

Quelas, Juan

*Las llagas de lo imaginario : un encuentro entre
Juliana de Norwich y Adolphe Gesché*

Revista Teología • Tomo XLVII • Nº 101 • Abril 2010:155–167

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Quelas, Juan, *Las llagas de lo imaginario : un encuentro entre Juliana de Norwich y Adolphe Gesché* [en línea], *Teología*, 101 (2010)

<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/revistas/las-llagas-de-lo-imaginario.pdf>>

(Se recomienda indicar al finalizar la cita bibliográfica la fecha de consulta entre corchetes. Ej: [consulta: 19 de agosto, 2010]).

“LAS LLAGAS DE LO IMAGINARIO”

Un encuentro entre Juliana de Norwich y Adolphe Gesché*

“El lenguaje de la plaza pública no es el de la cámara nupcial”¹

RESUMEN

El objetivo de estas líneas es crear un ámbito de encuentro entre Juliana de Norwich, mística inglesa que vivó entre los años 1342-¿1416? y Adolphe Gesché, teólogo contemporáneo, muerto recientemente. Proponemos este encuentro a través de la categoría “*imaginario*”. Este imaginario puede ser vía de salida de la estrechez racionalista, de la razón desligada de otras dimensiones de lo humano. El *imaginario* de la *herida* de la mística medieval, y la pregunta por el *sentido* a través del *imaginario* que plantea el teólogo del siglo XX, pueden ser puertas abiertas y sugerentes también para la filosofía y la teología de hoy.

Palabras clave: Juliana de Norwich, Adolphe Gesché, imaginario, herida, mística medieval, nuevos lenguajes teológicos.

ABSTRACT

The purpose of these lines is to create an area of encounter between Julian of Norwich, English mystic who lived between the years 1342 and ¿1416? and Adolphe Gesché, contemporary theologian, who died recently. We propose this meeting through the category of “*imaginary*”. This imaginary can be a path out of the narrow rationalistic reason when it is unrelated to other dimensions of the human life. The *imaginary* of the *wound* of medieval

* Este trabajo fue realizado en el marco del “Grupo de práctica de la investigación teológica para graduados”, coordinado por el Pbro. Dr. Marcelo González de la Facultad de Teología de la UCA. Posteriormente fue leído en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, con motivo de las *IV Jornadas de Filosofía Medieval*, Homenaje a San Anselmo a los 900 años de su muerte: “Ayer, Hoy y Mañana de la Filosofía Medieval”, los días 21 y 24 de abril de 2009.

1. SIMONE WEIL, *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 2000, 47.

mysticism, and the question of meaning through *imaginary* that this theologian of the twentieth century raises, can be suggestive also for philosophy and theology today.

Key Words: Julian of Norwich, Adolphe Gesché, imaginary, medieval mystical wound, new theological languages.

El objetivo de estas líneas es crear un ámbito de encuentro entre Juliana de Norwich, mística inglesa que vivó entre los años 1342-¿1416? y Adolphe Gesché, teólogo contemporáneo, muerto recientemente. Mostraremos este encuentro a través del *imaginario*. Y porque el imaginario puede ser vía de salida de la estrechez racionalista, de la razón desligada de otras dimensiones de lo humano proponemos, en un encuentro de filósofos, este diálogo entre una mística y un teólogo. El *imaginario* de la *herida* de la mística medieval, y la pregunta por el *sentido* a través del *imaginario* que plantea el teólogo del siglo XX, pueden ser puertas abiertas y sugerentes también para la filosofía de hoy.

Juliana de Norwich escribe un único texto en toda su vida, su *Libro de Visiones y revelaciones*, del que se conservan dos redacciones: la conocida como “Texto Breve”, y la llamada “Texto Largo”.² Se trata de “la escritura espléndida de una gran teóloga”,³ que ha sido “celebrado como obra cumbre de la mística y de la teología occidental”.⁴ En ese libro Juliana describe su experiencia de lo que hoy llamaríamos “conversión”, de sus visiones, y hace un verdadero tratado teológico a partir de su percepción mística:⁵

“Juliana habla [...] de una experiencia real, pero que se expresa por completo desde el terreno del lenguaje visionario. Desde esa experiencia y por mediación de ese lenguaje escribe de una forma original un verdadero tratado de teología”.⁶

2. En nuestra exposición seguiremos el “*Texto Largo*”, según la edición que consignamos en nota.

3. V. CIRLOT; B. GARÍ, “Introducción”, en V. CIRLOT; B. GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Madrid, Siruela, 2008, 17 (en adelante MI).

4. M. TABUYO, “Introducción”, en JULIANA DE NORWICH, *Libro de visiones y revelaciones*, Madrid, Trotta, 2002, 7-8.

5. Prescindimos aquí de todo el problema existente para circunscribir el problema que hay en torno a lo llamado “místico”. Cf. J. M. VELASCO, *Mística y humanismo*, Madrid, PPC, 2007, 53-95: “Las referencias a la actualidad de la mística ponen de relieve un hecho ya constatado y lamentado por los estudiosos de la mística desde el comienzo del siglo XX: la polisemia de la palabra, de extrema ambigüedad en su significado y la confusión que de ahí resulta en los estudios consagrados al hecho que la palabra designa”, cita en 53.

6. CIRLOT; GARÍ, MI, 245.

Hay en la obra de Juliana “una capacidad extraordinaria de argumentación teológica expresada con gran audacia en inglés”.⁷ Esa audacia brota de la experiencia de un exceso que la desborda: en medio de una enfermedad en la que cree morir, alrededor de sus treinta años, al acercarle un fraile un crucifijo, ella se ve transportada y sumergida en un mundo de visiones en las que habla con el mismo Dios, y el mismo Dios le habla a ella. “Visionarias y místicas respondieron a una intensa crisis religiosa en la que se buscaba no ya el conocimiento teológico sino el conocimiento experiencial de Dios”.⁸ La intertextualidad más conocida de las palabras de Juliana de Norwich en el siglo XX en el ámbito literario son aquellas que cita T. S. Elliot en su poema *Little Gidding*, en sus *Cuatro Cuartetos*:

“El pecado es necesario, pero
todo acabará bien, y
cualquier cosa, sea cual sea, acabará bien”.⁹

Creemos que también en nuestros días se reedita una intensa crisis religiosa, y es por eso que pensamos que del cruce de las visiones y revelaciones de Juliana con la teología de Gesché, podría brotar una

7. CIRLOT; GARÍ, MI, 239. “La autora conserva el estilo sencillo y el ritmo de la lengua hablada, y acerca lo que en aquel entonces era el dominio del pensamiento masculino, teológico y discursivo, al dominio de lo femenino, místico y vernáculo”; C. TWINCH, “Juliana de Norwich: «Todo acabará bien»”, en P. BENEITO; L. PIERA; J. J. BARCENILLA (eds.), *Mujeres de luz. La mística femenina y lo femenino en la mística*, Madrid, Trotta, 2001, 159.

8. CIRLOT; GARÍ, “Introducción”, 33. Prescindimos de todo el contexto de la mística en la Edad Media, por exceder el propósito de estas páginas. Al respecto hay múltiples obras que pueden orientar: MARÍA TABUYO (ed.), *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*, Madrid, Trotta, 1999 (con una sesuda introducción de la editora); G. EPINEY-BURGARD; E. ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1998; M. TABUYO ORTEGA (ed.), *Hadewijch de Amberes. Visiones*, Palma de Mallorca, Olañeta, 2005 (con introducción de la editora); N. GUGLIELMI, *Ocho místicas medievales. Italia, siglos XIV y XV. El espejo y las tinieblas* Madrid-Buenos Aires, Miño y Dávila, 2008; M. N. URIBARRI; L. BEHIELS, *Fuentes neerlandesas de la mística española*, Madrid, Trotta, 2005; P. BENEITO; L. PIERA; J. J. BARCENILLA (eds.), *Mujeres de luz. La mística femenina y lo femenino en la mística*, Madrid, Trotta, 2001; los clásicos como LL. DUCH ÁLVAREZ (ed), *Angelus Silesius. El peregrino querubínico*, Madrid, Siruela, 2005 (con introducción del editor); M. SOLANA; A. FREIXA (int.), *La nube del no saber. Texto anónimo inglés del siglo XIV*, Barcelona, Herder, 1999 (con breve introducción del editor); un estudio de mediación y correlación entre la Edad Media y el siglo XX: V. CIRLOT; A. VEGA (eds.), *Mística y creación en el siglo XX. Tradición e innovación en la cultura europea*, Barcelona, Herder, 2006; una veta muy sugerente para occidente es el estudio de los místicos bizantinos: A. RIGO (ed.), *Silencio y quietud. Místicos bizantinos entre los siglos XIII y XV*, Madrid, Siruela, 2007. Afortunadamente, hoy la bibliografía es prácticamente inabarcable.

9. T. S. ELLIOT, *Little Gidding in Four Quartets*. Cf. C. TWINCH, “Juliana de Norwich: «Todo acabará bien»”, 157.

claridad que ilumine los problemas actuales por los que pasa la fe y la teología –al menos católica–. Este teólogo ha pensado y vivido la teología enseñando en las facultades no teológicas de Lovaina, donde el encuentro con las demás disciplinas científicas era el escenario cotidiano donde ejercer su docencia y ejercitar su fe. Desde este encuentro vital, Gesché propone un nuevo modo de hacer teología, un nuevo lenguaje teológico, preñado por el imaginario, como escenario donde la teología y otras disciplinas bailen la danza del sentido. Sentido del hombre, de Dios, del mundo, del prójimo. Si bien puede resultar extraña la inclusión del imaginario en la teología, Gesché asegura que “ha sido la teología hiper-racionalista la que ha perdido su vínculo sonoro con este lenguaje primitivo (del imaginario)”.¹⁰ Quizás ha llegado la hora en que podamos –y aun debemos– redescubrir este “lugar” de la teología de la mano de los místicos y las místicas medievales: “Un criterio de la pertinencia y verdad de una proposición teológica es que ella sea reveladora”.¹¹

En esta vía que hemos querido llamar “las llagas de lo imaginario”, creemos que esas fístulas son aquellas que lo imaginario produce en la razón desligada del resto de lo humano: por ahí, por esas llagas abiertas se entra al Misterio. Es decir, que por las visiones de la imaginación de Juliana se puede romper el sortilegio de la razón autónoma –no de la época de ella, sino de la nuestra– y por esa herida abierta entrar al Misterio de Dios, del hombre, del mal, de la creación, del destino, del sentido, del pecado, y todas las demás cuestiones vitales que la teología –y en ella, el hombre– debe y quiere abordar.¹² ¿No podría ser Juliana de Norwich maestra y guía hacia el centro del Misterio de Dios para el hombre del siglo XXI? Ciertamente el camino es riesgoso, atrevido y osado, pero es en ese mismo riesgo, atrevimiento y osadía por el que podremos redescubrir la posibilidad de un lenguaje nuevo que diga al hombre y a Dios, lenguaje que sea revelador de ambos en el escenario actual: “Sólo aquel que se deja guiar por el imaginario está en condiciones de asumir esta audacia y de recibir esta verdadera revelación”.¹³

10. A. GESCHÉ, *Dios para pensar* VII. *El sentido*, Salamanca, Sígueme, 2004, 184.

11. GESCHÉ, *El sentido*, 170.

12. Es de notar la semejanza con Gesché y su proyecto teológico “Dios para pensar”, donde dedica sendos libros a la siguiente septalogía: El mal, El hombre, Dios, El cosmos, El destino, Jesucristo, El sentido.

13. GESCHÉ, *El sentido*, 194.

En nuestro itinerario nos basaremos en el *Libro de visiones y revelaciones* de Juliana de Norwich, y en el último capítulo del libro *El sentido* de Adolphe Gesché, aunque recurramos a otras obras para jalonar la trama de nuestro camino. Queremos aclarar que no vamos a investigar el sentido que tenían las expresiones “visión”, “revelación” y otras en la época de Juliana; tampoco nos interesa aquí la diferenciación entre imaginación, sueño o visión; no vamos a estudiar los problemas específicos que son incumbencia de medievalistas; sí vamos a ver, por el encuentro entre Juliana y Gesché, la relevancia que tiene su propuesta para los hombres de hoy.

1. “Juliana, mujer de hermosa exageración, de pasión sin medida”¹⁴

La teología de Juliana es amplia, desbordante y sugerente. Nos limitaremos a presentar aquí el tema de la “herida” en las *Visiones* de Juliana.

En el inicio, queremos notar que

“las imágenes del universo visionario de Juliana son poderosas y constituyen imágenes-enigma, esto es, imágenes que hacen pasar de lo visible a lo invisible, que empujan a la inteligencia hacia un conocimiento que en última instancia queda siempre velado”.¹⁵

Desde esta perspectiva del todo original, podemos afirmar que “encontramos en Juliana de Norwich una admirable síntesis de experiencia mística y de reflexión teológica”.¹⁶ Todo brota “desde un deseo creciente, aumentado. A través de la oscuridad, de la negrura, de manera secreta, escondida, todo resplandece de belleza”.¹⁷ Esto obedece al “carácter indecible de la experiencia que quiere expresar”.¹⁸ “En la teología visionaria de Juliana la vida es el viaje desde el Amor al amor en el amor”.¹⁹

14. TABUYO, “Introducción”, 33.

15. CIRLOT; GARÍ, MI, 250.

16. CIRLOT; GARÍ, “Introducción”, 262.

17. TABUYO, “Introducción”, 23.

18. TABUYO, “Introducción”, 31.

19. TABUYO, “Introducción”, 34. En la *Estética teológica* de Hans Urs von Balthasar, Juliana de Norwich es presentada en la llamada “Metafísica de los santos”; bajo el acápite: “Bodas en la noche.

En su juventud Juliana ha pedido a Dios una gracia triple. Así lo relata ella:

“Concebí un gran deseo de recibir tres heridas en mi vida, a saber, la herida de la verdadera contrición, la herida de la compasión de amor, y la herida de desear ardientemente a Dios con toda mi voluntad”.²⁰

Con el transcurrir de su vida, Juliana llega a olvidar los dos primeros deseos, no así el último. Desde esta experiencia visionaria que le ha trastocado la vida entera, Juliana puede troquelar todo el relato de sus *Visiones* desde la perspectiva del deseo. Esas heridas que ha pedido Juliana, Dios se las concede alrededor de los treinta años con la experiencia de una enfermedad que todos, ella incluida, creen mortal. Allí, cuando la herida del dolor la hace desfallecer, tiene sus *Visiones*, donde sus heridas son correspondidas por las heridas del mismo Dios. Nos centraremos en una de las *Revelaciones*, donde ella ve a Nuestro Señor desde una perspectiva muy original: el mismo Jesucristo desde la cruz vuelve el rostro hacia su propio corazón herido, y contempla la llaga del amor lanceado. Es de notar que toda la contemplación se hace con alegría, estado anímico del todo imprevisto para la situación que relata. En esa contemplación de su costado sangrante, atrae a Juliana seduciéndola y llevándola dentro de los labios de la herida, donde la cavidad hueca se abre invitando a permanecer en ella:

“Con semblante bondadoso, nuestro buen Señor miró hacia su costado abierto y lo contempló con alegría; con su dulce mirada atrajo el entendimiento de su criatura hacia el interior por la misma herida; y allí le reveló un hermoso y deleitable lugar, lo bastante amplio para toda la humanidad que será salvada y descansará en la paz y el amor (...). En esta dulce visión me mostró su bendito corazón partido en dos, y en su alegría mostró a mi entendimiento una parte de su bendita divinidad, en la medida en que quiso, fortaleciendo a mi pobre alma para que pudiera comprender, por decirlo así, el amor eterno que no ha tenido principio y es y siempre será”.²¹

Las mujeres”; junto a Ángela de Foligno, Catalina de Siena, Catalina de Génova y, curiosamente, *La nube del no saber*. Se aclara además que no se podrá tratar a otras relevantes mujeres como Teresa, Gertrudis, Brígida y Juana de Arco. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, Vol. V. *Metafísica. Edad Moderna*, Madrid, Encuentro, 1988, 53-101, especialmente las páginas 79-101.

20. JULIANA DE NORWICH, *Libro de visiones y revelaciones*, Madrid, Trotta, 2002, 42.

21. JULIANA DE NORWICH, *Libro de visiones y revelaciones*, 90.

Es el mismo Jesús, entonces, quien conduce a Juliana hacia el centro de su ser, el corazón rasgado, introduciéndola por la herida que, usando una metáfora, se convierte en puerta de acceso al Misterio del Salvador. Es de destacar que en el relato que Juliana hace de sus visiones, aparece la imagen de “Jesús-Madre”²² y desde esa percepción femenina dice lo siguiente:

“Nuestra tierna Madre Jesús puede introducirnos fácilmente en su santo pecho a través del costado abierto y mostrarnos allí una parte de la divinidad y de las alegrías del cielo”.²³

La alegría con que el mismo Jesús contempla su costado abierto es contagiada a aquella que es conducida a través de la llaga hacia el centro de su ser, por el contacto “físico” que se produce al rozar la herida y entrar en ella. “Juliana contempla a Cristo que a su vez contempla en la cruz la herida de su propio costado. La visión la conduce a penetrar mentalmente en el interior a través de la herida”.²⁴

En otro párrafo Juliana asegura que podemos entrar por la llaga en el costado abierto por medio de la oración, de visiones y de sentimientos, movidos por la gracia del Espíritu. Esa inmersión en el interior del Amado produce conocimiento de sí misma y posesión de Dios, iluminando la inteligencia e implicando los cinco sentidos corporales en el conocimiento experiencial que deriva del contacto con la carne de Jesús. Conocimiento por contacto y no por abstracción intelectual que tiñe toda la obra de Juliana de Norwich:

“Y así por su dulce gracia, por nuestra oración continua y humilde, entraremos en él en esta vida mediante los muchos toques secretos de suaves visiones y sentimientos espirituales, en la medida en que nuestra simplicidad sea capaz de reci-

22. Una medievalista asegura que la “nota maternal” atribuida a Jesús “en los primeros siglos del cristianismo alcanzó cierto auge, especialmente en los grupos gnósticos, pronto perseguidos, y también en algunos Padres de la Iglesia, como Clemente de Alejandría; en la Edad Media aparece con mayor frecuencia, y ejemplo de ello son san Bernardo, Eckhart, santa Matilde, santa Brígida de Suecia, santa Catalina de Siena, etc., y muy especialmente la escuela cisterciense, que abundará en la idea de “nuestra Madre Jesús” como símbolo de la ternura y el amor acogedor”; TABUYO, “Introducción”, 30. “Juliana no fue la única escritora medieval que se refirió a la maternidad de Dios, pero fue ella quien desarrolló la idea con amplitud y de diversas maneras”, C. TWINCH, “Juliana de Norwich: «Todo acabará bien»”, 166. Cf. en las páginas 167-168 la evocación estética que la autora narra en torno a esta idea teológica.

23. JULIANA DE NORWICH, *Libro de visiones y revelaciones*, 177.

24. CIRLOT; GARÍ, MI, 247. Cf. los capítulos 24 y 60 de las *Visiones* de Juliana.

birlos. Y esto es así y será por la gracia del Espíritu Santo, hasta el día en que muramos, todavía deseando ardientemente el amor. Y todos entraremos en nuestro Señor, conociéndonos a nosotros mismos con claridad y poseyendo plenamente a Dios; ocultos para siempre en Dios, viéndole verdaderamente, sintiéndole plenamente, escuchándole espiritualmente, oliéndole deliciosamente y saboreándole dulcemente”.²⁵

Esas heridas son las que nos curan:

“El torrente de misericordia que es su querida sangre y su preciosa agua corre abundante para hacernos bellos y limpios. Las benditas heridas de nuestro salvador están abiertas y prestas a curarnos con alegría”.²⁶

Conocimiento, amor, sentidos, imaginación, deseos y heridas recíprocos e interrelacionados, los de Jesús y los de Juliana, porque ella “contempla a Dios como un intercambio continuo, como una melodía ininterrumpida en la que todo es interrelación, movimiento, es el Amor increado que crea el amor que siempre estuvo en el amor”.²⁷ Así lo asegura la misma mística, por ejemplo cuando dice: “Dios se regocija en la criatura y la criatura en Dios, en un maravillamiento infinito”.²⁸ Divina *perijóresis* entre la criatura y el creador, que recrea la relación por los amorosos vínculos de la herida abierta. Contagio de sangre, fusión de humores, ensimismamiento recíproco: tal es la teología de Juliana.

2. “Las nuevas travesías que la teología tiene que hacer en este comienzo de siglo”²⁹

Gesché nos ofrece en su libro capítulos de teología a la par que materias de antropología. En su obra se dan cita sus saberes de patrólogo, historiador, el amor por la literatura, el conocimiento del psicoanálisis, la metafísica y la hermenéutica. Son pinceladas que intentan vislumbrar el misterio de Dios, del hombre y del mundo, por medio

25. JULIANA DE NORWICH, *Libro de visiones y revelaciones*, 130.

26. JULIANA DE NORWICH, *Libro de visiones y revelaciones*, 181. El profeta Isaías dice lo mismo en el texto bíblico.

27. TABUYO, “Introducción”, 15.

28. JULIANA DE NORWICH, *Libro de visiones y revelaciones*, 132.

29. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Prólogo”, en GESCHÉ, *El sentido*, 16.

de una palabra teológica que, ampliada hasta el extremo de sus posibilidades, ve a Dios y al hombre como excesos de ser, asegurando que sólo es posible intuir las verdades de ambos, cuando la mera realidad es estirada hasta las inauditas posibilidades que brotan del ejercicio de la imaginación, el deseo, los sentidos, el imaginario, la fiesta, y todo el arco de lo humano que no ha sido desdeñado, sino asumido por Dios al encarnarse. Como ejemplo baste esta cita: “Dios ha descendido (*descendit*) hasta nuestra imaginación”.³⁰ Y asegura, citando a Pascal que “allí donde nuestra vida y nuestra razón se detienen resulta necesaria la imaginación, para que vaya más adelante, desbordando los límites de la razón y de la vida”.³¹ Gesché propone superar los límites de la mera razón, para estirar las posibilidades de lo humano hasta el borde donde se comprueban las verdades de sus decires y sus pensares. Desde esta perspectiva propone una suerte de definición del quehacer teológico: “La teología (es) esta investigación que consiste en asistir al nacimiento de la verdad bajo la égida tutelar de un exceso”.³²

Gesché propone lo siguiente:

“En los espacios abiertos por la imaginación podemos construir mundos de hipótesis que la realidad fáctica no logra ofrecernos: podemos concebir confines en los que ensayar posibilidades. El imaginario es como ese fondo inmenso, inmemorial o personal, en el que podemos sumergirnos sin cesar, como en fuentes bautismales y originarias. El imaginario nos ofrece esas visiones y esos sueños que nos permiten traspasar la materia, “pasar al otro lado”, asumirnos y comprendernos de un modo diferente al del puro consentimiento y repetición. El imaginario es la “obertura” (en el sentido en que se entiende dicha palabra en la ópera) que nos capacita para elevarnos e inmergirnos, aunque sólo sea por un breve instante, a través de un mundo que nos habita y visita al mismo tiempo, para abrir nuestros sentidos, nuestros corazones, nuestro cuerpo, para que ellos nos digan todo aquello que quieren decirnos y que sólo se despliega en la imaginación y el imaginario”.³³

Es por esto que el imaginario resulta “un lugar de epifanías”.³⁴

30. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, citado por GESCHÉ, *El sentido*, 198 (el autor nota que el verbo usado en latín por San Bernardo es el mismo que usa la Vulgata para referir el misterio de la Encarnación).

31. GESCHÉ, *El sentido*, 183.

32. GESCHÉ, *El sentido*, 176.

33. GESCHÉ, *El sentido*, 158-159.

34. R. CALASSO, *La Littérature et les dieux*, citado por GESCHÉ, *El sentido*, 185.

Epifanía del hombre, epifanía de Dios. Epifanía del hombre porque epifanía de Dios. Y epifanía de Dios porque epifanía del hombre. Es en este “admirable intercambio” donde se juegan las verdades y sapiencias de la teología. Esa es “la paradoja de la escritura de imaginación: que las palabras (materialmente sólo son eso) puedan abrirnos a la realidad”.³⁵ Esto puede ser revelador porque “el imaginario preserva lo enigmático de las cosas”.³⁶

Desde ese “enigma”, que Gesché valora positivamente –tanto en el hombre como en Dios–, desea como teólogo “que nosotros mismos penetremos en los misterios que todo este imaginario despliega”,³⁷ es decir, que seamos arrastrados por las insondables volutas de la imaginación para poder penetrar en las verdades de la realidad. En este sentido, “la teología (tiene una) cercanía respecto de aquello que es locura (1Co 1-3)”.³⁸ Una locura que es más sabia que la sabiduría de los hombres, como asegura San Pablo.

3. “Las llagas de lo imaginario”:³⁹ algunos frutos del encuentro

En el escenario de lo imaginario se desarrolla la experiencia mística de Juliana, desplegando teológicamente sus visiones. En medio de un saber teológico que por múltiples razones se iba deshaciendo de la integralidad de lo humano para centrarse en el ejercicio racional del saber y reducía su factura a los varones de la época, integrando en la teología de ese mundo que se iba cerrando en esta dimensión de lo humano, logra irradiar una luminosa atracción cuando se la lee en el siglo XXI. Hablando de las místicas medievales en general, una estudiosa asegura que “sus voces fueron oídas porque salían de sus excesos sobrenaturales”.⁴⁰

El imaginario tiende un puente entre el Dios inefable y la experiencia de ese Dios en la tierra. Y también entre el hombre inefable y el autoconocimiento posible durante esta vida. En el encuentro, al que

35. GESCHÉ, *El sentido*, 169.

36. GESCHÉ, *El sentido*, 198.

37. GESCHÉ, *El sentido*, 172.

38. GESCHÉ, *El sentido*, 27.

39. GESCHÉ, *El sentido*, 197.

40. CIRLOT; GARÍ, “Introducción”, 13.

se accede por una mirada interior que se mete por la herida del costado, se revela posible una teología que integre otros mundos dentro del *logos* de la razón.

“Ese velo mediador (entre la palabra y lo inefable) es el lenguaje visionario que sirve para transmitir lo que acontece en aquel lugar que Henry Corbin denominó *mundus imaginalis* o “tierra de visiones”, un mundo que no pertenece ni al cielo ni a la tierra, sino que se sitúa en el corazón del orden simbólico, lugar de en medio, lugar de la mediación. A ese mundo accede Juliana a través de una mirada interior”.⁴¹

Esta mirada es posible por la acción de la gracia, que obra en el hombre para abrirlo hasta el mayor horizonte posible: “Sólo la acción divina abre el ojo interior que permite acceder a la “tierra de las visiones”, al mundo de la imaginación”.⁴² Esa tierra de visiones nos permite imaginar corporalmente la herida del costado del Señor. Una herida abierta, palpitante de vida, rasgada por el amor, sangrante de deseo. Es por la herida que se entra –como por una puerta– dentro del Salvador. ¿Será por eso que la llaga que vemos en imágenes medievales es semejante a una vulva? El corazón del Señor es el que nos engendra dándonos su vida, como el útero de la mujer es el que nos engendra dándonos la nuestra. Al corazón se entra por la llaga de la herida del costado, y al útero se llega por la llaga del resquicio de la vulva. Es lo que rescata la bella, sugestiva e hipnótica imagen que ilustra la tapa de un libro sobre místicas.⁴³ En esa imagen podemos ver que desde la dérmica claridad exterior, pasando por el sanguíneo carmesí del medio, se llega a la oscuridad del centro, allí donde es posible ser sumergidos en la espiral amorosa de la unión con Dios, y desde allí, con la experiencia sensible-intelectual decir el Misterio de Dios y del hombre con nuevas palabras, con nuevos ardores, con nuevo poder.

Es el exceso que brota del imaginario, el exceso que significa una herida abierta, el exceso que supone el amor, el exceso que hace posible que el misterio de Dios sea atractivo para el hombre de hoy. La teo-

41. CIRLOT; GARÍ, MI, 249.

42. CIRLOT; GARÍ, MI, 250.

43. Cf. CIRLOT; GARÍ, *La mirada interior*. En la tapa aparece *La herida de Cristo/Arma Christi*, (anónimo francés), del Salterio de *Bonne de Luxemburgo* (1345), fol. 331r, The Metropolitan Museum of Art, New York, The Cloisters Collection, 1969 (69.86). Ver imagen en pág. 167.

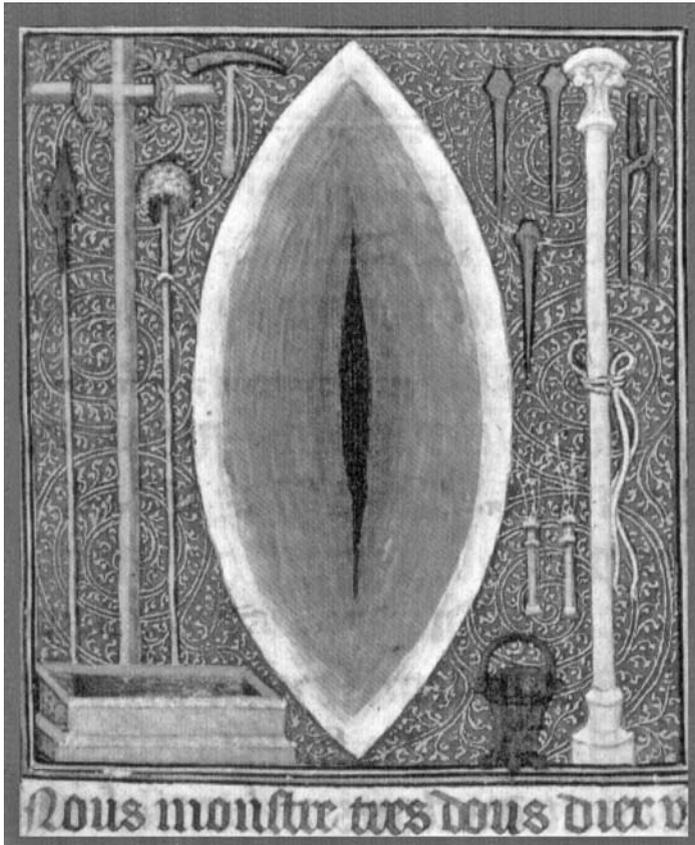
logía de Juliana se nos antoja un relato válido para nuestro tiempo porque integra en su desarrollo también estas medidas de lo humano. Quizás desde aquí podamos responder la pregunta planteada por Gesché:

“El imaginario (...) ¿encuentra en su intercambio con la teología ese *cielo* de don y de exceso que, incluso si no se acepta por fe, nos ayuda a pensarlo más a fondo?”.⁴⁴

Desde esta sugerente y provocativa interpelación, proponemos pensar e imaginar la proyección de la *herida* hacia la filosofía en general, particularmente hacia la antropología y ¿por qué no? hacia la metafísica, la ética y otros ámbitos del saber filosófico. Dejo en el aire unas preguntas finales, como insinuación y provocación para el pensamiento: ¿no es factible que a través del *imaginario* podamos pensar una alternativa de sentido a la deconstrucción moderna que sobrevino después de la caída de la razón autónoma? ¿Podremos pensar al hombre como un ser *herido* por la fulgurante herida de Amor que lo crea, recrea y sostiene? ¿Será posible *imaginar* una ética que tome como objeto de sus reflexiones a un hombre que está herido por un Amor desbordante, aún en el caso de que el hombre perciba ese Amor como ausencia? ¿Habrá lugar en nuestras teodiceas y metafísicas para pensar a Dios y al ser como un Dios de la *herida* y un ser *herido* por la alteridad que supone el ejercicio del amor?

JUAN QUELAS
20.05.09 / 20.12.09

44. GESCHÉ, *El sentido*, 27.



La herida de Cristo/Arma Christi (anónimo francés), del Salterio de *Bonne de Luxemburgo* (1345), fol. 331r, The Metropolitan Museum of Art, New York, The Cloisters Collection, 1969 (69.86).