

1 HABLAR DE DIOS DESDE LA HERIDA.

EL QUIASMO ENTRE IMAGEN Y PALABRA EN EL DIÁLOGO ENTRE LITERATURA Y TEOLOGÍA¹

DOI: 10.22199/S07198175.2012.0001.00001

Dra. Cecilia Inés AVENATTI DE PALUMBO

Recibido el 18 de marzo. Aceptado el 22 de abril 2012.

RESUMEN

El dinamismo trológico “figura-drama-verdad” constituye el eje central del método interdisciplinario entre literatura y teología en el cual vengo trabajando desde hace dos décadas.² Sobre esta base, en investigaciones recientes puse de relieve el carácter “paradójico” de la figura y el papel innovador que representa para el discurso dialógico la afirmación del ritmo preposicional “desde-en-hacia”.³ Profundizando estos lineamientos de búsqueda, consideraré ahora la cuestión del “lenguaje” interdisciplinario desde la doble perspectiva teológica y literaria de la “herida” y del “quiasmo”. De acuerdo con esto, la presente exposición ha sido trazada siguiendo el itinerario que va «desde» la *herida vital del amor*, «en» el *quiasmo* de imagen y la palabra, «hacia» la transfiguración del *lenguaje*. Anhele pues que, en la afinidad de búsquedas de *nuevos lenguajes*, “desde” la convergencia espiritual de búsquedas, pueda mi reflexión ser recibida como un aporte “hacia” el pensar y el construir ciudadanías dialógicas, cristianas y latinoamericanas.

Palabras clave: Figura, drama, verdad, herida originaria, quiasmo.

- 1 Este texto fue presentado como ponencia en el *1º Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas. Biografías, Instituciones y Ciudadanías* que se realizó en la Facultad de Teología de San Miguel, Buenos Aires, del 26 al 28 de marzo de 2008.
- 2 Cf. C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, pról. Olegario González de Cardedal, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002; *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, Juiz de Fora-Buenos Aires, Edições Subiaco-Facultad de Teología UCA, 2007; C.I. AVENATTI DE PALUMBO – H.R. SAFA (eds.), *Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, Buenos Aires, Facultad de Teología UCA, 2003.
- 3 Cf. C.I. AVENATTI DE PALUMBO, “Figura y método. Paradojas del diálogo entre Literatura y Teología”, versión digital: *Actas del Primer Coloquio Latinoamericano de Literatura y Teología*, Río de Janeiro 2007, CD Rom, ISBN 978-987-23520-0-4; versión impresa: en *Teología* 93 (2007) 271-283; versión electrónica: “Claves estéticas, dramáticas y dialógicas para la construcción de la figura del «nos-otros»”; versión impresa: en *Teología* 94 (2007) 619-626; “El lenguaje de la figura estética en la encrucijada de la referencialidad. «Desde» la herida, «en» la paradoja, «hacia» el sentido”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El desafío de hablar de Dios en la América latina del siglo XXI*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 53-64.

Speaking of God from the wound. The chiasm between image and word in the dialogue between literature and theology.

ABSTRACT

The trilogical dynamism "figure-drama-truth" makes up the central axle of the interdisciplinary method between literature and theology I have been working on for two decades. Based on this, in recent studies I highlighted the paradoxical character of the figure and the innovating role that the affirmation of the prepositional rhythm "from- in - to" represents for dialogical speech. Going deeper into these lines of research, I will consider the issue of interdisciplinary speech from the two-fold theological and literary perspectives of the "wound" and the "intersection". In agreement with this, this paper follows the itinerary "from" the vital *wound* of love, "in" the *intersection* of image and word, "to" the transfiguration of *language*. I hope that, by seeking *new languages*, "from" the spiritual convergence of research, my reflection can be received as a contribution "to" think and build a Christian and Latin American dialogical citizenship.

Key words: Figure, drama, truth, native wound, intersection.

1. «Desde» la herida vital del amor

Hablar de Dios desde la herida. ¿Quién habla? ¿De quién se habla? ¿Desde qué herida? Intencionalmente quedó sin determinar en el título no sólo el sujeto y el objeto del discurso –el *quién* y el *de quién*– sino también el *desde dónde*, es decir, la *herida* misma.

Comencemos por considerar, entonces, los perfiles de *esta herida* que proponemos como *lugar* de encuentro entre el lenguaje teológico con el literario. Cuando en un escrito reciente hice referencia a la *herida originaria* desde la perspectiva de la distancia ontológica, no pretendí agotar con ello la rica polisemia de esta imagen.⁴ Por el contrario, el carácter *originario* de la herida, que entonces había considerado desde la perspectiva ontológica, concluía en la imposibilidad de encerrar a la herida en una explicación conceptual exhaustiva y excluyente, a la vez que dejaba abierto el acceso a una comprensión simbólica y temporal, en la que la herida pudiera ser considerada de modo inclusivo como misterio existencial.

La tesis que ahora propongo no constituye una negación sino un ahondamiento de aquélla, a saber, la consideración de que el suelo de fundación de la herida no es la ruptura ontológica sino la entrega teológica del amor que se dona.⁵ Cierzo es que los mitos teogónicos heredados de los griegos coincidieron en reconocer

4 Cf. C.I. AVENATTI DE PALUMBO, "El lenguaje de la figura estética en la encrucijada de la referencialidad. «Desde» la herida, «en» la paradoja, «hacia» el sentido", en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El desafío de hablar de Dios en la América latina del siglo XXI*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 53-64. Como testimonio de una modalidad dialógica del pensar interdisciplinario, quiero dejar constancia de que en la génesis de esta ponencia se encuentran, por un lado, el eco teológico desde la clave quiásmica realizado por José Carlos Caamaño a la conferencia que pronuncié en el marco del encuentro anual organizado por la Sociedad Argentina de Teología y, por otro lado, la lectura de tres estudios teológicos sobre la herida pascual de Eduardo Casas, que llegaron a mis manos, el publicado por recomendación de participantes de la Semana teológica y los dos inéditos por la generosidad del autor. Cf. J.C. CAAMAÑO, "Desafíos y sugerencias para el discurso «dogmático» sobre Dios", en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El desafío de hablar de Dios en la América latina del siglo XXI*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 65-75; E. CASAS, "La herida pascual". Aproximación bíblica a una de las claves soteriológicas en la cristología del Evangelio de Juan", en G. ROSOLINO (ed.), *Teologías en diálogo. Urgencia y exigencia de un cambio epocal*, Córdoba, EDUCC, 2007, 47-77; "El «olvido» de la «poética teológica» en el lenguaje de la teología narrativa: Poesía religiosa y poesía teológica", en S. CASTELLO – R. GIARDINO (eds.), *Memoria y olvidos en un cambio epocal. Su implicancia para las teologías en diálogo*, Córdoba, EDUCC, 2008, 129-146; *El Dios herido*, Córdoba, 2007 (inédito). Con autorización del autor se cita por número de página de versión electrónica.

5 Prefiero utilizar aquí "fundación" antes que "fundamento" para destacar el carácter dinámico de la herida originaria. Cf. A. GESCHÉ, *El sentido. Dios para pensar VII*, Salamanca, Sígueme, 2004, 57.

la existencia de un quiebre y separación respecto a una unidad originaria. Cierto es también que en el pensamiento filosófico y teológico subsiguiente, dicha ruptura se cristalizó en la dialéctica asimétrica de lo uno y lo múltiple, lo universal y lo concreto, lo eterno y lo temporal, lo espiritual y lo corpóreo. Pero es asimismo cierto que la tendencia racionalizante de allí derivada, la cual postuló durante siglos la ruptura como horizonte ontológico último, está llegando hoy a su agotamiento. Tras el lento y aún no totalmente consumado descenderse del velo dominante de semejante dialéctica, el siglo XX comenzó a recuperar una visión paradójica no dialéctica ni dicotómica, en la que el hiato ontológico está siendo desplazado del último al penúltimo lugar. Recuperar esta perspectiva integradora de la herida pertenecía desde el comienzo al acervo bíblico cristiano, como lo demuestra el exhaustivo estudio de Eduardo Casas. Tras las huellas bíblicas del hilo de Ariadna de la *herida*, este teólogo argentino nos conduce a través de una larga tradición profética y sapiencial –que recorre textos de Ezequiel, Zacarías, Isaías, Jeremías, Oseas, Job y los Salmos– hasta llegar por fin hasta el evangelista Juan, quien selló en la imagen concreta del *corazón traspasado y transfigurado* de Jesús la herida de amor como origen primordial.⁶

Esta perspectiva, que habían olvidado los discursos científicos, filosóficos y teológicos por haber reducido el discurso a un único régimen lógico, fue secretamente conservada por el lenguaje de los poetas y los místicos cristianos. Tras las huellas de Juan ellos mantuvieron viva la convicción de que en el origen no está el Uno inmutable sino el *Dios trino herido* de amor. En esta lógica teológica la herida no es quiebre de oposiciones insolubles sino corazón de Dios atravesado y lacerado, movimiento kenótico que asume y envuelve todo lo humano en el dinamismo trinitario del entregar y recibir del amor. De este modo, al ser alcanzada por “un amor que se manifiesta y ofrece en la dinámica del don más absoluto”, la *herida ontológica* sale del horizonte de la tragedia y del narcisismo y aparece como misterio de amor divino.⁷

En el paso de la *herida ontológica* como ruptura a la *herida teológica* como donación se halla la *vida*. En efecto, es la vida la que provoca la herida pues es

6 Cf. E. CASAS, “‘La herida pascual’. Aproximación bíblica a una de las claves soteriológicas en la cristología del Evangelio de Juan”, en G. ROSOLINO (ed.), *Teologías en diálogo. Urgencia y exigencia de un cambio epocal*, Córdoba, EDUC, 2007, 57-73; *El Dios herido*, Córdoba 2007, (capítulos 2 al 10) (inédito).

7 Cf. J.C. CAAMAÑO, “Desafíos y sugerencias para el discurso «dogmático» sobre Dios”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El desafío de hablar de Dios en la América latina del siglo XXI*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 65-75.

ella la que constituye el centro del movimiento de la donación. Es la vida la que inaugura la herida de amor de Dios y del ser humano en Dios, de modo tal que el amor provoca la herida de la vida y la vida origina la herida del amor.

“La vida es esencialmente paradójica”⁸, señala R. Guardini⁹, y por ello mismo es herida abierta en espera de ser traspasada y transfigurada por la herida de Dios para poder sanar y cicatrizar, no para desaparecer.¹⁰ El reconocimiento de esta herida originaria lleva también a Balthasar a afirmar que:

“Los terribles contrarios de la existencia no sólo tienen consecuencias en la esfera envolvente de Dios, sino que no son suprimidos tampoco por un Dios que obra por su esencia de un modo omnipotente. Son asumidos —y esto es lo nuevo— por este mismo Dios en forma de hombre: con todo el rigor de lo que significa pobreza, humillación y muerte en el abandono de Dios”.¹¹

Un Dios herido de amor es *un Dios vulnerable*. En el contexto de la acción pascual, Balthasar presenta la tesis de la vulnerabilidad divina señalando que “lo que hizo posible el no [de la criatura] fue simplemente la imprudencia trinitaria del amor divino, que a la hora de la donación no conoció fronteras ni cautelas. Aquí radica su poder infinito, como también su impotencia y vulnerabilidad innatas, que son inseparables la una de la otra”.¹² Por ello concibe teológicamente la herida como una epifanía, diciendo que:

8 R. GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Madrid, BAC, 1996, 89.

9 Queremos subrayar que junto con el doble aniversario de T.S.Eliot, en este año de 2008 se cumplen también 40 años de la muerte de R. Guardini (1885-1968) y 20 años de la muerte de Hans Urs von Balthasar (1905-1988), dos pensadores de quienes es deudor nuestro estudio.

10 “El resucitado no tiene una «herida abierta» sino una «herida cicatrizada», testimonio y «memorial» de lo que ha sido la Cruz. [...] La herida se vuelve una realidad dinámica como la Pascua y la vida misma. La «herida Pascual» se convierte en «herida transfigurada». [...] La «Transfiguración dolorosa» del Getsemaní y la «Transfiguración gloriosa» del Tabor revelan la unidad del Misterio Pascual como un dinamismo que, en la vida espiritual del creyente, produce el movimiento creciente y continuo de la gracia. [...] La «herida Pascual» no es «estática». En el Evangelio de Juan, el «enlace» de heridas —desde el «costado» traspasado del Crucificado hasta las cicatrices gloriosas del Resucitado— ilumina la «dinámica de la herida» en la vida interior del creyente: se pasa de las «heridas abiertas» a las «heridas sanadas.” Cf. E. CASAS, *El Dios herido*, Córdoba, 2007, 174, 186 y 187 (inédito).

11 H.U. von BALTHASAR, «Tú coronas el año con tu gracia». *Sermones radiofónicos*, Madrid, Encuentro 1997, 14.

12 H.U. von BALTHASAR, *Teodramática 4. La acción*, Madrid, Encuentro, 1995, 305. Sobre el fundamento trinitario de la vulnerabilidad de Dios, cf. *ibid.* 293-308.

*“Es el Padre el que nos ofrece esta palabra y carne sangrante de Dios lacerada y desgarrada por los hombres, para que participemos en su vida eterna. Y cuando el corazón de Jesús es atravesado y se convierte en una cavidad vacía, en la que pueden meter los dedos y al hombre entero –en tus llagas me escondo–, ¡así es Dios! Una herida que llega hasta su corazón y en la que encontramos la salvación. Todo esto es epifanía de Dios”.*¹³

¿Qué lenguaje puede dar testimonio del misterio de esta *herida* fontal donde amor y vida confluyen en el mismo acto de entrega? Aquél que “pueda ser leído en referencia a la vida que lo justificó en su origen y la vida que lo recibe en su finalidad”.¹⁴ La “teología de la herida”, que es “realista, esperanzadora y dramática a la vez”,¹⁵ es un punto de partida desde donde establecer el diálogo interdisciplinario que aquí nos ocupa. Esta experiencia fontal del amor como herida de vida y de la vida como herida de amor que Juan evangelista plasmó en la figura del *corazón pascual*, también resonó a lo largo de la historia de la literatura occidental en la interioridad creadora de poetas, narradores y dramaturgos. Entre la amplia propuesta de los *escritores de la herida*, me detendré en el análisis de un fragmento de los *Cuatro Cuartetos* (1943) de T.S. Eliot (1888-1965), de quien conmemoramos un doble aniversario: 120 años de su nacimiento y 60 años de su recepción del Premio Nobel de Literatura en 1948.¹⁶

En similar proceso de búsqueda que el último Beethoven en cuya obra tardía homónima se inspira la impronta musical de estos versos, Eliot convoca aquí a Dante y a Juan de la Cruz como dos cumbres de la poética y mística cristianas, para configurar a partir de ellos un lenguaje –“*a new pattern*”– que, anclado en el dinamismo de la temporalidad del devenir de la vida, represente un modo de decir hoy el misterio del corazón pascual traspasado y transfigurado por la herida originaria de amor: A fin de introducirnos en la consideración del quiasmo entre imagen y palabra que es el tema que desarrollaré en el segundo momento de mi exposición, escucharemos primero la música de las *imágenes* auditivas a la par

13 H.U. von BALTHASAR, «Tú coronas el año con tu gracia». *Sermones radiofónicos*, Madrid, Encuentro 1997, 30-31.

14 J.C. CAAMAÑO, “Desafíos y sugerencias para el discurso «dogmático» sobre Dios”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El desafío de hablar de Dios en la América Latina del siglo XXI*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 67.

15 E. CASAS, “‘La herida pascual’. Aproximación bíblica a una de las claves soteriológicas en la cristología del Evangelio de Juan”, en G. ROSOLINO (ed.), *Teologías en diálogo. Urgencia y exigencia de un cambio epocal*, Córdoba, EDUCC, 2007, 49.

16 Cf. I. DE CASSAGNE, *Leyendo los Cuartetos de Eliot*, Buenos Aires, del Umbral, 2007.

que iremos comprendiendo el sentido de las palabras, en vistas a realizar una experiencia de la integración entre imagen y palabra a la que nos referiremos luego:

“El cirujano herido maneja el acero
que pone en cuestión la parte alterada;
bajo las sangrantes manos sentimos
la compasión punzante del arte del que cura
resolviendo el enigma del gráfico de la fiebre.

Nuestra única salud es la enfermedad
si obedecemos a la enfermera agonizante
cuyo cuidado no es agradar
sino recordar nuestra maldición, y la de Adán,
y que, para quedar restablecidos, nuestra enfermedad debe empeorar.

La tierra entera es nuestro hospital
dotado por el millonario arruinado,
en que, si nos va bien, moriremos
del absoluto cuidado paternal
que no nos abandona, pero nos estorba en todas partes.

El frío asciende de los pies a las rodillas,
La fiebre canta en cables de la mente.
Si es para calentarme, entonces tengo que congelarme
y temblar en frígidos fuegos de purgatorio
cuya llama es rosas y cuyo humo es escaramujos.

La sangre goteante, nuestra única bebida,
la carne sangrienta, nuestro único alimento:
a pesar de lo cual nos gusta creer
que somos carne y sangre sana y sustancial
una vez más, a pesar de eso, llamamos santo a este Viernes”.¹⁷

17 Transcribimos la traducción al español realizada por el poeta José María Valverde. Cf. T.S ELIOT, “Cuatro Cuartetos”, en *Poesías reunidas (1909-1962)*, Madrid, Alianza, 1979, 189-219, 201s. Ofrecemos a continuación el texto poético en su idioma original para contribuir a una percepción integradora de imagen y palabra. La fuente del mismo es: T.S ELIOT, “Four Quartets”, en *Collected Poems (1909-1962)* London, Faber and Faber, 1963.

«Desde» la *herida* vital del amor, así habla de Dios este poeta a quien se atribuye la renovación de la poesía inglesa en el siglo XX.¹⁸ El ritmo *allegro* del cuarto movimiento de *East Coker IV* que acabamos de oír contrasta con el de los restantes que componen este segundo libro de los *Cuartetos*. Agrupados en cinco quintetos, sus versos breves y de ritmo entrecortado trasuntan la alegría de la novedad descubierta por el yo poético, a saber: que es posible un “nuevo” comienzo si la curación de las heridas es realizada por las “manos sangrantes” del “cirujano herido”.

East Coker IV

“The wounded surgeon plies the steel
That questions the distempered part;
Beneath the bleeding hands we feel
The sharp compassion of the healer’s art
Resolving the enigma of the fever chart.

Our only health is the disease
If we obey the dying nurse
Whose constant care is not to please
But to remind of our, and Adam’s curse,
And that, to be restored, our sickness must grow worse.

The whole earth is our hospital
Endowed by the ruined millionaire,
Wherein, if we do well, we shall
Die of the absolute paternal care
That will not leave us, but prevents us everywhere.

The chill ascends from feet to knees,
The fever sings in mental wires.
If to be warmed, then I must freeze
And quake in frigid purgatorial fires
Of which the flame is roses, and the smoke is briars.

The dripping blood our only drink,
The bloody flesh our only food:
In spite of which we like to think
That we are sound, substantial flesh and blood-
Again, in spite of that, we call this Friday good.”

18 Para ampliar los datos bio-bibliográficos, cf. P. ACKROYD, *T.S. Eliot*, London, Abacus, 1984; I. DE CASSAGNE, *Leyendo los Cuartetos de Eliot*, Buenos Aires, del Umbral, 2007.

Las paradojas derivadas de la Encarnación¹⁹ encuentran en el contraste entre el contenido de la humanidad sufriente y el ritmo del *allegro* una figura²⁰ en la que los sentidos y el intelecto se presentan en tensión complementaria. Esta paradójica epifanía de la herida es acentuada por la serie de juegos retóricos de opuestos que evocan en el lector, entre otros intertextos, el ritmo de las liras renacentistas de la “Noche Oscura” del místico español. El protagonista del “Viernes Santo” es el “cirujano herido” cuya acción brota de una “compasión punzante”. La novedad de la curación consiste precisamente en el hecho de que el cirujano está herido. Los efectos en la humanidad, que de espectadora deviene en actora, son descriptos a partir de una avasallante serie de opuestos paradójicos que buscan integrarse en una imagen dinámica: “salud-enfermedad”, “enfermera-agonizante”, “restablecer-empeorar”, “frío-fiebre”, “calentarme-congelarme”, “frígidofuegos”, “sangre goteante-carne sangrienta”.

“Para quedar restablecidos, nuestra enfermedad debe empeorar”. Ecos dantescos asoman asimismo en el juego dramático de la libertad al que convoca el poeta: experimentar, ver y aceptar que para salir de la selva oscura hay que descender más aún hacia el propio infierno, y, tras pasar por el fuego purificador, recibir el amor que nos sale al encuentro. Bien sabía el florentino que “para encontrarse con Dios hay que dar con la propia herida. En nuestra herida –y desde ella– hallamos al Dios herido de amor por nosotros”.²¹

En el final del recorrido hacia las propias heridas un *plus* le es concedido al poeta: saber por experiencia que “el «Dios de la herida» es «siempre mayor»”.²² Desde este mismo horizonte de comprensión le fue posible sostener a Balthasar que “el origen está abierto, y [que] existe esperanza de futuro para la humanidad en la medida en que ésta reconozca esta apertura del origen y camine y tienda hacia su luz. La luz que resplandeció en el origen es la mayor posible: es el amor de Dios al mundo”.²³ El común origen de la herida pascual hizo posible el encuentro de la figura poética y la figura teológica en el mismo dinamismo paradójico. Queda

19 Cf. H. DE LUBAC, *Paradojas y nuevas paradojas*, Buenos Aires, Editorial San Juan, 1992, 3.

20 Utilizo el término «figura» en el sentido balthasariano que he aplicado al método interdisciplinario, cf. C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, pról. Olegario González de Cardedal, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002, 233-298.

21 Cf. E. CASAS, *El Dios herido*, Córdoba, 2007, 170. (inédito).

22 *Ibid.* 2007, 190.

23 H.U. von BALTHASAR, «*Tú coronas el año con tu gracia*». *Sermones radiofónicos*, Madrid, Encuentro 1997, 23.

ahora por realizar el tránsito de la herida del amor a la herida del decir a través del quiasmo entre imagen y palabra.

2. «En» el quiasmo de imagen y palabra «hacia» la transfiguración del lenguaje

Si la herida del amor es la fuente de toda herida, podemos considerar el lenguaje humano «desde» el dinamismo de la herida de Dios, conscientes de que al proponer la *herida del lenguaje* como lugar de encuentro entre el decir literario y el teológico continuamos avanzando en el proceso de configuración del puente metodológico entre ambas disciplinas.

Siguiendo la lógica interna de la figura de pensamiento que venimos trazando, afirmamos que primero es la herida vital de amor y luego la ruptura que dará lugar a la necesidad de trazar el quiasmo. Reconocemos dos niveles de ruptura en el orden del lenguaje. La primera corresponde al nivel ontológico: es la que se da entre el nombre y lo nombrado, entre la palabra y la cosa. La segunda pertenece al nivel histórico: es la que se ha dado entre la imagen y palabra. El primer nivel lo hemos abordado en el estudio ya mencionado,²⁴ el segundo es el objeto de nuestra actual atención.

¿Por qué el quiasmo? El quiasmo es una figura retórica y de pensamiento²⁵ utilizada por teólogos, filósofos y poetas que básicamente consiste en un cruce de dos términos en orden invertido, que obliga a cada término a un intercambio de papeles creando una especie de campo magnético semántico que descubre algo de cada uno de los conceptos, que por sí solo quedaba oculto. Existen además oposiciones conceptuales complementarias que pueden devenir en quiasmos. Por ejemplo, cuando el uso del nexos coordinante une dos opuestos para indicar la totalidad —como en la fórmula «cielo y tierra», «espacio y tiempo»— estamos ante un tipo de quiasmo que se encuentra emparentado con la polaridad, el contraste y la paradoja, en la medida en que todos ellos tienden a integrar opuestos en una figu-

24 Cf. C.I. AVENATTI DE PALUMBO, "El lenguaje de la figura estética en la encrucijada de la referencialidad. «Desde» la herida, «en» la paradoja, «hacia» el sentido", en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El desafío de hablar de Dios en la América Latina del siglo XXI*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 53-64.

25 Para el concepto retórico de «quiasmo» cf. H. BERISTÁIN, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 1995; A. MARCHESE, - J. FORRADELLAS, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, Barcelona, Ariel, 1998.

ra sin necesidad de que los polos se disuelvan en una síntesis.²⁶ Los dos opuestos que son colocados en relación confluyen y se distancian en el quiasmo, de manera tal que el quiasmo es una figura que divide y relaciona a la vez. Así, lo propio del quiasmo es ser una figura de quiebre, figura en movimiento, que fluye y que por tanto es inconclusa. Nuestra propuesta consiste en considerar el binomio imagen y palabra como un quiasmo vital que brota de la herida fontal.

Pensar la relación entre imagen y palabra en clave quiásmica es fruto del diálogo interdisciplinario que venimos propiciando y que se desarrolló a partir del eco teológico realizado por José Carlos Caamaño a mi exposición sobre la herida ontológica como fuente de la creación poética.²⁷ Luego de plantear que el *plus* del lenguaje de Dios que sigue la lógica del amor es el retorno del texto a la vida, argumentando que “el lenguaje del amor, para ser tal, no cabe en un *decir* sino que exige el *gesto*”, el teólogo argentino propone considerar “dos quiasmos teológicos”: el primero, el de la “analogía entre palabra e imagen”, el segundo, el de “teología y vida”.²⁸ En referencia al primer quiasmo, que ubica en el contexto de la querrela de las imágenes del segundo Concilio Niceno, J.C. Caamaño afirma que si seguimos la lógica de la Encarnación para hablar del Inefable “será la analogía entre la palabra y la imagen la que recordará que el cristianismo se ha revelado en la lógica de la mirada y del tacto con la misma intensidad con la que se abre a la perspectiva del oído en lo anunciado”.²⁹ Y agrega inmediatamente que “esta integralidad viva, dinámica y simbólica de la revelación ingresa en un momento crítico durante el período carolingio, donde la revelación comienza a ser concebida, con cierta exclusividad como palabra narrada”.³⁰ El segundo quiasmo se plantea como una consecuencia del primero, generando una crisis del lenguaje simbólico: desde fines del medioevo y hasta la alta teología del siglo XX reconoce la apertura de una herida en la relación entre palabra y vida, momento en que el pensamiento

26 Guardini define a la relación entre los polos del contraste como un profenómeno. Cf. R. GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Madrid, BAC, 1996, 89-100.

27 Cf. C.I. AVENATTI DE PALUMBO, “El lenguaje de la figura estética en la encrucijada de la referencialidad. «Desde» la herida, «en» la paradoja, «hacia» el sentido”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El desafío de hablar de Dios en la América Latina del siglo XXI*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 53-64.

28 Cf. J.C. CAAMAÑO, “Desafíos y sugerencias para el discurso «dogmático» sobre Dios”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El desafío de hablar de Dios en la América Latina del siglo XXI*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 68 y 70.

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*

empieza a recorrer una transición hacia la integración.³¹ Por tanto, si el origen es la herida del amor, la relación entre la herida y la palabra deberá plantearse en el horizonte de la vida, puesto que, como dice E. Casas:

*“La herida de cada uno nos expone en todo aquello que comunicamos, expresamos e –incluso– escribimos. De nada sirve el enmascaramiento y la simulación de la herida cuando la vida se encarga de hacerla visible. [...] Para dar con el nombre verdadero del amor, hay que bucear en la propia debilidad y explorar la insondable herida del amor de Dios. Los suaves amores místicos o los lastimados amores humanos pasan por la «herida» y, cada uno a su manera, nos invitan a acercarnos a las insondables «fronteras» de Dios”.*³²

Al concebir la figura del quiasmo como figura de pensamiento emparentada con el contraste y la paradoja, se amplían las posibilidades semánticas del primero poniéndose de relieve su carácter de quiebre y de dinamismo cruzado. Por generar una integración viva y fluyente, a la vez que por proponer un permanente intercambio de perspectivas, pensar en clave quiásmica ayuda a evitar el dominio de un término sobre otro impidiendo la unidireccionalidad del discurso.

El lenguaje humano –también el literario y el teológico– se desnaturaliza cuando imagen y palabra, ver y pensar, no se cruzan sino que andan por caminos paralelos. Si, como se ha dado históricamente, el discurso científico pierde su relación con la imagen, con lo concreto y con lo fragmentario, esto es un signo de que ha perdido su relación fundante con la vida misma, con la herida originaria, de que ha perdido el rumbo hacia el abismo de amor del origen. Por su parte, si el mundo de la imagen, de lo simbólico y de lo concreto vital se desvincula de la forma universal de la palabra, carecerá de herramientas para pensar y nombrar, para decir el misterio de Dios, del hombre y del mundo, y se volverá individualista y cerrado en sí. Se torna necesario, entonces, reestablecer el quiasmo entre imagen y palabra, dado que es una exigencia epocal emprender la reconstrucción de un lenguaje vivo que se alimente de una circularidad en la que la palabra se abra a la referencialidad del símbolo y, a su vez, la imagen se abra a pensar desde el horizonte del sentido universal de la palabra conceptual.

Haber reducido la imaginación a una mera función subsidiaria o instrumental respecto al concepto fue uno de las causas que condujo al monopolio del régimen

31 Para un breve pero muy agudo panorama de esta ruptura cf. R. GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Madrid, BAC, 1996, 67-75.

32 Cf. E. CASAS, *El Dios herido*, Córdoba, 2007, 168 y 172.

lógico y a la exclusión de la imagen y de la corporeidad en el régimen de conocimiento científico.³³ En efecto, la corporeidad es el fundamento de la no subsidiariedad de la imagen respecto al concepto. La corporeidad es referencial de por sí, abierta a lo otro, y en cuanto tal es sede natural del símbolo: la dimensión simbólica no le adviene al cuerpo sino que el cuerpo es simbólico en sí mismo. Por ello, en el régimen imaginario la imagen pierde el papel reproductivo y pasa a decir lo inefable. La imagen no es considerada ya como fantasma o imitación sino como epifanía, como revelación y recreación del ser. De ahí la máxima goethiana que postula: “Podemos hablar de genuino simbolismo cuando lo particular representa lo más general, no como un sueño o una sombra sino como una revelación instantánea de lo inescrutable”.³⁴ Para lograr la integración entre el régimen imaginario, intuitivo y simbólico y el régimen lógico y conceptual es preciso situar el quiasmo o cruce entre imagen y palabra justamente allí donde se halla la herida: *en la vida como epifanía*, es decir, en lo viviente cuyo vivir es en sí mismo revelación.³⁵ Y esto acontece, según la tesis de Guardini, en virtud de la dirección hacia la *profundidad* que es nota distintiva del viviente configurado desde adentro hacia fuera.³⁶

El lenguaje comunicativo cuya función puede ser informativa o expresiva, indica y representa. El lenguaje literario no explica ni representa: presenta. La realidad aparece como presencia inmediata, tangible, epifánica. De ahí que, como señala J. Peña Vidal, “el intento de eliminar esta distancia entre la palabra y la cosa lleva a la palabra a convertirse en metáfora, a ir más allá de lo que expresa propiamente”.³⁷

33 Para un panorama de la situación histórica de la imaginación en el pensamiento occidental, cf. J. PEÑA VIDAL, *Imaginación, símbolo y realidad*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1987, 11-97.

34 J.W. GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, n° 312. Citado por J. PEÑA VIDAL, *Imaginación, símbolo y realidad*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1987, 120.

35 De la derivación etimológica de *epifaneia* deduce el autor la relación entre la manifestación y la vida, ya que *epifántos* en su forma de participio presente “significa aquello que se hace visible porque está vivo”. Cf. J.C. CAAMAÑO, “Desafíos y sugerencias para el discurso «dogmático» sobre Dios”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El desafío de hablar de Dios en la América Latina del siglo XXI*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 65-75.

36 Cf. R. GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Madrid, BAC, 1996, 68-69. Balthasar también apela al dinamismo de la vida como eje del intercambio entre imagen y palabra, aunque no lo hace exactamente con la misma articulación de conceptos que Guardini. Cf. C.I. AVENATTI DE PALUMBO, *Imagen y palabra. Fenomenología de la expresividad en Hans Urs von Balthasar*, Buenos Aires, Ediciones del Viejo Aljibe, 1998, 43-94.

37 Cf. J. PEÑA VIDAL, *Imaginación, símbolo y realidad*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1987, 149.

El lenguaje revelador de las entrañas del ser como amor herido por efecto de la donación de la vida es el lenguaje propio de la epifanía del viviente concreto, cuyo dinamismo es el de la interioridad manifestada.³⁸ Y es justamente en el acto de libre creación humana donde se pone en evidencia la fecundidad de esta dinámica vital integradora de opuestos, la cual da lugar a un lenguaje en permanente renovación. Crear desde la intimidad del viviente es hacer brotar la novedad desde la profundidad del centro de originario de la vida. Así lo expresó Guardini en este pasaje memorable:

*“¿Qué significa «crear» en el sentido específico de la palabra? Pensamientos, imágenes, hechos y obras surgen de tal modo que su promotor sabe que brotan de su intimidad. No es, por tanto, un mero ordenar un material previamente dado, sino un hacer surgir algo nuevo. El pensamiento creador no es vivido como una mera elaboración de algo dado, sino como un interno producir, hacer brotar; los actos creadores son vistos como algo que aflora en la interioridad; la obra creada aparece como una entidad nueva que se acaba de producir. Los resultados de tal producción –pensamientos, formas y hechos– tienen el carácter de lo nuevo. Todavía no estaban ahí, no son deducibles de nada previo. Ante ellos sentimos brotar algo nuevo. Algo originario se ha hecho activo. Y ellos estaban ahí con un aire de originariedad, como cosas todavía no conocidas por la Naturaleza. [...] Las creaciones de este género dan testimonio de sí mismas. [...] No representan tipos ya existentes, sino que encarnan tipos nuevos; abren ámbitos nuevos de ser. [...] Todos estos fenómenos de creación los vemos surgir desde dentro, a impulsos de un centro profundo de actividad, del seno mismo de la vida. En todos estos casos brota algo «nuevo» que se afirma a sí mismo en virtud de su propia verdad entitativa. Todo lo viviente –ser, obra o acción– es, en definitiva, algo nuevo. No se estructura aquí algo ya preexistente, sino que se hace surgir una entidad nueva. No es realiza un esquema previo, sino que se produce algo que no existía aún. Todo lo viviente existe sólo una vez. Vivir significa crear. [...] El signo definitivo del carácter vital de una realidad es la capacidad de ser nueva en cada momento, ser cada vez más rica que lo ya realizado, y derrocharse; entregarse hasta el empobrecimiento, ya que todo es formado de la propia sangre; y volver de nuevo a ser rica, ya que de las profundidades creadoras pugna por revelarse una nueva plenitud”.*³⁹

38 R. GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Madrid, BAC, 1996, 100.

39 *Ibid.* 102-103.

En el centro del texto subyace la vida como centro generador de los “pensamientos, imágenes, hechos y obras”. Lo interesante es que la vida no se presenta como un abstracto sino como un concreto viviente. Este cambio de perspectiva produce la asociación de viejas ideas en nuevos contextos, lo que da lugar a la emergencia de nuevos sentidos. La “intimidad”, la “interioridad”, el “desde dentro” son diferentes modos de dar nombre al “centro profundo de actividad”, al “seno mismo de la vida”. Desde esta profundidad vital, que es el *plus* que aporta la visión guardiniana, la acción humana de “crear” es entendida como un “brotar”, “hacer brotar”, “surgir” algo “originario”, es decir, relativo al origen y por eso mismo “nuevo”. Desde la profundidad y mediante la acción creadora se produce precisamente “algo nuevo”, “pensamientos, formas y hechos [que] tienen el carácter de lo nuevo”, “tipos nuevos”, “ámbitos nuevos de ser”, “algo nuevo que se afirma a sí mismo”. La creación humana es “nueva” como “nuevo” es todo lo viviente, en la medida en que la vida es renovación permanente justamente por su capacidad de “derrocharse y entregarse hasta el empobrecimiento”.

El retorno a “la experiencia interior” como centro en el que se origina el proceso creativo empieza a ser un indicio también en el contexto de la teoría literaria. Así lo testimonia un estudio de reciente aparición sobre el origen de la literatura, en el que el autor considera la experiencia interior como un “proceso que hace posible el desencadenamiento del acto creativo que concluye en lo que llamamos obra literaria u obra artística en general”, el cual “está avivado por experiencias vitales convertidas en acumulativas capas de conocimiento que, llegado a un punto, desencadenan la necesidad del acto creativo”.⁴⁰ Interioridad, experiencia vital y creación aparecen enlazados en busca de una renovada comprensión del fenómeno estético creador.

En conclusión, es *en el viviente* –considerado como lugar epifánico en el que se cruzan los polos de exterioridad e interioridad, imagen y palabra– donde tiene su sede de origen el *acto humano creador*. Visto quiásmicamente, es en el acto humano creador donde se establece el vínculo del amor originario con la palabra y la imagen en la misma herida de vida. Literatura y Teología deben realizar juntos el viaje hacia la herida originaria para encontrarse allí con la vida como fuente de sus decires, a fin de poder realizar la transfiguración de sus discursos traspasados por quiebres y rupturas. En la medida en que ambos discursos integren «en» una figura dinámica herida y vida con imagen y palabra, podrán con-

40 A. RUPÉREZ, *Sentimiento y creación. Indagación sobre el origen de la literatura*, Madrid, Trotta, 2007, 11.

tribuir a la apertura de caminos «hacia» la configuración de «nuevos» lenguajes, «desde» los cuales se alcance la construcción de ciudadanías con nombre propio, cuya legitimidad procederá entonces de los profundos arcanos de una interioridad humana hecha carne epifánica.

Dra. Cecilia Inés AVENATTI DE PALUMBO
Universidad Católica Argentina
ceciliapalumbo@sion.com