

*Enduc IV. Comisión 44.
Nos-otros, la construcción de la identidad en la literatura argentina.
Una clave de lectura teológica en vistas al Bicentenario*

**“Claves estéticas, dramáticas y dialógicas
para la construcción de la figura del «nos-otros»”**

por Cecilia Inés Avenatti de Palumbo

Cuando en diciembre de 2005 decidimos realizar un aporte al bicentenario desde nuestro espacio de diálogo interdisciplinario entre literatura y teología, la primera propuesta fue adoptar la «figura» como clave de lectura teológica de la literatura argentina. Ésta era una consecuencia previsible tras ocho años de experimentación con un método que reconocía como punto de partida el concepto de figura estética desarrollado por Hans Urs von Balthasar. Y aunque sabíamos que no era posible prever lo que puede suscitar un encuentro cuando hay disposición sincera a la recepción de lo otro y del tú como don, no dejó de causarnos sorpresa el alumbramiento del «nos-otros» como figura a partir de la cual interpretar la presencia de Dios en nuestra ya dos veces centenaria literatura.

Este suceso derivó en una revitalización del *Seminario*¹, ya que nos obligó a retomar la cuestión metodológica, esta vez, en vistas a realizar un aporte a la cultura argentina desde el ámbito dialógico de la figura literario-teológica del «nos-otros». Porque por Dios nos preguntamos desde nuestra identidad biográfica personal y

¹ La génesis y la memoria de las investigaciones llevadas a cabo durante el primer quinquenio del *Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura y Teología* perteneciente a la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina pueden consultarse en: AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA INÉS– SAFA, HUGO (eds.), “Presentación”, *Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, Ediciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 2003, 17-20.

comunitaria², consideramos pertinente –al menos hipotéticamente– preguntarnos por su presencia «desde» y «en» la forma literaria.

“Armar nuestra figura” fue la consigna que a principios del 2006 nos propuso el equipo pionero formado por los profesores Estrella Koira, Pedro Bayá Casal, María Carla Beraldi y Eduardo Adrogué. Ellos compartirán seguramente la génesis de este hallazgo; yo quiero aportar a este proceso una reflexión sobre la «figura del nos-otros» desde la perspectiva del método interdisciplinario que venimos ensayando. Mi objetivo es delinear los fundamentos teóricos de una lectura teológica de la literatura argentina, sobre la base del ritmo trilogico del pensamiento balthasariano, cuya eficacia para el diálogo interdisciplinario demostré en investigaciones anteriores³. De acuerdo con esto, el camino a seguir en el caso particular de la literatura argentina consiste en partir «desde» una estética de la kénosis, para que esta figura quebrada –por el guión de separación– encuentre «en» el dramático escenario de la kénosis y el perdón divinos el sentido de su acción histórica, a fin de orientar el rumbo «hacia» aquella comunión donde el «nosotros» –sin guión– sea expresión de nuestra identidad.

1. La figura del «nos-otros» desde la estética de la kénosis: presencia en la ausencia

Si el punto de partida de nuestro método interdisciplinario es la figura estética, entonces «en» ella habrá de producirse el paso «desde» un «nos-otros» escindido

² Cfr. GONZÁLEZ DE CARDENAL, OLEGARIO, *Dios*, Salamanca, 2004, 20.

³ Cfr. AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA INÉS, “La interpretación estética de la literatura como figura, drama y verdad”, en: *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, prólogo de Olegario González de Cardenal, Salamanca, Ediciones Secretariado Trinitario, 2002, 233-334; “Teología y literatura en diálogo. Gratuidad, paradoja y esperanza: tres claves para la configuración epocal de un lenguaje estético-dramático”, *Communio* (Arg) 12/3 (2005) 23-32.

«hacia» un «nosotros» convivial. De aquí se sigue que la figura del «nos-otros» como clave de lectura de la presencia de Dios en la literatura argentina deberá ajustarse a las leyes de la figura estética para legitimarse como tal.

Esto supuesto, la propuesta de pasar de un «nos-otros» de quiebre a un «nosotros» de comunión deberá partir del reconocimiento de un hiato que atraviesa transversalmente nuestra literatura cuando la percibimos como expresión de lo argentino.⁴ Este hecho lo atestigua la profusión de figuras estéticas –personajes, espacios, tramas- que patentizan nuestra incapacidad para aceptar al otro como un tú. En esta anagnóresis la memoria literaria juega un papel decisivo puesto que pone en evidencia el deseo insistente de hacer presente lo ausente. Pero, en la literatura argentina no sólo percibimos la ruptura vincular de orden antropológico y sociocultural, sino que, desde una lectura teológica es posible percibir también la experiencia del vacío de Dios como una constante.

Por todo lo cual, el lugar «desde» el cual proponemos pensar la «figura del nos-otros» es justamente el de una «estética de la kénosis», es decir, el de una estética apofática de la ocultación y el silencio divinos. De acuerdo con esto, el guión que separa a los «unos» de los «otros» indicaría no sólo al hiato interhumano sino también la ausencia del «Otro» divino. Es precisamente aquí, en este juego de mediaciones descrito por ambas hoquedades, donde se sitúa el punto de partida de nuestro diálogo interdisciplinario.

⁴ Cfr. GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO, “El mejor verso de la literatura argentina”, *Universitas* 3, p.27 – 52.(2006).

Así pues, la figura estética que aplicamos como clave de lectura es kenótica, literaria y teológicamente considerada. En un primer nivel, porque la galería de figuras de «los otros» –humillados, locos, idiotas, necios, despreciados, pobres y marginados– que ofrece la literatura argentina puede encontrar en el vaciamiento y expropiación de Cristo una fuente de sentido que no le es impuesto desde fuera sino que surge desde el interior mismo de la figura estética.⁵ En un segundo nivel, porque desde nuestro horizonte de sentido, el de la generación del bicentenario, el modo de estar presente Dios hoy es en la herida de una ausencia, justamente allí donde el drama místico teológico coincide con el drama poético⁶.

Efectivamente, si –como señala Certeau– es la “kénosis de la presencia” la que da lugar a la emergencia de figuras de expresión siempre nuevas, si la fe es una “ruptura instauradora”, un quiebre de ausencias, todo discurso sobre Dios coincidirá con el poético en el respeto por esta ausencia. La palabra teológica y la palabra poética coinciden entonces en ser testigos elocuentes de la condición inaferrable de este origen. En la misma línea, Balthasar señalaba que la fuente de todo decir y de toda estética es la paradoja de que Jesucristo, como Figura de Dios, procede del silencio de la No-Figura⁷.

⁵ Cfr. AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA INÉS, “La literatura como gloria alienada”, en: *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, prólogo de Olegario González de Cardedal, Salamanca, Ediciones Secretariado Trinitario, 2002, 73-95; “Naufragio y esperanza. El rostro del *necio humillado* como icono en un mundo postcristiano”, en PRAENA SEGURA, ANTONIO–ESCRIBANO, ASUNCIÓN (coord.), *Cristianismo y poesía*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2003, 45-64; GESCHÉ, ADOLPHE, “El imaginario como fiesta del sentido”, en *El sentido. Dios para pensar*, Salamanca, Sígueme, 2004, 157-198.

⁶ Cfr. CERTEAU MICHEL DE, *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Buenos Aires, Katz, 2006; *La fábula mística siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 2004. Para una visión panorámica del pensamiento del autor respecto al Dios oscuro cfr. ECKHOLT, MARGIT, “NO SIN TI. El caminante herido y el Dios desconocido. Una aproximación a Michel de Certeau SJ”, *Teología* 90 (2006) 281-305.

⁷ “De hecho la encarnación de Dios lleva a su plenitud toda la ontología y la estética del ser creado, del que se sirve dotándolo de una profundidad nueva, como lenguaje para expresar el ser y la esencia divinos. En efecto, su lenguaje y su autoexpresión originarios no es aquello que, desde Lutero, nos hemos habituado a designar como la palabra de Dios, es decir, la sagrada Escritura, sino Jesucristo, en cuanto que es el Uno y el Único a quien hay que interpretar en conexión con la historia entera de la humanidad y con la totalidad cósmica de la creación; él es la Palabra, la Imagen, la Manifestación y la Exégesis de Dios que, en cuanto hombre, da testimonio sirviéndose de todas las posibilidades de expresión de la existencia histórica que transcurre entre el nacimiento y la muerte, en todas sus edades y condiciones de vida así como situaciones individuales y sociales. Él es aquello que expresa, es decir, Dios, pero no aquel

Cuando González de Cardedal traslada este dinamismo a la palabra humana, comprueba que si ésta quiere ser «fecunda» (*Über-wort*) debe gestarse en el interior de la «no-palabra» (*Un-wort*), pues allí es donde se le hará audible la única voz (*Wort*) que puede reclamar nuestra palabra como respuesta de toda la existencia (*Ant-wort*).⁸ De donde concluye el teólogo español que sólo el lenguaje místico –el de la «noche oscura» de San Juan de la Cruz– ofrece una clave de lectura teológica del vacío de Dios que purifica, a fin de dejar que por el camino de la nada aparezca Dios como Dios.

2. «En» el drama kenótico «hacia» la comunión como expresión de identidad

En este horizonte epocal, en el que la figura de Dios es percibida y experimentada kenóticamente como ausencia y silencio⁹, tiene su origen el paso de la estética a la acción pascual, en la que el drama de la kénosis divina aparece como figura originaria de toda kénosis humana.¹⁰ Es «desde» el interior de esta figura kenótica que Dios actúa en la historia. Es «en la evidencia» de la figura donde se origina la pregunta

a quien expresa, esto es el Padre. Paradoja incomparable que constituye la fuente originaria de la estética cristiana y, por consiguiente, de toda estética. ¡Qué capacidad de visión exige y presupone captar este punto originario!» BALTHASAR, HANS URS VON, *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1986, 31s.

⁸ Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, “Prólogo” a AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA INÉS, *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, Salamanca, Ediciones Secretariado Trinitario, 2002, XV. “Después del escuchar, el silencio activo es condición necesaria para un pensamiento sobre Dios. Silencio que puede convertirse en oración con lágrimas, súplica de ayuda, sosiego activo; un dejar las cosas y dejar de estar beligerando, dominando, siendo sólo desde ellas; un desistir y desasir, un «desprenderse de» y un «renunciar a». (317) Sólo en ese silencio y sosiego activos se crean las condiciones antropológicas y las actitudes psicológicas necesarias para que la voz de Dios sea audible y para que nuestra palabra a él y sobre él sean diferentes a la erupción impudorosa de nuestras apetencias. [...] Denudado y desnudo tiene que quedarse así el hombre *ante Dios*, antes de ponerse animado y armado a pensar *sobre Dios*. A la vez tiene también que emprender con tal desnudo y quedarse en semejante desnudez ante la historia y ante su prójimo.” GONZÁLEZ DE CARDENAL, OLEGARIO, *Dios*, Salamanca, 2004, 318.

⁹ Cfr. GONZÁLEZ DE CARDENAL, OLEGARIO, *Dios*, Salamanca, 2004, 69-74.

¹⁰ A este tema he dedicado escritos anteriores sobre la base de los cuales apoyo las ideas aquí desarrolladas. Cfr. AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA INÉS, “Horizonte de sentido, papel y envío en la *Teodramática* de Hans Urs von Balthasar”, *Studium* 12 (2003) 275-284; “El pathos teodramático como signo epocal en el marco del escenario histórico actual”, *Humanidades* 4, (2004) 91-100. “La «habitabilidad comunal» como figura conclusiva de la *Teodramática* de Hans Urs von Balthasar”, *Teología* 91 (2006) 535-541.

dramática por el “quién soy yo”, tras cuya respuesta camina sediento el hombre luchando con los límites que lo acorralan: la muerte, la libertad, el mal.¹¹ Es «en la intimidad» del corazón donde la pregunta humana “¿quién soy yo?” se transforma en la pregunta teológica “¿quién me envía?”, proceso que Balthasar designó como “transición del papel a la misión”¹².

Sobre este patético escenario, que tiene su centro en el corazón como lugar donde cielo y tierra se cruzan, es donde juega el hombre su misión y su destino. Es este escenario el que queda transformado por la irrupción de la acción de Dios. En la entrega pascual el Dios trino dejó marcada en la historia la huella de su amor y, desde entonces, el corazón humano nostalgia la presencia de la comunidad trinitaria. Desde la perspectiva teodramática de Balthasar, el drama original de la trinidad inmanente, que consiste en el vaciamiento del corazón del Padre en la generación del Hijo¹³, es la fuente donde se origina el abandono de Dios por Dios en la cruz, que es la entrega del Hijo por

¹¹ “Estos ángulos de mira (muerte, libertad, poder, el mal) agudizan la problematicidad de la existencia hasta lo insoportable, de modo que la vida humana se convierte en una búsqueda y un tanteo ininterrumpido, como un torbellino, para alcanzar un sentido global de cuya presencia, previa pero oculta, algunos están convencidos de modo consciente y los demás a nivel inconsciente, para que sea posible su búsqueda, pero que tenazmente se escapa como totalidad a sus intentos dejándose ver sólo en fragmentos que no se dejan ensamblar en unidad; y esto no es posible porque Dios en su libertad se ha reservado el regalo de la síntesis que podría hacer a la humanidad, dejando así patente a un tiempo quién es él en realidad y quién es el hombre verdadero que existe en la plenitud de sí mismo.” BALTHASAR, HANS URS VON, *Teodramática 4. La acción*, Madrid, Encuentro, 1995, 75.

¹² Cfr. BALTHASAR, HANS URS VON, *Teodramática 1. Prolegómenos*, Madrid, Encuentro, 1973, 465-474, 627-629.

¹³ “A este drama original que está por encima del tiempo, es absurdo llamarle «estático», «abstracto», «cerrado en sí», creyendo que no iba a recibir su ritmo y coloración más que pasando por un mundo temporal y creado, que sólo el pecado, la cruz y el infierno le otorgarían su seriedad y su profundidad. Aquí radica una híbrida sobrevaloración que se arroga la libertad creada, la engañosa opinión de que la capacidad de decir no a Dios vendría a limitar la omnipotencia divina de tal suerte que precisamente tal circunstancia haría entrar a Dios en un auténtico drama, obligándole a idear el modo para poder librarse de la trampa que se ha tendido a sí mismo. Por el contrario, hay que decir que con el vaciamiento del corazón del Padre en la generación del Hijo ha quedado ya definitivamente inscrito y asumido todo el posible drama entre Dios y un mundo cualquiera; la razón es ésta: cualquier mundo pensable no puede tener su lugar más que dentro de la distinción del Padre y del Hijo con la diferencia unificante del Espíritu. El drama trinitario tiene duración eterna: jamás existió el Padre sin el Hijo, ni el Padre y el Hijo sin el Espíritu. Todo lo que es temporal se desarrolla en el marco del acontecimiento eterno, como su posible consecuencia (de ahí el principio *opera trinitatis ad extra communia*), con lo que no es necesario, sino que además tampoco tiene sentido, el poner dentro de la eternidad un instante en el que el Dios trinitario decida crear un mundo.” BALTHASAR, HANS URS VON, *Teodramática 4. La acción*, Madrid, Encuentro, 1995, 302-303.

el Padre en el sostenido amor del Espíritu. En la luz intratrinitaria es donde acontece “el milagro de la transfiguración”, pues es allí donde “la distancia provocada por el no del pecado es superada y transformada por la distancia obediente del sí divino”¹⁴. De esta noche, vivida como interminable, surge la plenitud del perdón¹⁵.

Así, en este escenario teodramático las tinieblas se transforman en luz en virtud de la acción del amor personal y kenótico de Dios que convierte la distancia del odio y la separación en la máxima intimidad.¹⁶ ¿Acaso no puede la literatura argentina ser leída desde esta clave teodramática? Ciertamente que sí pues todos los desamores y distancias, que ella pone de manifiesto en figuras literarias que habrá que desentrañar y leer desde aquí, pueden hallar en el amor que da origen a la kénosis inmanente y a la triple kénosis económica (creación, alianza y eucaristía)¹⁷, la fuente del perdón y de la comunión.

¹⁴ BALTHASAR, HANS URS VON, *Teodramática 4. La acción*, Madrid, Encuentro, 1995, 326.

¹⁵ BALTHASAR, HANS URS VON, *Teodramática 4. La acción*, Madrid, Encuentro, 1995, 325.

¹⁶ “El giro de la Pascua es tan abrupto como orgánico: la suprema distancia entre el Padre y el Hijo, revivida profunda y dolorosamente a causa del pecado, se invierte hasta convertirse en la más estrecha intimidad. Ahora bien, dicha intimidad existía ya desde siempre, porque la distancia no es más que el fruto de la obediencia en el amor trinitario, en donde el Padre y el Hijo no cesan de ser uno en el Espíritu. Esto no obstante, el Viernes Santo no es idéntico a la Pascua, porque la Trinidad económica representa hasta el final su papel en el drama del alejamiento del mundo. Por tanto, no debe decirse que la cruz no es más que la manifestación (“quasi-sacramental”) de una reconciliación siempre igual, ya realizada desde siempre entre Dios y el mundo; al revés, el Dios que quiere reconciliar el mundo consigo y al mismo tiempo reconciliarse con el mundo, se implica activamente en el drama de la cruz y de la resurrección del Hijo. Esta implicación en el drama no significa en modo alguno que la Trinidad inmanente se vea involucrada de una forma mitológica en el destino del mundo; más bien al contrario, es éste el que es elevado hasta el plano de la Trinidad económica, que sigue fundada sobre la inmanente, en cuanto que la distancia eterna y santa del Hijo en relación al Padre en el Espíritu es el fundamento de que la distancia impía del pecado del mundo pueda ser asumida, remontada y superada en aquélla. El drama entre Dios y el mundo se representa en los actos temporales del concreto acontecimiento Cristo y de sus consecuencias, y no cabe reducirlo a principios filosóficos, atemporales y abstractos. Por una parte, en el plano de la Trinidad inmanente, la gloria que el Hijo reconquista pasando por en medio de las tinieblas, es idéntica a la que poseía al lado del Padre “antes de la creación del mundo” (Jn 17,5); por otra parte, sin embargo, su humanidad, en virtud de su definitiva expansión (en la Eucaristía) y de su total vaciamiento (hasta la apertura de su corazón) no toma parte en esta gloria más que por la acción dramática de la Trinidad económica.” BALTHASAR, HANS URS VON, *Teodramática 4. La acción*, Madrid, Encuentro, 1995, 337-338.

¹⁷ Cfr. BALTHASAR, HANS URS VON, *Teodramática 4. La acción*, Madrid, Encuentro, 1995, 307-308.

Llegados a este punto, no cabe sino reconocer que la paradoja habrá de ser el lenguaje dialógico que se corresponde con una estética y una dramática de la kénosis. También la palabra llamada a expresar nuestra identidad habrá de ser una palabra paradójica. Que Dios haya transformado el camino del destino del hombre en el camino de la obediencia del Hijo eterno a fin de llevar consuelo al lugar del desconsuelo, fuego al lugar del frío, misericordia al lugar de la justicia, sólo puede ser expresado en el lenguaje místico de la paradoja. Entonces, en el espacio abierto por la acción de tal amor, podrá surgir un estado dialógico de comunión, en el que “uno puede orar y sacrificar en lugar del otro; uno puede ser hecho en el otro.”¹⁸

La fuerza que lanza a Jesús al envío es más poderosa que la nada y por ello puede “elevar abrazando y recoger en sí los finales concretos de todos aquellos que no hayan podido entender como amor su propio final”¹⁹ y, por ende, también puede abrazar los caminos de desamor de un pueblo expresados en su literatura. Éste es el modo de ser eucarístico: “ser no-para-sí, sino siempre-para-los otros”. Así, “puesto que la realidad eucarística libera los nuevos espacios (y tiempos) del mundo transfigurado, los que entran en éste no pueden participar de esa existencia derramada sino de modo análogo: cada uno es él mismo haciéndose al mismo tiempo habitable para los otros.”²⁰ Esta «habitabilidad comunional» donde los unos se hacen comida para los otros es el centro de la verdad y vida cristianas, puesto que “ella es la respuesta sobria y natural a la autodonación de Dios a mí a través de cuanto hay en el mundo”.²¹ Desde “esta permeabilidad eucarística de todos los sujetos unos para otros”²² podemos aspirar a la construcción de una figura que nos represente. Sobre la huella de esta figura partida y

¹⁸ BALTHASAR, HANS URS VON, *Teodramática 5. El último acto*, Madrid, Encuentro, 1997, 307-309.

¹⁹ BALTHASAR, HANS URS VON, *Teodramática 5. El último acto*, Madrid, Encuentro, 1997, 320.

²⁰ BALTHASAR, HANS URS VON, *Teodramática 5. El último acto*, Madrid, Encuentro, 1997, 373-374.

²¹ BALTHASAR, HANS URS VON, *Teodramática 5. El último acto*, Madrid, Encuentro, 1997, 374.

²² BALTHASAR, HANS URS VON, *Teodramática 5. El último acto*, Madrid, Encuentro, 1997, 374.

entregada hemos de andar para encontrar nuestro rostro como pueblo. Puesto que realmente sabremos quiénes somos, cuando nos hayamos descubierto enviados con una misión histórica que procede del “manantial de envíos” que “brota incesante desde la fuente central”, que es Cristo.²³

«Desde» la figura kenótica de la memoria que presentifica el vacío, «en» el escenario del perdón y reconciliación, «hacia» la identidad: éste es el dinamismo que brota del diálogo interdisciplinario entre literatura y teología. Hé aquí, en síntesis, el camino a recorrer desde nuestro espacio dialógico de cara al bicentenario: descubrir en las figuras literarias aquéllas cuya condición kenótica signifique un espacio donde pueda amanecer la comunión.



²³ BALTHASAR, HANS URS VON, *Teodramática 5. El último acto*, Madrid, Encuentro, 1997, 383.