



## UNA PROPUESTA DE LECTURA METODOLÓGICA A LA OBRA *CUATRO POETAS DESDE LA OTRA LADERA* DE OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

### A METHODOLOGICAL READING PROPOSAL TO THE WORK *FOUR POETS FROM THE OTHER SIDE* OF OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

Soledad Andrea Aravena-Aravena<sup>1</sup>

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile  
<https://orcid.org/0000-0002-1545-2777>

Recibido: 17.04.2022  
Aceptado: 03.06.2022

<https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420103>

#### Resumen

La presente investigación tiene por objetivo ofrecer una lectura metodológica a la obra *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos para una cristología* de Olegario González de Cardedal con la finalidad de evidenciar la necesaria importancia de establecer puntos de encuentro entre la literatura, como registro cultural y, la teología. A partir de la invitación que la Iglesia ha realizado desde el Concilio Vaticano II, a prestar atención a la cultura y a sus referentes culturales –en los que se encuentran los poetas– se plantea este estudio en tres pasos. En primer lugar, se enfatiza en la teología como ciencia y, por ende, en la necesidad de un método. En segundo lugar, se identifica la importancia de pensar un método de diálogo entre la teología y la literatura, recogiendo los aportes de Ricoeur. Y, en tercer lugar, se plantea una lectura metodológica a la obra *Cuatro poetas*, ha desarrollado para entablar un diálogo fecundo entre teología y literatura.

**Palabras clave:** Método teológico, diálogo teológico literario, González de Cardedal.

#### Abstract:

This research aims to offer a methodological reading of the work *Four poets from the other side. Prolegomena for a Christology* of Olegario González de Cardedal to demonstrate the necessary importance of establishing meeting points between literature, as a cultural record, and theology. Starting from the invitation that the Church has made since the Second Vatican Council, to pay attention to culture and its cultural references - in which poets are found - this study is proposed in three steps. In the first place, theology as a science is emphasized and, therefore, the need for a method. Secondly, the importance of thinking of a method of dialogue between theology and literature is identified, gathering Ricoeur's contributions. And, thirdly, a methodological reading of the work *Four Poets* is proposed, which has been developed to establish a fruitful dialogue between theology and literature.

**Key words:** Theological method, literary theological dialogue, González de Cardedal.

#### Introducción

---

<sup>1</sup> Soledad Aravena Aravena. Magíster en Teología Canónica mención Teología Fundamental PUC. Bachiller Canónica en Teología PUCV. Licenciada en Cs. Religiosas y Estudios Eclesiásticos UCSC. Profesora Auxiliar Universidad Católica de la Santísima Concepción. Correo electrónico: saravena@ucsc.cl

El Concilio Vaticano II abrió las puertas hacia una Iglesia mucho más dialogante con el mundo moderno. El eje que permea todo el Concilio es su carácter ecuménico, que manifiesta la intención de comunión a través del diálogo y el encuentro real de todos los seres humanos. El punto de partida es el reconocimiento de salvación universal que Dios quiere para sus creaturas, tal como lo señala 1 Tim 2, 4<sup>2</sup>.

Juan XXIII, en el discurso inaugural en 1962, sostiene que la Iglesia está interpelada a buscar la verdad de toda la familia cristiana, pero también humana<sup>3</sup>. Y, por lo tanto, no puede permanecer al margen de las literaturas –o lecturas– del mundo contemporáneo, si en verdad quiere anunciar la salvación a todos los seres humanos<sup>4</sup>.

Estas ideas se ven reflejadas en todo el espíritu del Concilio, pero con especial énfasis en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. El documento conciliar expresa, que la Iglesia debe estar atenta al conjunto de los seres humanos, y los mundos y realidades en la que ellos viven, porque para Dios “nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”<sup>5</sup>. El mundo es el *teatro de la historia humana*, donde confluyen e interactúan todas las angustias, preocupaciones, gozos y esperanzas de los varones y mujeres que actúan en él, y por las que el Creador pone real atención<sup>6</sup>.

Si bien toda la comunidad cristiana es interpelada por el Concilio a permanecer en estrecha unidad con los varones y mujeres de su tiempo, y a perseverar en el esfuerzo por comprender la manera de pensar y de sentir que se expresa en la cultura<sup>7</sup>, los teólogos tienen un lugar privilegiado en esta misión. Ellos son quienes tienen el encargo de hacer de este encuentro una laboriosa tarea de reflexión desde la disciplina teológica, en apertura hacia las distintas formas en las que se expresa la razón y el ingenio humano.

Significa, entonces, que los teólogos deben hacer el esfuerzo intelectual, no sólo en su tarea apologética, sino en el diálogo, con las distintas formas en las que se expresa la cultura en la modernidad; desde las perspectivas filosóficas, artísticas y científicas que han desarrollado los varones y mujeres. Perspectivas que han traído nuevos desafíos a la reflexión de la Iglesia, frente a la cual es tarea de los teólogos poder enfrentar críticamente para poder comunicar, de un modo adecuado, la doctrina a todos sus contemporáneos. Al respecto señala el Concilio:

“Los que se dedican a las ciencias teológicas en los seminarios y universidades, empuñen en colaborar con los hombres versados en las otras materias, poniendo en común sus energías y puntos de vista. La investigación teológica siga profundizando en la verdad revelada sin perder contacto con su tiempo, a fin de facilitar a los hombres cultos en los diversos ramos del saber un más pleno conocimiento de la fe”<sup>8</sup>.

Por esta razón, estar atentos a la cultura y sus formas de expresión es una tarea acuciante para los teólogos que se esfuerzan por hacer comprensible la relación del ser humano con Dios, y que precisan, al mismo tiempo, comunicarlo de modo que sea legible para cada ser humano en su situación histórica concreta. Cuando la teología olvida los otros lenguajes en los que el espíritu humano se despliega, queda empobrecida respecto a otros registros en los que Dios se comunica.

No obstante, esta tarea crítica y reflexiva exige una forma, un camino, en otras palabras, un *método* que permita realizar ese diálogo, de forma que dicha tarea dé seguridad del esfuerzo intelectual por alcanzar este objetivo propuesto por el Concilio.

<sup>2</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium* 16.

<sup>3</sup> Cf. JUAN XXIII, “Solemne apertura del Concilio Vaticano II”.

<sup>4</sup> JUAN XXIII, “Solemne apertura del Concilio Vaticano II”.

<sup>5</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes* 1.

<sup>6</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 2.

<sup>7</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 62.

<sup>8</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 62.

En este sentido, y siguiendo estas motivaciones, la presente investigación pretende evidenciar la forma en la que el teólogo español, Olegario González de Cardedal ha llevado a cabo esta importante tarea dialógica con la cultura. En su obra, *Cuatro Poetas desde la otra ladera*, el teólogo avilense, ha realizado un trabajo encomiable al develar un estudio no sistemático, sino literario y biográfico de la vida de cuatro autores no cristianos que, desde sus diferentes narrativas, lograron descubrir la belleza de Cristo y del acontecimiento cristiano. Cuatro poetas que se interesaron por Cristo y, encontraron en él, un verdadero atractivo y sentido para sus vidas. Esto le ha permitido al autor, realizar un estudio cristológico no desde los manuales, incluso no desde los textos bíblicos, sino desde la experiencia del poeta y del literato que busca a Dios. Los cuatro autores se han preguntado por Dios y se han encontrado de alguna manera con Cristo; en la ética (Machado), en la estética (Wilde), en la narrativa (Richter) y, finalmente, en el drama (Unamuno). Y con ello, han develado, también los gozos y esperanzas, así como los miedos y dolores propios de los hombres y mujeres del siglo XIX y XX.

Para trazar un camino de trabajo, se ha propuesto tres temas centrales. En primer lugar, de la mano de Bernard Lonergan, ahondar en la importancia del método en teología y su convergencia con la cultura, la que permitirá reconocer en la literatura, una fuente de alta densidad para descubrir las tramas en las que Dios se comunica. En segundo lugar, siguiendo los aportes del filósofo francés Paul Ricoeur, se verán algunos elementos que permitan un marco epistemológico –desde la ciencia literaria– para dialogar con la teología. Y, finalmente, puestos los antecedentes, se escudriñará en el método seguido por González de Cardedal, partiendo de su propio itinerario de vida, henchido de diálogo con la cultura, tanto, desde su rol personal, como su rol de teólogo y, la vertiginosa cultura española post conciliar y postdictadura. Estos elementos servirán de preámbulo para penetrar en la profundidad dialógica que el teólogo lleva a cabo en esta obra, con los cuatro poetas por él escogidos.

## 1. El método en teología

Siguiendo con *Gaudium et Spes*, ella indica que esta tarea *dialógico-cultural* no ha de hacerse al margen de un método. Al contrario, se requiere de un método y de las exigencias propias de la ciencia teológica para comunicar las verdades de la fe. Pero este método ha de seguir una forma que sea adecuada para que realmente tengan resonancia los contenidos de la fe cristiana en el mundo moderno, donde también puedan ser incluidos los aportes de la ciencia, para dar paso a una fe más madura y genuina<sup>9</sup>.

En esta línea, el teólogo canadiense Bernard Lonergan da algunas claves para abordar un método en teología que considere la importancia que tiene la cultura para los seres humanos. Parte de la base que, si Dios se comunica, lo hace desde las redes y códigos culturales en los que habita el ser humano concreto<sup>10</sup>.

En la introducción a su libro *Método en teología*, señala que la “teología es una mediación entre una determinada matriz cultural y el significado y función de una religión dentro de dicha matriz”<sup>11</sup>. Es decir, hay una correlación entre la cultura y la forma en cómo se expresa ésta –mediante los símbolos, signos y valores propios– con el quehacer teológico. Entonces, la teología –como ciencia o disciplina científica– tiene que saber reconocer esos signos y valores –que pueden durar siglos, o presentar cambios vertiginosos– para expresarlos adecuadamente. Por este motivo debe permanecer alerta. Por esto, es necesario elaborar o reconocer un método, desde donde se pueda leer teológicamente una determinada realidad cultural. Si bien Lonergan define el método como un camino «*normativo* de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que

<sup>9</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 62.

<sup>10</sup> Cf. B. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 41988, 70-71.

<sup>11</sup> B. LONERGAN, *Método en teología...*, 9.

producen resultados acumulativos y progresivos»<sup>12</sup>, el método –sobre todo en teología–, por el hecho de ser normativo, no significa entonces que ha de ser totalmente restrictivo. Es decir, el método no es sólo «un conjunto de reglas que cualquiera ha de seguir meticulosamente»<sup>13</sup>, sino más bien un marco referencial, un modelo que sirve, sobre todo, para «favorecer la creatividad y la colaboración»<sup>14</sup>. El método ha de ser ágil y rico en movilidad, como es la realidad misma.

De acuerdo con lo anterior, estar atentos a la cultura es fundamental. En este sentido, la *observación* juega un papel de suma importancia, porque hace que la inteligencia se intrigue, y ponga en movimiento al ser humano hacia las búsquedas que cualquier disciplina tenga de la realidad. Sin embargo, advierte el teólogo canadiense, este método ha de ser dinámico, ajustándose a los movimientos propios de lo que se está investigando<sup>15</sup>, y considerando que en teología se abordan cuestiones concernientes a la religión y, por tanto, cuestiones que tiene que ver con el bien humano y la significación humana<sup>16</sup>.

Esto no permite un método estructuralmente rígido –como el de las ciencias exactas, sino que requiere de uno que se ajuste a esa dimensión profunda del existir humano con toda la rica plasticidad que ello involucra.

Hecha las observaciones anteriores, Lonergan precisa que la significación cultural o humana obtiene su máxima liberación en el *lenguaje*, porque ahí radica toda la expresión simbólica de la realidad que vive el ser humano<sup>17</sup>. Este lenguaje puede clasificarse, en: ordinario, técnico y literario.

En primer lugar, está el lenguaje ordinario, que es el lenguaje que expresa el sentido común de las experiencias básicas del ser humano (ej.: el convivir doméstico)<sup>18</sup>. En segundo lugar, el lenguaje se especializa respecto de las distintas funciones que realizan los seres humanos en sociedad, dando lugar a un lenguaje más técnico, que requiere un mayor esfuerzo de la inteligencia humana<sup>19</sup>. Y, en tercer lugar, se encuentra el lenguaje literario que, a diferencia del lenguaje ordinario –por su transitoriedad–, tiene un carácter permanente y se expresa, por ejemplo, en un poema o un escrito<sup>20</sup>.

En efecto, el lenguaje literario no sólo tiende a una expresión más plena de sentido, sino que trata de suplir la mutua ausencia de personas. Pretende que el oyente o el lector no solo entienda, sino que también sienta. De este modo, el lenguaje literario es una de las formas culturales esenciales desde donde se expresa el ser humano. En consecuencia, piensa Lonergan, la teología debe prestar real cuidado y esfuerzo al estudio de la literatura, tomando en cuenta las reglas y metodologías propias de los analistas del lenguaje<sup>21</sup>, pero sin dejar de hacer teología, es decir, sin dejar de escudriñar en el modo en que Dios se revela y actúa constantemente en esas tramas de existencia.

Sin embargo, no ha sido así a lo largo de la tradición teológica. Porque, si bien la teología –en cuanto ciencia– ha puesto los recursos de la inteligencia humana al servicio de la vida creyente, dando frutos valiosos desde diversas formas en el transcurso de la historia, también ha tenido resultados agra-

<sup>12</sup> Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 12.

<sup>13</sup> Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 9.

<sup>14</sup> Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 9.

<sup>15</sup> Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 20.

<sup>16</sup> Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 30.

<sup>17</sup> Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 73.

<sup>18</sup> Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 75.

<sup>19</sup> Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 75.

<sup>20</sup> Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 76.

<sup>21</sup> Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 76.

En efecto, como señala Toutin, desde el siglo XIII con el nacimiento de la escolástica hasta nuestro tiempo, se ha privilegiado casi de forma unilateral el modelo *discursivo-conceptual*<sup>22</sup>:

“Esta práctica ha dotado a la teología, sin duda, de un gran rigor y precisión en la formulación tanto de los contenidos y formas de la autocomunicación de Dios como las condiciones y exigencias de la fe para acogerlos y desplegarlos. Sin embargo, para muchos contemporáneos nuestros, este modo discursivo confina a la teología al ámbito de las disciplinas esotéricas, accesibles solo para los especialistas. Desde este punto de vista, es comprensible que sus proposiciones aparezcan epistemológicamente poco verificables fuera del círculo de los ya iniciados”<sup>23</sup>.

Durante toda la modernidad, este método discursivo-conceptual se fue validando y, con ello, se fueron perdiendo otras narrativas y lenguajes, frente a los cuales la teología –incluso– mostró indiferencia y, decididamente, desconfianza respecto a otros modos del discurso, por ejemplo, los poéticos o simbólicos.

Toutin piensa que estos modos, desechados por la teología, son aquellos con los cuales la creación literaria practica de manera privilegiada, cuando ésta se aboca a descifrar la condición enigmática del ser humano<sup>24</sup>. El resultado del olvido –e incluso, desprecio– de estos lenguajes y recursos en su metodología es lo que ha hecho del discurso teológico poco trascendente para el debate público en el escenario pluri-cultural de nuestra época<sup>25</sup>, marcada por la pluralidad y diversidad, y desde el que urge una puesta en marcha de un discurso que atienda las exigencias de sentido del ser humano.

Sin dudas, el Concilio Vaticano II ha prestado real atención a estas demandas y nuevas formas de mirar la realidad, así como a re-descubrir el aporte que el arte y la literatura le han proporcionado al lenguaje humano desde la cultura a la teología. Por esto señala en *Gaudium et Spes*:

“También la literatura y el arte son, a su modo, de gran importancia para la vida de la Iglesia. En efecto, se proponen expresar la naturaleza propia del hombre, sus problemas y sus experiencias en el intento de conocerse mejor a sí mismo y al mundo y de superarse; se esfuerzan por descubrir la situación del hombre en la historia y en el universo, por presentar claramente las miserias y las alegrías de los hombres, sus necesidades y sus recursos, y por bosquejar un mejor porvenir a la humanidad. Así tienen el poder de elevar la vida humana en las múltiples formas que ésta reviste según los tiempos y las regiones”<sup>26</sup>.

En vista de lo anterior, a continuación, se pretende indagar en el modo de realizar un diálogo entre teología y literatura, atendiendo a algunas pistas *metodológico-conceptuales* dadas por el filósofo Paul Ricoeur, quien ha prestado real atención al lenguaje desde un marco epistemológico.

---

<sup>22</sup> Cf. A. TOUTIN, *Teología y literatura. Hitos para un diálogo*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2011, 23.

<sup>23</sup> A. TOUTIN, *Teología y literatura...*, 23-24.

<sup>24</sup> Cf. A. TOUTIN, *Teología y literatura...*, 24.

<sup>25</sup> Cf. A. TOUTIN, *Teología y literatura...*, 24.

<sup>26</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 62.

## 2. El método teológico-literario

Para Olegario González de Cardedal, teólogo cuyo método será presentado más adelante, conocer los aportes realizados por Ricoeur, así como de aquellos autores que volvieron a poner en la palestra científica-humanista los aportes realizados por Kant, Schelling y Hegel sobre la función mediadora de la imaginación como primer paso del conocimiento creador, es fundamental para entrar en un diálogo teológico-literario<sup>27</sup>.

El avance de las ciencias –como la psicología–, así como el papel que juega la utopía en el debate académico, permitieron reconocer que la imaginación era una estructura humana que debía tomarse más en serio para conocer aspectos humanos imposibles de entrar por otra vía del conocimiento tradicional. La imaginación o el imaginario, que es clave en la literatura y la poesía, no es sólo prolongación de la memoria del pasado, ni tampoco solo respuesta a los impulsos del presente, sino, sobre todo –piensa González de Cardedal– “anticipación creadora del futuro, proposición de ese futuro y creación subsiguiente de esa realidad por venir”<sup>28</sup>.

En esta línea de desarrollo *científico-humanista*, se encuentra Ricoeur junto a otros que aportaron una metodología epistemológica a la estructura “simbólica e imaginaria del ser humano”<sup>29</sup> y, con ello, dieron un paso para que, tanto la filosofía como la teología, se abrieran a nuevos desafíos.

En efecto, para Ricoeur, la imaginación es uno de los temas centrales de su investigación, como señala la teóloga chilena Cristina Bustamante. Hasta antes de Kant y los filósofos del siglo XX que retomaron la imaginación, ésta no gozaba de buena estima en el mundo académico, y menos en la teología y la filosofía. Sin embargo, los aportes realizados por filósofos como Ricoeur nos permitieron entrar en un diálogo *teológico-literario* desde un estatuto epistemológico que enriqueciera dicho diálogo, hacia una búsqueda de un metalenguaje más puro y vivencial<sup>30</sup>.

La filosofía moderna ha contribuido a este avance, así como la hermenéutica del lenguaje y sus aportes a la filosofía y la literatura, dejando ecos interesantes y acuciantes para la teología. Desde Ricoeur, en el plano de la imaginación, se dio lugar a re-descubrir los elementos propios de las técnicas del lenguaje, a saber, el rol que cumple la *metáfora*, así como el *relato* mismo en la imaginación del sujeto y las *expresiones límites* del lenguaje, elementos que veremos a continuación.

En su libro *Del texto a la acción*, Ricoeur señala la importancia de establecer, en el plano de la narrativa, algunos elementos básicos que permiten entrar con mayor precisión hacia una hermenéutica del lenguaje<sup>31</sup>. Respecto del *relato* y cómo interpretarlo en las disciplinas del lenguaje, tres preocupaciones se abren paso:

a) Preservar la amplitud de los usos del lenguaje, y no restringirlos a una mirada estrechamente lógica<sup>32</sup>.

b) Reunir las formas y modalidades dispersas del juego de relatar, ya que el contexto del empirismo metodológico ha llevado cada vez más a fragmentar las ciencias y, por supuesto, el lenguaje también se ha visto afectado con esta parcelación. De tal modo que, en el campo narrativo, el relato se divide en aquellos se acercan más a unos de tipo científico en su función histórica, biográfica, etc., y aquellos relatos más de ficción como la epopeya, la novela, incluso las artes plásticas y el cine. Sin embargo, Ricoeur señala que, contra esta división, existe una unidad funcional entre las múltiples unidades de géneros narrativos, basado en la siguiente hipótesis: “la cualidad común de la experiencia

<sup>27</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde: prolegómenos para una cristología*, Trotta, Madrid 1996, 525.

<sup>28</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 525.

<sup>29</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 525.

<sup>30</sup> Cf. C. BUSTAMANTE, “Teopoética e imaginación a la luz de Paul Ricoeur”, en: M. Bingemer - A. Villas Boas (eds.), *Teopoética: mística e poesía*, PUC Rio – Paulinas, São Paulo 2020, 263-280, 263-265.

<sup>31</sup> Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción. Desarrollos de hermenéutica II*, FCE, México D.F. 2002, 15.

<sup>32</sup> Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 15.

humana, marcada, articulada y clarificada por el acto de relatar en todas sus formas es su carácter temporal”<sup>33</sup>. Todo lo que relatamos ocurre en el *tiempo* y puede ser *relatado*<sup>34</sup>.

c) Poner a prueba la capacidad de selección y de organización del lenguaje mismo. Cuando éste se ordena en unidades discursivas mayores que la oración, se pueden llamar *textos*. Por un lado, como unidad lingüística, un texto es expansión de la primera unidad de significado –que es la oración– y, por otro lado, un texto aporta un principio de organización trans-racional que es aprovechado por el acto de relatar en todas sus formas<sup>35</sup>.

En este sentido el relato –y la metáfora– son claves para ampliar los horizontes de la imaginación en el estudio del lenguaje. Porque si bien, ambos –metáfora y relato– tuvieron un descrédito en las ciencias del lenguaje por considerarlos no más que técnicas y herramientas de la narración, enfatiza Ricoeur, no obstante, ambos comportan una *unidad de sentido* y tienen una pretensión de *verdad*, porque estructuran un *sentido*, una dirección: relato y metáfora están constituidos por su pertenencia al discurso, es decir, a los usos del lenguaje de dimensión igual o superior a la oración<sup>36</sup>.

Con todo, la *metáfora* aporta al relato una nueva unidad de sentido, en cuanto que, rompiendo el orden semántico del discurso, hace del relato un conjunto simbólico más amplio que el ya establecido, afectando el nivel emocional de los receptores y, con ello, configurando un nuevo campo semántico. Es decir, la metáfora introyecta en el discurso un nuevo margen de creatividad. Ricoeur, parafraseando a Aristóteles, señala que metaforizar es percibir lo semejante<sup>37</sup>. Esto significa que, en un campo semántico, estructuras que parecen dialécticas aparecen como próximas, dando lugar a un nuevo parentesco genérico entre ideas heterogéneas. Así, la imaginación es clave en este aspecto. Y, al mismo tiempo, se abre el espacio de la comprensión hacia otras esferas no posibles en el discurso lógico del relato. Pero también ambos, relato y metáfora, tienen una pretensión de verdad, en cuanto que, buscando el sentido, amplían su realidad extralingüística, incorporando elementos de ficción<sup>38</sup>.

A los estudios del relato y la metáfora aportados por Ricoeur, hay que sumarle la visión que tiene sobre el recurso de las *expresiones límites* del lenguaje, que están más allá de la metáfora. En efecto, dichas expresiones límites son rupturas del lenguaje que se impulsan desde el mismo lenguaje, reorientando al mismo tiempo que desorientando al ser humano<sup>39</sup>. Por ejemplo, en su obra *Amor y Justicia*, cuando aborda el problema de las Escrituras Sagradas y la relevancia de estudiarlas desde la hermenéutica del lenguaje, por su importancia en la cultura –sobre todo la occidental–, piensa que las expresiones bíblicas referidas a Dios o a Cristo desbordan la comprensión usual, para dar cabida a una nueva forma semántica de interpretación, desbordando la estructura narrativa. En consecuencia, la fe se inscribe en este entramado de expresiones límites que desbordan la estructura narrativa<sup>40</sup>.

Estos elementos aportados por Ricoeur permiten entrar en el campo del lenguaje desde elementos conceptuales, que le dan mayor seriedad al recurso mismo del lenguaje tanto poético como literario en general. Porque la literatura, así como la poesía en cuanto red simbólica cultural, abre paso a un nuevo campo de re-significación y re-figuración de nuestra propia historia concreta como seres humanos. El sujeto, cuando se enfrenta a un texto, no solo produce un diálogo entre el autor y el lector, sino que da paso a un campo

<sup>33</sup> P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 15.

<sup>34</sup> Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 16.

<sup>35</sup> Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 17-18.

<sup>36</sup> Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 22.

<sup>37</sup> Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 23.

<sup>38</sup> Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 22-26.

<sup>39</sup> Cf. P. RICOEUR, “El sí en el espejo de las Escrituras”, en: T. DOMINGO, *Titulo*, Trotta, Madrid 2011,

77.

<sup>40</sup> Cf. P. RICOEUR, “El sí en el espejo de las Escrituras...”, 78.

de estudio que Ricoeur llamó *el mundo del texto*. Ricoeur señala que la interpretación, a través de los textos, parece reductiva e incluso en desmedro de las tradiciones orales; sin embargo, lo que la definición pierde en extensión lo gana en comprensión. Es decir, la escritura otorga recursos originales al discurso. Gracias a la escritura, el discurso adquiere una triple autonomía semántica: respecto de la intención del hablante, de la recepción del público primitivo y de las circunstancias socio-culturales de su producción<sup>41</sup>.

Este aspecto, sin dudas, es uno de los más interesantes de Ricoeur, dado que amplía el radio interpretativo más allá del encuentro dialógico entre locutor y receptor. No se trata solo de un ir y venir entre dos hablantes, sino que la escritura amplía el margen de comprensión hacia las circunstancias que lo rodean. Por lo tanto, el campo interpretativo para el lector se vuelve más rico, porque ni el escritor ni el lector tienen la primacía, sino el campo de acción en la que ambos están insertos.

Esta triple estructura dinámica del texto entre el autor, lector y las circunstancias, tanto del lector como del autor, dan vigor al mundo del texto. Entonces, la obra tiene la capacidad de proyectarse fuera de sí misma y engendrar un mundo que sería verdaderamente la cosa del texto<sup>42</sup>. En este sentido, si se proyecta este rodeo hermenéutico a la interpretación bíblica, se abre hacia un mundo precisamente no dialéctico, en cuanto que no se trata solo del texto en un sentido literal, ni tampoco del lector y sus circunstancias actuales, como si fuesen dos realidades irreconciliables. Por el contrario, la propuesta de Ricoeur flexibiliza dinámicamente el tiempo de Cristo con el nuestro, desde el cual se puede estar siempre reinterpretando y haciendo actual tanto el contenido del texto como el acontecimiento-Cristo desde las circunstancias actuales<sup>43</sup>.

En síntesis, los aportes ricoeurianos, específicamente el estatuto epistemológico-conceptual que le otorgó a la imaginación dentro del desarrollo del pensamiento científico-humanista, permitieron que conceptos utilizados sólo como técnicas en el lenguaje— adquirieran un rol mucho más protagónico en el ejercicio intelectual. Ciertamente, de estos aportes se ha servido no solo la literatura, sino también la teología. Porque la teología, según Lonergan y González de Cardedal, no es un sistema cerrado que busca evidencias inmediatas, ya que ni Dios ni Cristo pueden quedar cerrados dentro de un sistema englobante (uno por ser Infinito y el otro porque patentiza la total libertad en la Encarnación). En este sentido, precisa de González de Cardedal —en sintonía con K. Barth—, que la narración es el fundamento de la teología<sup>44</sup>. Dios, al revelarse a sí mismo y autocomunicarse en la historia, tal como se señala en la constitución dogmática *Dei Verbum*<sup>45</sup>, entre otras formas históricas, también es captado y comprendido desde el lenguaje narrativo del ser humano del cual da cuenta la literatura.

Expuestos estos antecedentes, se entrará de lleno en el objetivo que ocupa esta investigación, a saber, el modo con el que Olegario Gonzalez de Cardedal dialoga con poetas y literatos no confesionales, considerando los pasos del teólogo avilense y las comprensiones previas que tiene en cuenta para entrar en el dialogo teología-literatura.

<sup>41</sup> Cf. P. RICOEUR, "El sí en el espejo de las Escrituras...", 77-79.

<sup>42</sup> Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 34.

<sup>43</sup> Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 34. Es posible pensar que, en este texto, se encuentran las bases para una nueva hermenéutica bíblica que abre nuevos caminos además de la hermenéutica histórico-crítica, como única forma de análisis de las Sagradas Escrituras, porque nos saca de la rigidez histórica y del cientificismo metodológico de la exégesis bíblica, generando un diálogo más dinámico y plástico respecto a la realidad concreta histórica-temporal. Se genera un diálogo que, por sus circunstancias, nunca está acabado y, por lo mismo, es un desafío siempre actuante.

<sup>44</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 567.

<sup>45</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum* 2.



### 3. El método teológico-literario de Olegario González de Cardedal en la obra *Cuatro poetas desde la otra ladera*

El último apartado de este artículo comienza con una entrevista publicada por la Revista de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina, donde el teólogo y sacerdote argentino, Pedro Bayá, entrevista a Olegario González de Cardedal, con el fin de mostrar su relación teórico-existencial entre teología y literatura, que ha quedado expuesta de manera significativa en su obra *Cuatro poetas desde la otra ladera*.

#### 3.1. Cuestión de método

Se ha considerado esta entrevista, porque ella no solo da cuenta de la importancia de la literatura y la poesía en la vida de González de Cardedal, sino también porque da cuenta de cómo esta relación –teología y literatura– va configurando un método de trabajo en su quehacer teológico, a pesar de que el mismo autor declara que el método no es –y nunca ha sido– una preocupación como escritor<sup>46</sup>.

Al respecto, en la mencionada entrevista, al ser consultado por el método que ha utilizado para llevar a cabo este diálogo *teológico-literario*, señala que en su obra no hay un método explícito, porque ese no ha sido el objetivo de la obra<sup>47</sup>. Más bien, precisa que esta es una obra con un gran talante *crisológico* y una invitación hacia la teología sistemática. Así lo declara en las conclusiones de su obra *Cuatro poetas*<sup>48</sup>. Es decir, esta obra no es sobre el método entre teología y literatura, sino una obra que pretende mostrar a Cristo a través de cuatro poetas que hablan del mundo, la persona y el Misterio desde otra ladera, al ser poetas considerados como no confesionales<sup>49</sup>.

Esto no significa que no exista un método, porque siempre a un trabajo académico le sigue un método, pese a que no sea esclarecido en el mismo. Por esto, piensa González que cuando el teólogo hace un cierto recorrido, ciertas lecturas y tiene ciertas preguntas, recién allí comienza un camino, que “también tiene mucho del Espíritu”<sup>50</sup>. El método no debe ser cerrado, debe mantener una apertura a la originalidad y al acontecimiento que, si bien implica una cierta sistematización, es a esa novedad a la que debe estar alerta el teólogo<sup>51</sup>.

El método de diálogo interdisciplinario en teología se postula como un camino abierto y como un desafío a seguir transitando, en la huella que han dejado los seres humanos que han hecho teología. En este caso particular, desde la palabra poética y desde los poetas que han buscado su inspiración en la figura y el destino de Cristo<sup>52</sup>. Al preguntar Bayá sobre qué método utilizó para escribir, González de Cardedal le responde lo siguiente:

“Olvídese de los métodos, eso es al final. La vida reclama una cierta ingenuidad, hay que vivir sin programar nada. En el idioma alemán hay una frase bellísima: Gefühl und Geheimnis, sentimiento y misterio; no sé por qué estoy aquí, yo no elegí

<sup>46</sup> Cf. P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal. Cristo entre los poetas”, *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 44/93 (2007) 286.

<sup>47</sup> Cf. P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 294.

<sup>48</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 630.

<sup>49</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 5.

<sup>50</sup> P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 294.

<sup>51</sup> Es interesante notar que esta misma pretensión, a Olegario González de Cardedal le ha costado no menos que algunos detractores, entre ellos los teólogos José María Iraburu o José Antonio Sayés, quienes piensan que su crisología ha olvidado la dimensión divina de Jesucristo y, por tanto, la unión hipostática. Para más información: J. M. IRABURU, *Infidelidades en la Iglesia*, Fundación Gratis Date, Pamplona 2006, 25ss; J. A. SAYÉS, *Teología y relativismo: análisis de una crisis de fe*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2007, 304pp.

<sup>52</sup> Cf. P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 285.

venir a Salamanca, no fui a la Real Academia, no he ido a la Universidad, ¿y cómo es que estoy hablando con usted, por qué vino hoy a verme?”<sup>53</sup>.

Luego más adelante, González de Cardedal afirma:

“Mire, la cuestión del método es siempre oscura, difícil, sutil. Pero si uno vuelve la mirada hacia la historia, los métodos se elaboran siempre después, al final, y se elaboran para otros. Es verdad que uno tiene que tener muy claro lo que quiere, lo que busca, porque si no, no encuentra nada. A Rahner un día le preguntaron: “Padre, ¿qué sistema científico tiene usted y cuál es su nombre?”. Y en ese alemán bronco, adusto, y un poco refunfuñando él contestó: Ich habe doch keine Methode und ich habe doch kein System! ¡Yo no tengo método ni sistema! Soy un creyente que quiere creer con honestidad y un cura que quiere predicar con contemporaneidad. Eso está detrás, eso es el empuje vital que a uno le lleva. Luego uno aprende todo lo que hay que aprender y se establece métodos a sí mismo y establece criterios y hace índices y enumera palabras y toma fichas. Pero luego, la articulación es lo que da de sí la materia misma. A la materia no se la puede violentar, a la realidad hay que dejarle con ductilidad que encuentre su propio cauce”<sup>54</sup>.

Por una parte, se toma conciencia del camino recorrido y se dan las indicaciones para que *otros* puedan llegar al mismo lugar, siguiendo el mismo camino. Y, por otra parte, hay un punto de partida que precede al método –siguiendo a Rahner–: *crear con honestidad* y, por lo mismo, comunicar con honestidad lo que se ha descubierto. Por último, dejar ser al objeto que se está investigando, permitirle el espacio suficiente para que se revele según su materia. En otras palabras, la materia u objeto de estudio condicionan también el método. No se puede violentar la realidad, hay que dejarla que se revele y se muestre. En este sentido, se entiende la afirmación anterior; que el método también tiene mucho del Espíritu, sobre todo en teología. Por eso afirma: “Evidentemente si usted me pregunta si yo establecí un canon iclaro que lo he establecido! Pero no lo decidí antes de empezar, sino que fue sobre la marcha”<sup>55</sup>.

En consecuencia, González de Cardedal no explicita un método en esta obra. No obstante, se intentará proponer tres pasos metodológicos, atendiendo a lo que se desprende en la obra estudiada. En primer lugar, en sintonía con el Concilio Vaticano II, González de Cardedal es fiel a esta apertura que considera la integridad de la realidad. Por ello, el primer paso metodológico por abordar será la propuesta dialógica que apunta hacia una búsqueda de sentido. En esto, los poetas y literatos juegan un rol fundamental como comunicadores de la realidad significada. En segundo lugar, corresponde mostrar el modo en que González de Cardedal dialoga con los poetas y literatos; es abordar, en definitiva, el *desde dónde* de los poetas y literatos, desde sus supuestos para comprender el por qué han llegado a Cristo y a Dios, de tal manera que puedan iluminar a los cristianos contemporáneos desde sus experiencias no confesionales. En tercer lugar, se abordará tres focos transversales que le dan unidad a la obra, y desde el lugar en que la obra problematiza la relación ser humano-Dios. A continuación, se verá con más detalle los aspectos del método de González de Cardedal hallados.

<sup>53</sup> P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 294.

<sup>54</sup> P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 291.

<sup>55</sup> P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 289. Sin embargo, las observaciones descritas no le quitan la rigurosidad científica, tanto a la obra *Cuatro poetas desde la otra ladera*, así como al mismo teólogo avilense –señala Francisco Muñoz, en el prefacio a la obra– rigurosidad que se deja ver con total nitidez. Cf. Francisco Muñoz, prefacio a GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cuatro poetas desde la otra ladera*. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde: *prolegómenos para una cristología*, Trotta, Madrid 1996.

### 3.2. La realidad como una llamada al diálogo constante

Como bien expresa Lonergan –y que sigue también González de Cardedal–, el método en teología no es rígido; más bien, es flexible porque estudia y está atento a los códigos y registros en los que ser humano se desenvuelve culturalmente. El autor –como buen hijo del Concilio Vaticano II– evidencia su permanente alerta a los registros culturales de sus contemporáneos, logrando en sus escritos unidad de sentido de la realidad, mediante el diálogo cultural atento. Por lo tanto, este primer paso metodológico propuesto tiene que ver precisamente con lo anterior. Es decir, mostrar el modo en que la obra estudiada manifiesta un profundo sentido de unidad de la realidad, a través del diálogo permanente de la teología y otras disciplinas.

Ese sentido de unidad dialógica que sugiere la obra –de percibir la realidad desde la fecundidad otorgada por el encuentro cultural– surge a consecuencia de dos actos fundamentales que tienen al autor por protagonista. En primer lugar, su propio aspecto biográfico, en el que da cuenta de una vida dedicada a la atención de la realidad y al diálogo con sus contemporáneos, desde distintas laderas. Y, en segundo lugar, esa actitud de vida, la extrapola hacia el plano teórico, es decir, dialoga con poetas y literatos, –en este caso, no confesionales– desde una unidad de sentido de la realidad, que sería la poesía y la literatura desde la primacía que le da la metáfora.

#### 3.2.1. Breves implicancias biográficas para el diálogo

Hasta el Concilio Vaticano I y avanzado el s. XX, la modernidad había sido motivo de anatemas para la Iglesia, ya que, aparecía con todo su aparataje intelectual y técnico como la enemiga principal para el cristianismo católico. Sin embargo, el Concilio Vaticano II, lejos de demonizar la modernidad y culparla de los males que aquejaban al cristianismo, abrió puentes de diálogo, a pesar de los contextos difíciles de Europa en la primera mitad del siglo XX. Contextos marcados por dos guerras mundiales, que no sólo dejaron profundas huellas en el corazón de los europeos, sino también una nueva forma de concebir la realidad. González de Cardedal se encuentra dentro de ese contexto.

Por una parte, las vertientes desde donde se nutre intelectualmente, a saber, España (su educación primaria y universitaria), así como Alemania (donde obtiene su doctorado en teología), pasaban por grandes transformaciones, culturales, políticas y sociales. España estuvo marcada por fuertes tensiones entre la Iglesia jerárquica y el pueblo, producto de su silencio, incluso, en sintonía con el dictador Francisco Franco<sup>56</sup>. Y Alemania fue sacudida por la Segunda Guerra mundial. Estos dos contextos fueron los que motivaron a González de Cardedal al diálogo y, sobre todo, a estar alerta a las implicancias humanas de esos contextos<sup>57</sup>.

Por otra parte, la proximidad física que separa por unos metros a dos de las Universidades más importantes de España en el siglo XX: la Universidad Pontificia de Salamanca (que fue su alma máter durante toda su vida académica), y la Universidad (Civil) de Salamanca (cuyo rector emblemático en los años 30, fue precisamente Miguel de Unamuno) contribuyó al clima de diálogo del teólogo avilense, como el mismo comenta:

“En ese contexto, la lectura de poetas era una evidencia. Más allá del clima político que se vivía en España, nosotros allí leíamos a Unamuno, a Machado, a Hernández, a García Lorca, con absoluta naturalidad. Es decir, leíamos teología, y leíamos poesía. Por lo tanto, yo crezco en esa simultaneidad de concepto riguroso y de palabra verdadera”<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Cf. P. SÁNCHEZ, *¿Quién es Olegario González de Cardedal?*, s/e, Las Vegas 2021,68.

<sup>57</sup> Cf. P. SÁNCHEZ, *¿Quién es Olegario González de Cardedal?* ..., 53.

<sup>58</sup> P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 286.

Y, por último, la separación de la Iglesia con el Estado español, hecho consignado en la Constitución de 1978 y que, luego en 1980, declara a España sin religión, volcó al teólogo hacia una nueva mirada, que no hizo sino, más que profundizar su experiencia cultural y social, abocándose de lleno en los areópagos modernos. Conocidas son sus publicaciones en diversos periódicos nacionales, como *El País* o *El ABC* –entre muchos otros–<sup>59</sup>, o sus encuentros con políticos y periodistas de todos los sectores políticos. Sus contribuciones al diálogo con la cultura le permitieron, desde 1986, ser miembro de la Real Academia de Ciencias Políticas y Morales<sup>60</sup>.

Todo su contexto y experiencia de vida, le han permitido entender la teología como una disciplina que necesita del diálogo apremiante, si es que en verdad quiere anunciar la Buena Nueva de Cristo<sup>61</sup>, expresada en los registros culturales pertinentes. Así lo declara en la entrevista realizada por Pedro Bayá:

“El diálogo con la cultura me hace ver muchas más cosas que la teología. Desde la teología soy capaz de provocar a la cultura, a niveles que ella por sí misma no ha llegado. Aunque, hay autores que me dejan fuera de juego. Nietzsche es uno de ellos, esos que te ponen en el borde mismo del misterio, donde la inteligencia es más deslumbradora, tanto que te ciega y termina confundíendote. Donde no tienes razones del mismo nivel teórico, demostrativo e intelectual que ellos, y sin embargo te tienes a ti mismo, y tu vida delante de Dios. Tienes ese instinto primario de la verdad que hace que la locura no pueda ser el final, como ha sido el caso de Nietzsche. Y que la soledad y el silencio en San Juan de la Cruz sea más genial y más profundo. Un hombre a quien sólo conocen los cuatro monasterios de carmelitas descalzos con los que vive y lo desconoce el resto del mundo”<sup>62</sup>.

Esta actitud dialógica es la que quiere expresar con el título de la obra central de esta investigación.

### 3.2.2. Implicancias teóricas para el diálogo poético literario: la importancia de la metáfora

El nombre escogido *Cuatro poetas desde la otra ladera* tiene varias explicaciones. En primer lugar, la *otra ladera* es una expresión que le surge de sus caminatas por la montaña, donde puede ver la inmensidad de la creación con sus distintas laderas. Estos pliegues divergentes que se aprecian en una montaña son como un coro sinfónico, con distintas voces e instrumentos que hablan de la inmensidad de la realidad, pero al mismo tiempo, de la unidad de sentido<sup>63</sup>. Por esto, señala nuevamente el teólogo avilense, es acuciante permanecer alerta para leer esos distintos registros:

---

<sup>59</sup> En el 2018 salió a la luz una obra titulada *Cultura, religión y sociedad. Diagnóstico en el ABC y El País (2007-2017)* (PPC, Madrid 2018), donde se recogen gran parte de las publicaciones que reflejan el pensamiento de Olegario González de Cardedal. Señala el teólogo avilense en el prólogo: «El presupuesto implícito es que existe una interacción decisiva entre las tres y cada una de ellas influye en las otras dos. En la marcha de la sociedad influyen, además de la cultura y de la religión, otros grandes poderes: la ciencia, la técnica, la economía, la política, la ética, el deporte. Cada una de éstas debe llevar a cabo su tarea, asumiendo su responsabilidad específica, aceptando sus límites. El principio de convivencia entre esas áreas es doble: diferenciar para unir; unir para diferenciar; en la afirmación propia y en el respeto al prójimo». O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cultura, religión y sociedad. Diagnóstico en el ABC y El País (2007-2017)*, PPC, Madrid 2018, 5.

<sup>60</sup> Cf. P. SÁNCHEZ, *¿Quién es Olegario González de Cardedal? ...*, 53-55

<sup>61</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 11.

<sup>62</sup> P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 299.

<sup>63</sup> Cf. P. BAYÁ CASAL, *Cristo entre los poetas. La incorporación de la palabra poética a la reflexión cristológica de Olegario González de Cardedal. El método de diálogo interdisciplinar entre teología y literatura en Cuatro poetas desde la otra ladera*, Tesis de magister, Pontificia Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires 2010, 9.

“La educación personal de la vida humana hay que hacerla en muchos registros: la oración es un registro, la lectura es otro registro, la convivencia es otro registro, el caminar por la montaña es otro registro; y todos esos ámbitos le van abriendo a uno a la realidad (...) Leo por una razón íntima: si uno escribe, tiene que leer, y mucho. Permanentemente. Porque si uno no crea espacios de lectura, de oración, de sosiego, de reposo, de cambio mental, el libro siguiente termina siendo el mismo que el anterior. Entonces ¿qué hay que hacer? Cambiar de horizonte. Y cambiar de mundo. Y en ese sentido la poesía es el universo más enriquecedor, porque allí, si el poeta verdaderamente lo es, cada palabra nace de nuevo y uno la encuentra de nuevo”<sup>64</sup>.

En segundo lugar, la imagen de la ladera, como declara el mismo González de Cardedal, es un homenaje a Dámaso Alonso y San Juan de la Cruz. Una obra de Dámaso que se titula *Cuatro poetas españoles*, y otra que se titula *San Juan de la Cruz desde esta ladera*. Y luego, por San Juan de la Cruz mismo y su relación con la mística, por tanto, de otra perspectiva (ladera) que pone el centro de atención en la metáfora, como otra forma de aproximación a la realidad, tan propia de la mística<sup>65</sup>.

“La montaña es aquí metáfora de la poesía, y la poesía, de la montaña. Ambas forman una unidad y el título definitivo *Cuatro poetas desde la otra ladera*, indica con una imagen la fusión de horizontes de sentido que, gracias al empleo de la metáfora, encontramos tanto en la poesía como en la mística y la teología. También indica la voluntad de comunicación entre ambas laderas, la bidireccionalidad de las preguntas que van de la teología a la poesía y viceversa, y la capacidad de cada una para ofrecer su perspectiva propia y enriquecerse mutuamente ante una misma realidad”<sup>66</sup>.

Aquí es donde cobra importancia la metáfora, como punto culmen para el diálogo *teológico-literario*. Porque se constituye en el elemento de diálogo entre la poesía, la mística y la teología. El poeta por medio de la metáfora expresa la realidad, desde la voz que le llega desde esta otra ladera. Los poetas son por excelencia quienes acogen esa voz, la captan, la interpretan y la comunican. No la violentan, la dejan aparecer, la escuchan, la miran y la expresan por medio de metáforas.

Siguiendo a Ricoeur, se ve, que la poesía, utilizando la metáfora o las expresiones límites, capta la realidad desde un sentido mucho más unitario, dialogando con la realidad desde un registro único. Los poetas, a través de los recursos propios de su arte, dicen algo de la realidad, desde un nuevo campo semántico, otorgándole una resignificación y reconfiguración a la realidad misma, que la vuelve más densa, por ser capaz –incluso– de entender situaciones contradictorias desde un mismo plano significativo. Por esto, la *poética* es la capacidad para proponer universos diferentes de los establecidos. Consiste en el *arte de inventar*. No busca probar ni demostrar nada, sino solo mostrar, expresar, decir la realidad. La metáfora mantiene el vínculo verdad-realidad<sup>67</sup>.

Esto es lo que ha captado González de Cardedal. Según su punto de vista, los poetas acogen la realidad, sin violentarla; hablan desde ella, pero nunca sobre ella como quien posee dominio o soberanía. Los poetas, con palabras de este mundo, que remiten a realidades, experiencias y esperanzas, hablan mediante metáforas. Metaforizar es transportar, trasponer: único modo posible de decir desde lo conocido lo no conocido, de

<sup>64</sup> P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 288.

<sup>65</sup> Cf. P. BAYÁ CASAL, *Cristo entre los poetas...*, 11.

<sup>66</sup> P. BAYÁ CASAL, *Cristo entre los poetas...*, 11.

<sup>67</sup> Cf. M. BEGUÉ, “La metáfora viva de Paul Ricoeur comentada”, *Teoliteraria* 3/5 (2013) 85.

tal manera que, el poeta llega incluso a connaturalizarse con esa realidad sin someterla nunca como dominio de sí<sup>68</sup>.

De algún modo, como sostiene la filósofa española María Zambrano, el poeta habla de la herida; su intensión, a diferencia del filósofo, no es buscar una causa primera o una causa final. El hacer del poeta es llorar la herida y mantenerse siempre él mismo como herida. El poeta no quiere entender la realidad, solo quiere comunicarla y así dejarle el espacio suficiente para que esa realidad se revele cada vez más en su verdad<sup>69</sup>. En relación a esto sostiene el teólogo español:

“Los poetas no son los exploradores que nosotros enviamos [...]. Son ante todo los mensajeros que nos son enviados. No son conquistadores aguerridos sino cumplidores fieles. Llámese los pararrayos de Dios, vigías del altísimo, emisarios desde lo hondo del abismo, su pasión es la amorosa advertencia y fiel atención a la palabra que le ha sido confiada, ya que no crean, son creados. [...] Al poeta verdadero se le conoce en el semblante de su voz. Él sabe que no dice el misterio, sino que el Misterio se dice por él. La poesía fue comprendida siempre como fruto del entusiasmo: estar poseído, guiado por el numen divino”<sup>70</sup>.

En consecuencia, los poetas y su poesía captan la realidad desde una unidad de sentido, imposible desde otro lenguaje. Le dan un significado más profundo y denso a la realidad desde la significación.

Por esto piensa González de Cardedal que la teología debe estar atenta a los poetas, porque el objeto propio de la teología es captar la realidad eterna resignificada y testimoniada en la historia. Y quienes han hablado con singular atención de esa historia significada son precisamente los poetas. Dios se revela por la palabra, desde todos los registros en los que pueda ser atendible para el ser humano; los poetas, en esos registros, tienen un lugar privilegiado<sup>71</sup>. Estar atentos a los poetas y escritores contemporáneos es acuciante porque permite mantener una palabra plástica y flexible a la hondura de lo humano. El estancamiento e inmovilidad de la densidad de lo real degradan al ser humano, “porque lo identifican solo desde la razón y desde la ley y no desde la imaginación y el corazón que son los hemisferios en los que el hombre anida como pájaro en libertad y amante enamorado que es el campo desde donde miran los poetas”<sup>72</sup>.

Por último, González de Cardedal, precisa que la poesía no sustituye a ninguna ciencia, tampoco a la filosofía y menos a la teología. Cada una tiene su palabra propia para comunicar la realidad y todas son necesarias para comprender la complejidad de la vida humana. Lo que pretende el teólogo avilense es recoger a cuatro poetas para integrar la poesía en el conjunto de palabras que hablan sobre Dios. Así la teología como ciencia se enriquece. “El teólogo consideraría que su propia voz es discordante e insolidaria si no oyera e integrara la voz de sus hermanos poetas, a los que tantas veces se retuvo en el atrio de los gentiles sin permitirles el acceso al santuario”<sup>73</sup>.

### 3.3. Atención a los contextos socioculturales de los poetas y literatos y sus obras

Visto lo anterior, se abordará un segundo aspecto metodológico, partiendo de la siguiente pregunta: ¿cómo dialoga Olegario González de Cardedal con los poetas y literatos en su obra?

<sup>68</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 5.

<sup>69</sup> Cf. M. ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*. Consultado en junio 05, 2022. [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/pensamiento-y-poesia-en-la-vida-espanola--o/html/ff16a76e-82b1-11df-acc7002185ce6064\\_5.html](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/pensamiento-y-poesia-en-la-vida-espanola--o/html/ff16a76e-82b1-11df-acc7002185ce6064_5.html)

<sup>70</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 7.

<sup>71</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 11.

<sup>72</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 466.

<sup>73</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 13.

El libro que sirve de base para el presente estudio es un gran volumen de 659 páginas dividida en dos partes. La primera es más extensa, pues en ella expone la vida y distintas obras que los autores escogidos por el autor han creado a lo largo de su vida y su trayectoria, fruto de grandes encuentros personales con Cristo, así como experiencias culturales y de situaciones límites. Y es la que se analizará a continuación.

### 3.3.1. Contexto

González de Cardedal, al presentar a cada poeta, evidencia los contextos culturales, sociales, políticos e intelectuales de cada uno como autores que hacen poesía y literatura entre los siglos XIX y XX. Estos contextos no están puestos para mostrar la erudición del teólogo avilense. El objetivo es conocer las fuentes desde donde se han nutrido los poetas y literatos escogidos por el autor de la obra *Cuatro poetas desde la otra ladera*, con el fin de comprender sus preguntas humanas e intelectuales. Piensa González de Cardedal:

“Toda reflexión crítica, a diferencia de la actitud ingenua, parte de la percepción refleja del lugar y tiempo, del contexto y cerco al pensamiento en el acto de pensar, no para volver siempre sobre ellos sino para ser consciente de los límites y posibilidades que ellos crean. La vida humana es un milagro de unidad y de complejidad, de continuidad y de rupturas. El hombre llega a sí mismo en la medida en que diferencia los diversos pliegues y despliegues de su existencia. Estas afirmaciones valen tanto para el filósofo como para el teólogo, para el creyente como para el increyente”<sup>74</sup>.

Atendiendo a los contextos para comprender el mundo de los poetas que ha estudiado González de Cardedal, también se evidencian las preocupaciones intelectuales y humanas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Según el teólogo avilense, este es un período de grandes transformaciones socio-culturales que influyeron de manera decisiva para la historia del cristianismo<sup>75</sup>.

Los cuatro poetas realizan aportes significativos para la comprensión intelectual y humana. Tanto Oscar Wilde como Miguel de Unamuno desarrollaron una nueva comprensión estética-dramática de Cristo, aportando una nueva resignificación para la existencia humana y un nuevo sentido para la comprensión de la realidad<sup>76</sup>. Por parte, Antonio Machado y *Jean Paul* Richter, en una estructura más ética-narrativa, nos acercan a Dios, desde su tiempo y cultura, con las preocupaciones y preguntas siempre presentes del corazón humano.

### 3.3.2. Justificación de la elección

Respecto de la elección de los cuatro poetas, en la obra no aparece una explicación explícita del motivo y los criterios con los cuales González de Cardedal los eligió para su estudio. Sin embargo, en la entrevista concedida a Pedro Bayá, se esbozan algunos elementos claves.

En relación con Unamuno y Machado, señala que –siguiendo al poeta español Luis Felipe Vivanco– fueron conocidos como *los dos grandes poetas retrasados*, porque probablemente lo fueron respecto a los grandes poetas de lengua castellana: Rubén Darío, Juan Ramón Jiménez, García Lorca y al modernismo en general. Sin embargo, el hecho de que, tanto Unamuno como Machado, hayan sido profesores universitarios, aportaron no solo con su talento poético, sino también con un pensamiento de fondo: “están mucho más allá de todo y son mucho más progresistas”<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Filosofía y teología”, *Revista de Occidente* Vol. 258 (2002) 5.

<sup>75</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 552.

<sup>76</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 552.

<sup>77</sup> Cf. P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 287.

Los poetas de lengua no castellana, Richter y Wilde, no da mayores detalles; sin embargo, apunta que sus viajes –a Alemania, por su doctorado, y a Inglaterra, por otros estudios– le permitieron tener acceso a otros autores que cantan a Dios, dando un nuevo sentido y sonido a la palabra misteriosa de Dios. En este sentido, sostiene que pudo haber escogido a Johann Wolfgang von Goethe o a Friedrich Hölderin, pero finalmente se queda con Wilde y Richter<sup>78</sup>. Quizá una elección azarosa, muy del espíritu, como ya ha dicho en otras ocasiones.

### 3.3.3. Presentación de los poetas escogidos

La obra *Cuatro poetas desde la otra ladera* se centra en realizar un estudio no sistemático, sino literario y biográfico de la vida de cuatro autores no cristianos que, desde sus diferentes narrativas, lograron descubrir la belleza de Cristo y del acontecimiento cristiano. Cuatro poetas que se interesaron por Cristo y encontraron en él un verdadero atractivo y sentido para sus vidas. Esto le ha permitido al autor, realizar un estudio cristológico no desde los manuales, incluso no desde los textos bíblicos, sino desde la experiencia del poeta y del literato que busca a Dios. Los cuatro autores se han preguntado por Dios y se han encontrado de alguna manera con Cristo en la ética (Machado), en la estética (Wilde), en la narrativa (Richter) y, finalmente, en el drama (Unamuno).

El primer autor es Miguel de Unamuno, poeta –según González de Cardedal, hecho de pura técnica y ensayo– y escritor español del siglo XX. La obra trabajada es *El Cristo de Velázquez*. Con esta obra el autor hace un recorrido estético y teológico de un autor que intenta recoger los fragmentos de Cristo y del cristianismo que él ha recibido en su época y cultura, y frente a los cuales no sólo trata de descifrar sino, también, de rendir culto y devoción, a pesar de la hostilidad existente entre la Iglesia y la cultura política española, en los tiempos unamunianos.

El segundo autor es *Jean Paul* Richter, poeta y escritor alemán del siglo XVIII, y la obra presentada es *Discurso de Cristo muerto desde lo alto del cielo diciendo que no hay Dios*. Esta obra, sin lugar a dudas, tiene un carácter dramático insoslayable, que no se condice con la experiencia a su vez dramática del mismo autor, y que González de Cardedal presenta con gran lucidez y sensibilidad humana. La vida y obra de este autor es un anuncio profético de lo que serían los siglos venideros, con las consecuencias prácticas de la muerte de Dios, y donde no exista un Padre a quién amar y en quien buscar consuelo. Según el teólogo avilense, producto de una muy mala traducción que hicieron los franceses de la obra de Richter, se entendió en ella un profundo ateísmo. Pero, lejos de eso, Richter es un profeta que pone en boca de Cristo lo que *sería* –como hipótesis– un mundo sin Dios.

El tercer autor es Antonio Machado, escritor español y poeta del siglo XX, a quien González de Cardedal presenta como original y sencillamente *poeta*. No se muestra una obra concreta, pero sí se ofrecen fragmentos, ideas e intuiciones que destellan la belleza de Dios y la gloria de Cristo, quien por ser imagen de Dios y del hombre, se ha convertido en medida suprema de nuestra humanidad.

Y, en último lugar, el teólogo avilense presenta a Óscar Wilde, poeta irlandés del siglo XIX, y la terrible experiencia carcelaria que tuvo que enfrentar debido a su homosexualidad. A través de Wilde, González de Cardedal muestra la delicadeza de un hombre que encuentra en Cristo al *verdadero poeta*. Esta experiencia de encuentro con Cristo marcó tan profundamente a Wilde, porque lo hizo llegar al borde de su existencia. En la cárcel se encontró consigo mismo, con Cristo y con la muerte, palabra suprema de la que nació su mejor poesía y la que le sirve de excusa al autor de *Cuatro poetas* para presentar la genialidad de Óscar Wilde y su profunda sensibilidad para interpretar a Cristo a través de diversos fragmentos escogidos de su cuantiosa obra.

<sup>78</sup> Cf. P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 287.



### 3.3.4. Aprendizaje cristológico desde el diálogo crítico

La segunda parte de la obra *Cuatro poetas*, es una reflexión final que el teólogo avilense ha titulado *Prolegómenos para una cristología*. Es la parte más breve en la que realiza una conclusión cristológica, donde finalmente establece el nexo concreto entre teología y poesía. En todo el apartado, se aprecia una visión muy crítica hacia la teología, la cual habría asumido un discurso racionalista y moralista, muy propio del siglo XIX y XX. La preocupación que subyace es el racionalismo teológico que fue perdiendo la dimensión estética del anuncio<sup>79</sup>.

El aspecto metodológico a través del cual lleva esta empresa adelante es evidenciando los filósofos y pensadores del siglo XIX, que tuvieron resonancia en la teología y produjeron la pérdida de la sensibilidad para captar la experiencia humana en toda su fragilidad, así como en todo su esplendor. El dolor, el sufrimiento, el amor, la belleza, la contemplación, la esperanza y la desesperanza fueron abandonados por el discurso teológico, haciendo del cristianismo una religión insensible a lo propiamente humano<sup>80</sup>. Por esto, González de Cardedal está convencido que la teología debe recuperar estos espacios humanos –estéticos y dramáticos– que le permita mostrar, desde su multiplicidad de perspectivas y métodos, la interpretación del hecho Jesucristo, de tal manera que tenga resonancia en el mundo actual.

En relación con lo anterior, señala González de Cardedal que, frente al Dios encarnado y crucificado, no es posible la actitud meramente estética ni tampoco es suficiente solamente la ética. Ésa es la paradoja, ése es el escándalo y ésa es la esencia del cristianismo<sup>81</sup>. Ante la encarnación y la cruz, solo dos actitudes son posibles: o el rechazo o el amor. Siguiendo a Kierkegaard, el teólogo avilense piensa que cuando el ser humano se encuentra con lo esencial, es decir, con Jesús, la decisión es entre fe o escándalo religioso, pero fe que se traduce en Amor. Con San Pablo y San Juan, queda superada toda pretensión pietista, moralista o ilustrada de la comprensión del drama de Cristo. A Cristo se llega por un encuentro con su vida, su muerte y su resurrección, aspectos que tocan al ser humano entero<sup>82</sup>.

Para González de Cardedal, una auténtica cristología debe estar atenta a toda la magnitud de la existencia de Cristo:

“Si la cristología tiene que pensar a Cristo como salvador de la vida humana, debe comenzar narrando su historia, percibiendo su latido en las acciones vividas y la trasposición que realiza del ser de Dios a nuestra existencia humana, con la cual está operando también una trasposición de la existencia humana a Dios”<sup>83</sup>.

Así mismo, la teología tiene que ser relato de esa humanidad de Dios en Cristo, porque por esa humanidad Dios ha hablado de sí mismo; a esa humanidad Dios la ha resucitado. Los varones y mujeres que han comunicado esta historia la han hecho no desde la ley y la razón (o, mejor dicho, el racionalismo moderno), sino desde el amor. Por eso el cristianismo no es contar un dogma, sino que es hablar y anunciar una experiencia de amor que ha tocado en el fondo de la existencia humana<sup>84</sup>. El cristianismo es historia, historia de una persona, en un tiempo y lugar, con unas intenciones y proposiciones que pueden rechazarse o aceptarse, pero nunca sojuzgar o domesticar. Puntualiza Pedro Bayá en su tesis sobre la obra:

<sup>79</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 540.

<sup>80</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 542.

<sup>81</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 562.

<sup>82</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 557-560.

<sup>83</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 569.

<sup>84</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 569-570.

“Lo que está detrás de este diálogo es el anhelo de escribir una cristología renovada, actualizada, que incluya las voces sobre el hombre y sobre Dios de los últimos tiempos tanto de poetas como de teólogos. Como preparación a esa nueva Cristología, que efectivamente publicará más tarde el teólogo avilense deja constancia de su búsqueda cristológica en este libro de 1996. Asimismo, gran parte de su obra anterior a 2001 apuntaba a elaborar dicha cristología. Por lo tanto, *Prolegómenos para una cristología* es a la vez que un jalón histórico en la concepción de la Cristología de Cardedal, un libro con peso propio, en el que como teólogo accede al misterio de Cristo guiado simultáneamente por la teología y la voz de los poetas”<sup>85</sup>.

En definitiva, el subtítulo elegido *Prolegómenos para una cristología*, da cuenta del interés fundamental de la obra en la que González de Cardedal proporciona nuevos géneros cristológicos, que nacen de su profundo vínculo con la literatura y los resultados de sus investigaciones al respecto<sup>86</sup>.

### 3.4. Focos de atención del teólogo hacia los poetas y literatos

Siguiendo una lectura atenta a la obra, se han recogido tres focos trasversales que, a mi juicio, González de Cardedal tiene en cuenta al momento de dialogar con los poetas. Serían elementos que subyacen en todo el escrito y explican la metodología seguida por el autor de *Cuatro poetas desde la otra ladera*.

#### 3.4.1. La búsqueda de sentido y significación

En la vida de los cuatro poetas estudiados por González de Cardedal, Cristo ha ocupado un lugar central, si no a lo largo de toda su obra, al menos en un momento decisivo. En situaciones históricas y personales muy diferentes, los cuatro han encontrado, en el destino de Cristo, una palabra iluminadora para la pregunta por el sentido de la vida, para el conocimiento de Dios y para el enigma de la soledad humana<sup>87</sup>. El teólogo avilense ha recogido los fragmentos de sentido y de amor que estos poetas han forjado, poniendo sus ojos en los evangelios, y su inteligencia y corazón en la persona de Cristo. Una teología que pretenda ser católica tiene que llegar hasta esos fragmentos<sup>88</sup>. En el caso de Wilde, quien ha releído los evangelios en la cárcel, quedó fascinado por la figura de Cristo, a quien vio en cada hombre condenado al envilecimiento en vida –que es peor que la ejecución– y ha encontrado, en la transparencia humilde de Jesús, el esplendor de la belleza misma.

#### 3.4.2. La Belleza como Gloria de Dios

En casi toda esta propuesta aparecen las huellas, explícita e implícitamente en diversas ocasiones, del teólogo suizo Hans Urs von Balthasar. El teólogo avilense se ha referido al pensamiento balthasariano más de 48 veces en las citas de la obra estudiada, el cual es posible presentarlo a través de la siguiente cita:

“Nuestra palabra inicial se llama belleza. La belleza, palabra desinteresada, sin la cual no sabía entenderse a sí mismo el mundo antiguo, pero que se ha perdido sigilosamente y de puntillas del mundo moderno de los intereses, abandonándole a su avidez y a su tristeza. La belleza, en la que nos atrevemos a seguir creyendo y

<sup>85</sup> P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 35.

<sup>86</sup> Así mismo, deja ver las influencias de los teólogos contemporáneos, especialmente la figura de Balthasar, elaboradas a partir de la modificación que ha operado en él la literatura junto a las investigaciones de los principales teólogos contemporáneos. González de Cardedal se ubica en el umbral de la cristología del siglo XX y, aunque se reconoce heredero de la teología de Balthasar, su trabajo es diferente, puesto que no apunta a una teología de la totalidad como busca la teología balthasariana.

<sup>87</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 569.

<sup>88</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 551.

a la que hemos convertido en una apariencia para poder liberarnos de ella sin remordimientos. En resumen, una palabra (la belleza) anacrónica para la filosofía, la ciencia y la teología, una palabra de la que en modo alguno puede hacerse hoy alarde y con la que se arriesga uno a predicar en el desierto”<sup>89</sup>.

El teólogo chileno Rodrigo Polanco, en el volumen I de su reciente publicación sobre una síntesis del pensamiento de Hans Urs von Balthasar, precisa que esta dimensión estética del teólogo suizo no puede comprenderse sin la concepción de la Gloria, sobre todo, su concepción dentro del contexto bíblico, pues es este contexto, el que da la clave de interpretación para comprender la belleza como Gloria de Dios<sup>90</sup>. La gloria se entiende bíblicamente como la presencia de Dios en el mundo: “... pero a la vez, su superioridad como Señor del mundo”<sup>91</sup>. Cuando Dios se revela en su palabra, “se hace accesible a otros, se aparece”<sup>92</sup>. Continúa Polanco:

“Pero no es simplemente una imagen, una manifestación, sino el amor mismo, sin límites, del Padre, que aparece en la obediencia sin límites en el Hijo. Pero esa epifanía requiere un contemplador con fe que se deje transformar, asimilándose a lo que ve, es decir, que se deje justificar y deje espacio para el actuar de la justicia de Dios. Con todo, [...] el punto esencial es que el kabod de Yahvé se hace presente en la cruz de Cristo, pero solo el peso, no el esplendor, porque la gloria se manifiesta en la condición de esclavo, en la insensatez de la cruz. Y esta es también la forma de la vida de Jesús como grandeza de ocultamiento”<sup>93</sup>.

En este sentido, piensa González de Cardedal, que es imprescindible, pasar desde el Cristo pensado –propio del discurso lógico-metafísico de la teología– al Cristo percibido por los sentidos humanos, porque lo más potente del mensaje de Cristo es el impacto de la belleza que su persona provoca y, desde ahí llama. El cristianismo es, ante todo, expresión de la gloria y la belleza de Dios, acogiendo el mundo en Cristo, quien lo transfigura y, desde él, se desvela el esplendor del ser en su majestad alumbradora y deslumbradora del espíritu, que de nada necesita más que de ese alimento que es la belleza<sup>94</sup>.

Sin embargo, la belleza metafísica, expresada como gloria de Dios, teológicamente quedó oscurecida –a ratos olvidada– por los grandes discursos metafísicos y teológicos sistemáticos de la Edad Media y la Edad Moderna. Los intentos de racionalizar al máximo la fe y sus categorías, alejaron a la belleza del plano del discurso teológico. Esa belleza como Gloria de Dios, expresada en el rostro de Cristo, reapareció en la escena humana con los místicos y poetas del siglo XIX, así como por la asfixia ocasionada por el sinsentido tan propio del siglo XX<sup>95</sup>.

El paso de Kant a Goethe y de Kierkegaard a Dostoievski configuraron un paso fundamental en la comprensión de Cristo en el siglo XX. Estos autores, sin duda, son los que dieron curso, desde el siglo XVIII y XIX, a la forma en que se fue configurando nuestra idea de Cristo y, en consecuencia, fue quedando en la naturaleza originaria de la época actual<sup>96</sup>.

<sup>89</sup> H. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. Vol. 1, La Percepción de la Forma*, Encuentro, Madrid 1985, 22.

<sup>90</sup> Cf. R. POLANCO, *Hans Urs von Balthasar. Vol. I, Ejes estructurantes de su teología*, Encuentro, Madrid 2021, 111.

<sup>91</sup> R. POLANCO, *Hans Urs von Balthasar...*, 111.

<sup>92</sup> R. POLANCO, *Hans Urs von Balthasar...*, 111.

<sup>93</sup> R. POLANCO, *Hans Urs von Balthasar...*, 112.

<sup>94</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 574.

<sup>95</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 540.

<sup>96</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 575.

Kant y Kierkegaard insertan dos posiciones radicales en el pensamiento de la modernidad. Por una parte, la propuesta kantiana de llegar al dominio de la realidad por las categorías del sujeto; instauró una dominación desde las instancias interiores que buscaban verdad en lo exterior, suprimiendo todo aquello que queda fuera de la luz del positivismo científico, lógico y matemático<sup>97</sup>. La realidad quedó fragmentada y reducida a parcelas de conocimiento, afectando incluso a la interpretación cristológica. El Cristo, en cuanto idea, quedó en posesión de los filósofos; en cuanto figura, de los poetas; en cuanto persona, de los místicos; en cuanto salvador y misterio, de los sencillos; y en cuanto dogma, de los religiosos<sup>98</sup>.

Por otra parte, Kierkegaard, al separar y –de algún modo– condenar lo estético en el ámbito religioso, dejó lo religioso relegado solo al plano de lo ético, contribuyendo a una teología y a una fe mucho más moralista que contemplativa de la belleza. Una fe mucho más individualista, que afectó el plano de la responsabilidad ética frente a Dios, pero donde la pasión, la gratuidad y el amor quedaron oscurecidas en la relación ser humano-Dios<sup>99</sup>.

No obstante, señala el teólogo avilense, solo los poetas rescataron la complejidad del ser humano como espíritu encarnado, frente a la disociación que comenzó con Descartes, y que fue llevada a su máximo con Kant. El idealismo cartesiano, apartando los sentidos del conocimiento, condenándolos, incluso al silencio por considerarlos culpables de engaño, separó la apariencia de la realidad, la superficie de la sustancia. Se pregunta González de Cardedal si acaso no hay algo más que la sustancia en cuanto contenido o si la figura y la forma son solo accidentes. Su respuesta es clara: ¡no!, figura y forma son en sí mismas lo esencial, expresión de lo verdadero; son epifanía y también donación. Esto es lo que han captado y comunicado los poetas. Ellos han percibido los objetos como otros, pero en relación. Han entrado en el mundo de la complejidad, la alteridad y la integridad que es la existencia humana<sup>100</sup>.

Por esto Dostoievski es emblemático, porque ha denunciado una época obstinada por una verdad metafísica, moral o científica, así como una época obstinada en revoluciones que intentaron por decreto la bondad en el mundo. Frente a esto, el poeta y escritor ruso reclamó la belleza como alimento primero y último de la vida humana, reconociendo en Cristo la expresión suprema de la Gloria y Belleza de Dios en el mundo, anterior o superior a la verdad –científica o moral– hasta el punto de que elegiría a Cristo si tuviera que optar entre él o la verdad<sup>101</sup>.

Entonces, el cristianismo comprendió e integró la verdad, la belleza y la bondad –los trascendentales platónicos– en la figura de Cristo. La unidad misteriosa y azarosa que se produjo entre el pensamiento bíblico y el helénico solo aportó a una nueva comprensión de la vida y de Dios mucho más integral y rica. Por un lado, el judaísmo a diferencia del helenismo es una cultura de los sentidos exteriores –del oído, de la recitación y de la memoria– y es también una cultura de la historia; mientras que el helenismo, por otro lado, es una cultura del cosmos. El judaísmo privilegia la acción y el profetismo, y el helenismo, la sabiduría y el arte. Por esto la mística cristiana rebosa de identidad al conjugar estas dos cosmo-visiones. Los místicos supieron integrar la escucha atenta a la palabra de Dios con la contemplación de la figura de la cruz, como imagen concreta de Dios<sup>102</sup>. Por esto, para González de Cardedal, el cristianismo es, ante todo:

“Expresión de la gloria y de la belleza de Dios acogiendo el mundo en Cristo, transfigurándolo y desde él desvelando el esplendor del ser en su majestad

<sup>97</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 575.

<sup>98</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 576.

<sup>99</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 577.

<sup>100</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 576.

<sup>101</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 578.

<sup>102</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 578.

alumbradora y deslumbradora del espíritu, que de nada necesita más que de ese alimento de gratuidad, bonanza y gracia que es la belleza. Cristo es la figura central de la revelación en la que se concentra, se personaliza, y a partir de la que se despliega la gloria de Dios en el mundo, que es lo que constituye el decoro, la dignidad y la suprema necesidad del hombre”<sup>103</sup>.

Esa es la belleza que atrae. Es la belleza que se plasma, por ejemplo, en el *Cristo de Velásquez* de Unamuno. Esta manifestación suprema de la belleza es lo que ha constituido el fundamento permanente de la atracción de Cristo sobre los hombres; no su eficacia, no su doctrina, ni siquiera su ejemplo moral, sino aquella belleza hecha de sencillez, vulnerabilidad, casi ingenuidad y santidad que, sumadas, encontramos en él. A esa belleza, del rostro de Cristo, que es al mismo tiempo belleza de Dios que atrae, es la que los hombres han adorado y servido.

En consecuencia, el teólogo avilense está convencido de que una generación, que no presta atención a los poetas, los músicos, los escultores ni a los pintores para expresarse y entenderse, pronto perderá, primero la esperanza y después la fe<sup>104</sup>. Puesto que “la belleza es la raíz de la esperanza y cuando aquella se seca, no florece la fe y no da fruto el amor”<sup>105</sup>. En este sentido, los poetas y los artistas son los transmisores de la belleza que anida en el mundo. Y, por ello, hay que estar atentos a su arte para descubrir allí fuentes de esperanza.

### 3.4.3. La dimensión de la libertad

El tercer eje que se encuentra en la obra *Cuatro poetas desde la otra ladera*, a mi juicio, tiene que ver con la libertad humana y la libertad de Dios, que González de Cardedal ubica dentro de lo que él titula *Una cristología dramática*<sup>106</sup>. El propósito es afirmar que la cristología, así como la Biblia en general, ha traspasado fronteras y se ha comunicado a los seres humanos de todos los tiempos a través de una estructura dramática.

Si bien la figura de Jesús moviliza la contemplación por la densidad de su persona que resplandece en la forma de la cruz, no puede entenderse como mero esteticismo. A la percepción de la figura, corresponde una cristología estética, donde predomina la luz, la imagen y la visión. Pero esta imagen no es una simple escultura griega o una obra de arte común; más bien es una persona que existe en *libertad* y que se realiza en acciones concretas de cara a Dios –su Padre–, ejerciendo un proyecto y actuando con otros humanos. Es decir, la figura de la cruz no es sólo una figura digna de contemplación sin más, sino que precisamente esa contemplación se convierte en adoración, porque estamos frente a una persona concreta con un *drama* concreto<sup>107</sup>.

En efecto, González de Cardedal, por un lado, ve que el mundo cristiano heredó y transformó aquello que recibió del helenismo en una nueva mirada. Si en el mundo griego sus columnas vertebrales fueron la filosofía y la tragedia, en el pensamiento cristiano estas columnas se transformaron en historia y drama. En tal caso, la filosofía cristiana se transformó en historia, la historia de un hombre concreto que compartió una

<sup>103</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 574.

<sup>104</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 591.

<sup>105</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 592.

<sup>106</sup> Nuevamente se percibe notoriamente la influencia de Balthasar. Su teodramática queda expresada fundamentalmente desde la dimensión de libertad en la que se encuentran actuando todos los protagonistas del drama humano, los cuales *actúan* en el gran teatro del mundo. Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *Teodramática*, Vol. 1, *Prolegómenos*, trad. Eloy Bueno de la Fuente y Jesús Camarero (Madrid: Encuentro, 1990). Rodrigo Polanco afirma que, luego del encuentro con Dios desde la dimensión estética –para Balthasar–, le sigue un diálogo que implique una respuesta y un actuar del ser humano interpelado. En este sentido, «la existencia humana es, de muchas maneras, un drama en movimiento». Cf. R. POLANCO, *Hans Urs von Balthasar...*, 112.

<sup>107</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 596.

historia –y un drama– con otros seres humanos. La filosofía griega busca causas y efectos; el cristianismo es una *historia*, la de un pensamiento, de una forma de mirar el mundo, el ser humano y Dios<sup>108</sup>.

Por otro lado, para el mundo griego la vida se expresaba en la forma de la tragedia. La tragedia era la interpretación del destino humano atrapado por poderes ciegos, sustraído por dioses envidiosos, retenido en la culpa y desembocado finalmente en la muerte ciega<sup>109</sup>. En la tragedia no hay esperanza, no hay posibilidad de sentido, todo termina trágicamente en desventaja para el ser humano frente a los dioses. De ahí las palabras de Goethe citadas por González de Cardedal en su obra *El Rostro de Cristo*: “todo lo trágico se basa en un contraste que no permite salida alguna. Tan pronto como la salida aparece o se hace posible, lo trágico se esfuma”<sup>110</sup>. Por ende, ¿es posible pensar el cristianismo como tragedia? La respuesta del teólogo avilense se inclina radicalmente por un *no*. Más bien, piensa que el cristianismo es un drama de dos libertades: la libertad del hombre y la libertad de Dios, que no puede leerse sin la cruz de Cristo.

Este drama de dos libertades –infinita de Dios y finita del hombre– queda manifestada en la Revelación de Dios en Cristo:

“La revelación de Dios en Cristo es acción por el mundo y, por consiguiente, después de ser admirada y antes de ser comprendida, tiene que ser correspondida en persona y respondida en acciones como ejercitación de libertad y responsabilización de una historia que abre nuevos horizontes en el mundo, despertando la libertad finita y provocándola a una gesta de realización del bien frente al mal, y a la elección y lucha por lo mejor, diferenciándolo no solo de lo malo sino preferido a lo bueno. Esa es la verdadera libertad, no la mezquina y maligna de elegir entre lo bueno y lo malo que sería la capacidad de elegir entre la nada y la muerte, o todo y vida por otro, sino la capacidad de discernir y preferir entre lo bueno y lo mejor. A la teofanía sigue la teodramática y a una comprensión de Cristo [...] como expresión visible de Dios invisible, sucede otra comprensión que descubre en él la acción de Dios en el corazón de la historia, insertando su libertad en la nuestra y retándonos a luchar desde su lado contra el poder incomprensible e invisible del mal”<sup>111</sup>.

Por consiguiente, el drama cristiano narrado en la Biblia –de las libertades en juego– no puede ser tragedia. La tragedia insuperable existiría si el ser humano ya no clamara y dejara de esperar; solo habría tragedia cuando se quedara sin palabra delante de Dios, cuando dejara de creer en él<sup>112</sup>.

Por esta razón, la Biblia es drama, es encuentro de libertades invitadas a un destino que, nuevamente, debe ser vivido en plena libertad, acogiendo desde el corazón la propuesta del encuentro entre Dios y el ser humano, a través de Cristo. El ser humano es libre porque está sostenido en la libertad infinita de Dios. De tal modo que este juego de libertades no queda atrapado solo entre Cristo –*el Hijo*– y Dios –*el Padre*–, sino que los seres humanos también tienen una participación activa y plena. La forma en que se dio la entrega del Hijo dependió históricamente del comportamiento de los seres humanos, cuya libertad fue tomada en serio y respetada hasta el final por los otros dos protagonistas del drama. A su vez, la humanidad de Jesús fue actuada por el Espíritu Santo, y por la entrega generosa de María en su educación. En el drama cristiano, no solo están en juego la libertad del Hijo y del Padre, sino todas las libertades que convergen y, por tanto, todos son los protagonistas del drama, porque todas las libertades valen y son

<sup>108</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 595.

<sup>109</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 597.

<sup>110</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El rostro de Cristo*, Encuentro, Madrid 2012, 372.

<sup>111</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 596.

<sup>112</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 373.

tomadas en cuenta, porque se fundan en la libertad total y plena del primer protagonista: Dios<sup>113</sup>.

En definitiva, los poetas y literatos han seguido este dialogo dramático desde esta radical libertad, haciéndose cargo de las preguntas vitales que mueven su existencia. Y, desde ellos, es posible reconocer –desde la otra ladera, es decir, no desde la ladera bíblica– el modo y acontecer de este drama en su propia historia, así como en la cultura de la que ellos son parte.

El caso de Machado es emblemático, porque él busca a este Dios, que a ratos se le presenta esquivo, se esconde y oculta su rostro, pero en otros momentos se le presenta con preguntas a las que debe enfrentar. Por su parte, Unamuno, quien muestra el drama humano en su máxima expresión, nunca pudo superar una noción funcional de Dios. Y, pese a todo su rechazo, siguió siendo kantiano y no vio en Dios sino más que un garante para la inmortalidad. El drama unamuniano fue siempre el vértigo a la muerte, en el que nunca encontró una vida de misericordia.

## Palabras finales

Según el teólogo avilense, lo que ofrecen estos autores no es teología, ya que ésta incluye un discurso racional, con pretensiones de validez universal y fundamentación histórica o metafísica<sup>114</sup>. Tras siglos en los que la reflexión teológica ha creído poder llegar directamente a la sistematización conceptual, sin tener que pasar por el relato (ver, oír, participar), por la figura (contemplar, acoger, dejarse arrebatar, alumbrar), el drama (la libertad, la acción, el seguimiento, la identificación con Cristo), la teología se ha quedado estancada en un ámbito vacío<sup>115</sup>. González de Cardedal sostiene que la teología ha menospreciado los sentidos, por considerarlos inferiores e insignificantes al acceso a lo divino. La teología ha despreciado la contemplación amorosa, la ha visto como propia de los espíritus ingenuos y ha despreciado el drama considerándola como mera literatura<sup>116</sup>. Lo que estos autores ofrecen es la apertura a una nueva dimensión de la vida personal de Cristo y del misterio de Dios, implicado en él y en nuestro propio destino, que no habían sido perceptibles antes con tal nitidez, al menos en varios siglos de la historia cristiana.

Los poetas propuestos por González de Cardedal no dan una regla de fe ni mucho menos una teología, pero sí ofrecen un testimonio cristiano en cuanto han tenido experiencias cristianas desde lo estético y dramático del acontecimiento-Cristo, en su propia vida y en su cultura, comunicándolo desde el lenguaje poético y narrativo, cuyas expresiones tanto simbólicas como metafóricas develan las preocupaciones humanas y la relación con Dios. Y, por lo mismo, le dan una nueva perspectiva y un nuevo horizonte a la teología, que como bien ha dicho el teólogo, no pretende ser el lenguaje definitivo, pero sí uno que le de otro sentido y otro ritmo a la teología. El lenguaje poético no ha de ser el lenguaje propio de la teología, pero sí uno a tomar en cuenta con seriedad.

## Bibliografía

BAYÁ CASAL, P., “Entrevista a Olegario González de Cardedal. Cristo entre los poetas”, *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 44/93 (2007) 285-308.

<sup>113</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 607-608.

<sup>114</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 549.

<sup>115</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 549.

<sup>116</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 549.

- BAYÁ CASAL, P., *Cristo entre los poetas. La incorporación de la palabra poética a la reflexión cristológica de Olegario González de Cardedal. El método de diálogo interdisciplinar entre teología y literatura en Cuatro poetas desde la otra ladera*, Tesis de magíster, Pontificia Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires 2010.
- BEGUÉ, M., “La metáfora viva de Paul Ricoeur comentada”, *Teoliterária* 3/5 (2013) 48-86.
- BUSTAMANTE, C., “Teopoética e imaginación a la luz de Paul Ricoeur”, en: M. Bingemer - A. Villas Boas (eds.), *Teopoética: mística e poesia*, PUC Rio – Paulinas, São Paulo 2020, 263-280.
- CONCILIO VATICANO II. *Dei Verbum*. Consultado en junio 05, 2022, [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html)
- CONCILIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. Consultado en junio 05, 2022. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html).
- CONCILIO VATICANO II. *Lumen Gentium*. Consultado en junio 05, 2022. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html).
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., “Filosofía y teología”, *Revista de Occidente* Vol. 258 (2002) 5-31.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde: prolegómenos para una cristología*, Trotta, Madrid 1996.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cultura, religión y sociedad. Diagnóstico en el ABC y El País (2007-2017)*, PPC, Madrid 2018.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El rostro de Cristo*, Encuentro, Madrid 2012.
- JUAN XXIII. «Solemne apertura del Concilio Vaticano II», 11-10-1962. Consultado en junio 05, 2022. [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html)
- LONERGAN, B., *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988.
- POLANCO, R., *Hans Urs von Balthasar. Vol. I, Ejes estructurantes de su teología*, Encuentro, Madrid 2021.
- RICOEUR, P., “El sí en el espejo de las Escrituras”, en: T. DOMINGO, “Amor y Justicia”, Trotta, Madrid 2011, 55-79.
- RICOEUR, P., *Del texto a la acción. Desarrollos de hermenéutica II*, FCE, México D.F. 2002.
- SÁNCHEZ, P., *¿Quién es Olegario González de Cardedal?*, s/e, Las Vegas 2021.
- TOUTIN, A., *Teología y literatura. Hitos para un diálogo*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2011.
- VON BALTHASAR, H., *GLORIA. Una estética teológica. Vol. 1, La Percepción de la Forma*, Encuentro, Madrid 1985.
- ZAMBRANO, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*. Consultado en junio 05, 2022. [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/pensamiento-y-poesia-en-la-vida-espanola--o/html/ff16a76e-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_5.html](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/pensamiento-y-poesia-en-la-vida-espanola--o/html/ff16a76e-82b1-11df-acc7-002185ce6064_5.html)