

LUIS GUSTAVO MELÉNDEZ*

TEOPOÉTICA, ¿UNA IMPOSIBLE EPISTEMOLOGÍA? CONSIDERACIONES PARA UNA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

Fecha de recepción: 15 de enero de 2024

Fecha de aceptación: 29 de febrero de 2024

RESUMEN: La tesis que articula este trabajo presenta la génesis y desarrollo de la *teopoética* como un movimiento en un claro proceso de consolidación en el que, aun con diferentes desarrollos en diversas partes del mundo, pueden encontrarse ciertos elementos que sugieren que no se trata únicamente de una moda académica, sino de un método teológico propiamente dicho, con un considerable grado de autonomía. Por ello, a lo largo de este trabajo, se vuelve un imperativo aclarar sus presupuestos epistemológicos y las condiciones de posibilidad que permiten establecer la veracidad y pertinencia del enfoque de las teopoéticas en estrecha relación con el *quid* de la teología fundamental, esto es, con la imperiosa tarea de dar razón de nuestra fe. De manera particular, en este trabajo nos centraremos en la teopoética como un método pertinente para abordar las relaciones entre teología y literatura.

PALABRAS CLAVE: teopoética; epistemología-teológica; poiesis; razón poética; estética teológica; literatura; teología fundamental.

* Universidad Iberoamericana: luisgustavo.melendez@lasalle.edu.mx;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2988-6207>

Theopoetics, An Impossible Epistemology? Considerations for a Fundamental Theology

ABSTRACT: This paper examines the origins and development of theo-poetics as a movement in a clear process of consolidation in which, we can find out certain elements that suggest that it is not only an academic trending topic but a theological method itself, with a considerable autonomy. Therefore, throughout this work, we try to clarify its epistemological assumptions and the conditions of possibility that allow establishing the veracity and relevance of the theo-poetics approach. In this work we will focus on theo-poetics as a method to address the relationships between theology and literature.

KEY WORDS: theo-poetics; theological-epistemology; poiesis; poetic-reason; theological aesthetics; literature; fundamental theology.

1. LA TEOPOÉTICA Y SUS CRITERIOS DE POSIBILIDAD

Hay que reconocer que las teopoéticas son un ejercicio relativamente nuevo dentro del quehacer teológico. Este modo de hacer teología hunde sus raíces en los métodos que la tradición nos ha legado en torno a las distintas posibilidades de acercarnos a los textos bíblicos. De manera particular, la teopoética surge como un modo pertinente para aproximarse y mediar las relaciones entre el estudio literario, teológico y místico de las Sagradas Escrituras¹.

Podemos decir que, de manera particular, fue en el ámbito europeo donde surgieron distintos intentos por estudiar los vínculos entre la teología y la literatura, algunos con un objetivo que bien podemos adjetivar como catequizador, es decir, su propósito principal era encontrar en ciertos autores mayormente confesionales (Dostoievski, Claudel, Bernanos, etc.), algunos modelos didácticos que permitieran al teólogo echar mano de un nuevo lenguaje al momento de anunciar el mensaje cristiano².

¹ Para un estudio sobre estas relaciones entre la mística, estilos literarios y teología bíblica es recomendable acudir al trabajo realizado por Sandra Schneiders. Véase: Sandra Schneiders. "Biblical Spirituality". En *The Bible and Spirituality. Exploratory Essays in Reading Scripture Spiritually*, dirigido por Andrew T. Lincoln, Gordon Mc Conville y K. Pietersen Lloyd, 128-150. Oregon: Cascade, 2013.

² Los estudios de Romano Guardini sobre Hölderlin (*Hölderlin. Immagine del mondo e religiosità*), Rilke (*Le sens de l'existence chez Rilke: Une interprétation des "Élégies de Duino"*) o Dostoievski (*L'Univers religieux de Dostoïevski*) son una magnífica referencia de este tipo de enfoques que buscan en la literatura, lenguajes distintos

Si bien es cierto esta propuesta era alentadora, en el fondo no dejaba de presentarse como una lectura teologizante que hasta cierto punto hacía que los textos literarios perdieran su autonomía, en la medida que se apropiaba de ellos con el propósito de leerlos con una finalidad didáctico-teológica, es decir, buscar en su lenguaje, un medio alternativo para expresar el mensaje cristiano, y al hacerlo, anteponer una lectura teológico-doctrinal que terminaba dejando de lado el sentido primigenio de la obra literaria. De un modo similar, pero sin una intención teologizante sobre las obras literarias, en el contexto de los primeros estudios comparados entre teología y literatura, en una latitud distante a la europea, en los Estados Unidos de Norteamérica, un grupo de teólogos (Amos Wilder, Stanley Hooper y John Caputo, entre otros) inmersos en el contexto secularizado, advierten un panorama grisáceo en el horizonte del cristianismo en boga, razón por la cual buscan en el lenguaje literario, particularmente en el de la poesía, nuevas posibilidades para hablar de la experiencia de la revelación cristiana. Con ello, aquellos teólogos estaban llevando a cabo lo que ya en el siglo XVI había advertido Melchor Cano, la necesidad de que el discurso teológico encuentre en el entrecruce de la teología y los saberes humanos una relación que suscite la mejor articulación de la fe. Al respecto, dice Cano: «sin la razón la humanidad se destruye, y los que privan al teólogo de las disciplinas racionales, le arrebatan su razón. Porque si la verdad, que se pone de manifiesto en las ciencias humanas y en la inteligencia del hombre, la separas de la razón, ciertamente sucumbirá, o más bien dejará de existir»³. La potencia de un discurso lleno de razón articulado en las ciencias humanas es a todas luces lo que Melchor Cano veía como un recurso necesario para fortalecer la veracidad del discurso teológico, de ahí que, lo que él consideraba como *lugares teológicos*, tenga hoy todavía un eco potente a la hora de buscar nuevos modos de hablar de la experiencia del Misterio que nos concierne en ultimidad⁴. A todas luces es posible vislumbrar que

al de la teología que ayuden a expresar el mensaje cristiano. Cabe señalar que, en el caso de Guardini, su intención no siempre se adecua a lo que aquí llamamos una lectura catequizadora. De igual modo, cabe resaltar la extraordinaria obra de Charles Moeller, *Littérature du XX siècle et Christianisme* (existe una traducción al castellano editada en seis volúmenes por Gredos).

³ Melchor Cano, *De locis theologicis*, IX, 4.

⁴ Sobre el modo en que Tillich se refiere al Misterio como «the ultimate concern», véase su teología sistemática, de manera especial el vol. I: Paul Tillich. *Sistematic*

el objeto principal de dichos autores estadounidenses era no quedar atrapados dentro de los límites impuestos por la dogmática teológica, por el contrario, sus empeños se enfocaron en la búsqueda de una gramática propicia que encontrara en el hontanar de la Palabra, no sólo un *locus theologicus*, en la línea de la propuesta de Melchor Cano, sino otro lugar de revelación.

A la luz de estos esfuerzos que buscan en el *quid* de las artes y la literatura un modo propicio para hablar de lo divino, y todavía más, de la experiencia humana de lo divino en medio de un contexto secularizado, una nueva generación de teólogos, tanto en Estados Unidos como en Latinoamérica, continuaron explorando el ámbito de la teopoética con la intención de buscar nuevas narrativas que posibilitaran dar razón de la fe al mundo de hoy, una sociedad secularizada en la que difícilmente los pronunciamientos meramente dogmáticos puedan ser capaces de abrir espacios configuradores de sentido. Uno de los principales propósitos de estas nuevas corrientes teopoéticas ha explorado la dimensión creativa presente ya en el sufijo de la palabra *teopoética-theopoetics (poiesis)*⁵, una dimensión creativa que busca romper los constructos epistémicos tradicionales a fin de buscar una razón más allá de la razón.

Lo que en este trabajo se pretende realizar es, precisamente, esclarecer el modo en que las teopoéticas se presentan en el discurso teológico contemporáneo como un modo propicio de hacer teología, cuyo discurso no deja de tener como sustento una epistemología peculiar que aquí llamamos *la epistemología imposible*, no porque se trate de un ejercicio utópico (*lato sensu*) ni mucho menos irracional, sino porque la episteme de este ejercicio creativo-teológico busca lo que Juan Martín Velasco ha denominado como transracional. Dice el autor:

«[...] si se admite el hecho del que parte el místico, a saber, la toma de conciencia de una presencia que trasciende el uso racional discursivo de la razón, cabrá dar crédito al místico y a su pretensión de haber accedido a un estado nuevo de conciencia, no racional, pero tampoco irracional, sino transracional, originado por ese más allá del hombre inalcanzable a la razón discursiva, pero que deja huellas de sí en todas

Theology. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1973. De manera particular la introducción al volumen, y el apartado primero, "Reason and Revelation".

⁵ Respecto al sentido de la *poiesis*, seguimos aquí la postura de Graham Ward. *Cultural Transformation and Religious Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

las dimensiones humanas y con el que la experiencia mística permite entrar en contacto real, aunque oscuro para la razón ordinaria. El recurso a la inefabilidad por parte de los místicos se explicaría por el diferente nivel de razón en que se introduce la experiencia mística, que supera, dilata y lleva al límite los recursos de la razón humana»⁶.

En este sentido, las teopoéticas contemporáneas buscan dar razón de una fe que sea susceptible de ser vivida ahí donde acontece nuestra existencia, en lo cotidiano. Se trata de una experiencia que quizá deja de ser meramente dogmática y que, sin embargo, no deja de ser teologal en tanto que la teopoética habla de un *theos*, un fundamento, busca lo Otro con quien el sujeto pueda unirse en armonía, sin perder de vista nunca la veracidad (esperanza, fe y razón) de dicha religación creyente. En este sentido, *theos* y *logos* siguen unidos, entonces, tenemos una teología.

Esta búsqueda de nuevos veneros en los que los teólogos se refrescan en su camino por hacer plausible el discurso en torno a la Revelación ha sido en buena medida sugerida por el magisterio de la Iglesia, de manera especial la constitución pastoral *Gaudium et Spes* n.º 62:

«Los teólogos, guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea, sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas conservando el mismo sentido y significado. Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología [...] 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» (GS 62).

Es necesario enfatizar el llamado que la constitución pastoral hace al recordar que tanto las artes como la literatura tienen la capacidad de

⁶ Juan Martín Velasco. *El Fenómeno Místico*. Madrid: Trotta, 1999, 348-349.

«elevar la vida humana», en este sentido, el quehacer del teólogo que acude a las artes, a la literatura y a las ciencias humanas en general, no está buscando una puerta trasera en la episteme teológica. Antes bien, busca en el recurso del imaginario⁷ un nicho propicio para hablar, desde la otra orilla del pensamiento, de la misma Revelación de la que da cuenta la teología fundamental.

Este ejercicio de búsqueda creyente, que anhela entender con la razón cordial, y que encuentra en las artes, la filosofía, la música y la literatura las gramáticas propicias para encausar y articular su anhelo de absoluto, es señalado por la encíclica *Fides et Ratio* como un esfuerzo de la «inteligencia creadora» que quiere colmar su deseo por Dios.

«Existe, pues, un camino que el hombre, si quiere, puede recorrer; inicia con la capacidad de la razón de levantarse más allá de lo contingente para ir hacia lo infinito. De diferentes modos y en diversos tiempos el hombre ha demostrado que sabe expresar este deseo íntimo. La literatura, la música, la pintura, la escultura, la arquitectura y cualquier otro fruto de su inteligencia creadora se convierten en cauces a través de los cuales puede manifestar su afán de búsqueda»⁸.

Líneas arriba hemos adjetivado a la teopoética como una *epistemología imposible*, y al hacerlo se está enfatizando la dimensión paradójica de la creatividad teológica de la teopoética. Para algunos teólogos como John Caputo, esta *imposibilidad* es una dimensión sustancial de la teología, toda vez que la lógica del Evangelio es la lógica de lo imposible, aquélla de la que da cuenta el evangelista Lucas (Lc 1, 37). En esta misma línea, la teopoética de la que aquí hablamos pretende presentarse como una epistemología imposible toda vez que se presenta como la

⁷ Sobre la potencia de lo imaginario, véase: Adolphe Gesché. *El sentido*. Sigue-me: Salamanca, 2004, 157-198. En esta misma tónica, puede servir también lo que M. Nussbaum señala en su reflexión filosófica en torno a los *Tiempos difíciles* de Dickens, el hecho de que «la novela no nos exhorta a desechar la razón, sino a llegar a ella bajo la luz de la fantasía, entendida como una facultad creativa y veraz». Véase: Martha Nussbaum. *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1997, 74. Sobre la importancia de la episteme propia de la imaginación simbólica, véase también la relevante obra de Gilbert Durand. *L'Imagination Symbolique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1964.

⁸ Juan Pablo II, *Fides et Ratio* 24, 1998. Consultado el 1 de mayo de 2023: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.

«poética de la lógica del corazón, no una lógica desencarnada, sino una lógica con *pathos*, con una pasión y deseo, con imaginación, con fuego... una lógica capaz de curar y salvar»⁹.

La clave de esta epistemología de lo imposible radica entonces en la fuerza de su dinámica que nos lleva a alcanzar aquello que parece inalcanzable, y todavía más, la potencia de esta episteme nos mueve a «desear amar aquello que no nos atrevemos a amar»¹⁰. En este sentido, una propuesta epistémica como la de la imposibilidad conlleva al ejercicio del exceso y la paradoja. Exceso por lo que implica el hecho mismo de hablar del Misterio de Dios, en principio insondable. Inenarrable en tanto trascendente y cuya iniciativa en el acto de su autocomunicación¹¹ es siempre requerida para poder acceder a su misterio inabarcable. Y paradoja por la contradicción que conlleva el hecho mismo de tratar de decir algo sobre la experiencia que el sujeto llega a tener de ese Misterio, en sí mismo indecible y, a un mismo tiempo, una experiencia que apremia a quien lo vive a tratar de narrar aquello que acontece como advenimiento, como don y revelación de aquello que nos concierne en ultimidad¹².

Esta búsqueda allende a los linderos de la razón especulativa, ya filosófica, ya teológica, fue emprendida con ahínco por María Zambrano mediante aquello que ella nombró *la razón poética*. A lo largo de su

⁹ «A poetics is a logic with heart, not simple or bare bones logic but a logic with *pathos*, with passion and desire, with an imagination and flame [... a logic] that is healing and salvific». John D. Caputo. "The poetics of the Impossible and the kingdom of God". En *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, editado por Graham Ward, 470. United Kingdom: Blackwell, 2005.

¹⁰ Caputo, "The poetics", 471.

¹¹ Sobre el sentido de la autocomunicación de Dios en Rahner como el hecho de que «Dios puede comunicarse a sí mismo como sí mismo a lo humano, sin dejar de ser la realidad infinita y el misterio absoluto y, sin que el hombre deje de ser el ente finito, distinto de Dios» (p. 151), así como el contexto en donde acontece dicha autocomunicación, véase: Karl Rahner. *Curso fundamental sobre la fe*. 5.ª ed. Barcelona: Herder, 1998. De manera especial véase el grado segundo, particularmente el subtítulo "la posibilidad de encontrar a Dios en el mundo", pp. 106-116; sobre las relaciones entre autocomunicación y gracia véase pp. 136-146. De manera extensa se aborda el asunto de la autocomunicación a lo largo del grado cuarto "el hombre como evento de la comunicación libre e indulgente de Dios mismo" pp. 147-172. De igual modo, en el grado quinto se establece la relación entre la autocomunicación de Dios en Jesucristo en quien ésta tiene su «fin y cumbre» (p. 214) especialmente pp. 214-308.

¹² Aquí la expresión tillichiana «the ultimate concern» se hace nuevamente presente. Ver: Tillich. *Systematic Theology Vol. 1*.

trayectoria intelectual, Zambrano se adentró en la espesura del bosque del saber, buscando algún claro desde el cual la experiencia del saber pudiera iluminarse con una luz capaz de atravesar el denso follaje del árbol del conocimiento¹³. El común denominador de aquella excursión intelectual tiene como punto de partida la certeza de una razón que es más bien fragmentaria y no lineal. Dicha búsqueda le hace recurrir a la literatura, al arte y a los linderos del sueño y su potencial creativo. De manera particular, la filósofa acudirá a la poesía, comprendiendo así que la palabra poética posee una fuerza reveladora del ser.

En una carta del 7 de noviembre de 1944, Zambrano escribe desde La Habana a Rafael Dieste. En aquella misiva, la filósofa especifica el objeto de su búsqueda:

«Hace ya años en la guerra sentí que no eran “nuevos principios ni una Reforma de la Razón” [...] lo que ha de salvarnos, sino algo que sea razón, pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad. Razón poética... es lo que vengo buscando. Y ella no es como la otra, tiene, ha de tener muchas formas, será la misma en géneros diferentes»¹⁴.

La razón poética es para Zambrano la luz que puede penetrar en la espesura del bosque de la razón sistemática de la filosofía, esa luz posibilita la revelación de nuestra propia condición humana, la luz que nos hace ser capaces de ver nuestra oquedad, nuestra finitud, y también, nos permite otear en el horizonte un sentido de esperanza y una experiencia de redención. Las posibilidades epistémicas de esta razón poética se relacionan con la fuerza de la metáfora, la cual, a decir de Zambrano,

«[...] es una forma de relación que va más allá, y es más íntima, más sensorial también, que la establecida por los conceptos y sus respectivas relaciones. Es análoga a un juicio, sí, pero muy diferente [...] No se trata, pues, en la metáfora de una identificación ni de una atribución, sino

¹³ Así, desde trabajos tempranos como *Ciudad ausente* (1928), *Horizonte del liberalismo* (1930), y de manera particular en *Filosofía y Poesía* (1939) y *Hacia un saber sobre el alma* (1950), la filósofa de Málaga incursionará en una ferviente búsqueda que irá madurando y que profundizará en obras como *Claros del Bosque* (1977), *Notas a un método* (1989) o en *Los bienaventurados* (1990).

¹⁴ Tomado de: Jesús Moreno Sanz. *La razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano*. Madrid: Siruela, 1993, 615.

de otra forma de enlace y unidad. Porque no se trata de una relación “lógica” sino de una relación más aparente y a la vez más profunda»¹⁵.

La potencia metafórica no radica únicamente en su capacidad metalingüística, su potencial creador no radica en la mera sustitución, ni en la paráfrasis, antes bien, la metáfora, a través de un lenguaje que, sin dejar de ser tal, alude a aquello que no es susceptible de ser expresado en su totalidad por la mediación lingüística, es decir, la fuerza de la metáfora permite expresar y traducir en imágenes verbales o visuales aquello que se sustrae a la mera lógica. En este sentido, la metáfora nos permite adentrarnos a la experiencia reveladora que se ofrece a nosotros, no mediante un sistema de razones, sino en aquellas experiencias que, sin ser irracionales, son esquivas a la mera razón. El potencial simbólico de la metáfora radica entonces en su capacidad de suscitar una auténtica creación de sentido¹⁶.

Guiados por una intuición semejante a la razón poética de Zambrano, lo que aquí presentamos como una *epistemología imposible* quiere dar cuenta de la veracidad y profundidad de la teopoética como un modo propicio de hacer teología. El mismo J. Caputo ha señalado algo semejante a nuestra propuesta al hablar de la teopoética como una experiencia teológica que asume la debilidad como modelo poiético. A decir del autor, este modelo es el más indicado para hablarnos de aquel evento en sí mismo paradójico que acontece como fuerza desde la debilidad, tal como lo afirma Pablo al dejar en claro el modo en que el Verbo de Dios «se despojó a sí mismo» (Flp 2,9). Sin embargo, ese acto de anadamiento acontece también como una fuerza inconmensurable toda vez que esa acción kenótica es en sí misma un acto de salvación. A esta dinámica teológica, Caputo la llama «una teología del evento que sólo puede ser emprendida como una poética del acontecimiento, el cual se presenta como la columna vertebral de la teopoética»¹⁷. A nuestro pare-

¹⁵ María Zambrano. *Notas de un método*. Madrid: Mondadori, 1989, 120.

¹⁶ Paul Ricoeur. *Teoría de las interpretaciones. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI, 1995. Véase particularmente pp. 65 y 66.

¹⁷ «A theology of the event can only be undertaken as a poetics of the event, which is the spine of a theo-poetics» John D. Caputo. “Theopoetics as radical theology”. En *Theopoetics Holds. Philosophizing Multifariousness*, dirigido por Roland Faber y Jeremy Fackenthal, 129. New York: Fordham University Press, 2013. La traducción es nuestra.

cer, esta exaltación de la debilidad está en sintonía con lo que aquí estamos presentando como una *epistemología imposible*, toda vez que se nos habla de un acto develatorio que acontece como evento donante, cuya experiencia se dificulta ser dicha si no es mediante la experiencia paradójica y del exceso. Ahora bien, ¿qué podemos entender aquí por «acontecimiento»? Caputo considera dos rasgos elementales que pueden ayudar a delimitar esta realidad en tanto que el *evento acontece y trastoca*: aquello cuya proximidad no somos capaces de advertir, esto es, el evento que se presenta bajo algunos parámetros tales como la inminencia, lo inesperado y sorpresivo. Pero, sobre todo, Caputo resalta que el evento no es propiamente lo que pasa, no es un hecho más, como otros o entre otros, sino que «el evento es lo que está por venir que ya está sucediendo en lo que está aconteciendo y que nos inquieta con un futuro que no podemos ver»¹⁸. En otras palabras, Caputo está expresando teológicamente la fuerza del acontecimiento revelador que encierra en sí mismo una fuerza que es a la vez trasgresora y restauradora. *Trasgresora* del orden trastocado por aquello que René Girard¹⁹ ha denominado la sacralización de la violencia y que en buena medida no es sino la expresión denunciante de una tergiversación perversa que hace del deseo divino un mecanismo de dominio humano que, en vez de liberar, sujeta y domina. *Restauradora* porque al subvertir el caos de la violencia que somete, restaura el deseo que sostiene a la creación misma, aquel deseo divino que en su *poiesis* redentora ha creado a la humanidad a su imagen y semejanza. La poética de la creación divina es, por tanto, un acto donante en el que crear es ya salvar, toda vez que, desde la creación, la humanidad ha sido llamada a vivir fecundamente. Este evento *poiético*, en su radical experiencia, nos mueve a buscar más allá de las inmediaciones del lenguaje propio de la teología, para otear otras posibilidades que, sin dejar de ser lenguaje, bajo la potencia de la metáfora y la dimensión simbólica, nos ayudan a dar nombre a la experiencia del Misterio que nos toca en lo profundo.

Con lo dicho hasta ahora, podemos decir que la teopoética supone un ejercicio que nos mueve a abandonarnos en el seno mismo de aquello

¹⁸ «The event is what is come that is already going on in what is happening and making it restless with a future that we cannot foresee». Caputo. "Theopoetics", 131. La traducción es nuestra.

¹⁹ Al respecto, véase: René Girard. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1995.

que se presenta ante nosotros como *acontecimiento donante* que nos seduce, interpela y arrebat, pero también, nos invita a poner en movimiento nuestra capacidad de juicio, de discernimiento, invitándonos a vivir la vida con compromiso, con sentido crítico y un sentido de justicia.

2. DESARROLLO HISTÓRICO: PRIMERAS EXPLORACIONES EN TORNO A LA TEOPOÉTICA²⁰

2.1. LA TEOPOÉTICA Y LA MUERTE DE DIOS EN ALGUNOS TEÓLOGOS NORTEAMERICANOS

En los albores de la década de los años 60 del siglo pasado surge en el ámbito teológico norteamericano un sentir poco optimista respecto al contexto social circundante. En medio de un mundo secular —según algunos— Dios había muerto: surge así la llamada teología de la muerte de Dios²¹. Ante la supuesta idea de un fracaso de la teología académica realizada en medio de un estricto rigor sistemático, en donde toda construcción epistémica debía regirse por los pilares del magisterio y la tradición, algunos pensadores buscaron reavivar el sentido de su tarea teológica. Aquellos académicos vaticinaban un cansancio y sin sentido social que debía ser revitalizado a la brevedad. A la par de los aires renovadores del Concilio Vaticano II que nos invitaba a entender con profundidad el mundo contemporáneo y a surcar nuevos caminos que ayudaran a la procuración de una renovada tarea teológica pastoral, las observaciones de algunos teólogos como Stanley Hopper, David Miller y Amos Wilder, principalmente, vislumbran una especie de aridez intelectual en el cristianismo del siglo XX. Según estos teólogos, en medio de una sociedad secular, era necesario renovar el lenguaje o las formas de hablar sobre el Misterio que nos sobrepasa. En aquel contexto, una inquietud se hacía presente: ¿es posible un discurso teológico en medio de una sociedad en donde se dice que Dios ha fenecido?

²⁰ Parte de los apartados II, III y IV de este trabajo tienen su origen en uno de los capítulos de nuestra tesis doctoral inédita.

²¹ Altizer es sin duda uno de los teólogos que encabezaron esta corriente de pensamiento. Los postulados de su propuesta se encuentran establecidos en su libro: *Living the Death of God. A Theological Memoir*. Albany: State University of New York Press, 2006. Esta edición cuenta con un interesante prefacio de Mark C. Taylor.

Para David Miller, el postulado de la muerte de Dios se hacía indispensable para entender el sentido propio de la teopoética (*theopoetics*). Según Miller, si no somos capaces de asumir lo que implica la muerte de Dios, la teopoética se limitaría a presentarse como fruto del ingenio humano, una bella retórica o modo de hablar y pensar las categorías teológicas tradicionales, una suerte de planteamiento poético de la teología; a esta forma de entender la teología, Miller la llama «theopoetry» (teopoesía)²², un modo teológico de operar con el que el autor está en total desacuerdo.

En su lucha por establecer las coordenadas teológicas en las cuales orientar el planteamiento de la teopoética, D. Miller refiere precisamente a la importancia de aceptar la muerte de Dios como una manifestación de la crisis de la metafísica occidental, como el debilitamiento de las concepciones metafísicas de Dios, de quien únicamente nos queda la experiencia de su ausencia. Ante esta situación de orfandad y derribo de los conceptos ontoteológicos, el autor considera apremiante que el sujeto sea capaz de asumir la pérdida y la falta como condición particular de su propia existencia.

En este sentido, para Miller, el quehacer de la teopoética (*theopoetics*), implica el establecimiento o exploración de un lenguaje que pueda otorgarnos *nuevas estrategias de significación* en ausencia de referentes accesibles a la fe. A esta empresa, Miller la denomina «theopoetics» (teopoética). En este sentido, la teopoética se distingue de la teopoesía (*theopoetry*) en tanto que ésta última termina siendo un mero ejercicio esteticista en donde el quehacer poético no tiene mayor relevancia que la gracia de su forma lingüística, la cual puede ser usada por la teología para herosear su discurso. En este sentido no querido y rechazado por Miller, la palabra poética es reducida a un uso meramente funcional. Contrario a ello, la «theopoetics» (teopoética) tiene la capacidad de expresar no sólo un discurso bello sobre Dios, sino que se presenta como un ejercicio de búsqueda y «empalabramiento»²³ de la experiencia

²² «If one thinks that we should be done with the death of God (or never have entertained the Nietzschean notion in the first place), then theopoetics can refer to an artful, imaginative, creative, beautiful, and rhetorically compelling manner of speaking and thinking concerning a theological knowledge that is and always has been in our possession and a part of our faith. I should like to refer to this perspective as “theopoetry”». David Miller. “Theopoetry or Theopoetics?”. *CrossCurrents* 60 (2010): 8.

²³ Utilizamos aquí una expresión propia de Lluís Duch, «empalabrar», con la cual hace referencia a la necesidad de las mediaciones metafóricas que nos permitan

del encuentro con el Misterio desde lo más hondamente humano, desde su oquedad y conciencia de finitud, toda vez que, a juicio del autor, únicamente aquél que ha asumido su pequeñez y fragilidad es capaz de abrirse al don de aquello que nos trasciende y sobrepasa y, sin embargo, viene a nosotros gratuitamente.

Pero volvamos al asunto de la muerte de Dios y de su ausencia. ¿Qué significa para aquellos teólogos asumir la muerte de Dios? Eberhard Jüngel nos ha recordado que, aunque ordinariamente se ha pensado que la noción de la muerte de Dios es propia del ámbito filosófico²⁴, el problema de la muerte de Dios ha sido, desde la patrística, un problema teológico, el cual, nos enfrenta a la aporía desatada al tratar de articular un discurso racional sobre el *ser* divino²⁵. La especulación sobre dicha aporía ha problematizado la preocupación del quehacer teológico que intenta dar razón de la revelación, por ello, para teólogos como E. Jüngel o D. Bonhoeffer, el reto estriba en aceptar el hecho de que, si se pretende pensar-decir algo sobre el misterio de Dios habrá que pensarlo como presencia y ausencia: «pensar la esencia divina quiere decir: pensarla como una esencia que se *ha revelado* y a la que por tanto es esencial una cierta mezcla de presencia y ausencia»²⁶.

En el caso de la postura radical de Thomas Altizer²⁷, la muerte de Dios implica asumir el postulado nitzscheano, es decir, aceptar la desaparición del «dios» de los filósofos en el horizonte histórico. Para Altizer,

dar cuenta (empalabrar, poner en palabras) de aquella experiencia del Misterio que en sí misma nos rebasa, y que, sin embargo, reclama ser dicha, ser «empalabrada». Ver: Joan-Carles Mèlich, Ignasi Moreta y Amador Vega. *Empalabrar el mundo. El pensamiento antropológico de Lluís Duch*. Barcelona: Fragmenta, 2011.

²⁴ John Caputo ha analizado las raíces de la tradición mística renana, particularmente del Maestro Eckhart en el pensamiento de Martin Heidegger. Al respecto, véase: John Caputo. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1986. Trabajo semejante y sumamente interesante es el realizado por Christos Yannaras, quien también analiza las reflexiones de M. Heidegger en torno a la muerte de Dios y el nihilismo europeo, advirtiendo en el trabajo del filósofo de la selva negra una crisis interna en la metafísica de occidente, capaz de presentarse a sí misma como una forma de pensamiento cercana a la teología apofática. Al respecto, véase: *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu, d'après les écrits aréopagiques et Martin Heidegger*. Paris: Cerf, 1971.

²⁵ Eberhard Jüngel. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1984.

²⁶ Jüngel, 142.

²⁷ Thomas Altizer y William J. J. Hamilton. *Teología radical y la muerte de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1967.

las implicaciones que conlleva el pensamiento que versa sobre la muerte de Dios tienen que ver con el derribamiento de la cosmovisión de la cristiandad, lo cual implica, entre otras cosas, la imposibilidad de pensar a Dios con las categorías de la metafísica clásica. En este sentido, siguiendo la propuesta de Nietzsche, anulada la trascendencia, sólo queda la inmanencia; muerto Dios no queda sino la afirmación del eterno retorno²⁸. Lo que Altizer propondrá al seguir el modelo nitzscheano será el establecimiento de la coincidencia de los opuestos: la negación se torna afirmación, al tiempo que se niega la posibilidad de que Dios continúe vivo, se afirma lo eterno; esta coincidencia de opuestos ilumina el modelo teológico que propondrá la afirmación de Dios más allá de las categorías propuestas por la teología clásica. A la luz de estas consideraciones, el mundo nihilista se torna afirmación escatológica que retrotrae lo posterior a la concreción del hoy²⁹.

Ahora bien, ¿cómo pensar a Dios fuera de las categorías del ser propias de la cristiandad? La fenomenología contemporánea ha señalado la necesidad de pensar a Dios sin el ser (Jean-Luc Marion)³⁰, de modo que, si no pensamos a Dios como el ser supremo, habrá que pensarlo/decirlo *en tanto don*. Es necesario considerar que buena parte del esfuerzo de los pensadores contemporáneos que pretenden establecer un nuevo lenguaje para hablar de Dios fuera de ciertas categorías ontológicas clásicas, toman elementos acuñados por la tradición apofática del pseudo Dionisio y de la teología mística de Meister Eckhart. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos por replantear el problema de la muerte de Dios, no parece que los filósofos y teólogos nos hayan aclarado el panorama teológico, tampoco nos han proporcionado una mayor comprensión de la ausencia de Dios entendida como experiencia de fe para el creyente del mundo contemporáneo³¹.

²⁸ Ciertamente, en la reflexión del cristianismo premoderno ya se había postulado algo semejante, y de modo similar, tanto Lutero como Hegel, este último en la *Fenomenología del Espíritu*, hablan de la muerte de Dios. Sobre esta genealogía de la muerte de Dios, puede consultarse Mark C. Taylor. *After God*. Chicago: University of Chicago Press, 2007. David Tracy también, en el prólogo a la traducción inglesa de *Dios sin el ser*, indica que, hasta Tomás de Aquino, se entendía la categoría metafísica de «ser» en Dios y del ser en general de manera analógica y no unívoca, recurriendo siempre a una vía negativa como recurso no esencialista.

²⁹ Altizer y Hamilton. *Teología radical*, 122-125.

³⁰ Cf. Jean-Luc Marion. *Dieu sans l'être*. Paris: PUF, 2013.

³¹ Sobre el análisis en torno al contexto de una sociedad que vive en el hastío y con cierta nostalgia por el Dios que, en medio del colapso social en el que vivimos,

Frente a cierto pesimismo que se puede advertir en el discurso de algunos de los teólogos de la muerte de Dios, la teopoética encara desde otra perspectiva la ausencia y la nada como posibilidad de encontrar en ello, no la radical ausencia ni el absoluto vacío, sino el fundamento de nuestra existencia; así, la ausencia y la nada se relacionan con nuestra dimensión de fragilidad y vacuidad propiamente humanas. En este sentido, el filósofo de la religión Amador Vega³² plantea la necesidad de buscar en otros contextos las posibles soluciones que nos ayuden a clarificar los nichos donde —aunque ausente— se presenta el Dios escondido. Por ello, dice Vega, es necesario prestar atención a los distintos y nuevos lenguajes que nos manifiestan la presencia de Dios en medio de lo profano. Por tanto, tal como lo señala el profesor Vega, dentro de las distintas narrativas de búsqueda de un lenguaje propicio que nos ayuden a decir algo acerca de la experiencia del misterio divino³³, la teopoética se puede entender como la vía por la cual, a partir de un medio profano —las artes, la literatura, etc.—, se abre un nuevo horizonte a través del cual lo divino se nos manifiesta.

2.2. LA TEOPOÉTICA EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO

En los contextos anglohispanos, la teopoética ha sido vista como un modelo teológico que, desde la riqueza del imaginario, puede ayudar a analizar los discursos dominantes de aquellas imágenes de la divinidad que terminan repitiendo o restaurando patrones marginadores y colonizadores. Uno de los exponentes de esta vertiente es el teólogo Roberto Goizueta quien, de modo similar al de Wilder —de quien ya hemos

parece ser un Dios ocultado, y la necesidad de repensar el mensaje teológico con el que, como Iglesia, debemos hacer frente a esta realidad, puede verse el interesante trabajo: João Manuel Duque. *El Dios ocultado*. Salamanca: Sígueme, 2017.

³² Amador Vega. “La tumba vacía: en torno a una hermenéutica de la experiencia religiosa moderna”. *Ars Brevis, Revista de la Cátedra Ramon Llull* 5 (1999): 319-340.

³³ Cf. Amador Vega. *Tentativas sobre el vacío. Ensayos de estética y religión*. Barcelona: Fragmenta, 2022. En esta obra es posible encontrar una profunda revisión a los umbrales por donde discurre la búsqueda de estas narrativas estético-religiosas en torno a las manifestaciones de lo sagrado, y a los distintos modos de lenguaje que nos permiten decir lo inefable y ver «algo» (lo sagrado, el Misterio de Dios) en donde, aparentemente, no hay posibilidad de vislumbrar nada, sino la noche, el silencio, o el vacío.

hecho mención— quiere recuperar el papel del imaginario y lo simbólico en el quehacer teológico, a fin de poder elaborar una reflexión que sea capaz de ser significativa (sacramental) a las mujeres y varones del mundo contemporáneo, una teología encarnada en medio de la realidad sufriente en la que se encuentran cantidad de personas que por distintas razones y circunstancias han sido cosificadas³⁴.

Otra de las voces latinas que se ha levantado con fuerza es la de la teóloga puertorriqueña y profesora de Harvard, Mayra Rivera³⁵, quien señala que las teopoéticas no se limitan a una dimensión creativa (*poietica*) que centra su atención en los linderos del lenguaje. Rivera no se detiene tanto en dilucidar el modo en que el lenguaje puede referirnos a un Dios trascendente, un enfoque propio de las escuelas que siguen la herencia derrideana en la teología de corte apofático. Antes bien, Mayra Rivera se interesa por el modo en que las palabras dan forma a nuestra propia humanidad. De manera especial este enfoque creativo queda manifiesto en su libro *Poetics of the flesh*, un trabajo que bien podemos adjetivar como un ejercicio teológico-estético-político. En este estudio, a partir de un análisis literario de corte fenomenológico, y de los entrecruces que surgen en los estudios decoloniales, teológicos y literarios, la teóloga puertorriqueña nos invita a prestar atención a la especificidad de las metáforas y los elementos imaginativos presentes en la narrativa y poesía caribeña, de manera especial, al modo en que el cuerpo se *inscribe* en el mundo, entendido el cuerpo a la manera de la fenomenología de Merleau-Ponty, como una manera propia de existir en el mundo en tanto cuerpo, siendo cuerpo. De ahí que el análisis propio de lo que Rivera ha llamado *poéticas de la carne* busca reconocer las dimensiones afectivas del conocimiento a partir de las inscripciones que surgen en la dinámica propia de los cuerpos en tanto relacionados social, sexual, fenomenológica y políticamente, consigo mismos, con los otros, con el mundo y lo trascendente.

En este sentido, pudiera creerse que el pensamiento de Mayra Rivera se centra en las formas en que las construcciones sociales se materializan en nuestro entorno social y, en última instancia, en la carne humana.

³⁴ Cf. Roberto Goizueta. "U.S. Hispanic Popular Catholicism as Theopoetics". En *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*, dirigido por Ada María Isasi-Díaz y Fernando F. Segovia, 261-288. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

³⁵ Cf. Mayra Rivera. *Poetics of the flesh*. Durham: Duke University Press, 2015.

Sin embargo, Rivera va más allá de un mero análisis materialista, adentrándose en las prácticas creativas (poiéticas) que buscan contrarrestar los imaginarios sociales que agreden y vulneran a los cuerpos exponiendo sus efectos corporales, así como imaginando y exponiendo por medio de la palabra, diferentes posibilidades para la comunión donante de los cuerpos.

Desde otra latitud latina, en el cono sur de América, son notorios los trabajos que distintas teólogas y teólogos han elaborado en torno a las teopoéticas, de manera particular, a las relaciones entre teología y literatura. El profesor brasileño Antonio Manzatto³⁶, tras el exhaustivo trabajo realizado en su tesis doctoral, dirigida por Adolphe Gesché, ha sido uno de los pioneros en Latinoamérica en abordar las relaciones estético-literarias y teológicas. De igual modo, son notables las investigaciones en torno a este diálogo transdisciplinar entre la teología y la literatura, realizadas por la teóloga brasileña María Clara Lucchetti Bingemer, así como los extensos trabajos realizados por la profesora argentina Cecilia Avenatti de Palumbo³⁷, especialista en la estética de Hans Urs von Balthasar. El trabajo de estos teólogos³⁸, aunado al de otros tantos académicos que han incursionado en sus pesquisas en el ámbito de los estudios comparados, dan cuenta del papel preponderante de la teopoética en el contexto académico teológico y pastoral.

Con lo dicho hasta el momento, bien podemos señalar que la teopoética encierra una serie de esfuerzos teóricos y prácticos que diferentes teólogas y teólogos han desarrollado en aras a proponer una teología que esté atenta a la potencialidad constructiva de todos los lenguajes religiosos, lo cual conlleva ver en la teología no sólo un carácter epistémico-crítico, sino una dimensión creativa (*poiesis*) en las posibilidades que la teología misma tiene en sí, ya desde el momento en que ésta surge, no en la esfera de la especulación, sino en cuanto que nace, se realiza

³⁶ Antonio Manzatto. *Teologia e literatura: Reflexao teologica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

³⁷ Cecilia Avenatti de Palumbo. *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.

³⁸ Bajo la dirección de éstos y otros académicos(as) se creó la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE), y al amparo de este grupo de investigadores, provenientes en su mayoría de Brasil, Chile, Argentina México y Puerto Rico, se ha generado cantidad de publicaciones en revistas, libros y actas de congresos en torno a las relaciones entre estética, literatura y teología.

y actualiza en las entrañas de la historia concreta³⁹. En este sentido, la teopoética hasta aquí considerada se puede ver como un modo concreto en que la teología se presenta como reflexión y praxis: como reflexión, en tanto modo de leer la realidad a la luz de la fe; como praxis, en tanto acción a la que conduce la *poiesis* teológica, como acción transformadora de los sujetos y del mundo.

3. LA TEOPOÉTICA EN LOS LINDEROS DE LA ESTÉTICA LITERARIA

Llegados a este momento, y habiendo establecido un breve recorrido arqueológico en torno a la génesis de la teopoética en el contexto de la teología, tanto como un modelo que pretende exaltar la dimensión creativa *poietica* de la teología, como un enfoque analítico-crítico en la pluma de algunos teólogos presentados en las líneas precedentes, menester es que ahora centremos nuestra atención en una dimensión estético-literaria que concierne también a la teopoética.

3.1. EL SENTIDO DE LO IMAGINARIO DE A. GESCHÉ Y LA TEOPOÉTICA DE KARL-JOSEF KUSCHEL

Una de las incursiones académicas de gran calado en las relaciones y mediaciones de la teología y la literatura ha sido llevada a cabo por el teólogo de Lovaina, Adolphe Gesché, quien defiende la necesidad de centrar la teología en un marco antropológico, en aras a poder dar fe de aquello que concierne al hombre en el mundo de hoy. A decir del teólogo de Lovaina, sin dicho marco antropológico, el quehacer de la teología pierde legitimidad. La elaboración de una teología sistemática podrá continuar, sin embargo —advierte Gesché— sin una antropología cultural como referencia, su impacto en la vida humana estará gravemente diezmada. Esta referencia antropológica quedó perfilada en un texto preparado para un coloquio sobre la cultura europea celebrado en Lovaina, Bélgica, en 1994, y publicado un año después⁴⁰.

³⁹ Cf. *Fides et ratio*, 11-12.

⁴⁰ Adolphe Gesché. “La théologie dans le temps de l’homme: Littérature et Révélation”. En *Cultures et théologies en Europe : jalons pour un dialogue*, dirigido por Jacques Vermeylen, 109-142. Paris: Cerf, 1995.

En aquella primera aproximación, más que en el aspecto literario, Gesché centra su atención en resaltar el papel de la teología dentro de las ciencias humanas, al tiempo que plantea también la necesidad de establecer una relación mutua entre ellas (teología y humanidades). En la primera parte del texto mencionado, el autor se dedica a presentar aquello que, a su parecer, las ciencias humanas pueden aportar a la teología para enriquecer su *locus* profético. Gesché acentúa el papel de la antropología cultural y la antropología literaria como instancias privilegiadas al momento de buscar una mejor comprensión de lo humano⁴¹. Así pues, para el profesor de Lovaina, es apremiante que la teología vuelva sus ojos a la antropología (cultural y literaria), a fin de que pueda contrastar con ella su concepción y discurso sobre la condición humana⁴². De hecho, Adolphe Gesché cree que la antropología cultural puede ser considerada como una epistemología de la teología: «L'anthropologie devient ainsi comme l'épistémologie de la théologie»⁴³. En este sentido, lo que se pide a la teología es una capacidad de acoger aquello que las ciencias humanas le pueden decir sobre el hombre y, así, en su quehacer teologal, la teología pueda hablar de la mejor manera posible acerca del hombre y de lo que a él concierne⁴⁴.

Por otra parte, Gesché señala que el papel de la teología, entendida como antropología teologal, estriba en el reto que la teología tiene frente a sí: hablar de Dios. Sin embargo, a decir del autor, para que la teología pueda decir algo al hombre acerca de Dios, necesita primero hablar bien *de y al* hombre, esto es, la teología necesita ser portadora de sentido para el hombre de hoy. Por ello, el autor considera que aquello que la teología puede ofrecer a la antropología radica en la posibilidad de hacer que el hombre se sienta visitado (habitado por Otro) y, así, el desvelamiento

⁴¹ Lo que Gesché entiende por antropología literaria es: «la compréhension de l'homme que l'on trouve à fréquenter la littérature, et particulièrement la littérature romanesque». Gesché. "La théologie", 117.

⁴² Al respecto, señala el autor: «dans la conjoncture actuelle, tout en ayant toujours besoin bien évidemment des médiations précédentes (histoire, psychologie, philologie, etc.), c'est essentiellement à l'anthropologie que la théologie doit faire appel pour assurer et vérifier sa compétence de discours sur l'homme, et ainsi proposer, parmi les autres, son discours spécifique». Gesché. "La théologie", 112.

⁴³ «La antropología se vuelve algo así como la epistemología de la teología». Gesché. "La théologie", 113-114. La traducción es nuestra.

⁴⁴ Cf. Gesché. "La théologie", 115.

del misterio que le constituye en su humanidad, no apremie ser develada únicamente con los recursos propios, más aún, a decir del autor, la teología brinda a la antropología la posibilidad de una comprensión del ser humano, la cual, no surge sólo desde el claustro interior del hombre, sino que viene desde fuera, desde el Otro. A esto, Gesché lo considera una «antropología de la revelación»⁴⁵, en la cual el papel protagónico es desempeñado por el amor. Si bien es cierto, la postura del profesor belga con respecto a la literatura se ve refleja ya desde aquel texto de 1995 (“La théologie dans le temps de l’homme: littérature et révélation”), posteriormente se presentará a manera de capítulo (“El imaginario como fiesta del sentido”) en la séptima entrega de su colección *Dios para pensar*, volumen titulado *El sentido*, versión en la que encontraremos algunas categorías nuevas, tales como el «imaginario literario» y el «imaginario teológico».

3.2. EL IMAGINARIO LITERARIO Y EL IMAGINARIO TEOLÓGICO

Como ya se ha señalado, la apuesta de Adolphe Gesché por la literatura se basa en la posibilidad que ella nos da para aproximarnos, con mayor detalle y sin tantos malabares terminológicos propios de la filosofía y la teología al conocimiento de lo humano. Según el profesor de Lovaina, el recurso de la ficción permite a la literatura liberarse del corsé de la lógica racionalista.

«La ficción, libera el campo de aproximación del hombre gracias a un despliegue de lo imaginario, en el que todo es posible [...], donde no se omite nada de aquello que podría hacer o podría ser un hombre. El lector encuentra allí un espacio, un ámbito donde se podrá situar, porque este espacio y este ámbito no pertenecen a nadie en particular. Soy yo el que está convocado, a mí me pertenece sacar las consecuencias de la historia que se cuenta»⁴⁶.

Así entendido, el texto literario propicia una apertura del hombre respecto de sí y de los otros, el texto se convierte en el espacio propicio, en el cual el hombre puede buscarse y encontrarse a sí mismo, ya que —dice Gesché—, «gracias a su libertad, a su ausencia de imposición

⁴⁵ Gesché. “La théologie”, 127.

⁴⁶ Gesché, 160-161.

fáctica o científica, [la literatura] posee un verdadero poder de descubrimiento»⁴⁷. La interpelación que la literatura provoca a la teología no radica únicamente en el estilo de su lenguaje, es decir, no se trata de un recurso estilístico de la escritura⁴⁸, aunque, como bien afirmaba Fridolin Stier, «los teólogos necesitan escribir como Flaubert»⁴⁹. Para Gesché, la importancia de la literatura radica en su capacidad de seducir, interpelar y convencer a todo aquél que se acerque a ella. Que la teología fuese escrita con deleitosa letra es algo que el lector nunca dejará de apreciar en aquellas obras. Con todo, para el teólogo de Lovaina, lo importante no es sólo la forma estilística, también lo es el contenido, ya que, como bien observa Gesché, las temáticas que ocupan a la teología no son tan distintas de aquéllas que se presentan en la literatura: sentido de la vida y de la muerte, misterio, trascendencia, el bien y el mal en el mundo, el amor, etc.; de ahí que el autor considere necesario que la literatura se convierta en un *locus theologicus*⁵⁰. Dada su capacidad de permitir una apertura de horizontes al lector que se aproxima a la literatura, el *imaginario literario* posee una capacidad de abrir nuestras facultades perceptivas y, así, descubrir la realidad en toda su riqueza. Esta capacidad de apertura, Gesché la equipara a la revelación teológica. Dice el autor:

«En el descubrimiento novelístico existe una analogía con aquello que el teólogo llama Revelación: una visitación, el encuentro de algo que es inesperado, repentino, algo “revelado”, fuera de la realidad cotidiana y, sin embargo, inscrito en ella. Hay en la revelación una parte de enigma (Moisés ante la zarza), de intriga (combate de Jacob con el ángel), exactamente lo mismo que en la literatura»⁵¹.

⁴⁷ Gesché, 164.

⁴⁸ Esta crítica a un mero esteticismo del ejercicio teológico está en sintonía con la opinión del previamente citado David Miller. Como ya vimos, a dicha postura esteticista y reduccionista, Miller la denomina, «theopoetry» (teopoesía), una bella retórica o modo de hablar y pensar las categorías teológicas tradicionales, una suerte de planteamiento poético de la teología, contrario a lo que el autor resalta como la teopoética-theopoetics, entendida como un método propiamente teológico. Véase: David Miller. “Theopoetry or Theopoetics?”. *CrossCurrents* 60 (2010).

⁴⁹ Karl-Josef Kuschel. *Os escritores e as escrituras. Retratos teológico-literarios*. Sao Paulo: Loyola, 1999, 9.

⁵⁰ Gesché, 169.

⁵¹ Gesché, 169.

Según el teólogo de Lovaina, la nota que constituye el dato revelado, adjudicada a la obra literaria, es que dicha obra «me revela y me descubre a mí mismo»⁵². Evidentemente, la revelación que acontece en lo literario —y a la cual se refiere Gesché— es la revelación que el hombre tiene de sí, un desvelo de aquello que lo constituye: su fragilidad, su finitud, y también, su sed de trascendencia.

Lo que para nosotros se presenta como la mayor riqueza en la propuesta del teólogo de Lovaina, es el modo en que éste señala el punto de conexión entre la revelación del cristianismo y la revelación que acontece en la literatura: para Gesché ambas son reveladoras. En el caso de la teología —dice el profesor belga—, «un criterio de la pertinencia y verdad de una proposición teológica es que ella sea reveladora»⁵³. En el caso de la literatura, y a nuestro parecer, de la poesía en particular, lo importante no es que ella sea reveladora, sino el hecho de que la poesía «nos diga» y, al hacerlo, abra las entrañas de nuestro ser⁵⁴.

Cercano a la postura de George Steiner⁵⁵, el profesor Gesché considera que la presencia que se asoma en los ritos litúrgicos y en los sacramentos propios del cristianismo, no contradice ni elimina la presencia que acontece en las obras literarias. Al respecto, dice Gesché: «ciertamente, el creyente descubre detrás de esos relatos la presencia de una Presencia, pero tal cosa no le impide confesar que esos símbolos y esas metáforas, y más aún esos mitos, funcionan también como un indudable fondo de esa presencia»⁵⁶. Para Gesché, la riqueza del imaginario literario estriba en su capacidad de soportar y hacer presente lo infinito, al tiempo que preserva el misterio. Para Gesché, el imaginario posibilita al hombre tener conciencia de su propio enigma y entender que Dios mismo respetará su dimensión enigmática⁵⁷. Gesché cree que el imaginario teológico nos permite entonces hablar del Dios que viene al hombre, «un Dios que viene al encuentro de nuestro enigma y que lo respeta. Es así, y solamente así, como la teología puede

⁵² Gesché, 170.

⁵³ Gesché, 170.

⁵⁴ Octavio Paz. *El arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.

⁵⁵ Nos referimos particularmente a esta encomiable obra: George Steiner. *Presencias Reales ¿Hay algo en lo que decimos?* Barcelona: Destino, 2007.

⁵⁶ Gesché, 173.

⁵⁷ Véase, Gesché, 191-195.

tener el atrevimiento de proponer un Dios que existe en el tiempo del hombre»⁵⁸.

A la luz de lo dicho hasta este momento, el *reconocimiento de una presencia trascendente* en la obra literaria, así como *la posibilidad de hablar de una revelación a partir de la literatura* son los dos elementos que consideramos esenciales de proclamar como el *quid* de la teopoética, ser y quehacer que supone a la vez un carácter epistemológico que busca en las sendas del imaginario las posibilidades de un decir que parece imposible y que, sin embargo, se hace susceptible de ser dicho por la vía de la imaginación simbólica.

4. LA TEOPOÉTICA COMO MÉTODO

Al utilizar aquí la palabra método lo hacemos no sin cierto temor de que sea entendida bajo el andamiaje sistemático del cual hemos querido huir a toda costa. El sentido que aquí le otorgamos es, simplemente, el que subyace en la raíz del término *μέθοδος* (*methodos*): «camino». Se trata de un camino, no de «el camino», sino de uno entre otros posibles que existen y pueden surgir dentro del marco de los estudios teológico-literarios. Entonces, ¿por qué un método? Si lo que pretendemos es tratar de validar el estatuto epistemológico de la teopoética, creemos entonces que es necesario establecer los parámetros que pueden ayudar a explicitar los criterios de posibilidad de nuestra propuesta.

Creemos que considerar la literatura únicamente como un lugar teológico no resulta suficiente cuando lo que se pretende es valorar la riqueza que tanto la literatura como la teología tienen en sí mismas. Esta idea parece que también estaba presente en los editores del número 115 de la revista *Concilium*, dedicado especialmente a la literatura y la teología. En aquella edición, J. B. Metz y Jean-Pierre Jossua señalaban una particular preocupación:

«[Es insuficiente] ver en la literatura un “lugar teológico” al que una teología inmutable pudiera recurrir en busca de ilustraciones o elementos que hubiera podido descubrir; en última instancia, por sus propios medios [...] Hay que llegar más lejos y preguntarnos si hay

⁵⁸ Gesché, 198.

algo que sólo la literatura pueda expresar, algo que ninguna teología conceptual podría formular y que la literatura expresa con rigor»⁵⁹.

Lo que los editores de aquel extraordinario número de *Concilium* enfatizan es que la literatura no debe ser reducida a un papel fiduciario de la teología. Por nuestra parte, creemos que gracias a su fuerza poética, la literatura tiene en sí misma un potencial teológico que le hace narrar la experiencia del Misterio. La literatura tiene también una capacidad reflexiva acerca de la experiencia que el hombre tiene de sí mismo y de su ser y existir en el mundo. La literatura tiene entonces un potencial reflexivo que le permite expresar, no sólo aquello que concierne al hombre, sino también el modo en que el hombre se desenvuelve en el mundo y con su prójimo. En este sentido, la literatura tiene también una capacidad ético-política.

4.1. EL MÉTODO DE LA ANALOGÍA ESTRUCTURAL Y LA BÚSQUEDA DE CORRESPONDENCIAS

¿Es posible emprender un diálogo entre la literatura y la teología en donde se deje de lado cualquier pretensión de primacía de una sobre otra? Creemos que la propuesta del teólogo alemán Karl-Josef Kuschel nos puede ayudar a responder positivamente a la pregunta precedente. En su texto *Vielleicht hält Gott sich einige Dichter. Literarisch-theologische Porträts* (1991)⁶⁰, señala las coordenadas desde las cuales es posible enmarcar un diálogo fecundo entre ambas ramas del pensamiento. Kuschel señala dos métodos a través de los cuales la teología ha intentado entablar un diálogo con otras ciencias.

El primero de ellos es el método confrontativo, en el cual destacan figuras como las de Sören Kierkegaard y Karl Barth. Según el autor, bajo este modelo, el intento de diálogo entre la teología y la literatura se reduce a un conflicto ideológico, en donde lo que se pone en juego es la absoluta posesión de la verdad por parte de una de las ciencias

⁵⁹ J. B. Metz, Jean Pierre Jossua. "Teología y Literatura. Presentación". *Concilium* 115 (1976): 158.

⁶⁰ Nuestra referencia a esta obra sigue la traducción hecha al portugués: Karl-Josef Kuschel. *Os escritores e as escrituras. Retratos teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999.

en cuestión⁶¹ (la teología), evitando así que la literatura hable por sí misma.

El segundo de los métodos señalados por Kuschel es el correlativo, cuyos mejores representantes son, a decir del autor, Paul Tillich, y el mismo modelo seguido por los padres conciliares en el Concilio Vaticano II. En su exposición, Kuschel no va más allá de una mera mención del método de correlación utilizado por Paul Tillich. A nuestro parecer, con su silencio, Kuschel está aminorando la importancia del aporte de Tillich a la teología y, sobre todo, omite señalar que en el método usado por Tillich, la correlación, no significa en ningún momento confusión⁶². Según Kuschel, en principio, este método no inicia presuponiendo que su interlocutor carece de alguna verdad, antes bien, lo considera legítimo para entablar una relación, gracias a la cual la teología sea enriquecida con otras posturas y concepciones del hombre y del mundo, que le faciliten entablar un diálogo más amplio con la cultura⁶³.

Sin embargo, a pesar del intento de la teología por valorar la importancia del papel que las otras ciencias tienen en su propio discurso, Kuschel considera que el método correlativo, al llegar a la mesa de diálogo, lleva consigo «un esquema de preguntas y respuestas»⁶⁴ al cual deben someterse tanto la literatura como cualquier otra ciencia invitada a tomar

⁶¹ «O método confrontativo reduz o diálogo entre teologia e literatura a um conflito entre ideologia e verdade. A literatura, como isso, vê ser reduzida sua pretensão autônoma de verdade, o escritor é interrompido em sua fala, antes que possa concluir o que tem a dizer». Kuschel, *Os escritores e as escrituras*, 221.

⁶² Respecto al método correlacional, Tillich lo aclara en la introducción al volumen 1 de su *Teología Sistemática*, de manera particular, el autor entiende por este método lo siguiente: «The following system is an attempt to use the "method of correlation" as a way of uniting message and situation. It tries to correlate the questions implied in the situation with the answers implied in the message. It does not derive the answers from the questions as a self-defying apologetic theology does. Nor does it elaborate answers without relating them to the questions as a self-defying kerygmatic theology does. It correlates questions and answers, situation and message, human existence and divine manifestation». Ver: Paul Tillich, *Systematic Theology. Three volumes in one*. Chicago: Chicago University Press, 1967, 8.

⁶³ Cabe recordar que éste es sin duda uno de los objetivos principales de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*.

⁶⁴ «O método correlativo, por sua vez, também dispõe da literatura para fins próprios. Se o método confrontativo reduzia o diálogo teologia-literatura a um conflito entre ideologia e verdade, o método correlativo impõe-lhe um esquema de perguntas e respostas». Kuschel, 221.

parte en la mesa del pensamiento. La conclusión del autor señala que, a su parecer, ni el método confrontativo ni el correlativo permiten entablar un diálogo fecundo y abierto con las otras ciencias, toda vez que la voz del otro, de una u otra manera, termina siendo difuminada por la voz más fuerte, la de la reina de las ciencias, la teología.

Una vez señaladas sus discrepancias con los modelos confrontativo y correlativo, Kuschel se dedica a explicar —brevemente— el modelo de la analogía estructural, el cual, en buena medida funciona a base de correspondencias, y que, a juicio del autor, puede resultar más fértil a la hora de entablar un diálogo entre la literatura y la teología. En su tarea por explicitar este modelo, el profesor de Tubinga comienza por aclarar lo que él está entendiendo por analogía: «analogía quiere decir dos cosas: constatar correspondencias y constatar diferencias»⁶⁵. Este método es sintetizado por el autor en dos puntos esenciales:

«1. Con este método, es posible considerar seriamente también la experiencia y la interpretación literaria en sus *correspondencias* con la interpretación de la realidad, incluso cuando la literatura no tiene un carácter cristiano o eclesiástico. Y buscar correspondencias no significa “cooptar” el objeto analizado, [ni] apropiarse de él. Pensar en términos de analogías estructurales significa justamente evitar que la interpretación literaria de la realidad sea cooptada como cristiana, semi-cristiana o anónimamente cristiana. Quien piensa estructural-analógicamente es capaz de encontrar correspondencias entre lo que le es propio y lo que le es extraño.

2. Quien piensa según este método constata también lo que es contradictorio en las obras literarias en relación con la interpretación cristiana de la realidad, o sea, lo que es extraño a la experiencia cristiana de Dios [...] Sólo así una relación entre teología y literatura se transforma en una relación de tensión [y] diálogo»⁶⁶.

⁶⁵ Kuschel, 222.

⁶⁶ «1. Com esse método, torna-se possível considerar seriamente também a experiência e a interpretação literária em suas correspondências com a interpretação de realidade, mesmo quando a literatura não tem caráter cristão ou eclesiástico. E buscar correspondências não significa “cooptar” o objeto analisado, apropriar-se dele. Pensar em termos de analogias estruturais significa justamente evitar que a interpretação literária da realidade seja cooptada como cristã, semicristã ou anonimamente cristã. Quem pensa estrutural-analógicamente é capaz de encontrar correspondências entre o que lhe é próprio e o que lhe é estranho. 2. Quem pensa segundo esse método constata também o que é contraditório nas obras literárias em reação à interpretação cristã da realidade, ou seja, o que é estranho à experiência cristã de

A nuestro entender, la propuesta del teólogo de Tubinga trata de propiciar un verdadero diálogo entre la literatura y la teología, sin pretender forzar los discursos de cada ámbito del pensamiento. En este sentido, al enfatizar que la teología no debe cooptar el objeto analizado, el autor está dejando en claro que, al momento de establecer un análisis de correspondencias, el texto literario no debe ser teologizado, es decir, al tiempo de aproximarse al texto literario, el teólogo debe quitarse las lentes teológicas a fin de dejar hablar al texto por sí mismo, sin que la vertiente doctrinal predisponga el sentido que surja desde la obra. Al intentar aproximarnos a la obra literaria se debe respetar la autonomía que le es propia. Al respecto, señala Kuschel: «al ocuparse de los textos literarios y respetar su autonomía, percibiendo los criterios formales que los conforman, la teología puede tomar en serio un aspecto de la literatura que le debe ser muy costoso: en los textos literarios es aguda la conciencia de que no se dispone del objeto del cual se habla. Y eso mismo vale para la teología. Tampoco ella dispone del objeto de su reflexión, a favor del cual presta testimonio»⁶⁷. De igual modo, se debe esperar la misma disposición al momento de llevar el sentido del texto literario al entrecruce de lecturas con los textos sagrados y teológicos.

Al aproximarnos a los textos literarios por el camino de la analogía estructural, Kuschel nos invita a buscar tanto las correspondencias como las diferencias que existen en los textos. Sin condenar ni enjuiciar, la detección de dichas correspondencias y diferencias supondrá, por una parte, salvaguardar la autonomía tanto de la literatura como de la teología.

Llegados a este punto, habrá que preguntarnos: ¿qué es aquello que, tanto A. Gesché, Kuschel y en su momento el mismo H. Urs von Balthasar señalaban diciendo que sólo la literatura puede expresar y que a la teología le resulta hasta cierto punto difícil de decir? Creemos que

Deus. Pois justamente quem consegue reconhecer e aceitar a outro como outro, o estranho como estranho, torna-se capaz diante de contradição, capaz de protestar e de delinear uma alternativa. Só assim a relação entre teologia e literatura se transforma em uma relação de tensão, diálogo e disputa acerca de verdade». Kuschel, 222, enumeración del autor. La traducción es nuestra.

⁶⁷ «Ao ocupar-se dos textos literários e respeitar-lhes a autonomia, percebendo os critérios formais que os conformam, a teologia pode tomar a sério um aspecto da literatura que lhe deve ser muito caro: é aguda nos textos literários a consciência de que não se dispõe do objeto de sua reflexão, em favor do qual presta testemunho». Kuschel, 225 (la traducción es nuestra).

aquello que únicamente la literatura puede expresar es *la experiencia misma de la revelación apropiada (acogida) por el sujeto*, la experiencia del encuentro con aquél que llega a nosotros, allá, en lo profundo de nuestra morada. En este sentido, habrá que afirmar que el papel de la teología no radica en el hecho de producir experiencias de fe.

Los enfoques fenomenológicos en la teología intentan hablar de la experiencia que el sujeto creyente tiene o vive ante el acto religante/donante del Misterio, pero tampoco producen dichas experiencias. En todo caso, la empresa de la teología enfoca sus esfuerzos en hablar acerca del *quid* de tales experiencias. Por ende, si la literatura, y particularmente, la revelación poética *dice* la experiencia de lo sagrado, la teología señala que el *quid* de dicha experiencia es Dios mismo⁶⁸. En otras palabras, la literatura y la revelación poética no pretenden quitarle su lugar a la Revelación, de la cual da cuenta la teología cristiana. En estricto sentido, no es tarea de la poesía, ni de la literatura en general, darle nombre a la Presencia que se revela a través de ella. La literatura, de manera particular la poesía, emprende una tarea más modesta, aunque no por ello menos sublime: intenta ser el murmullo de esa presencia y acaso, poder decir-narrar la experiencia de aquella manifestación. Dar nombre a la Presencia que se revela es, quizás, una tarea que compete a la teología.

5. CONCLUSIONES

A lo largo de este recorrido en torno a la génesis y desarrollo de las llamadas teopoéticas hemos querido responder a la pregunta que titula este trabajo: ¿es la teopoética una epistemología imposible? Si se nos pidiera dar una respuesta enfática y monosilábica, nos aventuramos a decir: no. No es imposible hablar de una episteme propia de la teopoética, antes bien, en todo caso será conveniente hablar de una *epistemología de lo imposible*, toda vez que, la teopoética nos lleva a incursionar en los linderos de lo imposible, nombrándolo.

Consideramos que *no es imposible* hablar de un sustento epistémico subyacente a la teopoética. Esto es, creemos y hemos dado cuenta que la teopoética, tal como se ha entendido en este trabajo, tiene una serie

⁶⁸ Paul Tillich especificaría que, más que Dios, el objeto de la teología es la revelación de Dios. Ver: Paul Tillich. *Teología Sistemática I*. Salamanca: Sígueme, 1982.

de criterios que posibilitan y sustentan su propuesta y modo operante al hacer teología, esto es, al tratar de dar cuenta de la experiencia creyente, al dar razón de nuestra fe. Los distintos elementos metafóricos, analógicos, simbólicos y hermenéuticos que constituyen el modo operativo de la teopoética nos permiten estar atentos a aquellas huellas de lo sagrado que se manifiesta a partir de elementos profanos, —tal como en una obra literaria—, para poder reconocer *desde y en* ella, una presencia trascendente que se nos revela, nos seduce y estremece.

De manera particular, a lo largo de nuestra reflexión hemos propuesto la teopoética como un ejercicio que vincula la literatura con la teología mediante la articulación del imaginario simbólico. A nuestro entender, la riqueza de la teopoética conlleva un desafío en donde lo apremiante no es tanto la noción de una teología entendida como discurso lógico y racional sobre Dios, antes bien, lo que la teopoética pretende es incursionar en la vía analógico simbólica entre la *poiesis* divina y la *poiesis* literaria, comprendiendo con ello un intento por leer el mundo desde la creación artística (literaria), y a partir de ella y de su lenguaje, descubrir aquello que se manifiesta, el acontecimiento que se «revela» a partir de la apertura de horizontes posibilitada por la palabra.

Esta ruta analógica se torna posible debido al carácter simbólico de la palabra, gracias al cual, tanto el teólogo como el artista pueden penetrar en la vastedad del sentido de lo abierto. Por consiguiente, hemos considerado a la teopoética como un ejercicio teológico que ve en la literatura —y en otras artes como las visuales, las escultóricas, fílmicas, y la danza, por ejemplo— espacios y lenguajes propicios para hablarnos del Misterio que se nos revela. Se trata de nuevos enfoques estético-teológicos que, como bien ha mencionado Alois Haas, se presentan como «un nuevo lenguaje que, sin suprimir lo indecible, encuentra en el decir del tópico de la inefabilidad la libertad necesaria para unos modos de expresión nuevos y absolutamente paradójicos»⁶⁹.

Así entendida, la teopoética se presenta como un ejercicio teológico que ciertamente implica una profunda reflexión, pero no se queda fija en lo especulativo-racional, sino que, tal reflexión está íntimamente vinculada con la experiencia que el hombre tiene de lo divino, por lo tanto,

⁶⁹ Alois María Haas. *Viento de lo absoluto ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* Madrid: Siruela, 2009, 63. Original en alemán, *Wind des Absoluten: Mystische Weisheit der Postmoderne?*

rebasa lo racional para llevarnos a los linderos de lo transracional, de aquella experiencia que se resiste a ser conceptualizada y que, no obstante, reclama ser dicha, aunque generalmente, al igual que en la experiencia mística de santa Teresa, siempre nos falten palabras para decir eso que se vive y siente. Así entendido, este ejercicio puede plantearse como acto teologal en donde la teología no es dogmática, sino fundamental, en tanto que intenta dialogar con la cultura y el contexto inmediato en el que el sujeto vive la experiencia de su religación al Misterio que nos toca en lo profundo. Se trata, entonces, de la misma tarea que ocupa a la teología fundamental: dar razón de nuestra fe y nuestra esperanza (1Pe 3,15).

La teopoética refiere entonces al intento por balbucir o decir algo sobre la experiencia del Dios que nos visita, nos seduce (Jr 20, 7) y habita. Ahora bien, en medio de dicha dinámica reveladora, no son únicamente las palabras de la obra literaria o el lenguaje visual de una obra de arte las que se develan como tal, antes bien, éstas evocan algo más. Por mediación de la palabra poética, de las artes visuales y de la literatura en general, es posible que se abra ante nosotros un horizonte nuevo, a través del cual, «Algo» acontece, una Presencia, la presencia del Misterio. Si en el acto genesiaco Dios es el poeta del cosmos, por analogía, podemos señalar que la *poiesis* propia de las artes literarias o visuales es un acto creador que nos revela el misterio del mundo, el enigma de nuestra propia condición humana, y el Misterio divino que se manifiesta en las epifanías de lo cotidiano.

La invitación o el objetivo de esta teopoética será buscar un camino (método) alternativo al del saber meramente racional de ciertos enfoques teológicos, para invitarnos a sumergirnos en la dinámica *poiética* y así poder vislumbrar y experimentar el mundo en su belleza y misterio, como seducción y horror, como presencia y ausencia de aquél que es su principio y fundamento. Dicho vislumbre no es perceptible o articulable únicamente desde un plano exclusivamente doctrinal. El mismo A. Gesché ha enfatizado esto al señalar que «la afirmación de que la verdad sólo se puede transmitir a través de un lenguaje conceptual es un prejuicio teológico». Ante dicha pretensión, es necesario enfatizar que «el imaginario preserva lo enigmático de las cosas. Un exceso de racionalidad hace imposible expresar toda la realidad»⁷⁰. Por ello, por medio

⁷⁰ Gesché. *El sentido*. Salamanca: Sígueme, 2004, 197-198.

de la teopoética, creemos que es posible aproximarnos al Misterio que no comprendemos del todo y que, sin embargo, experimentamos como «cauterio suave», como «llama de amor» que hiere tiernamente. En este sentido, la teopoética no es un ejercicio ni un método que desheche o se aleje de la razón, pero tampoco fija sus cimientos únicamente en ella, antes bien, su *ratio* se ampara bajo la luz del imaginario, el cual es menester entender como una facultad creativa y veraz⁷¹.

De la mano de Juan Martín Velasco⁷² consideramos que, al igual que la mística, la teopoética se presenta como un modo específico —y propicio— de abordar la experiencia del Misterio que nos excede. Tanto el místico como el poeta y el artista no tienen más remedio que acudir a la metáfora y a lo simbólico para poder balbucir la experiencia de aquello que está más allá de todo predicado lógico. Así, este saber que nos excede es lo que, siguiendo a Velasco, llamamos transracional. Del mismo modo, teólogos y artistas tienen la necesidad de decir algo, una inquietud por expresar (oral, visual o escrituralmente) la experiencia de aquello que les seduce y toca en lo profundo; en el caso de la teología y la literatura, es la escritura el medio que hace posible ese intento por narrar lo indecible. Al poeta le urge un deseo por decir, no la realidad, sino el reverso de lo real, no lo que es, sino aquello que subyace en lo que es. Al teólogo le apremia expresar la experiencia de un encuentro que de suyo es inefable. En este sentido, podemos decir que, la teopoética nos sugiere también que no es teólogo únicamente el que predica y enseña, sino el que deja hablar a la Palabra.

Pese al carácter excedente de la experiencia del Misterio, la episteme propia de la teopoética no se ve necesariamente limitada por la insuficiencia de la razón humana en tanto incapaz de aprender aquello que le trasciende, antes bien, este saber nos ayuda a comprender que esa sed por lo incondicionado, por aquello que nos concierne como preocupación última es el modo, el camino paradójico en que nos abrimos a la claridad del saber del alma, de la razón cordial, de la fe que es *pistis*. La luz de este saber transracional nos invita a descubrir y experimentar en la propia carne que esa limitación, nuestra propia debilidad, se vive como fortaleza y plenitud, por la vía de la gracia y el abandono.

⁷¹ Nussbaum. *Justicia poética*.

⁷² Cf. Martín Velasco. *El fenómeno místico*.

Por paradójico que parezca, la teopoética nos invita a fijar la mirada, la mente y el corazón, no en lo que sabemos, sino a descubrir a través de la metáfora y lo simbólico lo que ignoramos, y así dejarnos seducir por la sorpresa de aquella extraordinaria Presencia que se manifiesta desde la entraña de lo ordinario. He aquí la posibilidad del poder creativo de esto que antes hemos llamado, la epistemología de lo imposible.

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Trotta, 2007.
- Altizer, Thomas J. J. *Living the Death of God: A Theological Memoir*. Albany: State University of New York Press, 2006. <https://doi.org/10.1353/book5072>
- Altizer, Thomas, y W. J. J. Hamilton. *Teología radical y la muerte de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1967.
- Avenatti de Palumbo, Cecilia. *La literatura en la estética de Hans Urs Von Balthasar. Figura, drama y verdad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.
- Cano, Melchor. *De locis theologicis*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- Caputo, John D. "The poetics of the Impossible and the kingdom of God". En *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, editado por Graham Ward, 469-489. United Kingdom: Blackwell, 2005. <https://doi.org/10.1002/9780470997123.ch28>
- Caputo, John D. "Theopoetics as radical theology". En *Theopoetics Folds. Philosophizing Multifariousness*, editado por Roland Faber y Jeremy Fackenthal, 125-141. New York: Fordham University Press, 2013. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823251551.003.0009>
- Caputo, John. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1986.
- Concilio Vaticano II. *Gaudium et Spes. Constitución Pastoral sobre la Iglesia*. El Vaticano: Editrice Vaticana, 1965.
- Duque, João Manuel. *El Dios ocultado*. Salamanca: Sígueme, 2017.
- Durand, Gilbert. *L'Imagination Symbolique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.

- Gesché, Adolphe. "La théologie dans le temps de l'homme: Littérature et Révélation". En *Cultures et théologies en Europe: jalons pour un dialogue*, editado por Jacques Vermeulen, 109-142. Paris: Cerf, 1995.
- Gesché, Adolphe. *El sentido*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Girard René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- Goizueta, Roberto. "U.S. Hispanic Popular Catholicism as Theopoetics". En *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*, editado por Ada María Isasi-Díaz y Fernando F. Segovia, 261-288. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Haas, Alois. *Viento de lo absoluto ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* Madrid: Siruela, 2009.
- Juan Pablo II. *Fides et Ratio*. El Vaticano: Editrice Vaticana, 1998.
- Jüngel, Eberhard. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- Kuschel, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras. Retratos teológico-literarios*. Sao Paulo: Loyola, 1999.
- Manzatto, Antonio. *Teologia e literatura: Reflexao teologica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- Marion, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. Paris: PUF, 2013. <https://doi.org/10.3917/puf.mari.2013.01>
- Meléndez Guerrero, Luis Gustavo. "Octavio Paz: el poema y sus epifanías: De camino a una teopoética". Tesis Doctoral, Universitat Pompeu Fabra, 2016. <http://hdl.handle.net/10803/399301>
- Mèlich, Joan-Carles, Ignasi Moreta y Amador Vega. *Empalabrar el mundo. El pensamiento antropológico de Lluís Duch*. Barcelona: Fragmenta, 2011.
- Metz, J. B., y J. P. Jossua, "Teología y Literatura. Presentación". *Concilium* 115 (1976): 158-161.
- Miller, David. "Theopoetry or Theopoetics?". *CrossCurrents* 60 (2010): 6-23. <https://doi.org/10.1353/cro.2010.a782491>
- Moreno Sanz, Jesús. *La razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano*. Madrid: Siruela, 1993.
- Nussbaum, Martha. *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*. Andrés Bello: Santiago de Chile, 1997.
- Paz, Octavio. *El arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1998.

- Rivera, Mayra. *Poetics of the flesh*. Durham: Duke University Press, 2015.
<https://doi.org/10.1515/9780822374930>
- San Juan de la Cruz. *Obras Completas*. Burgos: Monte Carmelo, 1990.
- Schneiders, Sandra. "Biblical Spirituality". En *The Bible and Spirituality: Exploratory Essays in Reading Scripture Spiritually*, editado por Andrew T. Lincoln, Gordon Mc Conville y K. Pietersen Lloyd, 128-150. Oregon: Cascade, 2013.
- Steiner, George. *Presencias Reales ¿Hay algo en lo que decimos?* Barcelona: Destino, 2007.
- Taylor, Mark C. *After God*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology. Three volumes in one*. Chicago: Chicago University Press, 1967.
- Tillich, Paul. *Teología Sistemática I*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Vega, Amador. "La tumba vacía: en torno a una hermenéutica de la experiencia religiosa moderna". *Ars Brevis, Revista de la Cátedra Ramon Llull* 5 (1999): 319-340.
- Vega, Amador. *Tentativas sobre el vacío. Ensayos de estética y religión*. Barcelona: Fragmenta, 2022.
- Velasco, Juan Martín. *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta, 2003.
- Ward, Graham. *Cultural Transformation and Religious Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Yannaras, Christos. *De l'absence et de l'inconnnaissance de Dieu, d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger*. Paris: Cerf, 1971.
- Zambrano, María. *Notas de un método*. Madrid: Mondadori, 1989.