

Cómo citar en APA: Pérez-Jijena, Ángela (2022). Aportes metodológicos a partir del diálogo entre teología y literatura. *Cuestiones Teológicas*, 49(111), 1-16. doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v49n111.a10>
Fecha de recepción: 08.04.2022 / Fecha de aceptación: 06.05.2022

APORTES METODOLÓGICOS A PARTIR DEL DIÁLOGO ENTRE TEOLOGÍA Y LITERATURA

Methodological contributions from the dialogue between theology and literature

ÁNGELA PÉREZ-JIJENA¹ 

Resumen

Este artículo hace una descripción de un método de investigación teológica, de carácter interdisciplinar, desarrollado en diálogo con el mundo de la literatura. En la base se encuentra la tesis doctoral *Comprensión teo-literaria de la salvación: Aportes de la narrativa de Alejo Carpentier para una soteriología contemporánea*. De los precursores de la hermenéutica filosófica contemporánea (Heidegger, Gadamer y Ricoeur) se obtiene la noción de *comprensión* que está en la base de este estudio (que permite pensar la salvación ante la existencia) y el método que le da su estructura general a la investigación (pre-comprensión, expansión del horizonte comprensor y re-comprensión). La pregunta investigativa y la perspectiva de análisis la aporta la teología (primer momento). Para la expansión del horizonte comprensor (segundo momento), juega un papel clave la literatura. Respecto de su aporte, se destacan dos niveles complementarios: el antropológico y el sociohistórico, de los que se obtiene una visión de la realidad transfigurada por la obra literaria. Se llega así a dimensiones de lo real que normalmente se disimulan y permanecen ocultas a nuestros ojos. Del cruce de la primera y segunda parte (tercer momento) resulta un interesante ejercicio teo-literario de indudable riqueza para el pensar teológico. En la descripción de este método de investigación, de ahí su importancia, se destaca el valor que tiene para la teología el diálogo con el mundo de la literatura, en este caso, ante la pregunta que existiendo el ser humano dirige al Misterio santo del que depende su liberación, trascendencia, sentido y esperanza, en definitiva, su salvación.

1 Religiosa de la Congregación de Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús. Doctora en Teología, Universidad Católica de Chile (UC). Académica en la Facultad de Teología (UC). Investigadora en el Centro Teológico Manuel Larraín. Miembro de la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE). Correo electrónico: aperez@uc.cl.

Palabras clave

Métodos en teología; Teología y literatura; Diálogo interdisciplinar; Alejo Carpentier; Salvación; Liberación; Sentido; Trascendencia y esperanza.

Abstract

This article corresponds to a description of an interdisciplinary theological research method, developed in dialogue with the world of literature. At the base is the doctoral thesis titled *Theo-literary understanding of salvation: Contributions of the narrative of Alejo Carpentier for a contemporary soteriology*. From the precursors of contemporary philosophical hermeneutics (Heidegger, Gadamer and Ricoeur) we obtain the notion of understanding that is at the base of this study (which allows us to think about salvation in the face of existence) and the method that gives its general structure to research (pre-understanding, expansion of the understanding horizon and re-understanding). The research question and the analytical perspective are provided by theology (first moment). For the expansion of the understanding horizon (second moment), literature plays a key role. Regarding its contribution, two complementary levels stand out: the anthropological and the sociohistorical, from which a vision of reality transfigured by the literary work is obtained. In this way, dimensions of reality are reached that are normally concealed and remain hidden from our eyes. The crossing of the first and second part (third moment) results in an interesting theo-literary exercise of undoubted richness for theological thinking. In the description of this research method, hence its importance, the value that dialogue with the world of literature has for theology is highlighted, in this case, when faced with the question that the human being exists and directs to the Holy Mystery of which they depend on their liberation, transcendence, meaning and hope, ultimately, their salvation.

Keywords

Methods in theology; Theology and Literature; Interdisciplinary Dialogue; Alejo Carpentier; Salvation; Liberation; Meaning; Transcendence and Hope.

Introducción

Existen para la teología variados caminos posibles a fin de progresar en su saber, entre ellos el diálogo teología-literatura. El propósito de este artículo es presentar un método de investigación que puede ser aplicado para dar forma a una propuesta de teología desarrollada en diálogo con la literatura y dar cuenta del aporte esperado de la literatura por parte de la teología, ante todo, en los ámbitos antropológico y sociohistórico. Con ese fin, describiré una propuesta metodológica pensada para llevar adelante un trabajo teo-literario, que ha sido aplicada en la tesis doctoral *Comprensión teo-literaria de la salvación, aportes de la narrativa de Alejo Carpentier para una soteriología contemporánea* (Pérez-Jijena, 2020).

Tres son las grandes acentuaciones de este trabajo investigativo: se inscribe en la senda abierta por la hermenéutica filosófica (contando con el aporte de Heidegger, Gadamer y Ricoeur), es de carácter interdisciplinar y pone en el centro la pregunta por la salvación. El método se condice con estos ejes fundamentales. La noción de *comprensión* que está en la base sitúa la pregunta por la salvación en el plano de la existencia. La literatura se presenta como una mediación adecuada cuando se trata de indagar los anhelos de salvación que ponen en movimiento la existencia. El punto de partida o pre-comprensión es de carácter soteriológico, recibe sus notas fundamentales de un recorrido bíblico-dogmático, en el que sale a la luz la comprensión judeocristiana de la salvación y el modo en que se ha ido desarrollando en el pensamiento cristiano. Las categorías centrales que se obtienen, y que sirven de prisma en la lectura de los textos literarios, son la liberación, la trascendencia, el sentido y la esperanza. Tras su paso por la literatura, esas categorías son devueltas a la teología metamorfoseadas por el logos literario. Tenemos, entonces, que, cuando la visión de la realidad de la que parte la teología se ve enriquecida con el aporte de la literatura, su comprensión de la salvación se modifica. Se sigue para la teología una valiosa oportunidad de vivificar su comprensión de la salvación, reflejando en ella el valor que tiene para todo aquel que busca hacer de la suya una vida buena.

El trabajo se estructura según el método hermenéutico. Lo primero es la presentación del problema y su vinculación con la hermenéutica filosófica. Se sigue una descripción del método en tres momentos: a) la pre-comprensión y punto de partida, b) el aporte de la literatura en la expansión del horizonte comprensor antropológico y sociohistórico, c) la re-comprensión en clave teo-literaria. En las conclusiones, se da cuenta de la fecundidad de un método como este, que se prueba en tanto permite un progreso en la comprensión teológica de la salvación por el camino de la teo-literatura.

Marco teórico

Una importante constatación sirvió de punto de partida para la investigación que se describe, a la vez que le imprimió especial urgencia e importancia. Cuando se trata de la pregunta por la salvación, el principal problema que debe enfrentar la teología no es la ortodoxia (a lo que se seguiría la necesidad de dar cuenta de la verdad de su anuncio), sino la irrelevancia que adquiere para muchas personas la palabra *salvación*. Sucede así que la buena noticia de la salvación, que es considerada con razón el corazón del anuncio cristiano, no es reconocida por muchos como una real respuesta a sus necesidades salvíficas fundamentales. Este hecho se ve reflejado, por ejemplo, en la pregunta ¿salvación de qué?, que con insistencia se deja oír entre muchos de nuestros contemporáneos (cf. Gesché, 2007, pp. 30 y ss.; González de Cardedal, 1989, p. 309; Werbick, 1992, p. 11). Por eso, la tarea de la teología en el plano de la soteriología no se sitúa en el terreno de la apologética, sino que consiste en “hacer inteligible al pensamiento actual la consecuencia interna de una acción divina, que afecta a la situación del hombre y la redefine a fondo para salvación del propio hombre” (Werbick, 1992, p. 177). Es la misma opinión de González de Cardedal (1989), cuando afirma que la labor de la teología debe ser “precisar el contenido y valor de la salvación para la vida humana” (p. 269).

Esta constatación inicial introduce la investigación en el campo de la hermenéutica y la transforma en un esfuerzo por progresar en el saber sobre la salvación por el camino de la real comprensión. La noción de *comprensión* que está en la base de este trabajo se obtiene de Heidegger. De acuerdo con este autor, el ser humano conoce (y comprende) desde su condición de ser-en-el-mundo: “El conocimiento es

una modalidad de ser del *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo, esto es, que tiene su fundamento óntico en esta constitución de ser” (Heidegger, 2012, §13, p. 82). El ser humano se realiza en tanto sujeto de conocimiento desde “un estar en el mundo y en relación con el mundo” (Heidegger, 2012, §13, p. 81). Se siguen dos importantes consecuencias: a) el mundo es lugar de comprensión (y sin mundo no hay comprensión) y b) la nuestra, en tanto existencia en el mundo, es una existencia comprensora. Por tanto, si lo que se busca es progresar en la comprensión (en este caso de la salvación), deberemos buscar no en otro sitio, sino en el mundo de la vida y la experiencia. En este punto, la pregunta fue por los referentes capaces de introducirnos en esa vida y experiencia, a lo que se siguió la opción por la literatura como una mediación privilegiada en este nivel. Con esto, llegamos a un proyecto de investigación que aborda la pregunta por la salvación en diálogo con el mundo de la literatura, en concreto, con un corpus de obras literarias del escritor cubano Alejo Carpentier.

Para Heidegger, existe una diferencia fundamental entre conocer (*Erkennen*) y comprender (*Verstehen*). Por medio del conocimiento, nos aproximamos *teóricamente* a las cosas, indagando su *de qué* y su fundamento. Se obtiene por esta vía un saber explícito con pretensión de objetividad. La comprensión, en cambio, es un conocimiento con significación existencial. Hay comprensión ahí donde es involucrada la existencia en un saber del que participa la subjetividad humana. De acuerdo con Heidegger (2012), el dinamismo comprensor “tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos proyecto (*Entwurf*)” (§31, p. 164). La comprensión vista así se presenta como un dinamismo propio del ser humano como ser-en-el-mundo, que involucra un poder-ser proyectado hacia un ser-posible. En ese sentido, la comprensión sería una *fuerza dinamizadora de la existencia*, capaz de movilizar al ser humano desde su situación actual hacia posibilidades de ser que le son propias, aunque aún no han sido realizadas. Por su parte, el ser humano en cuanto sujeto de la comprensión es un ser abierto al futuro y dinamizado comprensoramente hacia ese futuro. Es de observar cómo adquiere sentido la pregunta por la salvación cuando es planteada dentro de esta dinámica existencial. La salvación sería precisamente la positividad que mueve y hacia la que se dirige la existencia movilizada por la comprensión.

Del dinamismo comprensor participa la significatividad del mundo circundante y de los entes mundanos que le dan su configuración: “El comprender proyecta el ser del *Dasein* [...] hacia la significatividad en cuanto mundaneidad de su mundo” (Heidegger, 2012, §31, p. 164). Esto significa que solo llegaremos a conocer aquello que, revestido de significatividad, se convierta en el objeto de atención de nuestro proyectante ser-en-el-mundo. En el nivel superior de la comprensión, se sitúa la interpretación (*Auslegung*). Ella es entendida por Heidegger no como un saber teórico-objetivo, sino como un particular modo de situarse en la existencia (cf. §68, p. 351). En ese sentido, la interpretación es el modo de comprensión que permite que las posibilidades proyectadas en el comprender se realicen a cabalidad. En palabras de Heidegger:

En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, y no es éste el que llega a ser por medio de aquélla. La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender. (§ 32, p. 167)

Llegamos, así, a la apropiación comprensora de lo que ha entrado en el dominio del sujeto por el camino de la comprensión. La comprensión plenamente realizada o interpretación representa un acto de

trascendencia en el que el sujeto que comprende se desplaza desde una situación y posición inicial hacia una nueva posición o situación que le es dada como ser-posible por medio de la comprensión.

En esta investigación, la noción de *comprensión* es complementada con un par de valiosas reflexiones de Welte (2008) que permiten tematizar aún con mayor claridad la relación que existe entre comprensión y salvación. La comprensión es propiciada por una *apertura comprensora*, que depende, al mismo tiempo, de la significatividad y familiaridad que se establece entre el sujeto que conoce y el objeto de la comprensión. Si existe familiaridad, es porque lo que nos es dado a comprender nos acompaña desde siempre. A la vez, porque hablamos de una real comprensión, lo dado a comprender no puede ser algo que desde ya nos pertenezca. Tenemos, entonces, que en la comprensión sucede un doble dinamismo: ella supone la recepción subjetiva de algo a la vez ajeno (nos es dado) y propio (familiar). Al conocer “la ‘añadidura a la mismidad’ pasa a estar en sintonía con lo que no es la mismidad, con lo otro” (p. 29). La real comprensión, a su vez, se ve reflejada en la disposición a co-realizar algo que, si bien nos viene dado por otro (hay real comprensión), representa para nosotros algo que nos pertenece, porque en ello se expresa uno de nuestros posibles más propios.

Cuando este desarrollo es leído en clave soteriológica, se llega a lo siguiente. Será significativo, y objeto de comprensión, aquello que sea reconocido por el sujeto que conoce como una real respuesta a las búsquedas que movilizan la existencia. La palabra *salvación* se volverá significativa en la medida en que dialogue con esas búsquedas fundamentales. Por su parte, el criterio verificador de la real comprensión de la salvación deberá ser buscado en la disposición del ser humano a co-realizar aquello que sea reconocido por este como un bien salvífico, porque le permite el paso de una situación dada a una mejor situación. La comprensión de la salvación, finalmente, se evidenciará en la decisión por dejarse influir o determinar por el dinamismo que la palabra *salvación* inaugura, y en la disposición a co-realizar lo que propone esa palabra, que anuncia un bien posible para la existencia. Es de notar que, si existe en el ser humano la capacidad de comprender la palabra *salvación*, es porque desde siempre el ser humano es habitado por esa palabra, que se encuentra presente como un anhelo o esperanza, y que lo lleva a entender su presente como algo provisorio, por siempre pendiente en su definitividad y capaz de ser superado en algo más y mejor.

El círculo hermenéutico teo-literario

De acuerdo con la descripción que ofrece Heidegger (2012), la comprensión se realiza en un movimiento circular en el que, contando con una pre-comprensión (haber previo, manera previa de ver y manera previa de entender), se alcanza un positivo comprender que se verifica en una suerte de re-apropiación existencial de la realidad:

No se trata de adecuar el comprender y la interpretación a un determinado ideal de conocimiento, que no es sino una variedad del comprender que se ha orientado hacia la legítima empresa de aprehender lo que está ahí en su esencial incomprendibilidad. Por el contrario, el cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer de partida las esenciales condiciones de su realización. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta. Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la *estructura* existencial de *prioridad* del Dasein mismo. No se lo debe rebajar a la condición de un *circulus vitiosus*, y ni

siquiera a la de un círculo vicioso tolerado. En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas. [...]

El “círculo” en el comprender pertenece a la estructura del sentido, fenómeno que está enraizado en la estructura existencial del *Dasein*, en el comprender interpretante. El ente al que en cuanto estar-en-el-mundo le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular. (§ 32, 171 y ss.)

El sujeto conoce a partir de todo lo que le pertenece en virtud de su condición de ser-en-el-mundo, que lo hace heredero de determinadas pre-comprensiones que definen el punto de partida de toda comprensión.

El círculo del comprender, que a partir de aquí se constituye, se sostiene en tres ejes fundamentales, los mismos que le aportan la estructura a este trabajo, a saber: a) el punto de partida (que en este caso suma a las pre-comprensiones existenciales la perspectiva teológica que obtengo de la disciplina), b) el ensanchamiento del horizonte comprensor (que en la investigación es mediado por el texto literario) y c) la re-comprensión (que en esta investigación se inscribe en la pregunta por la salvación y es de carácter analógico-estructural). A continuación, se describirán estos tres momentos y cuando sea posible se dará cuenta del modo en que se vuelven operativos en la investigación.

El punto de partida

Como ya ha sido dicho, Heidegger (2012) afirma que toda comprensión humana parte de una pre-comprensión. Esta última es entendida como un haber previo, una manera previa de ver y una manera previa de entender. Dicha pre-comprensión no es opcional: los juicios previos sobre las cosas son inevitables. Más aún, “ver este círculo como un *circulus vitiosus* y buscar cómo evitarlo, o por lo menos ‘sentirlo’ como imperfección inevitable, significa malcomprender radicalmente el comprender [...] lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en la forma correcta” (§32, p. 153). Las pre-comprensiones nos acompañan en todo momento, hacen posible el comprender. El problema no es poseer un saber previo, sino ignorarlo. Elaborar estas pre-comprensiones permitiría *entrar en el círculo de la manera correcta*. ¿De qué manera? Viendo la manera de ya no partir de simples ocurrencias y opiniones sobre las cosas, sino *de las cosas mismas*. De esta manera, llegamos a la fenomenología como condición de posibilidad para todo conocimiento que tenga pretensiones de cientificidad, sea que este provenga de las ciencias exactas o de las ciencias humanas.

Esta investigación es de carácter soteriológico. En ella, tanto la pregunta investigativa (pregunta por la salvación) como el punto de partida (categorías obtenidas del mundo de la teología) son de índole teológica y se refieren a la salvación. A la necesidad de volver a las cosas mismas y reelaborar desde ellas mis pre-comprensiones, se sigue un esfuerzo por alcanzar una recta comprensión de la salvación. Esto, en este caso, es buscado atendiendo a los grandes hitos bíblico-teológicos que han dado forma al dogma no declarado, pero sí creído de la salvación. Se obtienen desde aquí los lentes que permiten leer los textos

literarios en clave de salvación, inaugurando una comprensión literaria de la salvación capaz de dialogar con la comprensión judeocristiana de esta.

De acuerdo con el testimonio bíblico-patristico, la salvación es, ante todo, una positividad (realización en plenitud). Porque entró el mal en el mundo, la palabra salvación asumió un significado adicional, como liberación de los impedimentos que encuentra el ser humano, el mundo y la historia para alcanzar esa realización plena. La salvación-liberación se recibe en niveles diversos y complementarios (personal, sociohistórico y teologal), abarca la liberación del mal y del pecado, pero también la liberación de todas las esclavitudes históricas que el ser humano (esclavo del pecado) provoca o permite y que afectan a sus semejantes. Dios es el autor de la salvación y el ser humano es su colaborador. En correspondencia con el modo divino de salvar, que sigue la lógica de la encarnación, la salvación es entendida como una acción divina que se lleva adelante contando con las mediaciones históricas y humanas. Al mismo tiempo, tenemos que Jesucristo es reconocido tempranamente como el único mediador de la salvación. ¿Significa esto que las demás mediaciones desaparecen? Por el contrario, ellas son resignificadas como mediaciones del único mediador de la salvación: Jesucristo. Llegamos por este camino a los tres ejes temáticos que son considerados en esta investigación, de los que se obtienen las grandes categorías que van siendo progresivamente leídas teo-literariamente.

La salvación como realización en plenitud se expresa en clave de trascendencia, sentido y esperanza. Por su parte, la salvación como liberación se expresa como respuesta a los grandes males que amenazan una vida buena. Finalmente, tenemos que las mediaciones y mediadores de la salvación adquieren múltiples figuras y se verifican en cuanto permiten que una situación adversa sea superada y que lo que se tiene en el presente sea transformado en algo mejor. Una vez visibilizados los puntos de encuentro que existen entre la comprensión teológica y la comprensión literaria de la salvación, se sigue la pregunta por el modo en que en una disputa por la verdad la comprensión teológica de la salvación dialoga con la comprensión antropológico-fundamental y sociohistórica que ofrecen los textos literarios, y por lo que sucede cuando, una vez entablada la conversación, la teología y la literatura dicen a una sola voz la palabra *salvación*.

Expandir el horizonte comprensor

Para referir el encuentro que sucede dentro del conocimiento entre dos realidades que, en tanto provienen de contextos diversos, se encuentran inicialmente alejadas, Gadamer (2012) atesora el término *fusión de horizontes* (*Horizontverschmelzung*). Para que esto suceda, se requiere la constitución de un horizonte común. Por parte de quien conoce media, además, la apertura, que permite el tránsito desde la situación inicial (que define una perspectiva y un campo visual) hacia una nueva manera de ver que posibilita el acceso a lo que nos ha sido dado a comprender: “[la comprensión histórica supone] la exigencia de ganar en cada caso el horizonte histórico, y representarse así lo que uno quiere comprender en sus verdaderas medidas” (p. 373). Para quien se ha habituado a un pensar especulativo, deudor de la abstracción del concepto, encontrar la ruta que permite una apertura al logos literario representa un importante desafío. La atención a la crítica literaria es a este nivel de gran ayuda, aunque la clave fundamental la debemos buscar un paso más atrás: en la capacidad de empatía con lo diverso, como condición necesaria para que exista cualquier comprensión: “Si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto

es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que *se* desplaza a su situación” (p. 375).

Hablamos de un desplazamiento productivo que amplía el campo visual y mejora la perspectiva desde la que se observa la realidad. Lo interesante es que la comprensión de lo nuevo no depende de la renuncia a lo propio a favor de lo ajeno, sino de la superación de lo que se posee en un *nosotros* que lo enriquece: “[desplazarse] significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro” (Gadamer, 2012, p. 375). Tenemos, de este modo, que, junto con ganar una visión panorámica de las cosas, en el encuentro con lo que no soy crece la claridad respecto de lo que, en efecto, nos pertenece, en un movimiento que nos hace capaces de “ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desentenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos” (p. 375).

A la pregunta por las mediaciones que hacen posible la comprensión humana, responde Ricoeur (2000) afirmando que al conocer nos conocemos a nosotros mismos y que “el camino más corto entre mí y yo mismo es la palabra del otro, que me hace recorrer el espacio abierto de los signos” (p. 31). La comprensión así entendida resulta de un doble movimiento de distanciamiento y apropiación. Lo primero es el distanciamiento productivo que permite emerja el mundo del texto. Ello resulta de la dialéctica del explicar y el comprender. Hablamos de explicar más para comprender mejor. De ello se genera una dinámica que permite la recta interpretación del texto literario y su comprensión como apropiación del sentido que por este camino se abre para nosotros: “Explicar es extraer la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto; interpretar es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el *oriente* del texto” (p. 144). Esto podría recibir la siguiente traducción metodológica. Lo primero, para que emerja el mundo del texto, es la recepción de este en cuanto texto literario. Esto significa entrar en él y prestar atención a lo que dice, sin atribuirle *a priori* significados que no le pertenecen. Para una tal recepción del mundo del texto, es clave la suspensión de la referencia primera, que permite se exprese su referencia segunda (el sentido profundo). De esto depende que el texto se exprese en su verdad y sea capaz de iluminar la pre-comprensión que se tiene de las cosas (Ricoeur, 2000, p. 192; Ricoeur, 1977, p. 330). Dos son las condiciones que posibilitan que el lector dé crédito a lo que el texto es capaz de decirle (y se acepte suspender temporalmente el juicio que se tiene de la realidad): acoger el texto en su verdad (incluso si se trata de una imagen poética o una trama fingida) y asumir que, en efecto, hace falta progresar en la comprensión de lo que nos es dado a comprender, y para que así sea se requiere una nueva perspectiva (que en este caso la aporta la literatura). Se sigue la apertura a la novedad del texto, que propone su versión *metamorfoseada* de la realidad, que aporta novedad respecto de lo que vemos y en el modo en interpretamos lo que vemos.

Cuando Ricoeur (2000) habla de una comprensión de sí delante del texto, a lo que apunta no es a una realidad oculta detrás de este que sale a la luz gracias al ejercicio comprensor, sino del mundo del texto que se abre para el lector por el camino de la explicación. La comprensión depende para el lector de su entrada en el mundo nuevo que el texto inaugura. De este modo, en el acto de lectura, se accede “[al] proyecto de un mundo que yo podría habitar y en el que podría proyectar mis potencialidades más propias” (p. 52). La real comprensión (interpretación), por su parte, se verifica en la disposición a co-realizar la propuesta de mundo que ha sido abierta en el acto explicativo-comprensivo. En definitiva, lo que comprendemos en ese acto de apropiación es “el proyecto de un mundo que yo podría habitar y en el

que podría proyectar mis potencialidades más propias” (p. 52). En otras palabras, “lo dado a interpretar en un texto es una proposición de mundo, de un mundo habitable para proyectar allí uno de mis posibles propios” (p. 107). Llegamos, así, a la comprensión como una realidad que se verifica en la apropiación de lo abierto en el texto como horizonte de sentido y oportunidad:

Lo que tiene que apropiarse es el sentido del texto mismo, concebido en forma dinámica como la dirección que este ha impreso al pensamiento. En otras palabras, lo que tiene que ser apropiado no es otra cosa que el poder de revelar un mundo que constituye la referencia del texto (Ricoeur, 2000, p. 105).

Llegamos, así, a la comprensión entendida como un comprenderse a sí mismo en virtud de la provocación a más que el texto permite, como apropiación dinámica del mundo del texto que ocurre ante el futuro. Esto sucede en la medida en que se sigue el movimiento que va del sentido a la referencia, desde lo que dice hacia lo que señala, desde lo habido hacia los nuevos confines que se abren por mor de la palabra. En definitiva, se trata de hacer alianza con “las proposiciones del mundo abiertas por las referencias del texto” (Ricoeur, 2000, p. 192). Cuando así sucede, el mundo que creíamos comprender se ve enriquecido con las nuevas significaciones provenientes del mundo ficcional y la existencia tiene oportunidad de desplegarse en dirección a más.

En el momento de propiciar una aproximación al texto literario capaz de servir de base para un trabajo teo-literario, dos niveles se destacan: el antropológico y el sociohistórico. A continuación, se hará referencia a cada uno de ellos.

Antropológicamente, cabe reconocer en las obras literarias una traducción simbólica de la experiencia humana en el mundo (cf. Blanch, 1996, pp. 9-34). El análisis de los textos literarios bajo esta óptica se podría traducir en una propuesta antropológica que dé cuenta del modo como el ser humano se refleja en los textos literarios. Hablamos de “una antropología orientada principalmente al conocimiento del ser humano vivo y concreto, a través del análisis de las imágenes, símbolos y mitos, que se hayan ido decantando a lo largo de los siglos en las variadísimas corrientes de la literatura universal” (p. 16). Para una recta comprensión de la imagen artístico-simbólica del ser humano a la que se podría llegar a partir de las grandes obras de la literatura universal, se debe considerar lo siguiente. El ser humano imaginario y el ser humano histórico concreto no se diferencian en tanto uno sería verdadero y el otro no, sino en tanto representan dos modalidades de realidad: por una parte, estaría el ser humano como un ser que nace, crece y se desarrolla, se va configurando poco a poco a partir de un tejido de memoria, misterio y esperanza, y que en la medida que recorre la historia va dando forma a la cultura. Por otra parte, tenemos a ese mismo ser humano, cuya verdad última se ve reflejada en los textos literarios.

Nos podríamos preguntar por qué si ya conocemos al ser humano a partir del aporte de las ciencias humanas nos podría interesar esta perspectiva de aproximación a su verdad. Tal vez porque lo que nos revelan los textos no lo encontraremos en ningún análisis psicológico, antropológico o sociológico. En los textos literarios, accedemos a “proyecciones de la facultad creadora del artista que develan, con una claridad impresionante a veces, muchos de los enigmas del ser humano y algunas de esas zonas ocultas y misteriosas de su corazón” (Blanch, 1996, p. 14). Hablamos de una dimensión del ser humano a la que solo se accede desde la metamorfosis que la literatura opera en la realidad. Pero no solo eso. Su valor agregado está en que “el ser humano, por su misma naturaleza, se expresa mejor por símbolos que por conceptos; y que,

en consecuencia, el universo que el ser humano habita no es puramente físico sino también imaginario” (p. 14). Por tanto, no solo se trata de una mirada complementaria de toda otra aproximación posible, sino de la perspectiva que mejor expresa su verdad.

En cuanto a la figura del ser humano que prima en los textos, se destaca su condición dinámica y su realidad siempre pen-última, que hace de él un ser en permanente camino de autorrealización. En sintonía con esta verdad del ser humano, la antropología literaria busca “conocer no es el modelo-hombre, disecado en una vitrina de abstracciones, sino aquel ser vivo y sorprendente que, mientras lo es, no deja de moverse y expresarse de múltiples maneras, siempre metafóricas, pero relacionadas con su íntimo misterio, últimamente inefable” (Blanch, 1996, p. 15).

Junto con esa imagen del ser humano que propician los textos literarios, estarían las posibilidades de comprenderse a sí mismo que encuentra el ser humano histórico y concreto que somos nosotros mismos. La imposibilidad del ser humano de verse a sí mismo de frente y de una vez encuentra en la literatura una alternativa. La distancia que permite la imagen simbólica del ser humano “nos ofrece la oportunidad paradójica y (quizá por ello) deseable de estar tanto metidos de lleno en la vida y al tiempo fuera de ella”. Se sigue a ello la posibilidad de alcanzar “un tipo de universalidad intramundana que de otra forma resultaría imposible en la vida cotidiana” (Iser, 1997, p. 58).

A esta imagen del ser humano se puede llegar siguiendo la ruta de los personajes, que se presentan ante nosotros como *lo otro del yo* (cf. Navajas, 1985, pp. 17-59). La relación que se establezca entre esa imagen del ser humano y lo humano fáctico depende, al menos, en parte del modo en que se comprenda la condición humana. Si el ser humano es comprendido de un modo esencialista (como una esencia individual inviolable y permanente, que se conserva intacta a lo largo de la historia, que es básicamente igual en todos los seres humanos y a la que en el curso de la vida a lo más se le suman algunos accidentes que la afectan, pero no la definen), entonces se tenderá a buscar en los textos una visión realista de los personajes, capaces de ser comparados con los que se observa en la vida real. En cambio, si el ser humano es entendido como un ser en relación que se va haciendo a sí mismo precisamente en esa relación, entonces lo buscado será el ser humano simbólico y cultural, que va dando forma a la cultura (y a sí mismo en ella), en la medida en que despliega su ser en el tiempo y en el mundo. Llegamos así a una visión dinámica del ser humano que se encuentra a sí mismo dentro de la relación con un Tú, para quien la cultura tiene un real impacto en la formación del yo, y que se ve y se comprende a sí mismo mediado por esa cultura. A este modo de entender al ser humano se sigue la valoración de la dimensión intersubjetiva de las novelas, así como las relaciones y el modo en que, dentro de esas relaciones, los sujetos se influyen unos a otros. En la atención al texto literario, esto obliga a prestar atención a lo que sucede entre los personajes y al modo en que de esa relación brota una pregunta que mira hacia el enigma de la existencia.

También respecto de la filosofía y la ciencia empírica, la literatura hace un valioso aporte: “[la filosofía] no ha superado nunca del todo los límites del Ser-Logos-Verdad absoluta y se ha dedicado, en una gran aventura, a su elucidación total, a diferencia de la ciencia que opera en parcelas mucho más reducidas al amparo de la verificación empírica” (Navajas, 1985, p. 19). En la primera de estas disciplinas, su pretensión de sistema la separa de la experiencia. En la segunda, en cambio, la decisión a favor de la experiencia la lleva a renunciar a la pregunta por el sentido. La novela (al menos la novela moderna) no participa de esta tensión, porque “se ha desentendido de este propósito y se ha interesado desde un principio en los aspectos

de la pluridimensionalidad del ser y la experiencia humana. Como si el novelista intuyera que el ser es finalmente inaprehensible, ha intentado no explicarlo o definirlo, sino reflejar algunas caras de su múltiple superficie” (p. 19). Es de notar, sin embargo, que no siempre la novela ha reaccionado así. Ha habido en ella una interesante evolución a este nivel. Autores como Freud (inconsciente), Einstein (fragmentación y relativización del mundo), Marx (dialéctica de la historia) y Heidegger (incertidumbre radical del *Dasein*) han dejado su huella. Al progreso en la comprensión de sí del ser humano psicológica, científica y filosóficamente, se sigue una nueva discursividad ficcional: “se creará un nuevo lenguaje novelístico que exprese mejor el problematismo del mundo” (pp. 32-33).

El acto de lectura que nos pone en relación con la imagen simbólica del ser humano va dejando una huella indeleble en nosotros. Porque así sucede, nuestra comprensión de lo humano se ve afectada de un modo permanente y definitivo:

La lectura conlleva aprendizaje y, para que éste sea posible, es imperativo que quien se somete al proceso de aprendizaje esté dispuesto a abandonar una parte de su ego y sustituirla por otra diferente, originada no en sí mismo, sino en el ego creador del texto. La lectura posterga lo que es familiar en el lector, lo que constituye su identidad, y lo suplanta por una realidad ajena. Fuerza un despojo de lo propio y una invasión de lo extraño [...] No somos, ni seremos ya nunca, los mismos después de leer *El Lazarillo*, *Candide* o *Crimen y castigo*. Nuestra actitud frente a la bondad o la culpabilidad del hombre y sus instituciones ha sido afectada para siempre. (Navajas, 1985, p. 54)

Una tal comprensión del ser humano necesariamente debe incidir en la reflexión teológica que se desarrolla según una antropología (ya no solo filosófica, sino también literaria). A partir de aquí, indudablemente deberemos preguntarnos por el modo en que este paso por la literatura enriquece la comprensión del ser humano como apertura al Misterio que propone la teología.

Un segundo nivel de comprensión de la realidad que permiten los textos literarios es el sociohistórico. En la base de la relación entre el mundo del texto literario y la realidad fáctica hay una importante distinción. Una vez más, no se trata de lo real y lo que no lo es, sino de lo ya sucedido frente a lo que es posible o creíble que suceda, pero que aún no se ha realizado. Lo fáctico sería lo histórico ya acontecido, lo poético, en cambio, se ubicaría en el terreno de lo no fáctico pero posible. Llegamos por este camino a la noción de *mundos posibles*. En Plantinga (1974), los mundos posibles son descritos como “algo que no es actual, pero existe” (citado en Garrido Domínguez, 1997, p. 13). ¿De qué nivel de existencia hablamos? Producto de la actividad poético-imaginativa, se da forma a infinitos mundos posibles, que son capaces, y aquí su importancia, de incidir en el mundo real. Si bien entre los mundos imaginarios y el mundo fáctico existe una heterogeneidad lógica y ontológica, hay un puente entre ambos que depende de los elementos de la realidad acontecida que son incorporados en los mundos imaginarios cuando son creados por el artista (cf. Garrido Domínguez 1997, pp. 13-14).

Cuando se trata de pensar la relación establecida entre el mundo imaginario y el mundo fáctico, hay más de una manera de explicarla. De acuerdo con la teoría de la mimesis, heredera de la *Poética*, de Aristóteles, existe solo un mundo real: todo otro mundo posible no es sino una copia de ese mundo real. Su opuesto sería una comprensión según la cual existirían mundos paralelos, entre los cuales no existiría una jerarquía respecto de su ser y su verdad (cf. Garrido Domínguez, 1997, p. 12). Para esta segunda

perspectiva, la verdad de la creación artística no debe buscarse en el mundo fáctico (como si este debiera prestarle realidad), sino en la coherencia interna del mismo mundo ficcional. De acuerdo con Dožel (2017), la verdad de la ficción dependerá de la coherencia interna del texto, que seguirá siendo tal aun cuando ese mundo ficcional entre en contradicción con el mundo fáctico (citado en Garrido Domínguez, 1977, pp. 15-16). ¿Qué importancia tiene todo esto ante un trabajo teológico? Si el mundo del texto se explica no en referencia a lo fáctico, sino con un nivel de realidad alternativo, entonces del mundo del texto recibiremos un punto de vista alternativo con nuevas posibilidades de comprensión, capaz de iluminar el mundo fáctico.

¿Significa esto que no hay ningún tipo de relación entre el mundo de la vida y los mundos ficcionales? Harshaw (1984) propone las nociones de campo de referencia externo y campo de referencia interno (citado en Garrido Domínguez, p. 27). La creación literaria cuenta con un campo de referencia interno (acontecimientos, personajes, ideas, espacio, tiempo), a la vez que incluye elementos provenientes del campo de referencia externo (personajes históricos, referencias geográficas, etc.). La obra literaria se apropia creativamente de ciertos elementos que pertenecen al campo de referencia externo. A este nivel importa tanto la relación como la diferencia, en atención a que lo real-fáctico es tomado y transformado por la mano del literato, para evidenciar algo que le pertenece a esa realidad, pero que lo cotidiano disimula.

En la relación entre el mundo ficcional y el mundo que de hecho habitamos, interviene el *como si* de la imaginación. Para entrar en el mundo del texto, la propuesta de mundo debe ser leída como si ella, en efecto, estuviera sucediendo. Este ejercicio de la imaginación pone en relación lo real-dado con lo real-posible. Cuando así sucede, lo real-dado recibe nuevas posibilidades de ser que, si bien desde siempre le pertenecen, hasta entonces no se han realizado de hecho: “las ficciones no son el lado irreal de la realidad ni, desde luego, algo opuesto a la realidad, como todavía las considera nuestro ‘conocimiento tácito’; son más bien condiciones que hacen posible la producción de mundos, de cuya realidad, a su vez, no puede dudarse” (Iser, 1997, p. 45). Llegamos, así, a lo real-posible con su capacidad de movilizarnos en dirección a más.

Hay en lo posible-no-dado que dibuja el texto literario una toma de postura respecto de la sociedad y cultura de la que nace. Contando una historia, el texto literario propone una figura de mundo posible aún no realizado, que permite observar el presente con mayor distancia, con sus luchas y contradicciones, y soñar con un mundo diferente y mejor. Sucede, entonces, que lo real-posible tensiona lo real-fáctico, al mostrarle no solo lo que es, sino lo que ella podría ser bajo determinadas condiciones.

En este marco general relativo a la literatura como mirada crítica a la sociedad y la cultura, se inscribe y encuentra su especificidad la literatura hispanoamericana de la segunda mitad del siglo XX. Esta investigación fue realizada en diálogo con un corpus de obras literarias del escritor cubano Alejo Carpentier: *El reino de este mundo* (1949), *Los pasos perdidos* (1953), *Guerra del tiempo* (1958) y *El siglo de las luces* (1962). Hay en las obras en su conjunto un itinerario que finalmente nos deja *ad portas* de la Revolución cubana (1959). El tema de la revolución está presente en la primera de las obras y es puesto en el centro de la última de ellas. Hablamos de un acontecimiento que inaugura el horizonte intrahistórico que incluye el anhelo de liberación y la esperanza de superación del presente en algo mejor, es decir, de un motivo que dialoga sin dificultad con la comprensión teológico-bíblica de la salvación que le sirve de punto de partida a este trabajo de investigación.

Carpentier es reconocido como uno de los precursores del llamado *boom* de la novela hispanoamericana de la segunda mitad del siglo XX. Cuando consideramos las acentuaciones que reciben las obras escritas en este periodo literario, llegamos a interesantes acentuaciones, presentes tanto en la obra de Carpentier como en la obra de los literatos que son parte de su generación. Me refiero a determinadas notas que emergen de la relación que se establece entre esas novelas y la realidad sociohistórica que las vio nacer.

Una nota fundamental de la novela hispanoamericana de esa época es su diálogo permanente con el contexto que les dio vida. En definitiva, se trata de “una literatura que se sigue haciendo mientras hablamos de ella y que cambia y evoluciona dentro de un contexto histórico igualmente cambiante” (Cortázar, 2013, p. 279). A esa historia dinámica y procesual responde la literatura dando cuenta de su dinamismo interno. Son relatos que no pretenden clausurar lo que permanece abierto, ni ofrecer explicaciones últimas para lo que aún es provisorio, ni terminar historias que todavía no han dado todo de sí. Hay, además, en ellas una profunda conexión con la historicidad de la historia, hasta el punto de que la buena novela (en este caso latinoamericana) no solo es una obra de buena calidad literaria, sino que también se sabe llamada a ocuparse “de lo que está ocurriendo antes, durante y después de los libros en cualquiera de nuestros países” (Cortázar, 2013, p. 280). El sentido social es en ellas esencial. De ahí que estas obras sean entendidas ya no simplemente como lo que resulta del genio del artista, sino como

una de las múltiples modalidades que asumen nuestros pueblos para expresarse, para interrogarse, para buscarse en el torbellino de una historia sin piedad, de un drama en el que el subdesarrollo, la dependencia y la opresión se coaligan para acallar las voces que nacen aquí y allá en forma de poemas, canciones, teatro, pinturas, novelas y cuentos. [...] Hablar de nuestra literatura dentro de esta perspectiva es una manera de escuchar esas voces, de entender su sentido y también [...] de sumarse a ellas en una lucha común por el presente y el futuro de América Latina. (Cortázar, 2013, p. 281)

El literato se sabe heredero de la palabra y solidario con un pueblo que vive una historia de dolor y esperanza. Les presta la palabra porque sabe que la lucha capaz de conducir el presente hacia un mejor futuro depende de que esas voces se dejen oír. La memoria se acompaña de la memoria y el arraigo que define pertenencia. Por eso, hay en esta novela “una literatura resueltamente orientada hacia una búsqueda de nuestras raíces auténticas y de nuestra verdadera identidad” (Cortázar, 2013, p. 283). Deudores de un firme arraigo y verdad, los autores de entonces entendieron su tarea como un medio de apropiación de su propia realidad; por eso, “empezaron a mirar su entorno y comprendieron con pavor y maravilla que mucho de lo nuestro no era todavía nuestro porque no había sido realmente asumido, recreado o explicado por las vías de la palabra escrita” (p. 283). Al mismo tiempo, los mismos escritores vieron en ella una valiosa herramienta para conocer nuestro continente:

El conjunto de los mejores libros en esta segunda mitad del siglo es como un gran inventario de la realidad latinoamericana, que abarca desde los conflictos históricos y geopolíticos hasta los procesos sociológicos, la evolución de las costumbres y los sentimientos, y la búsqueda de respuestas válidas a las grandes preguntas conscientes o inconscientes de nuestros pueblos: ¿Qué somos, quiénes somos, hacia dónde vamos? (p. 283)

Por este camino, llegamos a la literatura, ya no como una manera de tomar distancia de los problemas y las tensiones del presente, sino, por el contrario, como un camino que permite su apropiación: “[la literatura] hoy en día en América Latina es una manera directa de explorar lo que nos ocurre, interrogarnos

sobre las causas por las cuales nos ocurre, y muchas veces encontrar caminos que nos ayuden a seguir adelante cuando nos sentimos frenados por circunstancias o factores negativos” (Cortázar, 2013, p. 285).

Una vez más, la reflexión desemboca en una valoración de la literatura en cuanto capaz de evidenciar lo que nos falta y proyectarnos en dirección a más, como mirada contracultural capaz de re-impulsarnos o ayudarnos a superar las negatividades que no nos dejan avanzar. A la vez, este recorrido nos ha dejado ante el mundo del texto como deudor de una raíz y una finalidad social (transformadora): “Más que nunca el escritor y el lector saben que lo literario es un factor histórico, una fuerza social, y que la grande y hermosa paradoja está en que cuanto más literaria es la literatura, si puedo decirlo así, más histórica y operante se vuelve” (Cortázar, 2013, p. 291).

Re-comprensión: propiciar una lectura en clave teo-literaria

En la aplicación del método, el tercer momento es la re-comprensión. Resulta del diálogo entre las imágenes y los motivos literarios (con potencial teológico) y la inteligencia de la fe. Se puede dar cuenta del ser humano como esencial apertura al Misterio a partir de representaciones religioso-confesionales o interpretaciones seculares. Estas últimas son deudoras de una determinada matriz cultural. Ante el enigma del mal, las búsquedas de fe, los anhelos y las esperanzas que movilizan la existencia, la experiencia de redención y salvación, hay la mirada teológica y la literaria. Muchas veces la literatura pone en cuestión determinados modos de ver y de decir las cosas que acostumbra la teología, obligándola a mirar más dentro de sí, a proponer nuevas síntesis más capaces de ofrecer una respuesta a las preguntas humanas fundamentales que hay en el trasfondo de sus afirmaciones. A la vez, la teología puesta a la escucha del texto literario tiene la necesidad de discernir la visión de mundo que propone la literatura. Ante el desafío de proponer caminos de sentido que ayuden al ser humano a bien situarse en el enigma de la existencia, se sigue la disputa por la verdad. Sucede, por ejemplo, al fracaso del ser humano en el desafío de dar forma a una sociedad que promueva una auténtica vida, se sigue el desafío por encontrar nuevos caminos que verifiquen la esperanza que alienta la historia, de un modo tal que hagan sentido al ser humano en ese presente.

Si se trata de propiciar el diálogo teo-literario, la clave parece estar en la creación de un espacio compartido (me refiero a la creación de un *entre* la teología y la literatura) que permita pensar lo de siempre de otra manera. Para que así sea, no basta con reconocer las correspondencias que existen entre estas dos comprensiones de la realidad. No es suficiente con identificar lo que aportan por separado la teología y la literatura, ni con dar la palabra primero a uno y después al otro, para, finalmente, quedar empatados. Lo esperado, más bien, es una real imbricación que permita llegar más lejos en la comprensión de las cosas. Para que así suceda, es necesario plantear la pregunta por el modo de relación. Si el encuentro se produce en torno a la pregunta por la salvación, la pregunta por la relación, el *entre teológico-literario*, nos introduce en el terreno de la existencia a la que accedemos gracias a la mediación del lenguaje. Esto se condice con el modo en que se lleva a cabo la comprensión (también la comprensión de la salvación) que se realiza por el camino de la significatividad, apropiación y co-realización.

En relación con ese *entre teológico-literario*, en esta propuesta metodológica ha sido clave el método de la analogía estructural de Kuschel (1999a; 1999b; cf. Toutin, 2011). La teología y la literatura representan

dos formas de conocer el mundo. Existe un fondo común que comparten teología y literatura. Ella posibilita el diálogo: aunque cada una lo hace a su modo, tanto la teología como la literatura buscan desentrañar el enigma de la existencia. Pero hay también diferencia. Al prestar atención a ella, la comprensión se ve enriquecida. Hay en el logos teológico y el literario dos campos de realidad. Entre ellos hay continuidad (misma forma) y discontinuidad (la forma adquiere un nuevo sentido cuando es puesta en movimiento en un nuevo contexto).

Conclusiones

Al terminar este artículo, quisiera decir una palabra en relación con las grandes acentuaciones metodológicas evidenciadas en este recorrido. Visto el desafío de dar forma a una reflexión teológica que se gesta en diálogo con la realidad, llegamos a un trabajo interdisciplinar que es llevado adelante en diálogo con el mundo de la literatura. Si bien sabemos que este no es el único camino posible, claramente se presenta como uno de evidente fecundidad para la reflexión teológica.

En este trabajo, la teología progresa en su saber a partir del encuentro con el mundo de la literatura y no de otra manera. Se destacan dos ámbitos en los que esto se hace en particular evidente: el antropológico y el sociohistórico. En el ámbito antropológico, desde la literatura se llega al ser humano como ser simbólico y cultural, y en tanto ser en relación. Es de notar, además, la escucha de lo humano en su complejidad, en su no definición e in-aprehensibilidad, en definitiva, del ser humano en su misterio. Ciertamente, a esto se debiera seguir una revisión de las grandes afirmaciones creyentes que tienen en la base determinados supuestos antropológicos. Respecto de lo sociocultural, la literatura inaugura el espacio de lo posible-aún-no-realizado, en el que lo fáctico es tensionado por lo real-posible en dirección a más. Indudablemente, una teología de la historia se vería enriquecida por una perspectiva como la que hemos descrito.

En uno y en otro caso, tenemos que la mediación del texto como parte de un dinamismo que se inscribe en un proceso mayor. Este último se ubica en el campo de la comprensión (hermenéutica). Por este camino, se alcanza una novedad que permite a la teología progresar en su saber sobre la salvación. La salvación como liberación, sentido, trascendencia y esperanza es un dinamismo que se ilumina al pensar la existencia como un dinamismo comprensor que se radicaliza en la interpretación (co-realización) de algo que, si bien no nos damos a nosotros mismos, se presenta ante nosotros como oportunidad de trascendencia desde nuestros posibles más propios.

El acierto respecto del método de investigación se prueba en su validez y eficacia ante el objeto investigativo que aplica, en este caso, la ciencia de la fe. El método no es sino la obertura que desafía a la vez que hace posible el desarrollo de este valioso campo de trabajo a explorar. Es donde ha dejado este trabajo doctoral y que se ha querido evidenciar.

Referencias

- Blanch, A. (1996). *El hombre imaginario* (2.^a ed.). PPC.
- Cortázar, J. (2013). *Clases de Literatura: Berkeley, 1980*. Alfaguara.
- Doležel, L. (2017). Mímesis y mundos posibles. En A. Garrido Domínguez (coord.), *Teorías de la ficción literaria* (pp. 69-94). Arco/Libros.
- Gadamer, H.-G. (2012). *Verdad y método* (13.^a ed.). Sígueme.
- Gesché, A. (2007). *Dios para pensar. Vol. 3: El destino* (2.^a ed.). Sígueme.
- González de Cardedal, O. (1989). La soteriología contemporánea. *Salemanticensis*, 36, 267-317. <https://doi.org/10.36576/summa.7379>
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (3.^a ed.). Trotta.
- Garrido Domínguez, A. (1997). Teorías de la ficción literaria: Los paradigmas. En A. Garrido Domínguez (coord.), *Teorías de la ficción literaria* (pp. 11-40). Arco/Libros.
- Iser, W. (1997). La ficcionalización: Dimensión antropológica de las ficciones literarias. En A. Garrido Domínguez (coord.), *Teorías de la ficción literaria* (pp. 43-65). Arco/Libros.
- Kuschel, K.-J. (1999a). *Os escritores e as Escrituras: Retratos teológico-poéticos*. Loyola.
- Kuschel, K.-J. (1999b). *The poet as mirror: Human nature, God and Jesus in twentieth-century literature*. SCM Press.
- Navajas, G. (1985). *Mímesis y cultura en la ficción: Teoría de la novela*. Tamesis Books Limited.
- Pérez-Jijena, A. (2020). *Comprensión teo-literaria de la salvación: Aportes de la narrativa de Alejo Carpentier para una soteriología contemporánea* [tesis de doctorado, Pontificia Universidad Católica]. <https://repositorio.uc.cl/xmlui/bitstream/handle/11534/51232/AngelaPerez.pdf>
- Ricoeur, P. (1977). *La metáfora viva*. Megápolis.
- Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica* (vol. II). Fondo de Cultura Económica.
- Toutin, A. (2011). *Teología y literatura: Hitos para un diálogo*. Pontificia Universidad Católica.
- Werbick, J. (1992). *Soteriología*. Herder.