

La literatura como *otredad* de la Teología.
Valoración teológica a la obra *Cuatro poetas desde la otra ladera*
de Olegario González de Cardedal

SOLEDAD ARAVENA ARAVENA*
Universidad Católica de la Santísima Concepción (Chile)
saravena@ucsc.cl

Resumen

Esta investigación propone una valoración al diálogo teológico-literario desde la obra *Cuatro poetas desde la otra ladera* del teólogo español Olegario González de Cardedal. En primer lugar, se esbozan elementos que la obra –tangencialmente– sugiere para una lectura teológica fundamental, poniendo de relieve el diálogo con la literatura; la relación dialógica del ser humano con Dios, en su doble vertiente: *homo capax Dei/Deus capax hominis*; y el aspecto vivencial de los poetas como criterio de lectura para la comprensión de la Revelación. En segundo lugar, se propone un balance valorativo del diálogo y método teológico-literario que ha surgido de la lectura de la obra, ofreciendo claves de lectura metodológica e interpretativa desde la literatura como *otredad* de la teología.

Palabras claves: Diálogo teológico literario, método teológico, Revelación y fe, Olegario González de Cardedal.

Literature as otherness of Theology.
Theological assessment of the work Cuatro poetas desde la otra
ladera by Olegario González de Cardedal

Abstract

This research proposes an assessment of the theological-literary dialogue from the work Cuatro poetas desde la otra ladera of the Spanish theologian Olegario González de Cardedal. In the first place, elements are outlined that the work –tangentially– suggests for a fundamental theological reading, highlighting the dialogue with literature; the dialogic relationship of the human being with God, in its double aspect: homo capax Dei/Deus capax hominis; and the experiential aspect of the poets as a reading criterion for the understanding of the Revelation. Secondly, an evaluative balance of the theological-literary dialogue and method is proposed which has emerged from the reading of the work, offering keys for methodological and interpretive reading from literature as otherness of theology.

Key words: *Literary theological dialogue, theological method, Revelation and faith, Olegario González de Cardedal.*

* Magister en Teología (Licenciatura canónica) mención Teología Fundamental por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Licenciada en Teología (Bachiller canónico) por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Licenciada en Ciencias Religiosas y Estudios Eclesiásticos por la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Profesora auxiliar de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Artículo reciente: “El capitalismo como fuente de injusticias en la obra póstuma Moral Social de Alberto Hurtado. Claves que pueden inspirar la crisis chilena actual” (2021).

Agradezco el apoyo financiero otorgado para Becas de Magister, 22201893 ANID, Gobierno de Chile.

1. CUESTIONES PRELIMINARES

La literatura es una de las formas de expresión humana, en las que el alma creadora del ser humano se despliega sin límites para expresar las honduras de la existencia. Con un lenguaje propio, intenta expresar los anhelos y esperanzas, así como los dolores y angustias, que se experimenta en el recorrido de la vida. La literatura también es una de las formas más sublimes de la cultura, abriendo un universo simbólico y significativo que, precisamente, identifica una determinada cultura, sus signos y símbolos (Lonergan, 1988: 70-71).

Sin embargo, por largos tramos de la historia se la ha arrinconado al plano de lo imaginativo, el que no ha gozado de mucho prestigio ni en la filosofía ni en la teología. La poca estima que ha recibido la imaginación proviene del lugar que la filosofía griega le otorgó al considerarla poco confiable desde el punto de vista epistemológico. El mismo Platón sembró la sospecha sobre los conocimientos que devienen del mundo sensible (Bustamante, 2020: 265). Del mismo modo, en la actualidad, los métodos y el lenguaje han pretendido dejar fuera del alcance de la razón la dimensión sensible e imaginativa, considerándola poco racional y poco útil para la vida productiva del ser humano en la actualidad¹.

En el plano intelectual, sobre todo en la época de mayor auge del racionalismo y el positivismo, salieron al paso interesantes disidentes creando un movimiento que volvió a poner en la palestra la importancia de la dimensión sensible y espiritual del ser humano: el llamado *movimiento romántico* (Yegres Mago, 2015: 18). Posteriormente desde Kant, pasando por Ricoeur (Begué, 2013: 85), hasta la actualidad, desde el plano filosófico la imaginación —y por ende la literatura— ha ido tomando mayor relevancia, descubriendo un marco conceptual que permite poner en diálogo a la literatura con otras disciplinas —o desde ella misma—, desde su campo epistemológico, el que le ha proporcionado la ciencia literaria (Bustamante, 2020: 263-265). Desde la filosofía, pensadores como Ri-

¹ Es interesante precisar en este punto, la entrevista concedida al diario *El País de España*, el premio Nobel de Química del 2006, Roger Kornberg quien, afirma que hoy ya no es necesario saber de Shakespeare o Cervantes, porque “la vida es sólo química y nada más y nada menos que química”. Entonces, el conocimiento religioso o humanista no contribuyen en nada para garantizar a un ser humano *productivo*. No obstante, a juicio del científico, saber química, biología o física *sí* lo garantiza; por esto, el hombre culto de hoy debe gastar su tiempo en ese tipo de conocimiento. Es decir, a juicio del científico, el conocimiento es válido en la medida que sirve *para algo*, para un fin productivo, de acuerdo a las demandas propias del sistema imperante. El conocimiento debe ordenarse a fines pragmáticos, por lo tanto, el conocimiento, solo se entiende dentro del pragmatismo propio de nuestro siglo (Ansedo, 2019).

coeur, le brindaron a la ciencia literaria un marco epistemológico, ubicándola dentro de la amplitud exigida por razonabilidad humana para *com-prender* y *com-poner* el relato humano (Ricoeur, 2002).

No obstante, uno de los olvidos que sufrió la literatura fue el que hizo la teología. Así como la cultura positivista arrinconó a la literatura en general, también lo hizo la teología. Desde la escolástica, los lenguajes narrativos o poéticos fueron mirados con desconfianza, en pro de mantener un discurso racional en la teología, acorde con el discurso epocal (Toutin, 2011: 23). Durante toda la modernidad, la teología privilegió el método *discursivo-conceptual* dejando fuera otras narrativas y lenguajes, frente a los cuales incluso mostró indiferencia y, decididamente, desconfianza (Toutin, 2011: 23).

Como contrapartida, desde los años 70s ha existido gran preocupación por recuperar los aportes que la teología podría recibir del diálogo fecundo con la literatura. Siguiendo las recomendaciones hechas por el Concilio Vaticano II, en la constitución *Gaudium et Spes*, desde aproximadamente los años 70s en adelante la teología ha prestado atención a la literatura desde diversos campos. El Concilio invitó a los teólogos a dejarse empapar por la cultura y sus referentes artísticos e intelectuales (cf. Concilio Vaticano II, 1965: n° 62). Y, dado que los literatos son importantes portadores de cultura, motivó a la teología a prestar atención a sus poetas –y artistas en general– para comunicar la credibilidad de la fe con un lenguaje significativo y atento a las preocupaciones de cada época.

Ante este desafío, el teólogo español Olegario González de Cardedal, con una profunda atención a su cultura, marcada por los cambios vertiginosos de los siglos XIX y XX, ha recogido las voces de la literatura y con ello todo un nuevo campo de significación. En su obra *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos para una cristología: Unamuno, Jean Paul, Machado y Wilde*, el teólogo ha invitado a reflexionar sobre Cristo, no desde una cristología dogmática, sino desde el lugar central que él ha ocupado en la vida de estos cuatro autores. El teólogo ha buscado comprender las obras y los poetas escogidos por él, considerando la importancia de las fuentes culturales, filosóficas, biográficas y existenciales como hontanar de su relación con Cristo. No solo ha procurado mostrar la belleza de las creaciones artísticas de los cuatro poetas; ha intentado también comprenderlas a partir de los contextos vitales de los autores, desde los que se evidencian las preocupaciones humanas e intelectuales de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Según el teólogo español, estos son siglos de grandes transformaciones socio-culturales que influyeron de manera decisiva para la historia del cristianismo (González de Cardedal, 1996: 552).

Presentando la obra como prolegómenos para una cristología, insiste que la teología debe ser siempre una ciencia abierta y en constante diálogo, porque a Cristo nunca lo conocemos del todo, ni desde un sistema único, ni desde una única racionalidad o desde unas categorías intelectuales rígidas, ni mucho menos desde una única institucionalidad. El amor a Cristo es siempre mayor y siempre desborda los límites propios del conocimiento (González de Cardedal, 1996: 629). Por esto, la obra completa se presenta como una invitación abierta a pensar la fe, la realidad, a Cristo, a Dios, desde las voces de cuatro autores que llegan desde otra ladera, es decir, de la ladera no confesional. En este sentido, aunque el mismo autor declara que esta obra no trata sobre algún método en específico, deja el espacio abierto para pensar la teología desde sus diversas disciplinas.

De este modo, la intención de esta investigación es identificar categorías teológicas que permitan pensar una teología fundamental renovada en diálogo con la literatura, a partir de la obra *Cuatro poetas desde la otra ladera*, ofreciendo con ello una interpretación metodológica de la literatura como *otredad* de la teología. Si bien es importante mencionar que la obra no es acerca del método teológico-literario y tampoco tiene pretensiones teológicas-fundamentales, en ella surgen pistas que se consideran valiosas para pensar la teología fundamental en diálogo con la literatura², las cuales serán desarrolladas en dos apartados.

En primer lugar, la obra de González de Cardedal permite una aproximación al diálogo entre la teología y la literatura, identificando con ello prolegómenos para una teología fundamental a partir de dos pares de categorías interrelacionadas entre sí. Por un lado, desde el punto de vista *antropológico*, es posible repensar al ser humano como *capax Dei* y a Dios como *capax hominis*. Y, por otro lado, desde el punto de vista netamente *teológico*, se puede intuir un camino de comprensión de la revelación mucho más dinámico, es decir, *revelación natural* y *sobrenatural* como dos momentos de una misma historia.

En segundo lugar, y a partir de esas categorías mencionadas, se pretende valorar el trabajo metodológico subyacente en la obra mencionada de Olegario González de Cardedal, desde la compañía intelectual del teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, el cual aparece citado más de 48 veces. En este sentido, esta valoración se enfocará desde la *otredad* que

² El autor en una entrevista concedida al sacerdote argentino Pedro Bayá, y que luego fue publicada por la Revista de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina, precisa que la obra *Cuatro poetas desde la otra ladera* no es una obra dedicada al método entre teología y literatura, sino una obra con un profundo talante cristológico. Por tanto, la lectura que se propone es totalmente original en esta investigación.

supone la literatura para la teología, abriendo un marco de comprensión insoslayable para pensar una teología fundamental renovada.

2. LA LITERATURA: PROLEGÓMENOS PARA UNA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

En la introducción a la obra estudiada, González de Cardedal señala que la teología por largos tramos de la historia ha sido fiel sierva de la filosofía a la que se ha sometido siguiendo sus exigencias de universalidad y racionalidad, así como también ha puesto sus esfuerzos en tratar de ajustarse a los requerimientos de los métodos propios de la ciencia moderna. Se pregunta el teólogo español:

¿Tiene la teología que prestar oídos a la poesía? La teología en largos tramos de su historia, ha sido sierva fiel de la filosofía, sometándose a sus exigencias de universalidad y de racionalidad, hasta olvidar en parte los hechos particulares y las experiencias personales que la fundan. Pero, ¿bastan, como pretendían Kant y toda la ilustración, la razón universal, con sus evidencias irresistibles para fundar sentido, a la vez para ofrecer esperanza y salvación a la vida humana? Después de haber servido a la filosofía, la teología se inclinó recientemente a servir a la ciencia. Ésta, comprendida como ciencia positiva o matemática, ha querido imponer, su soberanía, reclamando ser el único fundamento para la racionalidad y desplazando fuera del ámbito humanamente significativo, todo lo que no acepta sus imperativos. La teología también sintió la tentación de servirla no solo en cuanto que también para ella la racionalidad y el método y el lenguaje comunicable, son exigencias sagradas, sino aceptando su forma concreta de racionalidad, método y lenguaje. El resultado fue que solo le quedaron dos soluciones: plegarse a ese ideal científico de ciencia o exiliarse a los alledaños de la ciudad. El destino de la teología fue el mismo de la poesía. Sócrates murió fuera de la ciudad, por considerársele una amenaza contra los fundamentos de Atenas y Jesucristo fue crucificado extramuros de Jerusalén. (1996: 10)

En esta misma línea la revista *Concilium*, en mayo de 1976, publica un número dedicado exclusivamente al diálogo entre teología y literatura, en el cual expone la necesidad de dejarse permear por un lenguaje humano mucho más dinámico y heurístico:

Urge comprender que el lenguaje humano desborda los límites del saber, del poder y del hacer en que lo han confinado, la ciencia, la técnica, una filosofía abstracta y voluntarista, una práctica política de corto alcance, y debe comportar modos capaces de expresar la existencia, la esperanza, mo-

dos en los que el hombre no dispone del lenguaje, sino que lo escucha. (Jossua y Metz, 1976: 158)

En esta línea, tanto el teólogo avilense como la publicación de *Concilium* coinciden en que, si la teología quiere mantenerse al tanto de los problemas, gozos y esperanzas del mundo, y al mismo tiempo comunicar lo que ha encontrado, debe procurar la lectura y las formas de expresión-comunicación de su tiempo, a través de los distintos registros en los se expresa lo humano.

En este sentido, la importancia del papel que juega la literatura en la experiencia humana, no es solo por su propio lenguaje, sino también por el modo en que este lenguaje afecta a la persona misma; quien se dice y se muestra desde su *ser* y *estar* en el mundo, con sus categorías, a través de lo que escribe (o quien escribe) y lo que lee (o el que lee). La literatura y la poesía, por su modo de expresar el lenguaje, abren al ser humano al mundo infinito del misterio, de la trascendencia, del mundo imaginario, de las preguntas por el sentido y la experiencia religiosa (Renard, 1976: 174-176). Jean Claude Renard expresa lo siguiente:

Por eso considero el poema como un *mito*, es decir, según la acepción griega, como relato de una experiencia interna y externa cuya paradoja consiste en actuar profundamente sobre nosotros, poniéndonos en estado de total disponibilidad y de asombro constante, sin pretender ser más que una aventura del lenguaje; lo considero como *fábula*, esto es, como un modo de expresión en lo que el imaginario debe leerse igual que una red de figuras y sentido quizá inaccesibles por otros caminos, y también como *símbolo*, porque al no poder ser separado por completo de lo real, sea lo que fuere, es como su mitad hablada con respecto a su mitad vivida. (1976: 175)³

En consecuencia, para González de Cardedal la experiencia cristiana se expresa en una *historia* que hay que conocer, recordar, narrar, interpretar y actualizar (González de Cardedal, 1996: 13), en que el lenguaje literario ocupa un lugar decisivo como una de las formas de expresión de

³ Continúo la cita pues me parece pertinente: “Por eso yo daría por sentado que, si el secreto que habita todo (y que tiene en el poema uno de sus signos principales) llegara a desaparecer, entonces la interrogación que, en cierto modo, nos hace existir correría el riesgo de ser igualmente destruida y, a la vez, de destruirnos a nosotros mismos. En cambio, si la poesía logra resistir al mundo cada vez más opresivo y despersonalizante en que vivimos amenazados de muerte, cabe presumir, que la misma poesía, nos resultará tanto más necesaria cuanto más capaz sea su palabra de expresar la libertad del enigma en el saber, de lo sagrado en lo profano, de la diferencia en la uniformación, y de revelarnos (en su plano) que el hombre y lo que le supera no se crean y realizan indefinidamente sin una mediación recíproca” (Renard, 1976: 175).

esa historia que debe ser escuchada, vivida y expresada desde la experiencia y desde la belleza que significa el acontecimiento de Cristo.

En efecto, el teólogo español Salvador Pié Ninot, en su obra *La teología Fundamental*, coincide en que la teología recoge los aportes de la filosofía y, desde el Concilio Vaticano II, también se ha abierto a las ciencias humanas como la sociología o la psicología, las que han sido significativas para su quehacer al otorgarle elementos que permiten nutrir la discusión del hombre y Dios (Pié-Ninot, 2017: 161).

No obstante, un campo olvidado desde la discusión teológica ha sido la literatura y los aportes que de ella se pueden recoger como base epistemológica para desarrollar una teoría sobre el ser humano y Dios, el mundo y su intrínseca relación. Los aportes, que la filosofía le ha brindado a la literatura, dan hoy un campo epistemológico literario⁴, que bien podría constituirse como un marco preparatorio, es decir, como *prolegómenos para una teología fundamental*.

Si la teología fundamental se entiende como aquella disciplina que reflexiona sobre los contenidos fundamentales de la teología en su doble vertiente —a saber, la justificación de los supuestos de la teología (función apologética) y la reflexión de las categorías fundamentales implicadas en los contenidos de la fe (función hermenéutica) (Bentué, 1998: 14)—, la literatura en esta segunda vertiente podría suscitar grandes aportes. En efecto, en esta segunda vertiente, se trata de reflexionar sobre el significado de los conceptos básicos *Revelación* y *Fe* que tienen lugar en el discurso teológico y en el que existen dos grandes protagonistas, Dios y el ser humano: un Dios que se comunica (revelación) y un ser humano que escucha y responde a quien se comunica (fe) (Bentué, 1998: 15). La literatura, en este sentido, tiene un campo privilegiado en cuanto que devela la realidad del ser humano, pero también la realidad misma. En ella, no hay teoría o abstracción, porque la tarea del poeta es contar la realidad desde un campo de significación que devela su propio acontecer en el mundo, en el que también Dios acontece.

La teología fundamental no versa tanto en los contenidos de la fe (*fides quae*), sino sobre el significado de creer (*fide qua*), es decir, debe estar atenta, al significado de creer para el pueblo de Israel y para la Iglesia primitiva, así como el significado de la fe en la historia cristiana o el significado actual de la fe, con los lenguajes propios del momento histórico concreto. La teología fundamental, en este aspecto, comporta dos funciones: una crítica y otra hermenéutica. La primera se vierte en su fun-

⁴ Tanto Paul Ricoeur y sus discípulos han ido a la literatura encontrando elementos que le permiten a la literatura tener un marco epistemológico propio y, por tanto, un marco científico, sobre todo en lo concerniente a la imaginación.

ción apologética y la segunda sobre función respecto de los significados de esos contenidos que llamamos fundamentales (Bentué, 1998: 16). En relación a esto, la función hermenéutica tiene la tarea de interpretar las categorías *teológicas fundamentales*, buscando también criterios de interpretación (Bentué, 1998: 18).

En consecuencia, la literatura con todo su marco creativo –y epistemológico que le ha brindado la ciencia literaria– puede otorgarle, a la teología fundamental, no sólo un marco desde donde entablar un diálogo fecundo. También, la teología puede adquirir un nuevo lenguaje con pleno significado y expresiones simbólicas originales para hablar de la realidad teológica, que manifiestan estas dos categorías teológicas, *Revelación* y *fe* (Dios y ser humano), y su intrínseca relación estético-dramática en la historia, posible por un acontecimiento teológico único y definitivo, Cristo.

2.1. La experiencia poética desde el *homo capax Dei–Deus capax hominis*

El teólogo avilense, en esta obra, ha puesto de relieve el giro antropológico que ha dado la teología en estos últimos siglos. Es decir, una teología que ha puesto en el centro al ser humano, porque es en lo humano, finalmente, donde el mismo Dios se ha revelado. Siguiendo la lectura a la obra, se puede afirmar que el acontecimiento del Dios encarnado en Cristo, Hijo de Dios, es la belleza con la que se ha encontrado Miguel de Unamuno al escribir el Cristo de Velázquez. Es la misma belleza con la que se ha encontrado Oscar Wilde, leyendo a Cristo desde los evangelios. La belleza humana de Cristo le ha sobrecogido a Wilde y, desde ahí, se ha pensado a sí mismo y a la sociedad. Ambos autores, encontrándose con Cristo, se han encontrado también con el ser humano; en el caso de Unamuno, con la paradoja desbordante de lo humano y lo divino que acontece en el Cristo crucificado y en Wilde, desde el *garbo* que representa Cristo, como la imagen perfecta del ser humano.

Los poetas escogidos por González de Cardedal no son azarosos, ya que ellos reflejan la preocupación teológica del avilense, la que se expresa en la sentencia: *la gloria de Dios es el hombre* (ver 1 Cor 11, 17). Y, aun cuando estos cuatro poetas aparezcan en muchos lugares, olvidando a Dios, algo del ser humano comunican, y por lo mismo, algo de Dios. Si el ser humano es *imago Dei*, entonces algo de Dios comunica.

En este sentido, en la teología fundamental contemporánea, como señala Pié-Ninot, el punto de referencia inicial es la reflexión sobre la persona humana y su capacidad para acceder a la revelación, y de este modo, mostrar su credibilidad. Este proceso dinámico, se inicia desde la búsqueda del Misterio Absoluto e Insondable hasta la posible acogida de

la Palabra del Dios, que se revela a sí mismo por la fe (Pié-Ninot, 2017: 89). Se constituye así el punto de partida más notable de la teología actual, dado por el *giro antropológico* que la teología dio en la época moderna, gracias a la centralidad del sujeto en el acto de conocer y que ha sido sustentado por el método antropológico-trascendental de Karl Rahner (Pié-Ninot, 2017: 89).

Lo interesante es que estas propuestas, a juicio de Pié-Ninot, no son meras preparaciones filosóficas y pre-teológicas, con el fin de mostrar una preparación previa para la fe, sino que tienen un estatuto y dinamismo plenamente teológicos, que implica una mirada holística e integrada. No se trata, por tanto, de entenderlas como eventos separados ascendentes, sino desde una única historia, la historia del amor que Dios tiene por sus criaturas. En este contexto, los aportes de Balthasar ayudaron a mantener en alerta al método antropológico-trascendental, para evitar reduccionismos antropológicos respecto de la Revelación (Pié-Ninot, 2017: 90-91)⁵.

Lo que está detrás es mostrar auténticamente al ser humano como *homo capax Dei* (cf. Pié-Ninot, 2017: 93-173). Que el hombre sea capaz de Dios es la manifestación más real que es *imago Dei*. Por esto escucha, busca y puede encontrarse con Dios, y ser sujeto de respuesta. En Machado, leído desde González de Cardedal, se aprecia el modo en que este ser humano busca a Dios incansablemente; a su vez, con profunda humildad, en esa misma búsqueda reconoce ya su presencia. El ser humano en Machado es religioso, en cuanto que busca a Dios, quien al igual que Job exige una respuesta a los dolores de su existencia. Dios es el Otro, es el Alguien, es el Tú supremo del ser humano, es el máximo interpelado (González de Cardedal, 1996: 295-323). Esto es posible para Antonio Machado, porque *es capax* de una relación con Dios.

El ser humano, en la teología contemporánea, no solo es capaz de Dios en cuanto obediente –receptor de una palabra que escucha–, sino que también es capaz de entablar una relación libre y beneficiosa tanto para Dios como para el ser humano. Por eso, Dios no aparece en la teología contemporánea solo como el Trascendente, el Absoluto; aparece más bien, como el *con-sufriente*, el Dios misericordioso. De tal modo que, parafraseando a Charles Peguy, si Dios no sufre y no muere en la cruz, no es digno de credibilidad (Molteni, 2020: 333-335). Es decir, un Dios

⁵ El giro antropológico, a juicio de Pié-Ninot, no supone que partir del ser humano sea negar así la primacía ontológica de la Revelación –dato que sería indiscutible en la teología actual–, sino más bien es afirmar que la prioridad epistemológica pertenece a la cuestión sobre el ser humano al ser la más próxima y accesible. Esto tiene también una urgencia pastoral que debe iniciar un camino a partir del ser humano concreto.

completamente indiferente ante la realidad del ser humano es *Theos Epiphaneas*, la divinidad de los griegos, el que se les reveló a los filósofos de la modernidad, pero no el Dios cristiano que sale al encuentro del ser humano como uno de los suyos (cf. Jn 1, 11). El ser humano es capaz de Dios, de un Dios que hace alianzas con los seres humanos para generar ganancias para su Reino. Por tanto, la visión de un ser humano que está abajo; malo-miserable, es sustituida por la de un ser humano al que Dios mira desde su riqueza, porque *es su imagen* y, por eso, con él puede hacer alianzas (Molteni, 2020: 335)⁶.

En otras palabras, el ser humano es *capax Dei* y Dios es *capax hominis* (Molteni, 2020: 338). Dios no es impasible frente a su relación con toda la humanidad, puesto que sufre frente al sufrimiento humano y se alegra cuando la humanidad manifiesta su Reino en la historia. Es en el Hijo, en quien se hace parte de la misma humanidad, posibilitando una asunción de la naturaleza humana en el mismo Dios –no sólo una cercanía íntima entre Dios y el ser humano– y, con ello, una concreción de una Alianza nueva y eterna.

Con todo, los poetas del teólogo avilense demuestran que ellos han dado una palabra sobre el ser humano y sobre Dios. Y esa palabra es dicha y vivida desde la total libertad que el mismo Dios les ha dado. Por esto, su fe no es cuestionada por el autor, sino más bien es garantía de la plena libertad con la que han vivido el encuentro. Y si Dios considera plenamente al ser humano como *capax de Él*, la teología debe estar atenta a esas respuestas y encuentros que develan lo humano y lo divino, no necesariamente desde una teología ortodoxa o confesional.

2.2. La Revelación de Dios desde la expresión/interpretación histórica vivencial de los poetas

Los poetas a los que ha prestado atención González de Cardedal han otorgado bellas y profundas reflexiones sobre la fe y la Revelación. En Machado y en Richter, el Dios revelado les llega desde la fe sencilla de sus pueblos y ambos la conservaron como claves interpretativas. En Machado, Jesús es el Cristo del pueblo andaluz; en Richter, el Dios Padre, que cuida y da esperanza a los pobres y desamparados. En Unamuno y Wilde, Dios se halla en las Escrituras. Unamuno no solo conoce a Dios

⁶ Agrega el autor en la misma página, citando a Péguy: “Como dice el versículo del *Magnificat*: *Deposuit potentes; et exaltavit...* que Péguy cita, los poderosos son nada. Si Dios mismo fuese feliz solo de su felicidad divina no sería nadie. Solo un Dios que representa a los hombres, que es capaz de vivir la súplica humana es interesante: el suplicante ‘representa y no es solo sí mismo’”.

desde su cultura, sino también desde sus propias búsquedas intelectuales, las que lo llevan a leer la Sagrada Escritura. Esa lectura se constituye a la postre en la base teórica y contemplativa, que le permite leer la pintura de Diego de Velázquez con la lucidez que demuestra en sus versos. Y, por otro lado, en Wilde Dios se revela en Cristo también desde la lectura de los evangelios, los cuales lee con total apertura mientras está en la cárcel (González de Cardedal, 1996: 385).

Dios ha salido al encuentro de todos ellos, no solo desde una búsqueda personal, sino también desde un contexto e historia concretos. De este modo, se evidencia que Dios habla en la historia y en la vida de cada uno, revelándose en las Sagradas Escrituras, pero también en la misma realidad que les acontece. Hay un camino histórico-experiencial que se inicia en la vivencia concreta de los poetas y desde el cual descubren su propio significado de existencia.

En efecto, una de las cuestiones medulares de la Revelación cristiana, en el período post-conciliar, es comprenderla desde un nuevo dinamismo que integra *Revelación y Salvación*, dentro de un marco de comunión histórica entre Dios y el ser humano, en el que se integran tres analogías: la *palabra*, el *encuentro* y la *presencia* (Pié-Ninot, 2017: 237. 252-257). Palabra que es pronunciada, palabra hecha carne, palabra resucitada, que se encuentra en la historia con los seres humanos y que garantiza también la presencia hasta el fin de los tiempos. En este sentido, se prioriza la dependencia libre en la Trinidad, es decir, *si es posible conocer a Dios, se hace desde sí mismo* (Pié-Ninot, 2017: 240). Dios se conoce a través de Dios mismo, quien preserva la creación, continúa el acto creador y la conduce a término en su relación trinitaria. Las teorías actuales de la revelación, desde de Pié-Ninot, ya no versan sobre la distinción extrínsecista entre lo natural y lo sobrenatural, puesto que ha sido superada por una nueva mirada más integral y dinámica entre Dios, la creación y el ser humano, en la cual el tiempo y la eternidad de algún modo se *co-implican*.

En este sentido los poetas, cuando hablan de la realidad contingente, asombrosa y trascendente, han encontrado *algo* de la revelación de Dios. La creación es manifestación del Dios que habla, y cuando habla crea; por lo tanto, la creación es también palabra de Dios. Y quien se mantiene alerta a la caída de una aguja, a las olas del mar que rompen en la costa rocosa, al olor de la tierra húmeda, algo están escuchando de Dios. Por eso lo poetas tienen ese escuchar privilegiado. El Cristo que ve Unamuno, al que ha mirado con tanto detalle, algo le ha revelado de Dios y también del ser humano, o el hambre y el frío, experimentado por Richter, algo le ha dicho de Dios y del ser humano. Cuando una poesía es auténtica, no retórica ni abstracción de la realidad, está susurrando la Palabra de Dios. Para el poeta italiano Giorgio Caproni, una poesía que

no ve, ni siquiera un vaso o un cordón de los zapatos, lo hizo siempre sospechar si es eso era auténtica poesía. Piensa que la razón, una vez que ha recorrido toda la apariencia contingente de la realidad, debe reconocer la existencia de algo inconmensurable por ella misma (Caproni, 2010: 14).

En la manifestación fáctica de Dios, se da una presencia divina en sentido estricto. Señala Pié-Ninot: “Ésta no está dada simplemente con el ser espiritual del hombre, por el cual el hombre se plantea la pregunta sobre Dios, sino que tiene carácter de acontecimiento y es interpeladora para el hombre (Heb 1, 1-2)” (2017: 264). Precisamente es posible la auto-comunicación del mismo Dios porque este acontecimiento es real y concreto, tal como lo afirman los Concilios Vaticano I y Vaticano II (Pié-Ninot, 2017: 265). La revelación es personal e histórica, ya que afecta la realidad más íntima del ser humano en su singularidad.

Por eso, quizá, Wilde descubre y se impacta por la belleza de Cristo en los evangelios. ¿Cómo se podría juzgar que allí no hay revelación? Nuevamente Pié-Ninot señala: “Dios se comunica en su realidad más propia, y confiere al ser humano la posibilidad de aceptarle en fe, esperanza y amor” (2017: 265). ¿Acaso, en Wilde, la angustia de no poder retribuirle a Dios el don de su acontecimiento no es un signo patente de su encuentro? Por eso dice: “Y todos los hombres matan lo que aman / que lo oiga todo el mundo, / unos lo hacen con una mirada amarga, / otros con una palabra zalamera, / el cobarde lo hace con un beso, / el valiente con una espada” (González de Cardedal, 1996: 481).

Wilde había amado la belleza, pero haciendo lo que no debía o no quería, porque él no se sentía culpable, sino arrojado a ese absurdo de existencia, al que lo había tirado la sociedad aristócrata inglesa que una vez lo amó. Se sentía un traidor de lo que amaba (González, 1996: 481). Todos los seres humanos se encuentran constantemente dentro de esta situación, por un lado, frente a la auto-donación gratuita de Dios y, por otro lado, ante la libertad que les permite responder con fe, esperanza y amor (Pié-Ninot, 2017: 265), excepto cuando la rechazan con real y auténtica culpa moral. Por esto hay posibilidad de salvación, incluso para los ateos, porque hay una gracia creada y misteriosa que busca y quiere la salvación de todos. De este modo, esta Revelación se constituye en orientación como escribe Franz Rosenzweig:

Así, pues, la primera revelación en la Creación exige, precisamente por su carácter de revelación, que irrumpa una *segunda* Revelación: una Revelación que únicamente es revelación; una Revelación en el sentido más estricto; [...] Es al amor a quien corresponden todas las exigencias que hemos formulado al concepto del Revelador: al amor del amante, no al de la amada.

Sólo el amor del amante es esta entrega de sí renovada a cada instante; sólo él se dona a sí mismo en el amor. La amada recibe este don; y esto, el acogerlo, es el don con el que ella responde (1997: 206. 207).

En definitiva, en los poetas de González de Cardedal, ha acontecido una auténtica revelación, aunque quizá no en sentido pleno, la que exige una renovación interior, una *metanoia*, es decir, un cambio de pensamiento y vivencia. Pensar y vivir a la manera de Cristo es pensar y vivir a la manera del Hijo que exclama *Abbá* al Dios de la vida. Los poetas en este aspecto son dadores de sentido, movilizan la mirada hacia la realidad con un sentido de orientación particular, porque ellos algo han escuchado, algo han visto y eso es lo que comunican. Por eso, lo propio del arte es la belleza, ¿y qué es la belleza sino lo que llama, lo que atrae? Belleza, del griego *kallos*, tiene el mismo origen que *llamado*, *kalleim* (González de Cardedal, 1985: 56).

Esta es la lectura que se desprende de Olegario González de Cardedal: el encuentro que ha acontecido en los poetas es el encuentro con la belleza como una de las manifestaciones de Dios. Richter se ha encontrado con la belleza de la paternidad y la filiación, Machado con la belleza de la Presencia que hace preguntar, Wilde con la belleza creadora de Cristo y Unamuno con la belleza de la humanidad de Cristo, que manifiesta la belleza de la humanidad, pero también la belleza de lo divino. A cada uno, realmente Dios se le ha revelado; si esta revelación no ha sido en plenitud, denota la dimensión de libertad y de misterio que es, en sí misma, la Revelación.

Estos elementos mencionados permiten, entonces, realizar una valoración metodológica para el diálogo teológico-literario, la que supone una mirada atenta entre la teología y la literatura. De tal modo que no se confundan y se reconozca la dimensión singular de cada una para no perderse cuando se intenta realizar una lectura desde las disciplinas propias de la teología.

3. VALORACIÓN TEOLÓGICA DEL MÉTODO TEOLÓGICO-LITERARIO: LA LITERATURA COMO OTREDAD DE LA TEOLOGÍA

González de Cardedal ha expuesto una lectura novedosa, nutrida de toda una rica vertiente teológica que tiene tras de sí. Teólogos como Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar, así como también el filósofo Paul Ricoeur, le han brindado una nueva posibilidad de hacer teología (González, 1996: 3). Sin embargo, el teólogo que más influencia ha tenido - apareciendo 48 veces citado en la obra y, por tanto, el autor más citado en su obra- es Balthasar. La dimensión estética que el teólogo suizo pu-

so, como una propuesta novedosa para la teología del siglo XX, ha sido seriamente tomada en cuenta por el teólogo avilense. Si bien no se restringe sólo a la propuesta estético-teológica de Balthasar, es posible ver su vasta influencia incluso en su propia y auténtica propuesta.

Balthasar construye un método con pretensiones totalizantes. Hace teoría y, por lo tanto, los autores que están detrás de su teología se encuentran *actuando* desde un horizonte de totalidad (cf. Polanco, 2021: 80). En este sentido González de Cardedal se distancia de Balthasar, precisando que su obra no tiene pretensiones totalizantes ni es un proyecto global. Con esto, lo que pretende es mostrar que su método ha sido el *diálogo* desde el *encuentro*. Es, en efecto, hacer teología como profesor de cristología, a la vez que escucha, piensa y convive con diversas palabras sobre Cristo. Pueden ser palabras que surgen desde el corazón creyente, pero también el teólogo avilense se deja sorprender por palabras que nacen de un corazón dubitativo, de aquel que está a ratos cerca y otras lejos (Bayá Casal, 2007: 295-296). Quiso hacer una sinfonía de voces sobre Cristo, integrando distintos instrumentos en la que él se ha puesto como director, para que “también mis músicos, acostumbrados a un solo instrumento, perciban que con otro instrumento también se puede tocar la música de Cristo. Que a lo mejor no es su música, pero que es música de Cristo” (Bayá Casal, 2007: 295). Esta dimensión sin duda comporta el carácter novedoso de la teología dialógica de González de Cardedal, que ha querido hacer una propuesta cristológica encontrándose con los poetas. No anulándonos para hacer finalmente hablar solo a la teología, sino considerándolos, dejándolos hablar y conformando una sinfonía⁷.

Esta metodología, que respeta la *otredad* de aquel con el que se encuentra, rescata la positividad de su *ser otro distinto*; lo puede conducir a algo nuevo. Quien se mira constantemente al espejo para tratar de dar una respuesta antropológica, que pretenda decir a cabalidad lo que el ser humano es, no considera la riqueza ni la diversidad del mismo. Por esto, cuando la teología habla desde y hacia sí misma, se pierde en un discurso que poco puede aportar a los grandes relatos de cada época.

La literata argentina Cecilia Avenatti, quien viene desde años trabajando el diálogo teológico-literario, ha manifestado la importancia de establecer una mediación hermenéutica entre teología y literatura no desde la posición científica de la teología, que considera la literatura solo como hecho estético de adorno conceptual a la teología. La mediación hermenéutica entre teología y literatura no puede ser solo cosmética, instrumentalizando la literatura al servicio de la teología. Más bien, debe

⁷ En esta idea claramente se puede ver la influencia balthasariana sobre todo del libro *La verdad es una sinfonía*.

pensarse desde una dimensión más profunda (Avenatti de Palumbo, 2017: 689-698). En esta línea, señala que la teología se ha acercado a la literatura “por un interés temático, a partir del cual busca descubrir resonancias teológicas en el tratamiento poético de temas religiosos universales” (Avenatti de Palumbo, 2017: 692). La literatura así entendida se presenta como una fuente de conocimientos, que manifiesta el talante humano al que necesita estar atenta la teología. Por otra parte, señala que la teología recurre a la literatura buscando orientaciones prácticas, que le permita encontrar imágenes con fines catequéticos, moralizantes, etc., convirtiéndose así en un instrumento para la teología (Avenatti de Palumbo, 2017: 692). Finalmente, la teología se motiva a buscar, en la literatura, aspectos formales como el lenguaje metafórico o figural (Avenatti de Palumbo, 2017: 692). Avenatti concluye que esto pone a la literatura en una posición ancilar, imposibilitando cualquier diálogo auténtico. Por eso se pregunta, si acaso no se puede pensar en una mediación que respete las diferencias para propiciar un intercambio (Avenatti de Palumbo, 2017: 693).

La propuesta de la investigadora argentina apunta a que la imaginación —en este caso la imaginación creadora— comporta elementos suficientes para ser considerados dentro de un aparato epistemológico (Avenatti de Palumbo, 2017: 693-695) y, por lo tanto, con consecuencias para el desarrollo científico de las llamadas *ciencias del espíritu*. No se trata de que la teología hable como novela o en prosa, sino que se deje sorprender por lo que la literatura, con su lenguaje específico, pueda dar lugar a una nueva creación.

Esa es la riqueza del diálogo y no de la instrumentalización del otro a unos intereses determinados. En el diálogo, se produce una riqueza creadora capaz de dar vida a algo nuevo; es un espacio creacional por antonomasia: se crea dialogando. Esta es una idea que deviene de la fe en el Dios Trino. Dios Padre no crea solo; crea con el Hijo y con el Espíritu. Y las criaturas humanas también son llamadas co-creadores. Dan vida en el diálogo y el encuentro mutuo. En la soledad, solo hay infertilidad; en el encuentro, hay creación y novedad que acontece. Darle espacio a la *imaginación creadora* es pensar desde un campo trinitario, a la manera que actúa el Dios trinitario. Dios no es un Dios-*soledad*; es un Dios-*comunión* que dialoga constantemente entre personas divinas y con los seres humanos como criaturas en Cristo, por medio del Espíritu que es espiración de creación. Este diálogo no es instrumental; es un diálogo amoroso que respeta la *otredad* de las personas trinitarias, pero también de las criaturas. El Dios que dialoga lo hace creando. Cuando Dios habla, crea; es decir, da lugar a que algo nuevo pueda nacer. Cuando dialoga con Abraham, Moisés y los profetas, lo hace respetando su integridad y su libertad y,

desde allí, surge una nueva comunidad, una nueva persona, nuevas leyes, un nuevo pueblo. No los anula con un mandato que deben cumplir sin más, sino que los deja responder desde su libertad. Así también lo ha hecho con María y con Cristo; y Cristo con sus discípulos, incluso dando la posibilidad al error y a la traición, pero no por ello acabando el diálogo creador. Por el contrario, allí se da lugar a una Nueva Alianza.

Por esto González de Cardedal ha declarado que, si bien él tiene un método de trabajo, la intención de su obra no ha sido establecer un método específico entre literatura y teología, sino más bien mostrar a Cristo a través de los poetas. No quiere sistematizar y cerrar el discurso, sino dejarlo abierto también a la actuación del Espíritu Santo, que es siempre espiración de creación. Cuando la teología dialoga con otras disciplinas, no se debe cerrar dentro de un marco metodológico inequívoco y unívoco, sino que la teóloga o el teólogo –haciendo teología– debe mantener siempre la apertura a lo que el Espíritu de Dios revela y así dejarse sorprender por lo nuevo que pueda acontecer (Bayal, 2007: 285)

El filósofo Hans-Georg Gadamer señala que, en el conversar, surge todo un nuevo campo insospechado hasta antes de ponerse a hablar. Cuando se dice que *llevamos una conversación*, estamos frente a un gran equívoco, porque una verdadera conversación no es nunca lo que uno habría querido llevar. Por el contrario, el filósofo alemán piensa que lo correcto sería decir que *entramos en una conversación*, donde una palabra conduce a la siguiente, gira de aquí hacia allá, entre los dialogantes son menos los directores que los dirigidos, con lo cual los resultados de una conversación real nunca se sabrán por anticipado (Gadamer, 2017: 461). En razón de esto, se puede pensar en algunos elementos claves que, en este dialogo, han de ser tenidos en cuenta y que son visibles en todo el transcurso de la obra estudiada. Al mismo tiempo, también son reconocibles en ellos –como también en la mencionada obra– las huellas de Balthasar.

En primer lugar, dialogar es entrar en una dimensión de *receptividad*. Esta dimensión, siguiendo a Balthasar, se da en la dinámica del acto del conocimiento. El acto de conocer comporta dos elementos claves: por una parte, el sujeto que conoce y, por otra, el objeto conocido (Balthasar, 1997b: 57). Pero este acto no se limita, como se pensó durante mucho tiempo, al acto de aprehender al objeto en el sujeto, dejando la primacía del sujeto, sino también debe pensarse al objeto en su *mismidad*, como otro en relación al ser. Sujeto y objeto de algún modo están complicados en el ser. Ninguno de ellos tiene el ser en absoluto; en última instancia, ambos están referidos a Dios, es decir, permanecen en Dios. Un ente que no fuera medido-conocido por Dios simplemente no existiría. Y, por tanto, no habría ni medida y ni verdad (Balthasar, 1997b: 58).

Esta es una de las claves para entender el diálogo entre teología y literatura, porque, por una parte, la teología no existe por sí misma. Aunque tiene su propia existencia y esencia en cuanto *sujeto-objeto*, siempre se está haciendo puesto que, si bien la Revelación tiene su culmen en Cristo, Dios no deja de llamar a sus criaturas en todos los tiempos, en todo lugar y a cada una por sí misma. Y, por otra parte, porque la literatura en cuanto *sujeto-objeto* está comunicando preocupaciones e intereses en su propio lenguaje.

Por consiguiente, tanto la teología y literatura, en cuanto modos de expresión y comunicación humana, tienen su origen en Dios y, por tanto, hablan sobre Dios en el lenguaje humano. De tal modo que, haciendo una *oda a la cebolla*, o describiendo el crujir de las hojas secas de otoño, la literatura algo del *ser* está develando. En ese sentido, es *repcionada* por la teología, porque ambas están implicadas en Dios que sostiene al *ser*. Por ejemplo, aun cuando no se pueda establecer la auténtica fe que haya profesado Óscar Wilde, la teología sí puede reconocer la belleza que brota de sus obras, pues manifiestan de algún modo la Gloria de Dios. Cuando la literatura descubre dimensiones humanas o de las cosas, el teólogo(a) debe reconocer en ese desvelamiento algo de Dios.

Por esto, González de Cardedal propone una lectura desde la *otra ladera* porque, reconociendo el valor y la riqueza de los poetas que no se reconocen como auténticos cristianos, descubre en ellos *algo* de Dios. La receptividad es la dimensión de la acogida a un misterio más grande que desde la soledad objetivable del yo; sería imposible poder acceder. A este respecto, ni la teología ni la literatura tienen una ontología acabada, terminada; ambas están y participan —última y originariamente— del Ser de Dios que las crea y re-crea constantemente. El teólogo(a), si en verdad quiere decir una palabra sobre Dios y sobre el ser humano, debe mantenerse *receptivo* a los diversos registros del lenguaje humano en los que Dios se autocomunica.

Esta apertura es la que, a mi juicio, permite la receptividad, no porque sea una necesidad ontológica para completar el vacío o lo que falta al ser humano; es decir, no es para complementar, sino para *suplementar*, para proyectar una ganancia a algo nuevo, una nueva creación. Esta es la paradoja más radical de la existencia: por una parte, el ser humano es el que reclama del otro o de lo otro y, por otra parte, se despliega con plena libertad para aceptar o rechazar esa oferta. En otras palabras, en el encuentro se da lugar a la *receptividad* por la estructura del ser, en cuanto que el ser consiste en *hacerse* y el otro solo puede acogerse de manera libre. No es una existencia acabada ni cerrada en sí misma, sino una esencia que exige del otro, pero ha de hacerse respetando siempre la libertad y la autenticidad del otro. De lo contrario se lo anula como existencia.

En segundo lugar, dialogar exige mirar al otro desde una dimensión de *positividad*. Nuevamente, la fe trinitaria ayuda a comprender esta dimensión. En Dios existe lo uno y lo otro, y por analogía lo otro también es aplicable a las criaturas, lo que nos permite una comprensión positiva de la otredad; es bueno que exista el *otro-lo otro*, es una verdad en Dios. Si en verdad Dios es amor, no podría serlo si no tendiera hacia otro, de lo contrario, no tendría a quien darse. El Padre se da al otro, que es el Hijo, y el Hijo como otro recibe todo del Padre, y ambos espiran el Espíritu que, en cuanto espirado, recibe todo del Padre y del Hijo. No podría ser una relación dádiva si ese amor entre el Padre y el Hijo no estuviera dirigido a otro, si solo se cerraran en sí mismos. De ahí que la creación es el acto del Padre, por el Hijo, en el Espíritu. Toda la creación es creada en el Otro, que es el Hijo, la Palabra e Imagen de Dios, del cual surge lo nuevo del amor eterno entre el Padre y el Hijo, en el Espíritu (Balthasar, 1997a: 80-83).

Asimismo, Dios en cuanto amor no solo lo es intransitivamente, es decir, entre las personas de la Trinidad, sino también lo es transitivamente, ya que se da históricamente a las criaturas en el Hijo y en el Espíritu. Las criaturas pueden recibir a Dios, precisamente porque son *otredad* en relación. Por esto, en Dios unidad y distancia no son polos opuestos. La otredad es su ser sustancial. El ideal de pura unidad sin alteridad no le hace justicia a la afirmación cristiana de que Dios es amor. Por consiguiente, en Dios, el otro es pura positividad, porque para poder recibir el otro debe ser otro, debe ser él y no yo. De este modo hay intercambio, novedad, creación y, por tanto, amor auténtico (Balthasar, 1997a: 80-83).

Si aplicamos esto a la teología en diálogo con la literatura, puede pensarse que la otredad de la literatura, respecto a la teología, es pura positividad. La que, en efecto, permite el intercambio, el encuentro que da paso a algo nuevo; sin mirarse desde una perspectiva instrumental, sino como otro distinto y semejante a la vez. El método dialógico, que ha conservado González de Cardedal, ha procurado una sana distancia en que cada disciplina ha mantenido su otredad. De esta manera, se puede procurar un diálogo auténtico y creador. El teólogo avilense ha hecho un diálogo mirando a los poetas y literatos desde su propio lugar en el mundo, desde su propio lenguaje y, desde ahí, ha hecho teología. Mirar al otro desde su lugar en el mundo es comprenderlo desde el amor de Dios, que sustenta al otro desde su total positividad.

Y, en tercer lugar, el diálogo teológico-literario debe conservar el carácter de *advenimiento e impacto*. Señala González de Cardedal en relación a la dimensión religiosa:

Ese es el difícil discernimiento que exige la dimensión religiosa de la existencia: que, en un sentido es naturaleza –no es algo arbitrario, violento, advenedizo– pero en otro sentido, es sólo libertad, ya que surge de ella en el acogimiento y consentimiento frente a otra Realidad que nos adviene y estando frente a nosotros nos reta con su palabra, con la que nos hace posible y necesaria una respuesta. [...] Ésta, a la vez tiene que ser forjada desde nosotros mismos como expresión propia naciendo de las entrañas y diciéndose con voz nuestra, siendo por ella una obra de arte en cada uno de nosotros; pero no menos está constituida por la relación social, se expresa a su medida y desde ella se consolida o se desmorona. (González de Cardedal, 1996: 348)

Dios, antes de enseñar alguna verdad, primero aparece *impactando* con su presencia desbordante. Es decir, antes que decir y hacer algo, simplemente acontece. Esta es la dimensión estética de la fe. Dios impacta por su gloria, que solo puede ser conocida por la revelación, porque es el *advenimiento* de Dios en cuanto Dios. Esta revelación no nace de ninguna necesidad de Dios, sino de su total libertad que impacta al ser humano poniéndolo frente a sí (Polanco, 2021: 105). Y no lo hace desde una naturaleza extraña al hombre; adviene en lo semejante, en algo que pueda ser comprendido por él. Por ello, que el ser humano sea *Imago Dei*, significa que de alguna manera Dios está presente en él y, por lo tanto, también lo representa, adquiriendo una especial relación con Él.

Aquí radica una de las cuestiones medulares de este diálogo. La literatura, en cuanto devela algo de la naturaleza humana, manifiesta de algún modo la gloria de Dios. Y frente a eso la teología no puede desentenderse. Los ojos y el corazón del poeta ven algo único; en eso consiste su *ser poeta*: develar algo que para otros permanece oscuro, que con la mirada del poeta se devela en belleza.

Los ojos y el corazón del poeta están orientados hacia lo esencial fuera, con un mirar con un ver que es contemplación de la realidad. Las cosas y los hombres, en su amor y en su muerte, son el objeto de la mirada y de la visión del poeta. No el acontecer efímero, sino la naturaleza que vuelve siempre vieja y virginal, nutricia y sorprendente, es el objeto de la mirada acogedora y de la palabra enunciativa. (González de Cardedal, 1996: 333)

Con todo, la Gloria de Dios –desde la literatura con su propio lenguaje– impacta tocando los sentidos de la vida humana. La literatura como expresión de la Belleza, antes de hacer nada, impacta y desde ahí provoca la búsqueda de Dios que se presenta en todos los elementos que el poeta pueda poner al servicio de la realidad. ¿Qué hace sino un poeta que desvelar la realidad tal cual la ve? Y es precisamente a esa realidad a

la que el teólogo y teóloga deben estar atentos, para no perderse en un discurso teórico-conceptual alejado de la realidad.

CONCLUSIONES

La literatura sin dudas es un campo fundamental para conocer los registros en los que el ser humano expresa su cultura, y con ello su tiempo, sus gozos y esperanzas, así como sus miedos y sus dolores. En este sentido, el Concilio Vaticano II ha motivado a los teólogos a buscar en las voces de los poetas y artistas, porque en ellos se anida un campo de pleno significado para la comprensión *ser humano–Dios*.

El teólogo español Olegario González de Cardedal, en su obra *Cuatro poetas desde la otra ladera: Unamuno, Jean Paul, Machado y Wilde*, se ha hecho eco de este llamado y ha acudido a cuatro poetas para escuchar lo que han dicho sobre Cristo con el fin de reconocer un nuevo lenguaje sobre Cristo desde nuestra actual cultura. La lectura atenta a la obra no solo ha dejado una reflexión sobre Cristo, y con ello grandes intuiciones dignas de consideración para la cristología dogmática, sino que también ha permitido identificar prolegómenos para una teología fundamental renovada, a partir del diálogo entre literatura y teología.

En este sentido, se han propuesto pistas de abordaje, desde dos pares de categorías teológico-fundamentales interrelacionadas entre sí. Por un lado, desde un dinamismo *antropológico* que permite comprender la relación *ser humano–Dios* desde una horizontalidad, las categorías *homo capax Dei / Deus capax hominis* las que se co-implican con un intercambio dialógico libre y beneficioso para ambos. Los poetas de González de Cardedal no comparten una fe cristiana ortodoxa, pero denotan la profunda libertad para encontrarse con Dios, al mismo tiempo que desde sus creaciones embellecen y reverberan un nuevo relato de Dios, con imágenes y lenguajes únicos. Por otro lado, el Concilio Vaticano II permitió una lectura mucho más dinámica de la Revelación, dejando atrás cualquier lectura extrínsecista. En esta línea, la obra investigada permite poner de relieve, a través de los poetas, que la revelación natural y sobrenatural son dos momentos de un mismo proceso histórico, que acontece y se expresa de modos diversos. Por tanto, la teología debe estar atenta a esos registros para comunicar la Palabra Revelada desde el hontanar que supone la realidad.

Luego se ha realizado una valoración metodológico-teológica al diálogo entre teología y literatura considerando a la literatura como *otredad* de la teología. De la mano de la literata argentina Cecilia Avennati, se ha enfatizado en que el diálogo teológico-literario no puede darse desde un campo de instrumentalización de la teología hacia la literatura. En este

sentido, la obra *Cuatro poetas desde la otra ladera* expresa en su metodología un auténtico diálogo que considera la literatura como *otredad* para la teología. El autor, en primer lugar, ha *recepionado* la literatura como otra palabra (otra ladera) distinta sobre Dios y el ser humano y, por lo tanto, distinta de la teología. Pero que, en última instancia, ambas están referidas a Dios, en cuanto que ambas palabras –teológica/literaria– permanecen existiendo en Dios. En segundo lugar, González de Cardedal ha puesto en escena a la literatura como *otredad* de la teología desde la plena *positividad* que es la literatura para la teología. Es bueno que exista *lo otro* porque en un auténtico encuentro la *recepción* es *positiva*, da lugar a algo nuevo, que no se contenta con ser complemento, sino suplemento. Este nuevo acontecimiento, puede dar lugar a una nueva forma de expresión del diálogo hombre-Dios, una nueva forma de comprensión de la fe y de la Revelación. Por último, en tercer lugar, en la obra la *otredad* de la literatura se expresa desde la dimensión de *impacto* y *advenimiento* que supone el encuentro teo-literario. No puede haber algo nuevo si antes no ha tocado internamente las estructuras de lo humano que susciten una auténtica *metanoia*. En ese sentido, la literatura a través de su propio lenguaje manifiesta algo de la Gloria de Dios, que la teología por las limitaciones de su propio lenguaje no está habituada a ver. Por ende, cuando se deja impactar por el lenguaje propio de la literatura –que es la Belleza–, la teología es capaz de mirar nuevas dimensiones antro-po-teológicas.

Para la teología es bueno que exista la literatura. ¿Cómo podría apreciarse la belleza y la verdad del dogma cristológico –que proclama la unidad y distinción de la naturaleza humana y divina–, sin considerar un poema de raíces cristológicas como *El Cristo de Velázquez* de Unamuno? Es cierto que la filosofía y la teología entregan unas dimensiones sorprendentes a la razón humana, en las cuales se admira la Verdad, pero no menos cierto, es que la Gloria de Dios impacta al corazón por la Belleza que la literatura provoca. Por esto, como consecuencia del diálogo hay belleza en la teología y verdad en la literatura.

REFERENCIAS

- Ansedo, M. (13 de julio de 2019). *La gente se resiste a la idea, pero la vida es solo química*. El País. https://elpais.com/elpais/2019/07/08/ciencia/1562590067_810342.html
- Avenatti de Palumbo, C. (2017). Literatura: una importante mediación hermenéutica para la teología. *Concilium. Revista Internacional de teología*, 373, 689-698.
- Balthasar, H. U. v. (1997a). *Teodramática*. (A. Martínez de Lopera, trad.; Vol. V, *El último acto*). Madrid: Encuentro.

- Balthasar, H. U. v. (1997b). *Teológica* (L. Piossek y J. P. Tosaus, trad.; Vol. I, *Verdad del mundo*). Madrid: Encuentro.
- Bayá Casal, P. E. (2007). Entrevista a Olegario González de Cardedal. Cristo entre los poetas. *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 44(93), 285-308.
- Begué, M.-F. (2013). La metáfora viva de Paul Ricoeur comentada. *Teoliteraria*, 3(5), 48-86.
- Bentué, A. (1998). *La opción creyente*. Santiago de Chile: San Pablo.
- Bustamante, C. (2020). Teopoética e imaginación a la luz de Paul Ricoeur. En M. C. Bingemer y A. Villas Boas (eds.), *Teopoética: mística e poesía* (págs. 263-280). São Paulo: Paulinas.
- Caproni, G. (2010). *Ateología. Antología poética* (A. Molteni, trad.). Concepción: Centro Cultural Charles Peguy.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et Spes*. Disponible en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.
- Gadamer, H.-G. (2017). *Verdad y método* (A. Agud Aparicio y R. de Agapito, trad., Vol. I). Salamanca: Sígueme.
- González de Cardedal, O. (1996). *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde: prolegómenos para una cristología*. Madrid: Trotta.
- González de Cardedal, O. (1985). *La gloria del hombre*. Madrid: Bibliotecas de Autores Cristianos.
- Jossua, J.-P. y Metz, J. B. (1976). Presentación: Teología y literatura. *Concilium. Revista Internacional de teología*, 115, 157-160.
- Lonergan, B. (1988). *Método en teología* (Gerardo Temolina, trad.) Salamanca: Sígueme.
- Molteni, A. (2020). Charles Péguy y su lectura cristológica de la antigüedad clásica. *Teología y vida*, 61(3), 331-354.
- Pié-Ninot, S. (2017). *La teología fundamental. "Dar razón de la esperanza" (1 Pe 3,15)*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Polanco, R. (2021). *Hans Urs von Balthasar* (Vol. I, *Ejes estructurantes de su teología*) Santiago de Chile: Encuentro & UC.
- Renard, J. C. (1976). Poesía, fe y teología. *Concilium. Revista Internacional de teología*, 115, 174-176.
- Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*. Salamanca, Sígueme.
- Toutin, A. (2011). *Teología y literatura. Hitos para un diálogo*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Yegres Mago, A. (2015). Filosofía, Ilustración y Romanticismo. *Revista de investigación*, 39(86), 11-38.