otra vez esta certeza como aval de sus palabras a lo largo de toda su obra: *Escuchad la palabra de Yahveh, jefes de Sodoma, prestad oído a la ley de nuestro Dios, pueblo de Gomorra* (Is., 1, 10); *Por eso, escuchad la palabra de Yahveh* (idem, 28,14); *¡Escucha la palabra de Yahveh Sebaot!* (idem, 39,5); *Oíd la palabra de Yahveh, oh casa de Jacob!* (Jer., 2, 4); *¡Oíd la palabra de Yahveh!* (idem, 7, 2); *¡Habla!*, *tal es el oráculo de Yahveh* (idem, 9, 21); *Pero vosotros atended a la palabra de Yahveh* (idem, 29, 20), etc.
- La condena que hacen del uso de las expresiones: «Así dice el Señor», u otras similares, por quienes no están inspirados, calificando este uso de falsedad o mentira: *He oído lo que han dicho los profetas, que profetizan en mi nombre mentira, exclamando: «¡He tenido un sueño! ¡He tenido un sueño!» ¿Hasta cuándo durará esto en el corazón de los profetas que profetizan la mentira y vaticinan el engaño de su corazón?* (Jer., 23, 25-26).
- La propia rectitud moral del profeta que, al respaldar con su vida el mensaje recibido, hace inverosímil pensar en el engaño.
- Y sobre todo, la oposición tan clara existente entre la voluntad de Dios, expresada en el mensaje, y las aspiraciones del profeta (de este tema hablaré más adelante).

En relación a Horacio y Ovidio todo sucede de manera diversa. A pesar de las frecuentes invocaciones a divinidades inspiradoras, es fácil detectar que estas invocaciones responden al tópico literario de herencia griega, basta con contrastar diferentes textos de la obra de uno y otro poeta, indicativos a su vez de una actitud muy diversa de la de simple escucha de la divinidad.

Así, por ejemplo, Horacio en las *Epístolas* y en el libro IV *Odas* parece abandonar claramente las tesis místicas de la inspiración, tan presentes en los tres primeros libros, para adoptar una postura más racional, valoradora del esfuerzo personal del poeta en la creación poética, de la constante labor de *emendatio* y desmitificadoras, por tanto, del origen de la poesía:

Ego apís Matinae / more modoque, / grata carpentis thyma per laborem / plurimum... carmina fingo (Od., IV, 2, 27 ss.). *At qui legitimum cupiet fecisse poema, / cum tabulis animum censoris sumet honesti: / audebit, quaecumque parum splendoris habebunt / et sine pondere erunt et honore indigna ferentur / verba movere loco...* (Epist., II, 2, 109-113).

Por otra parte, en el *Arte poética*, Horacio se refiere constantemente al poeta como al único artífice de la poesía y, sin en algún momento le recomienda comenzar con el tópico literario de invocación a las Musas, es porque considera este comienzo más modesto que otro en el que el poeta

se exprese como protagonista, pero ambas expresiones podrían ser intercambiables:

Nec sic incipies, ut scriptor cyclicus olim: / «fortunam Priami cantabo et nobile bellum». / Quid dignum tanto feret hic promissor hiatus?... / quanto rectius hic, qui nil molitur inepte: / «dic mihi, Musa, virum, captae post tempora Troiae / qui mores hominum multorum vidit et urbes» (Ars., 136-142).

Ante el cambio producido en Horacio cabría preguntarse si, al menos en la primera época de su vida, reflejada en los tres primeros libros de las *Odas*, era verdadera la actitud religiosa que le hace reconocer la poesía como don divino. Pero el hecho de que exprese claramente el deseo de insertarse en la tradición lírica griega, adoptando tanto sus metros, como muchas de sus ideas filosóficas y religiosas, hace sospechar que también su actitud frente a la inspiración sea en las *Odas* simplemente un préstamo griego.

Por su parte Ovidio, diestrísimo en el arte de la imitación, en quien las artes del poeta casi se identifican con las del *retor*, empleó frecuentísimamente el tópico literario de la invocación a las Musas y otras divinidades inspiradoras. Pero también en numerosas ocasiones se describe a sí mismo como el único artífice de su poesía:

Artes tu perlege nostras... (Rem., 487).

Cuando describe su vocación poética, surgida ya en su adolescencia, habla de cómo el *carmen* adoptaba el ritmo adecuado, *sua sponte*, y sin duda esta espontaneidad no la atribuye a ningún tipo de intervención divina, sino a su propia capacidad natural.

En *Ars amatoria*, I, 25-29, llega incluso a negar expresamente la inspiración divina:

Non ego, Phoebe, datas a te mihi mentiar artes... / nec mihi sunt visae Clio Clisque sorores / servant pecudes vallibus, Ascra, tuis; / usus movet hoc; vati parete perito.

En cierta manera Ovidio adopta una actitud semejante a la de los estoicos, que veían en la poesía un arte, cuya adquisición se lograba con el esfuerzo.

A la luz de todo lo dicho, parece claro que la interpretación de la autoconsciencia de la inspiración en los dos poetas latinos hay que analizarla desde la utilización del tópico literario. Esto supone, lógicamente, la exclusión de toda relación sincera del poeta con la divinidad. Sólo cabe en este caso el análisis de los términos empleados tópicamente para describir esta relación.

Estos términos, en general, no aluden a una comunicación interpersonal, sino que más bien sugieren que el poeta es un elemento puramente receptivo, cuyas relaciones con la divinidad se establecen bajo diferentes formas:

- El dios dicta y el poeta escribe (cf. *Ov.*, *Am.*, II, 1, 38, y *Pont.*, III, 3, 29, citados antes).
 - El poeta está sometido a ciertas órdenes del dios: *Me dulcis dominae Musa Licymniae / cantus, me voluit dicere...* (*Hor.*, *Od.*, II, 12, 13-15).
 - El dios es el magister del poeta: *Mercuri —nam te docilis magistro / movit Amphion lapides canendo—* (*Hor.*, *Od.*, III, 11, 1-2).
- (Hay que recordar que la palabra, magister subraya especialmente los aspectos de superioridad en la relación, por lo que se aplica tanto al dictador como al que mandaba una unidad militar, al presidente de una sociedad religiosa o al «jefe» de una escuela, pero casi nunca se usa para aludir a los aspectos de una cálida relación educativa.)

En síntesis, desde el análisis de los términos que describen la relación del poeta con la divinidad, podría decirse que los aspectos subrayados en ella son los siguientes: pasividad del poeta, ausencia de diálogo en la recepción del mensaje, ausencia también de una relación interpersonal a partir de la cual la persona del poeta se vea comprometida en algún aspecto de su vida.

La situación de los profetas es diametralmente distinta.

La relación que se establece entre Dios y el profeta tiene todas las características de una profunda relación interpersonal. Las dos personas están implicadas en totalidad; no se trata aquí de la transmisión fría de un mensaje por parte de Dios y la recepción absolutamente pasiva por parte del profeta; por el contrario, toda la persona de Dios está comprometida. Dios conoce al profeta con un conocimiento que supone amor y elección: *Antes que te formara en el vientre te reconocí y antes que salieras del seno te consagré, como profeta para las naciones te puse* (*Jer.*, 1, 5). Dios libera del miedo y se compromete a ser continua asistencia y compañía habitual del profeta: «No los temas, porque contigo estoy Yo para librarte» —*oráculo de Yahveh* (*idem*, 1, 8).

Y, a su vez, toda la persona del profeta está volcada en Dios, en total sintonía con El.

En la experiencia mística o extática la persona pierde su identidad para revestirse de la plenitud de la deidad. Pero la personalidad profética «lejos de disolverse, se halla intensamente presente y fervientemente implicada en lo que percibe. El acto profético es el encuentro de una persona concreta con el Dios viviente»⁹.

Este acto reviste a menudo forma de diálogo, en el cual Dios como Persona solicita del profeta una respuesta personal: «y oí la voz de Adonay, que decía: «¿A quién enviaré y quién irá por nosotros?» Y contesté: «Heme aquí, envíame a mí» (*Is.*, 6, 8).

Jeremías es aún más atrevido al expresar su relación con Dios. El la describe desde el simbolismo del amor conyugal. Ciertamente el tema del simbolismo conyugal es uno de los favoritos del profetismo bíblico para

⁹ A. J. Hechel, *Los profetas: simpatía y fenomenología*, traducción española de V. A. Mirelman, Buenos Aires, 1973, p. 101.

sugerir original y líricamente el amor de Dios hacia el pueblo elegido. Pero Jeremías da un paso más, describe su propia vivencia profética mediante este simbolismo. Difícilmente podría encontrarse una imagen más expresiva de la relación interpersonal, de la consciencia de alteridad, de sentirse habitado por el Otro: *Tú me has seducido, Yahveh, y yo me he dejado seducir; me has sobrepujado y has vencido* (Jer., 20, 7).

Pero no es solamente en relación a la experiencia personal de la inspiración en lo que se diferencian los poetas y profetas que estudiamos, también en las repercusiones del fenómeno poético o profético en la vida de los afectados podemos encontrar notables divergencias. A este respecto me parece interesante estudiar algo que, de un modo genérico voy a llamar «la dialéctica muerte-vida» en la experiencia poética y profética. Bajo este enunciado quiero analizar tanto lo que en ambas experiencias se relaciona directamente con el tema muerte-vida, como lo que de un modo u otro son experiencias parciales que suponen algo de muerte o algo de vida. Según esto, serán consideradas aquí las siguientes dualidades: muerte-vida, éxito-fracaso, inclinación natural-resistencia natural, sentimiento de indignidad-sentimiento de suficiencia.

Ciertamente en la experiencia poética de los autores latinos entra un claro componente de deseo de inmortalidad. Podría incluso decirse que es ésta una de las más fuertes motivaciones que impulsan al poeta a crear.

Y así Horacio, al acabar el libro III de las *Odas*, se augura una gloria imperecedera: *Exegi monumentum aere perennius / ...quod non imber edax, non aquilo impotens / possit diruere aut innumerabilis / annorum series et fuga temporum / non omnis moriar...* (Od., III, 30, 1-6). Y Ovidio exclama: *Mortale est, quod quaeris, opus; mihi fama perennis / Quaeritur in toto semper ut orbe canar* (Am., I, 15, 7 y 8). *Ergo etiam cum me supremus adederit ignis, / vivam, parsque mei multa superstes erit* (Am., I, 15, 41 y 42). *Si quid habent igitur vatum praesagia veri, / protinus ut moriar, non ero, terra, tuus* (Tr., IV, 10, 129-130).

El poeta ve su poesía como vehículo de su propia gloria, garantía de su inmortalidad, causa básica del éxito de su vida misma. La poesía permitirá a Horacio en concreto, llegar a la máxima exaltación personal: *Si neque tibias / Euterpe cohibet nec Polyhymnia / Lesboum refugit tendere barbiton, quodsi me lyricis vatibus inseres, / sublimi feriam sidere vertice* (Od., I, 1, 32-36).

La existencia profética, por el contrario, es un continuo escándalo. El mensaje profético no es vehículo de exaltación, sino vehículo de humillación y fracaso personal. El aislamiento del profeta es completo, se ve sólo frente al mundo.

Jeremías se define a sí mismo como *hombre de contienda y hombre de litigio para todo el país* (15, 10). Su palabra ha sido *motivo de oprobio y befa todo el día* (20, 8). Desde el primer momento concibió su misión como una lucha contra todos: *Pues he aquí que yo te erijo hoy en ciudad fortificada y en columna de hierro y muralla de bronce frente a todo el país, para*

los reyes de Judá y sus príncipes, sus sacerdotes y el pueblo del país (1, 18). En Jerusalén choca con los reyes, con los príncipes, con los profetas, con los sacerdotes, con el pueblo, y atrae sobre su persona todo tipo de castigos.

El mensaje que hace decir a Horacio *non omnis moriar*, y a Ovidio *parque mei multa superstes erit*, hace exclamar a Jeremías: ¡Maldito el día en que nací, el día en que me parió mi madre no sea bendito!... ¡Que no me hiciera morir en el seno materno y habría sido mi madre mi sepulcro y su matriz tenido perpetua gravidez! ¿Por qué salté del seno para ver trabajo y cuita y que mis días se consuman en la vergüenza? (20, 14-17).

Ovidio y Horacio se adhieren al programa político de Augusto; ambos pretenden ser los poetas nacionales cantores de la gloria del reformador. Horacio lo consigue, Ovidio ve truncada su esperanza por el destierro. La gloria y la celebridad adquirida en vida por ambos se debe por supuesto a la calidad de su obra poética, pero en parte también a esta adhesión incondicional al principado.

Los profetas chocaron contra la persona real en muchas ocasiones, movidos por la profunda certeza de que en la comunidad de la alianza solamente Dios es Rey. Tuvieron consciencia de todo lo que había de accidental en la monarquía hebrea, por eso no es extraño verlos en la vanguardia de las grandes sublevaciones frente al poder real; Jeremías, por ejemplo, condena a los últimos reyes davídicos, y esta condena de la realeza había tenido ya numerosos precedentes: Elías profetizó contra Ajab, Amós anunció la muerte de Jeroboán, Isaías se atrevió a decir: *Pueblo mío, tus conductores te extravían y el camino de tus senderos enmarañan* (3, 12).

El hecho de que las exigencias proféticas estén en contradicción con las aspiraciones del rey, colabora de manera decisiva al drama personal de los profetas. La adhesión al poder produce éxito, pero la contestación al poder establecido, con las únicas armas de la verdad, condena al fracaso y a la humillación.

Pero la profecía no se limita a colocar al profeta en una situación de soledad y dolor frente al mundo, como consecuencia de su contestación a la estructuras y a la sociedad. No es el suyo un dolor causado por la sociedad, pero mitigado por la satisfacción que siente en lo más íntimo de su yo. No, la profecía coloca el dolor en el alma misma del profeta levantándose contra él. Escándalo para el mundo, la profecía es igualmente escándalo para el propio profeta.

El dolor del profeta llega a su punto culminante por lo que Neher¹⁰ llama la *alteración*. Se trata del terrible proceso por el que el hombre, interpelado por la palabra de Dios, hace de él su propia contradicción: dice lo que jamás ha pensado y anuncia lo que siempre ha tenido miedo de decir, sacrificando de esta forma sus más íntimas tendencias personales.

¹⁰ A. Neher, *La esencia del profetismo*, traducción española de A. Ortiz, Salamanca, 1974, p. 246.

En Jeremías esta contradicción se da no sólo en el momento de la llamada, sino que atraviesa toda su existencia. Casi podríamos decir que hay dos Jeremías: el de sus tendencias naturales y el transformado por la profecía. Los dos están en lucha; el Jeremías natural es tierno, sensible, amante de sus padres, de sus amigos; frente a él se levanta el Jeremías que profetiza. Como profeta tiene que condenar todo lo que ama: familia, amigos, pueblo. Por la profecía tiene que sentirse como arrancado del amor humano, suscitando desconfianza y maldición: *Todos me maldicen* (15, 10). La profecía llega a transformar su ternura en *columna de hierro y muralla de bronce* (1,18).

La *alteración* se manifiesta ya desde el momento mismo de la elección. Creo que en la reacción de los profetas ante la llamada, en la que intervienen un claro sentimiento de la grandeza del Otro y un profundo sentimiento de indignidad personal, interviene también otro componente: el profeta prevé en la llamada su propia *alteración*.

Me parece que sin este componente no se podría explicar totalmente la exclamación de Isaías ante la llamada: *¡Ay de mí, que estoy perdido!* (6, 5). Es ésta una exclamación demasiado radical como para que pueda estar motivada sólo por un sentimiento de indignidad personal. Jeremías no grita tan trágicamente en ese primer momento, pero intenta excusarse: *¡Ah, Adonay Yahveh, he aquí que no sé hablar, pues soy un muchacho* (1, 6). Y se produce en él una reacción de temor, que Dios se encarga de tranquilizar: *No los temas, porque contigo estoy yo, para librarte* (1, 8).

El proceso por el que el profeta da paso a la llamada de Dios es tan duro, que pasa por la negativa a la profecía. El debate interior que se vislumbra al principio de la vocación profética continúa y se agudiza en los momentos de crisis: *No me acordaré de El ni hablaré más en su nombre* (Jer., 20, 9).

La negativa llega incluso a transformarse en rebeldía, que se traduce en unos interpelantes «por qué» dirigidos a Dios: *¿Por qué la conducta de los impíos prospera y viven en paz todos los que cometen traición?* (Jer., 12, 1). *¿Por qué se ha hecho perpetuo mi dolor y mi llaga incurable rehúsa ser curada? ¡Vas a ser sin duda para mí cual torrentera engañosa, como aguas no fidedignas!* (Jer., 15, 18).

Y la rebeldía se adensa de tal manera que va naciendo en el alma del profeta el deseo de la muerte como liberación de aquella llamada: *¡Maldito el día en que nací!* (Jer., 20, 14).

Nada parecido encontramos en los dos poetas latinos. Horacio manifiesta repetidas veces en formas más o menos directas cómo la vocación está en conexión con sus propias aspiraciones naturales. En *Odas*, I, 1 explicita ampliamente el tema llegando a afirmar que él prefiere la poesía lírica a cualquier otra satisfacción o recompensa.

Ovidio, por su parte, también describe su vocación a la poesía como una clarísima fidelidad a sus tendencias naturales. Su padre intentó prepararlo, junto con su hermano, para la carrera política, pero el intento

resultó inútil, ya que la facilidad de Ovidio para versificar se impuso a cualquier otra actividad: *Frater ad eloquium viridi tendebat ab aevo, / fortia verbosi natus ad arma fori; / at mihi iam puero caelestia sacra placebant, / inque suum furtim Musa trahebat opus... / scribere temptabam verba soluta modis. / Sponte sua carmen numeros veniebat ad aptos...* (Tr., IV, 10, 17 ss.).

Lógicamente, en ambos poetas la jactancia domina sobre la modestia. Ellos no se sienten indignos ante su misión, se sienten capaces de realizarla y se enorgullecen de hacerlo de un modo digno.

El componente de jactancia se evidencia en numerosos textos de Horacio: *Libera per vacuum posui vestigia princeps, / non aliena meo pressi pede... / Parios ego primus iambos / ostendi Latio..., / hunc ego, non alio dictum prius ore, Latinus / volgavi fidicen* (Ep., I, 19, 21 ss.). También Ovidio se expresa en parecidos tonos cuando, después de nombrar a una serie de insignes escritores griegos y latinos, dice: *Forsitan et nostrum nomen miscbitur istis / nec mea Lethaeis scripta dabuntur aquis / atque aliquis dicet «nostri lege culta magistri / carmina... / vel tibi composita cantetur EPISTULA voce; / ignotum hoc aliis ille novavit opus* (Ars. amat., III, 389 ss.).

La consciencia de indignidad de Isaías queda expresada claramente: *Soy un hombre impuro de labios y en medio de un pueblo impuro de labios habito* (6, 5). Y Jeremías arguye ante Dios: *He aquí que no sé hablar* (1, 6). Pero la llamada de Dios transforma la impureza en pureza: *Ha desaparecido tu iniquidad y tu pecado queda expiado* (Is., 6, 7); el balbuceo en elocuencia: *Todo lo que te ordenare hablarás* (Jer., 1, 7); la resistencia en su misión: *Heme aquí, envíame a mí* (Is., 6, 8); *Me has seducido, Yahveh, y yo me he dejado seducir* (Jer., 20, 7).

Pero ni la negativa, ni la rebeldía, ni el deseo de la muerte logran librar al profeta de la urgencia de profetizar. Y es justamente en la fidelidad a la profecía donde consigue una honda experiencia de vida al llegar a significar con su actuación la alianza de Dios con Israel.

En síntesis, y a modo de conclusión, podríamos decir que del análisis realizado se desprenden unas aparentes similitudes entre el hecho poético y el hecho profético, y unas evidentes desemejanzas.

Aparentes similitudes.

La fuente de la poesía y de la profecía es la inspiración divina. Llamo a este hecho «aparente» similitud porque tal afirmación es en los dos poetas un tópico literario, y en los dos profetas una experiencia sentida como verdadera.

Se aprecian también evidentes desemejanzas, ya que en el fenómeno poético analizado entran los siguientes componentes:

- La poesía como fruto de tendencias naturales.
- Adhesión al principado.
- Experiencia de éxito.

- Sentimiento de jactancia.
- Ansia de inmortalidad que se satisface con la poesía.

Mientras que en el fenómeno profético aparecen los siguientes:

- La profecía como *alteración* de las tendencias naturales del profeta.
- Contestación a la realeza y a la sociedad en general.
- Experiencia de humillación y fracaso.
- Sentimiento de indignidad ante el mensaje, negativa y rebeldía.
- La profecía hace que el profeta desee morir, aunque es a través de esta experiencia como llega a una vida más plena en otra clave de significación.