

CRISTOLOGIA ESTETICA: EL MISTERIO DE LOS POETAS

ARMANDO PEGO PUIGBO
Universidad Complutense. Madrid

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología*, Madrid, Trotta, 1996, 659 pp., ISBN 84-8164-103-0.

La vocación cristológica de este nuevo libro de González de Cardedal, tal como queda patente en su subtítulo, no debe permitir pasar por alto la raíz literaria, y más específicamente crítica, en que aquella vocación tiene su cauce y manifestación. «Desde la otra ladera» encierra una alusión homenajeadora a la par que distanciada del famoso y ya clásico libro de Dámaso Alonso sobre la poesía de San Juan de la Cruz¹. El eje que distingue radicalmente los presupuestos metodológicos de obras tan distantes en el tiempo consiste en el punto de partida, original en ambos casos. Di Dámaso Alonso se proponía estudiar la poesía sanjuanista como un fenómeno literario normal, con antecedentes y con una eficacia que requería explicación desde el lado humano (p. 876), presupuesto que ha generado una polémica inagotable en la posterior bibliografía del carmelita². González de Cardedal señala desde el prólogo que «el objetivo del libro es justamente mostrar que poesía y teología son hermanas gemelas» (p. 3) en tanto que penetran en estratos profundos de la realidad que remiten a las verdades últimas y más esenciales de la existencia humana.

Poesía y teología unidas, complementarias y no excluyente, constituye el hilo conductor de una arquitectura a la vez clásica y provocadora. La elección de los poetas y su distribución en el conjunto del libro no sólo no es gratuita sino que res-

¹ DÁMASO ALONSO, *La poesía de San Juan de la Cruz (Desde esta ladera)*, Madrid, CSIC, 1942. Actualmente en *Obras Completas II*, Madrid, Gredos, 1972, por la que cito.

² Para JOSÉ ÁNGEL VALENTE, en un libro reciente, las lecturas de D. ALONSO y J. GUILLÉN fomentan la conexión de poesía y pensamiento en la obra del santo (J. A. VALENTE y J. LARA GARRIDO (eds.), *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Madrid, Tecnos, 1995, pp. 18-19.

ponde a una cuidadísima distribución en función de la reflexión final que, en su carácter de conclusión, desarrolla los prologómenos para una cristología. La alternancia entre los poetas españoles y los europeos tiende a equilibrar a la par que mostrar la pervivencia de la meditación sobre Cristo en el mundo de la modernidad a que la Ilustración dio origen y que encuentra en el movimiento romántico, entendido no en sentido meramente historiográfico sino ampliamente cultural, su garante y su antagonista. De esta paradójica realidad se hace eco el autor cuando, sumariamente, recorre la recepción del *Sueño* de Jean Paul en las distintas literaturas europeas.

Unamuno y Machado han sido considerados por la crítica dos poetas rezagados —«contemporáneos anacrónicos» en palabras de Cardedal (p. 302)— que recogían una tradición decimonónica a la que fueron fieles en un intento de desplegar las posibilidades españolas del pensamiento espiritual europeo. Sin duda, la labor de Unamuno en este terreno, tal como queda expuesta a través del recorrido por *El Cristo de Velázquez*, acertó, con todas sus limitaciones, a recoger y proyectar las inquietudes personales y colectivas que se produjeron a raíz de la crisis modernista en el mundo católico y la eclosión madura del protestantismo liberal. Ahora bien, hablar de Unamuno significa, en primer término, resaltar su poderosa y excesiva individualidad. En su personalidad cristalizan estas realidades en función de sus preocupaciones fundamentales: la pervivencia personal de la conciencia, la finalidad humana del Universo y el sentido de la historia (p. 21). En este sentido, la tarea que se propone González de Cardedal consiste en ofrecer la trayectoria espiritual de Unamuno que, en el *Cristo de Velázquez*, responde poéticamente a los planteamientos filosóficos de *Del sentimiento trágico de la vida* (p. 150) al desembocar en un cristianismo católico e hispánico que habla de resurrección por cercanía a la Biblia y a su experiencia histórica y que encuentra en las lecturas patristicas (p. 108), que, curiosamente, le proporcionó T. Harnac en su *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1890-1894), un camino seguro en su evolución.

Esta evolución de Unamuno desde una fase de predicador laico y reformista hasta el retorno a sus orígenes católicos, aun respetando la singularidad del rector salmantino, permite subrayar dos motivos recurrentes en este libro. Por un lado, la crítica a la reducción moralista que Kant imprimió al cristianismo y que repercutió fundamentalmente en el protestantismo (entre otros lugares, pp. 108-109, 220, 342-343, 370, 446, 502-503, 506). El fundamento católico de la historia española se convirtió en una fuente de rechazo tanto en Unamuno como Machado de esta perspectiva. Sin embargo, la falta de formación teológica profunda en Unamuno y el conocimiento vicario que sobre estas materias tenía Machado apuntan al fenómeno que González de Cardedal considera «una de las tragedias de España en este siglo: el desnivel entre experiencia histórica, vivida por muchos hombres, y la correspondiente teología vivida en la Iglesia y en la cultura en general» (p. 343), sin dejar de lado la negativa valoración que la labor de la Iglesia en el terreno sociopolítico merecía a Antonio Machado³.

Con todo, alternancia de los poetas españoles con los extranjeros responde también a un criterio estructural que desemboca en las categorías cristológicas finales. Se combinan los criterios temático y modal. La interpretación dramática de Unamuno encuentra su complemento en la lectura estética que Wilde hace de la muerte

³ ANTONIO MACHADO, *Poesía y Prosas II*, Ed. de Oreste Macrí, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, 560-563, 567-568.

de Cristo en la *Balada de la cárcel de Reading*, de igual modo que la clave narrativa del *Sueño* de Jean Paul, cuya finalidad estriba en poner al descubierto las consecuencias del ateísmo que el pensamiento ilustrado inoculaba en la conciencia europea, sólo puede ser recogido desde la comprensión ética que anima a Machado a emprender el camino de una poética filosófica radica en «la incurable otredad del uno».

El entrecruzamiento de nacionalidades, criterios estructurales, raíces cristianas (católicas y protestantes) e incluso actitudes vitales, convergen en una armonía polifónica donde, no obstante, es preciso distinguir las voces de los ecos. A González de Cardedal debemos con este libro un intento muy serio de reivindicar la médula cristiana de una Europa moderna, que no ha logrado arrancar, pese a la creación de una civilización técnico-científica, el origen y dinamismo de su cultura, cuando no la garantía de su misma supervivencia. Aun más, el autor sitúa el papel que los españoles han jugado en el proceso de conservación y estímulo de la autenticidad europea, fijada en la figura de Jesucristo, sobre las tentaciones de un retorno a las formas culturales y religiosas griegas, presentes desde Goethe hasta Heidegger en la conciencia filosófica y poética moderna (véanse en esta dirección las ajustadas páginas que dedica a la crítica de Jean Paul, pp. 214-221). Esta obra constituye, además, una superación de propuestas reactivas respecto de la posmodernidad que cifran la recuperación religiosa en una revelación policéntrica en la que una espiritualidad nueva podría llegar a fundarse sobre un tapiz unitario tejido con los retazos de las religiones actualmente existentes⁴.

Sin embargo, González de Cardedal no se atiene a forma alguna de mojigatería. Se ha dicho con anterioridad que la obra posee un respirable tono provocador porque la reclamación de la estética para la teología, en la línea de Hans Urs von Balthasar, Romano Guardini y otros, se proyecta explícitamente desde el acercamiento a una personalidad cultural y poética polémica. Oscar Wilde, paradigma de un individualismo posmoderno, paralelo a la línea de Nietzsche, que todo lo permite si no quebranta la libre decisión del otro (véanse los estudios, en el ámbito español, de dos escritores como Francisco Umbral y Luis Antonio de Villena; pero también las páginas de nuestro libro 398-405, 408-409, por ejemplo), ayuda a redescubrir en su afirmación del valor estético de la vida la necesidad de la obra de arte como manifestación de «la gratuidad y santidad de Dios, es decir, su "gloria"» (p. 410).

La invitación del autor del libro a hermanar poesía y teología, desde el respecto a los medios con que ambas indagan sobre el fondo misterioso más necesitado de claridad de nuestra existencia, constituyen una propuesta cristológica pero también, aunque sea subordinada a ésta, una propuesta cimentada sobre categorías estéticas de índole literaria y teórica. En este punto, precisamente, se asienta la justificación de una estética teológica que reivindica la poesía desde categorías metafísicas, espirituales y crísticas que, pese a o a favor de los esfuerzos del autor en situarse más allá de la comprensión escolástica o piadosa con que se quiso comprender a Cristo en el interior de la Iglesia durante el siglo XIX, siguen apoyándose en los trascendentales del ser (Verdad, Bondad y Belleza) (pp. 412-413). He aquí una formulación sintetizada de esta doctrina: «El ser es, en cuanto es bello, verdadero y bueno. [...] la be-

⁴ Esta actitud ha tenido gran repercusión en el mundo cultural español debido a las últimas obras de EUGENIO TRÍAS, como *La edad del espíritu* (Barcelona, Destino, 1995) y *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997.

llez es la propiedad originaria, la última constitución del ser, en cuanto conexión y vínculo armonizador de Verdad y Bondad» (p. 579).

A partir de estos trascendentales, que sustentan una teología trinitaria, el autor desarrolla las categorías de relato, figura y acción que, integradas en una cristología teórica, cristalizan en una cristología narrativa, estética y dramática que, fuertemente entrelazadas, gradúan el entendimiento de Dios desde manifestación (teofanía) encarnada en la historia de los hombres a favor de estos (teodramática) hasta alcanzar «una comprensión de Dios que será simultánea y correlativa a una interpretación del hombre» (teología) (pp. 509-510). Si estas categorías constituyen la principal aportación del libro como síntesis del estudio de los poetas (p. 12), González de Cardedal no parece contentarse con una perspectiva histórica, en cuanto estructura temporal de la experiencia del cristianismo [los tres polos del misterio de Cristo se conforman en su mensaje doctrinal, su muerte con significación universal y su resurrección-exaltación (pp. 353-354)], sino que adelanta mediante definición sumaria las categorías que completan a las anteriores en una dimensión escatológica (memoria, presencia y promesa) (pp. 629-630).

La complejidad de las cuestiones hermenéuticas, crítico-literarias y teológicas que son puestas en juego a lo largo de la obra se compensa con la vocación explícita de situarlas en el camino en que cada poeta se dirige a Dios y en las palabras de cada uno de ellos sobre Cristo. Por ello, la exaltación del poder de la imaginación como una vía de acceso privilegiada para conocer a Dios, superando la marginación idealista de un poder indomitable para la razón lógica para evitar incluso los rebotes fundamentalistas (p. 534) se fundamenta en una llamada equilibrada a una experiencia estética asentada en una ética o en una fe (p. 524). A esta altura se hace patente el principal y más dificultoso obstáculo para el diálogo con el pensamiento estético moderno. González de Cardedal, que se esfuerza en integrar las grandes aportaciones poéticas occidentales, desde las geniales de Dante hasta las penetrantes de Keats, provoca un corte profundo en la tradición del pensamiento poético al invertir la formulación de Novalis, pues, a propósito de Jean Paul, se afirma que no la poesía es la realidad absoluta sino que «la realidad absoluta es poesía» (p. 203).

Desde este parámetro podemos comprender la profundidad de la afirmación inicial de que «la poesía es la voz que la otra ladera emite hacia nuestro mundo» (p. 6). La estética que González de Cardedal sostiene como paso previo a su defensa de una estética teológica se mueve en un ambiente completamente diferente de la tradición poética que el romanticismo y las vanguardias han desarrollado. Octavio Paz, legítimo heredero de esta tradición, escribió hace unos pocos años que la singularidad de la poesía moderna proviene de la singularidad de la voz del poeta que es la marca no del pecado sino de la diferencia original y que instaura en el poema la fraternidad, la *otra voz*, que no corresponde a la percepción del otro lado de la realidad sino al mundo de las pasiones y las visiones que la razón técnica ha pretendido ahogar⁵.

Frente a la fraternidad revolucionaria anhelada en el mundo moderno, Cardedal dirige su mirada a un Dios que se vació de sí mismo por amor a los hombres hasta compartir con ellos su propio destino en Cristo Jesús, de modo que «no hay ya un hombre que no sea el que ha adquirido su máxima divinidad siendo hombre y gustando la muerte por nosotros» (p. 146). Las palabras han dejado de tener el valor secundario de la casa del ser para abrirse desde sus propias entrañas humanas (p. 294).

⁵ O. Paz, *La otra voz*, Barcelona, Seix Barral, 1990, 125-139.

Así, la realidad de Cristo como metáfora de Dios (p. 572) inaugura una nueva solidaridad que encuentra en la liturgia y en la representación artística la presencia vivificante de una comprensión de la realidad que en el campo de la hermenéutica, la retórica y la poética Paul Ricoeur ha planteado luminosamente como «referencia metafórica»⁶. La muerte de Jesucristo y su triunfo proponen repensar la representación «como sustitución incluida en la solidaridad, anticipación, acercamiento esclarecedor al destino del prójimo para posibilitarle a él su propia asunción» (p. 453) que la celebración litúrgica actualiza bajo símbolos y signos (p. 460): «Fe, arte y Espíritu Santo son la mediación-representación visibilizadoras de Cristo» (p. 40).

No extraña, por tanto, la elección de Unamuno y Machado y la insistencia del autor en descubrir y aclarar la raíz popular, en el sentido intrahistórico, de la fe católica española. Tanto en uno como en otro se resalta su cultura europea arraigada en su conciencia nacional. Desde el mundo rural castellano presente en Unamuno a las fuentes populares que Machado conoció y amó, se destaca igualmente en breves paráfrasis las conexiones con otras literaturas. En el caos de Oscar Wilde, se hace hincapié en el entorno sencillo en que escribió su *Balada* durante los pocos meses en que, tras salir de la cárcel, su espíritu estuvo más cerca de Jesucristo. A Jean Paul se le define como «un hombre de aldea en la corte de los genios» (p. 211). Todos ellos comparte, no obstante, la misma pasión por el poder transformador de la imaginación que manifiesta el resplandor de Dios o de la verdad eterna contenida en el poema⁷. En este sentido, «si el futuro del cristianismo se decide igualmente desde el corazón y desde la imaginación» (p. 533), el diálogo con el mundo laico y hasta laicista está asegurado si éste respeta su raíz más auténtica.

Una estética abierta al sentido de la gratuidad que se hace presente en el poema corre, sin embargo, sus riesgos. En ocasiones el exceso de celo cristológico conduce al autor a interpretaciones que, sin exceder las posibilidades del texto, coarta a éste por la segmentación respecto del conjunto del poema —inevitable, por otra parte, de acuerdo con la finalidad de la obra» y por la potencia de la propia clave interpretativa que arrastra y controla el dinamismo de sentido del fragmento. Me refiero concretamente a las cuatro actitudes fundamentales que el autor descubre en la poesía de Machado y que gradúa según un itinerario espiritual que, personalmente, no creo suficientemente justificado ni crítica ni biográficamente en sus explicaciones. Por el contrario, es admirable la precisión teológica con que estudia los límites y peligros de la cristología unamuniana sobre la base biográfica (temperamental) y existencial del pensador vasco. Igualmente, la admiración por el poema no le impide destacar como lector las limitaciones poéticas de Unamuno (v. gr., pp. 121-123). Por último, hay que agradecer la cuidada traducción que Andrés Sánchez Pascual ofrece del *Sueño* de Jean Paul y que constituye un verdadero acierto incorporarlo como apéndice⁸.

Este libro de Olegario González de Cardedal representa, sin duda, un esfuerzo monumental por abrir un diálogo sincero y a la altura de las circunstancias con la tradición poética moderna de Occidente. Al mismo tiempo, supone un reto en la medida en que, como parte integrante de una cristología, pretende adelantar y propo-

⁶ P. RICOEUR, *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975, 273-321.

⁷ PERCY B. SHELLEY afirmó que: «A poem is the very image of life expressed in its eternal truth», *Defensa de la poesía*, Ed. bilingüe, Barcelona, Península/Edicions 62, 1986, 77.

⁸ A la Editorial corresponde la responsabilidad de una lamentable errata que transforma el nombre de José Antonio Muñoz Rojas en el de Francisco.

ner una nueva comprensión del hecho estético a la luz y a la atención de la figura de Cristo. No resulta fácil un diálogo entre dos partes que, por diversos motivos y prejuicios mutuos, se han ignorado en estos dos últimos siglos. La tarea arqueológica de devolver y presentar los aspectos velados de esa tradición resulta una tarea inexcusable que el autor del libro ha considerado un imperativo amoroso hacia los poetas elegidos. Libro básico, al cual el peor servicio que se le puede hacer es despacharlo ensalzando la probada maestría de su autor. Sus páginas y, presidiendo todas ellas, la mirada puesta en Jesucristo fijan la palabra agradecida ofrecida en diálogo.