



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
SEDE BOGOTÁ

Antropología del Sentido y Teología del Don

Aporte teológico de Adolphe Gesché



María del Socorro Siciliani Barraza, FMA.



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
SEDE BOGOTÁ

Antropología del Sentido y Teología del Don

Aporte teológico de Adolphe Gesché

COLECCIÓN
HUMANISMO
Y PERSONA

4

María del Socorro Siciliani Barraza, FMA.

Siciliani Barraza, María del Socorro, FMA.

Antropología del Sentido y Teología del Don: aporte teológico de Adolphe Gesché / María del Socorro Siciliani Barraza, FMA. – Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2016.

502 p.; il.– (Colección humanismo y persona; 4)

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 978-958-8928-22-7

1. Gesché, Adolphe, 1928-2003 – 2. Teología dogmática – 3. Antropología – Aspectos religiosos.

CDD. 230



***Antropología del Sentido y Teología del Don
Aporte teológico de Adolphe Gesché***

© **María del Socorro Siciliani Barraza, FMA.**

Colección Humanismo y Persona • Número 4
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

© Editorial Bonaventuriana, 2016

Universidad de San Buenaventura

Coordinación Editorial, Bogotá

Carrera 8 H n.º 172-20

Apartado aéreo 75010

PBX: 667 1090 - Fax: 677 3003

editorial.bonaventuriana@usb.edu.co

www.usbbog.edu.co • www.editorialbonaventuriana.edu.co

Rector: Fray José Wilson Téllez Casas, O.F.M.

Coordinador editorial: Anatael Garay Álvarez

Jefe Unidad de Publicaciones: Luis Alfredo Téllez Casas

Diseño y diagramación: Laura Alexandra Olmos Núñez
Alejandra Moreno Fuya

El autor es responsable del contenido de la presente obra.

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio, sin permiso escrito de la Editorial Bonaventuriana.

ISBN: 978-958-8928-22-7

Tiraje: 80 ejemplares

Cumplido el depósito legal (Ley 44 de 1993, Decreto 460 de 1995 y Decreto 358 de 2000).

Impreso en Colombia - *Printed in Colombia.*

Abril de 2016

Agradecimientos

Al concluir este trabajo, agradezco ante todo a Dios, quien por su infinito amor quiso revelarnos en Cristo, por la acción del Espíritu Santo su designio salvífico para la humanidad y para toda la creación; por mostrarnos que la afirmación de Dios es también afirmación del hombre y que confesar su divinidad equivale a proclamar la grandeza del hombre. Mi tributo a la obra y vida de Adolphe Gesché. El encuentro con su vasta cultura teológica y literaria ha constituido una fuente valiosa que abre nuevos horizontes en la misión evangelizadora.

A mis padres, hermanos y a mi comunidad religiosa por su apoyo incondicional. Mi reconocimiento a las distintas universidades por su valioso apoyo a esta obra: Louvain-la Neuve (Bélgica), Gregoriana (Roma), Javeriana (Bogotá), del Norte (Barranquilla), y la Bolivariana de Medellín.

Índice

Resumen	15
Abstract	17
Prefacio de Benoit Bourguigne.....	19
Introducción	21
1. HORIZONTE DEL PENSAMIENTO DE ADOLPHE GESCHÉ	31
1.1 Introducción	33
1.2 Una teología que parte de lo antropológico	34
1.3 Una forma de hacer teología respaldada por un estilo de vida y de enseñanza.....	49
1.4. Influencia de otros autores en Gesché	55
1.5 La problemática antropológica del sentido hoy	64
1.5.1 La pregunta por el sentido: crítica y valoración	72
1.5.2 ¿Es actual la pregunta por el sentido?	80
1.5.3 Sentido de la vida y pregunta por el sentido en C. Marx (1818-1823) y F. Engels (1820-1895)	92
1.5.4 Sentido de la vida: pregunta superflua según S. Freud (1856-1939).....	98
1.5.5 Sentido de la vida: pregunta por el fundamento del ser, según P. Tillich (1886-1965)	104
1.5.6 El sentido de la vida: pregunta del hombre y respuesta de Dios, según K. Rahner (1904-1984)	113
1.5.7 <i>Excursus</i> sobre el sentido de la vida: pregunta insoslayable para A. Schaff (1913-2006) y M. Machovec (1925-2003).....	123

1.5.8 <i>Excursus</i> sobre el sentido de la vida: pregunta humana por antonomasia según V. Frankl (1905-1997)	129
1.6 Conclusión.....	134
2. EL TRATAMIENTO HUMANÍSTICO DEL PROBLEMA DEL SENTIDO EN LA OBRA DE GESCHÉ	139
2.1 Introducción	141
2.2 La libertad	141
2.2.1 La libertad como conquista, esencia y existencia ...	142
2.2.2 ¿La libertad amenazada por la trascendencia?.....	143
2.2.3 Una libertad sin culpabilidad	145
2.2.4 Los caminos de la libertad	147
2.2.5 Libertad metafísica.....	150
2.2.6 La conciencia moral y la libertad	158
2.2.7 La libertad fundada irracionalmente o meta-racionalmente	162
2.3 La identidad y la alteridad.....	167
2.3.1 Introducción	167
2.3.2 El exceso y el enigma del hombre.....	168
2.3.3 Dimensiones del ser humano	173
2.3.3.1 La dimensión patética.....	174
2.3.3.2 La dimensión metafísica	175
2.3.3.3 La dimensión histórica.....	177
2.3.3.4 La dimensión escatológica	178
2.3.3.5 La dimensión litúrgica	183
2.3.3.6 La dimensión estética	186
2.3.3.7 La dimensión teológica.....	188
2.3.4 Autonomía y heteronomía.....	193
2.3.5 Alteridad de reconocimiento y de comunión.....	197
2.4 El destino.....	201
2.4.1 Introducción	201

2.4.2	¿Qué desea el hombre?	205
2.4.3	¿Qué teme el hombre?	207
2.4.3.1	Tomar en cuenta la fascinación de la realidad	208
2.4.3.2	Las ventajas de dejarse llevar por aquello que llega.....	210
2.4.3.3	El trabajo sobre los comportamientos de resignación	211
2.4.4	¿A qué debe atreverse el hombre?.....	212
2.4.5	¿Qué le ofrecen al hombre?	213
2.4.5.1	Salvar la felicidad como culminación del destino humano.....	216
2.5.	La esperanza	227
2.5.1	Introducción	227
2.5.2	La erosión de la esperanza	228
2.5.3	Petición de la sabiduría.....	235
2.5.3.1	Una hipótesis: salir del encerramiento	235
2.5.3.2	Un análisis: la sabiduría y la identidad de la esperanza	236
2.5.3.3	Una proposición: la paganidad indispensable	238
2.6	El imaginario como fiesta del sentido.....	243
2.6.1	El imaginario literario	249
3.	EL TRATAMIENTO TEOLÓGICO-CRISTOLÓGICO DEL PROBLEMA DEL SENTIDO EN LA OBRA DE A. GESCHÉ.....	253
3.1	Introducción	255
3.2	Algunos elementos característicos del quehacer teológico en la obra de A. Gesché.....	259
3.2.1	La teología: un quehacer siempre contextualizado	259
3.2.2	La teología: un pensar desde el 'exceso'	263

3.2.3	La teología del exceso como pensamiento de la exterioridad, del don y la salvación	266
3.3.	La libertad, dios y el sentido de la vida	273
3.3.1	Introducción	273
3.3.2	El problema teológico de fondo: una imagen falsa de Dios	277
3.3.3	La consideración de las críticas sobre una imagen de Dios que impediría la libertad	280
3.3.4	Definir la libertad teológicamente: Dios y la libertad	282
3.3.5	Preguntas ante las preguntas	283
3.3.6	Autonomía dialógica o autonomía por la gracia y el ministerio de otro: no a la idolatría	285
3.3.6	El Don de Dios: base y aliento de la libertad.....	289
3.3.7	La autoridad de Dios como presupuesto de la libertad humana	292
3.3.8	El dios de la necesidad o el Dios del deseo	297
3.3.9.	La libertad desde un Dios que crea al hombre creador	302
3.3.10.	Los obstáculos de la libertad: el pecado	307
3.3.11.	Cristo y la libertad.....	310
3.3.11.1	La figura cristiana de Dios y su aporte a la pregunta por el sentido	311
3.4	La identidad humana frente a la alteridad divina: fuente de sentido.....	316
3.4.1	Introducción	316
3.4.2	La búsqueda de la identidad: Tarea humana irreprimible.....	319
3.4.3	La búsqueda de la identidad lejos de Dios	321
3.4.4.	La búsqueda de la identidad ante Dios	323
3.4.5	Una mirada al tema de la alteridad desde la identidad narrativa de Jesús	337

3.4.5.1	Por el intercambio de la palabra Dios pone ante sí una alteridad.....	338
3.4.5.2	El poder de la nominación y de la confesión otorgado por Dios al hombre	342
3.4.5.4	La identidad de Jesús confiada a nuestra confesión narrativa	346
3.4.6	Conclusión.....	352
3.5	El destino.....	353
3.5.1	Introducción	353
3.5.2	Precisión terminológica: contornos de la palabra destino	355
3.5.3	Las sospechas ante la propuesta de un destino teologal	358
3.5.4	Destino y salvación	363
3.5.5	El hombre lleva en sí un código de eternidad	365
3.5.6	La vocación de destino teologal como integración de la libertad y del don divino	368
3.5.7	El hombre puede reconocer que esa vocación de destino teologal es salvadora.....	369
3.5.8	La vocación de destino teologal posibilita un no efectivo a la fatalidad	372
3.5.9	La vocación de destino teologal alienta a la libertad humana en su combate contra el mal.....	375
3.5.10	La vocación de destino teologal enseña al hombre su vocación para la vida y no para la muerte	377
3.5.11	La teología cristiana anuncia al hombre que su grandeza consiste en un llamado y una capacidad para compartir la vida de Dios	380
3.5.12	La resurrección de Cristo y la antropología de destino teologal	382
3.5.12.1	La resurrección y su conexión con el destino teologal del ser humano	383

3.5.12.2	Despejar algunos malos entendidos sobre el contenido de la resurrección	387
3.5.12.3	Qué no es la resurrección.....	388
3.5.12.4	No es una revivificación o reviviscencia	388
3.5.12.5	No es un prodigio fantástico	389
3.5.12.6	No es el fruto de una reflexión intelectual o espiritual	390
3.5.12.7	No es un "hecho histórico"	390
3.5.12.8	No es una simple metáfora.....	391
3.5.12.9	¿Qué es la Resurrección?.....	392
3.5.13	Las implicaciones de la resurrección de Cristo en la antropología teologal	399
3.5.13.1	La Resurrección y destino	399
3.5.13.2	Resurrección: de antropología creatural a antropología resurreccional.....	401
3.6	La esperanza	402
3.6.1	Introducción	402
3.6.2	La crisis de la esperanza hoy.....	404
3.6.3	Las deformaciones de la esperanza de eternidad ..	405
3.6.4	Retos para una teología de la esperanza	408
3.6.5	El contenido específico de la esperanza en la teología de Gesché.....	414
3.6.6	La sabiduría que atempera a la esperanza	420
3.6.7	Esperanza, imaginación y destino teologal.....	425
3.7	El imaginario.....	428
3.7.1	Introducción	428
3.7.2	La Biblia: imaginario teológico inspirador de la teología	430
3.7.3	El imaginario teológico como locura del exceso	435
4.	CONCLUSIÓN	441
4.1	Novedades encontradas	444

4.1.1 Una inversión metodológica: del "pensar en Dios" al "Dios para pensar"	444
4.1.2 Diálogo con la literatura y la filosofía	445
4.1.3 Rescate de la literatura cristiana	446
4.1.4 Su preocupación por la inteligibilidad del cristianismo	447
4.1.5 Recuperación de la categoría "deseo"	447
4.2 Intuiciones fundamentales	448
4.2.1 El exceso, verdadera llave antropológica para el hombre	448
4.2.2 Antropología teologal.....	450
4.2.3 La vida del hombre tiene sentido porque es creado-creador.....	452
4.2.4 El cosmos: pedestal antrópico	454
4.3 Debilidades encontradas	455
4.3.1 Falta de sistematización.....	455
4.4 Aspectos prospectivos	457
4.4.1 Una ontología del riesgo.....	457
4.5 El anuncio de un Dios creíble porque la suerte de Dios nos es confiada	458
4.6 Una nueva hermenéutica del sentido y de la verdad	458
4.7 Una hermenéutica y fenomenología del espacio	459
BIBLIOGRAFÍA	461
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	489
PRESENTACIÓN AUTORA	501

Resumen

Se trata de una profundización en el ámbito teológico contemporáneo, cuyo objeto de reflexión se circunscribe a la teología antropológica en la obra de Adolphe Gesché. Se parte de una pregunta fundamental: ¿Cómo el teólogo A. Gesché hace intervenir la teología en la pregunta por el sentido profundo de la vida abordada especialmente por la antropología teológica? Después de un recorrido teórico por la obra del autor se llega a proponer una antropología teologal que se configura en una teología del don y en una antropología del sentido, por cuanto alienta y promueve una visión más rica y compleja del hombre a la cual pertenecen como constituyentes la alteridad, el don, la gratuidad, el exceso.

Para lograr el cometido anterior, en primer lugar, se hace una contextualización de A. Gesché, su formación, su obra y su trayectoria teológica. Luego, en la primera parte, se realiza una descripción de los lugares donde el sentido es vivido, porque previamente aparece como revelación, reto, don y pregunta. Estos lugares, articulados como categorías, se analizan desde un enfoque antropológico en el que se explora el pensamiento del autor quien analiza fenomenológicamente las situaciones e interrogantes del hombre para hacer un desvelamiento del sentido último por el pre-venir y el por-venir absolutos del hombre. Luego, en la tercera parte, se presentan las consideraciones teológicas y cristológicas del autor en torno a dichas categorías mostrando la especificidad del pensamiento teológico de A. Gesché.

A partir de estos planteamientos que hablan de Dios y del hombre y de su mutua relación se señalan las novedades, intuiciones y perspectivas para la fe cristiana en su tarea de iluminar las honduras de la vida humana desde otro lenguaje, cuya racionalidad y significatividad pueden hacer inteligible el mensaje cristiano al hombre contemporáneo. Allí se resalta la intuición central del pensamiento teológico de Gesché, aquello que se constituye como la razón fundamental para creer cristianamente, a saber, ver unidas dos aspiraciones fundamentales: la afirmación radical de Dios y la afirmación radical del hombre. Intuición que se plasma en el planteamiento de Dios como una presencia que se vive como Alteridad, presencia que se manifiesta como incremento de sentido que salva y preserva. Plantear la cuestión de Dios es, entonces, preguntarse por el sentido de la propia existencia; es proponer el sentido del sentido.

Palabras clave: Sentido. Libertad. Alteridad. Identidad. Destino. Esperanza. Imaginario. Antropología Teológica.

Abstract

It is intended to make a research in the contemporary theological domain, whose reflection object is circumscribed to the anthropological theology of the University of Louvain, particularly in the work of Adolphe Gesché. It starts from a fundamental question: How the theologian A. Gesché involves theology in the question for the profound meaning of life especially embraced by the theological anthropology? After a theoretical scanning by the author's work is to propose a theological anthropology which is configured in a theology of the gift and an anthropology of meaning, as it encourages and promotes a much richer and complex view of the man, to which as constituent the alterity, the gift, gratuity, and excess belong.

To accomplish the above task, firstly, a contextualization of A. Gesché is to be made, his formation, his work and his theological experience. Then, in the first part, a description of the places where the sense is lived, because previously appears as revelation, challenge, gift and question. These places articulated as categories are analyzed from an anthropological approach that explores the thinking of the author who analyzes phenomenological situations and questions of man to make an unveiling of the ultimate meaning, by the absolute pre - coming and upcoming of the man. Then, in the next part, theological and Christological considerations of the author around these categories are presented from two perspectives that lie at the bottom of his thought: the anthropology of the sense and the theology of the gift. Beginning with these approaches that speak about God and about the man and their mutual relationship, novelties, insights and perspectives to the Christian faith begin

to loom in its task of illuminating the depth of human life from another language, whose rationality and significance can make the Christian message intelligible to contemporary man.

Therefore the central theological thinking of GESCHÉ, what is set to be the fundamental reason to believe Christianity: see united two fundamental aspirations: the radical affirmation of God and radical affirmation of man. Idea that is embodied in the approach about God as a presence that is experienced as alterity, presence that is manifested as increased sense that saves and preserved. Raising the issue about God is then to wonder about the sense of the existence. It is proposing the sense of the sense. This is one of the challenges of Theology: clarify in what sense we have to think about the absolute.

Keywords: Sense. Liberty. Alterity. Identity. Destiny. Hope. Imaginary. Theological anthropology.

Prefacio de Benoit Bourguigne*

Con un estilo claro y elegante, María Del Socorro Siciliani Barraza analiza los 'lugares' donde Adolphe Gesché (1928-2003) escoge elucidar la cuestión del sentido, a saber, respectivamente la libertad, la identidad-alteridad, la esperanza y el imaginario. Esos 'lugares del sentido', objeto del último volumen titulado *El sentido* (2003), en el seno de la serie *Dios para pensar* (1993-2003), del teólogo lovaniense, son el objeto de un examen filosófico y luego teológico en el que María Del Socorro Siciliani manifiesta un conocimiento profundo de la obra de Gesché y de la cultura humanista que solicita. La profundización filosófica de los lugares de la manifestación del sentido se revela fecunda, otorgando todo el derecho a la tradición católica de la consistencia de lo creado: *Gratia praesupponit naturam*. Por añadidura, la autora pone en evidencia que el retorno teológico a esos lugares por parte de Gesché constituye un enriquecimiento de la reflexión filosófica gracias a la novedad que aporta la revelación: *Gratia perficit naturam*.

Se leerá aquí una obra de teología que se recomienda tanto por la originalidad como por la actualidad del tema: mientras que se difumina un humanismo secular que excluye la trascendencia, ¿qué hay más urgente que volver a las fuentes del sentido? La apuesta teológica de esta pregunta, bien captada por esta investigación, consiste en considerar esas fuentes como signos que reenvían

* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina-la-Nueva, Bélgica. Amigo personal de Adolfo Gesché, con quien trabajó muchos años. Fundador y miembro del Comité Científico de la Red RRAG (Reseau de Recherche Adolphe Gesché).

a un don más grande. No puede tratarse entonces de hacer un corto-circuito entre las mediaciones creadas, sino más bien de engrandecer la significación que de ellas refleja la Palabra de Dios.

La obra se inserta al interior de un movimiento de investigación muy dinámico que se ha constituido alrededor de la obra de Adolphe Gesché¹. Iniciado por la obra de estudios de referencia *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction* (2013), este movimiento da lugar a una renovación que, según la obra de Paulo Rodrigues (*Pensar al hombre: antropología teológica de Adolphe Gesché*, 2012), cruza otra vez las fronteras del mundo francófono hacia el mundo hispano-parlante, gracias a la excelente contribución de María del Socorro Siciliani.

Lovaina-la-Nueva, 31 de agosto de 2015.

1 Se trata de de la Red de investigación RRAG (<https://www.uclovain.be/355397.html>) de la Universidad católica de Lovania (Lovaina-la-Nueva). Bélgica.

Introducción

La teología al igual que otros campos del saber se inserta en una determinada condición cultural que le presenta unas provocaciones y adquisiciones a las que, a su vez, modifica en su intento de superarlas y darles respuestas. De esta forma, quien hace teología no puede ni debe ser ajeno a la época en que le ha tocado vivir ya que estas provocaciones y adquisiciones expresan aquellos aspectos de la eterna e inagotable pregunta por la verdad que hoy apasiona a los hombres. La teología no puede sustraerse a su cita con la historia, con la cultura y sus recursos en la tarea de hacer inteligible la fe. "No hay conocimiento, de cualquier nivel que sea, que no esté marcado por esos condicionamientos culturales, sin los cuales no sería más que atemporalidad y mítica"².

De este modo, una teología abierta los problemas contemporáneos encontrará la pregunta por el hombre y el sentido de su vida, siempre presente y siempre actual³. La expresión agustiniana resuena hoy tan fuerte como ayer: ¿Tú quién eres? Al tratar de responder este interrogante muchas veces el hombre se pierde en el carácter finito e inmanente de su vida y es este mismo motivo el que le permite a la antropología teológica iluminar esta realidad recordándole su capacidad de trascendencia, su destino infinito. Esta especialización

-
- 2 GESCHÉ, A. *Théologie dogmatique*. En: LAURET, B. y REFOULE, F. (Dir.). *Initiation à la pratique de la théologie*. I. Introducción. Paris: Cerf, 1982. Trad. española, *Teología Dogmática*. En: LAURET, B. y REFOULE, F. (Dir.). *Iniciación a la práctica de la teología*. I. Introducción. I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984. p. 271. La traducción será mía en las obras que no tienen su edición en español.
 - 3 Cf. RESTREPO SIERRA, A., "La teología actual y algunas de sus tareas", *TyV* No 36 (1995); p. 263-278.

de la teología sondea lo humano y mira en profundidad el ser, el lenguaje, los límites, las aspiraciones, el origen y el fin del hombre, así descubre algo muy importante: el hombre es capaz de Dios. Diciéndolo con las palabras de K. Rahher, es "un espíritu en el mundo", esto es, una corporeidad espiritualizada o un espíritu corporeizado. La antropología teológica no toca sólo el aspecto racional del hombre, lo asume en toda su integridad. Y en este afán de llegar a la totalidad del ser humano, considera tanto la inmanencia como la trascendencia del hombre, haciendo de la relación Dios-Hombre-Cosmos un nodo sobre el cual cierne su reflexión.

Lo anterior, permite afirmar que la antropología teológica tiene una fluidez interna tanto en su "antropología", como en su teología" que permite ver por qué el discurso *antropo*-lógico es también un discurso *teo*-lógico, como dice E. Schillebeeckx, o mejor, por qué la teología se ocupa de Dios, y también del hombre. Esto no dista de lo que han sostenido teólogos como J. Alfaro quien dice que la cuestión del hombre está en íntima relación con la cuestión de Dios, es decir, no están meramente yuxtapuestas porque Dios y el hombre se significan recíprocamente⁴. La teología aparece así como un discurso que se inserta en el corazón de la vida misma, porque "hablar de Dios, hacer teología, es una manera de pensar la vida"⁵. Este hablar de Dios, no se traduce en un especular sino en un hablar del Dios real, así como del hombre real. En este sentido la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* abrió las puertas en esta tarea concreta de la antropología teológica al plantear: "es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar [...] Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas

4 Cf. ALFARO, J. De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios. Salamanca: Sígueme, 1988. p.10: "La prioridad noética (epistemológica) pertenece a la cuestión sobre el hombre, de cuya respuesta depende que emerja o no emerja la cuestión de Dios".

5 GESCHÉ, A. Dieu pour penser. I. Le mal. Paris: Cerf, 1993. Trad. española, Dios para pensar. I. El mal. Salamanca: Sígueme, 1995. p. 12.

de nuestra época⁶. De este modo, la antropología teológica halla una luz al reconocer la relación constitutiva del hombre con Aquel que es su salvación y su Buena Noticia. Sin embargo, este intento no agota la pregunta por el hombre ni mucho menos la pregunta por Dios.

Aunque esta búsqueda, con relación a la cuestión del hombre y de Dios, se encuentre en el ámbito del misterio, el intento de descifrarlo debe realizarse en una perspectiva integral (holística) y dinámica. A este respecto, creemos que el pensamiento de A. Gesché, quien ha incursionado en el trabajo de escucha de la fe y escucha del mundo, puede dar pistas para intentar dar respuesta a la pregunta del hombre y el sentido de su vida desde una perspectiva teológica. Hoy se necesita una teología que, como acceso específico a la realidad juegue un papel antropológico. En palabras de nuestro autor, "la teología debe situarse en el concierto de los discursos del hombre, sin timidez, pero sin arrogancia, porque en el núcleo mismo de su anuncio sobre Dios posee una clave de humanismo. Incluso en el momento en que despuntan ciertas antropologías de la muerte del hombre, tendrá la misión de responder al desafío antihumanista en nombre de esa visión teo-icónica del hombre que hallamos en las primeras páginas de la Escritura"⁷.

Este planteamiento ofrece una clave para avizorar las razones por las cuales en un diálogo interdisciplinario y especialmente en el sector de la teología, se tiene puesta la mirada en Adolphe Gesché quien asumió el reto de "pensar al hombre a la luz de sus fines y confines, ante sus extensiones posibles y desde sus reales límites"⁸. Además, como se verá a lo largo de este trabajo, muestra las razones para haberlo escogido como autor de este estudio. Cualquier apelativo dado a A. Gesché se queda corto para alcanzar la totalidad

6 CONCILIO VATICANO II. Constitución Pastoral "Gaudium et Spes" (7 diciembre 1965); n.3. 10. En: DOCUMENTOS DEL CONCILIO VATICANO II. Madrid: BAC, 1968. p.198. 204-205.

7 GESCHÉ, A. Teología dogmática. En: LAURET, B. y REFOULE, F. Op. Cit., p. 288.

8 GONZALEZ DE CARDEDAL, O. Prólogo: El sentido y la teología. En: Dios para pensar. VII. El sentido. Salamanca: Sígueme, 2003. p. 14.

de su personalidad y erudición: sacerdote y maestro, intelectual e investigador, filósofo y teólogo, escritor poliglota y poeta, patrólogo e historiador en el más clásico sentido, con una sensibilidad a flor de piel para la literatura, el psicoanálisis, la metafísica, la hermenéutica, de ideas desconcertantes y fascinantes, de un pensamiento agudo que hace pensar, de una pluma prolija pero insistente, con grandes interlocutores. Una insinuación de su obra bastó para activar su elección como teólogo de referencia: "Dios no es el sentido, ni el gestor-gerente del sentido"⁹. Su obra, expresada en aproximadamente veinticinco libros y más de cien artículos, tiene una referencia constante a esos lugares o categorías donde el sentido puede y debe ser vivido sin recurrir automáticamente a Dios como un instrumento, que, insertándose desde fuera, supliera la realidad y despejase incógnitas que debe despejar el mismo hombre.

La urgencia del problema y la emergencia de este autor, llevó a plantear en su momento la pregunta de esta obra: ¿Cómo el teólogo A. Gesché hace intervenir la teología en la pregunta por el sentido de la vida abordada especialmente por la antropología teológica? En el intento de responder la pregunta se ha trazado un objetivo general que da cuenta de la contribución del autor en el desarrollo que realiza sobre la cuestión de la Alteridad fundante desde una antropología teologal que lejos de menoscabar la consistencia ontológica y ética del hombre lo abre a un exceso que sobrepasa la inmanencia y le garantiza plenamente tanto su pre-venir como su por-venir absoluto. La indagación se mueve pues en la dinámica de interpretación sobre el aporte crítico de A. Geshé ante el debate cultural y religioso en torno al sentido. Indagación que permite al cristianismo descubrir las claves fundamentales en su tarea de descifrar y salvar al hombre. Se pretende además, demostrar la inteligibilidad del discurso teológico en torno al puesto que tienen las palabras que expresan la fe en el marco de la historia para establecer las implicaciones de la cuestión del sentido en la cultura actual y las nuevas perspectivas que a nivel antropológico, teológico y cristológico se abren ante esta pregunta acuciante.

9 Ibid., p. 14.

El ejercicio metodológico de este trabajo se ha materializado en la lectura crítica y atenta de las obras, textos y fuentes primarias de A. Gesché. En la revisión de los marcos teóricos y del estado del arte al momento sobre los cuales gira la tesis del sentido de la vida humana en la perspectiva de otros autores de diversas disciplinas. Posteriormente, una lectura crítica, sensata y confrontada de las obras y demás textos sobre el pensamiento de Adolphe Gesché que están en relación al "problema del sentido de la vida humana"; a partir de esta indagación se pretende elaborar y proponer un pensamiento rico, valioso, consciente e informado de la situación que se quiere señalar. Así, este camino heurístico recorrido ha quedado plasmado en tres partes atinentes al nivel de investigación elegido: explorativo, descriptivo y propositivo, y se concreta en tres capítulos.

Correspondiente a dichos niveles, el capítulo primero realiza una contextualización del autor, presentando su vida y su obra. En cuanto al primer aspecto, o sea el autor objeto de estudio, se trata de tener en cuenta los principales rasgos de su reseña biográfica, una breve descripción de su personalidad y de su trayectoria intelectual, las propuestas culturales que influyeron en él y una breve presentación del conjunto de su obra. Varias razones exigen esta presentación: primera, a pesar de su enorme legado intelectual y de los varios estudios que se han venido haciendo acerca de él, Adolphe Gesché es un pensador bastante desconocido en América Latina; segunda, como cada persona es hija de sus propias coordenadas, resultaba necesario ubicarlo dentro de su tradición, racionalidad y epistemología; y, tercera, como su pensamiento obedece más a una cuestión fundamental, fruto de su postura teológica, en la que se conjugan categorías filosóficas y teológicas, religiosas y seculares, se creyó conveniente presentar una caracterización de su metodología que facilitase la comprensión de sus postulados.

Pero también este primer capítulo desarrolla una contextualización del problema de investigación. En el análisis de la pregunta por el sentido de la vida se presenta el *status questionis* de esta problemática. Se trata de algo que se ha afrontado inter-

disciplinariamente y en donde se han dado diversas respuestas, desde las posiciones más radicales, ateas o antiteístas, hasta las más teístas. En la baraja de personajes que han intervenido en la discusión acerca de la pregunta por el sentido se resaltan algunos de los más representativos. Siendo imposible abarcarlos todos, se presenta la opción por algunos pensadores, procurando justificar esta selección por la relación que, en algún sentido, tienen los autores escogidos entre sí y por los avances que plantean en su respuesta a dicho interrogante. De algunos de estos autores se presenta el diálogo intelectual o la resonancia que tuvieron en A. Gesché, como es el caso del marxismo con C. Marx y F. Engels y otras escuelas de pensamiento con S. Freud, P. Tillich y K. Rahner. La ausencia de un eco o diálogo entre A. Gesché y A. Schaff, M. Machovec, V. Frankl, hace que se expongan sus planteamientos fundamentales con respecto a la pregunta por el sentido a través de un *excursus*.

Entre el segundo capítulo y el tercero se teje la trama original de esta investigación. Ellos dan razón de las categorías con las que A. Gesché hace aparecer el camino de la investigación sobre el sentido: la libertad, la identidad-alteridad, el destino, la esperanza y el imaginario. Por ello, se creyó pertinente profundizar desde la obra de A. Gesché, en estas categorías realizando su tratamiento antropológico, teológico y cristológico para luego, en la conclusión, dirigir el interés en torno a las perspectivas que se abren hoy a la búsqueda de horizontes de sentido. El capítulo segundo: *El tratamiento humanístico del problema del sentido en la obra de A. Gesché*, es una reflexión que se concentra en la comprensión antropológica de dichas categorías desde las cuales la cuestión del sentido emerge con una sonoridad nueva. En lugar de indagar en el *a priori* del sentido, bien de carácter racional o dogmático, se explora y analiza fenomenológicamente, a la luz del autor, las situaciones personales en las que el hombre se encuentra emplazado con él y a las que no puede esquivar porque sin ellas no sería hombre. El capítulo primero atesora así una de las elaboraciones más copiosas en la respuesta por la cuestión del sentido al enfocarla desde la perspectiva de la antropología del sentido. Consecuencia directa de

esto es la toma de conciencia de la realidad personal del ser humano en sus cuatro referencias fundamentales: ante sí mismo (*Nosce teipsum*); ante el cosmos (*Tu autem*, por ser él un microcosmos); ante el prójimo (*Ubi frates tuus*, que por el amor habita su soledad y le despierta a su responsabilidad, en la que reside su verdad); ante Dios (*Coram Deo* como don, presencia y palabra antes que como poder y exigencia).

El tercer capítulo: *El tratamiento teológico-cristológico del problema del sentido en la obra de A. Gesché*, responde al interrogante: ¿Cuál es el enfoque teológico y cristológico de las categorías en las que A. Gesché articula su reflexión sobre el sentido? Será necesario entonces describir los rasgos esenciales de esa teología-cristolología y descubrir qué tipo de reflexión construye esta región del saber sobre el sentido. El capítulo planteará entonces una doble mirada a cada una de estas categorías a partir de las cuales se puede captar el aporte fundamental de la teología de A. Gesché a la pregunta por el sentido. Doble mirada, porque se tendrá en cuenta, en cuanto sea posible, un horizonte teológico y otro cristológico. En efecto, la teología que se estudia aquí se basa en la revelación cristiana, en donde la especificidad dada por la Encarnación configura una aproximación específica al tema de Dios, quién es conocido desde la historia de Jesús y de la confesión que de él hacen los cristianos. Tal será pues el gran propósito de este tercer capítulo.

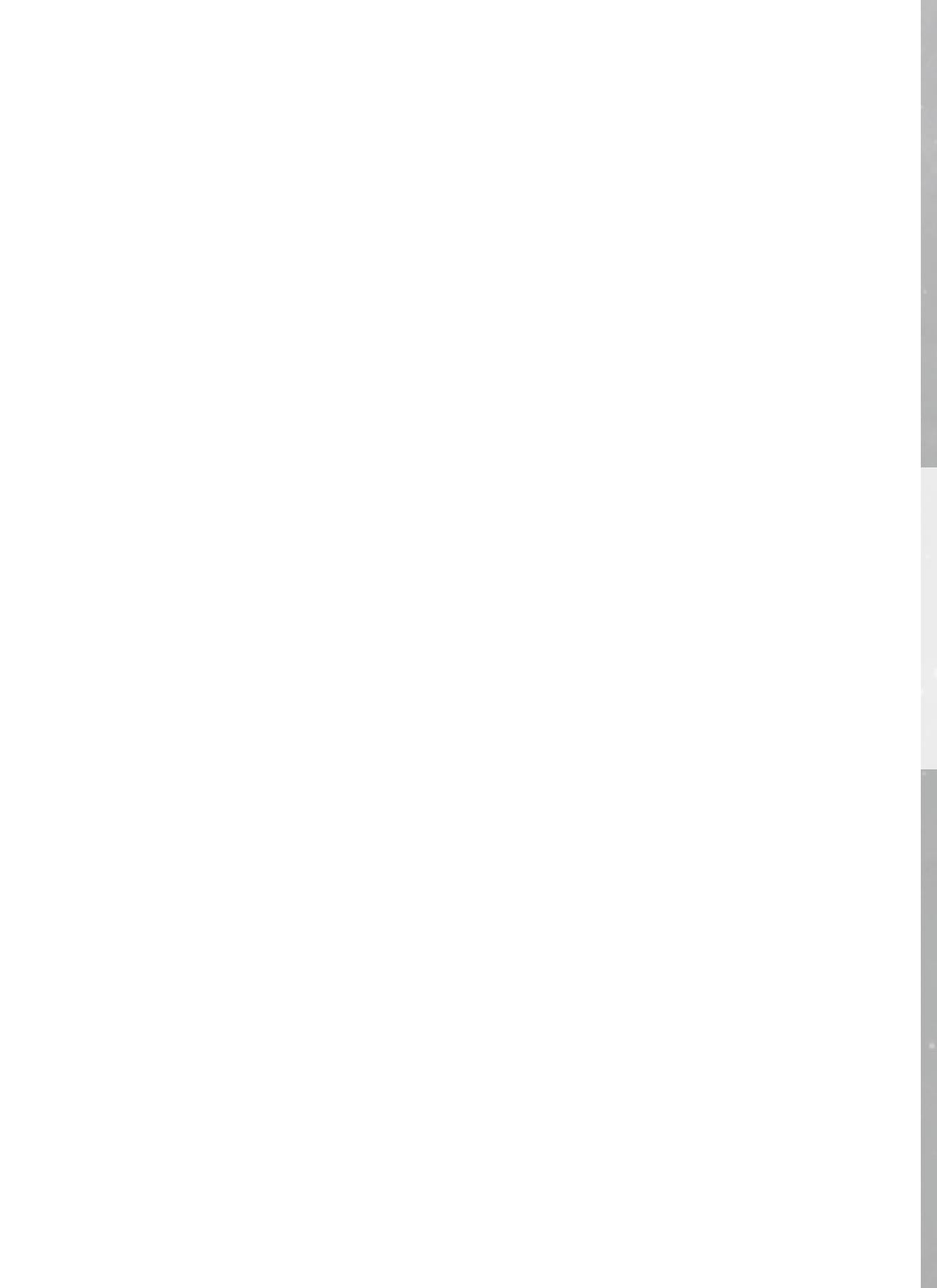
Ahora bien, la propuesta de una antropología teologal que el autor señala en su postura teológica muestra un *continuum* en el orden de la exposición. El análisis de las categorías de la libertad, la identidad-alteridad, destino, esperanza e imaginario desde el ángulo antropológico, primero y luego desde el teológico, no significa en absoluto plantear una distinción o una fragmentación, sino que más bien subraya una prolongación, un *continuum*. Ante ese estado de cosas, el teólogo no puede sino distinguir en sus páginas las temáticas y los interrogantes. Porque no hay otra forma de plasmar en el papel lo que en la realidad está unido estructuralmente o lo que está profundamente articulado en los hechos.

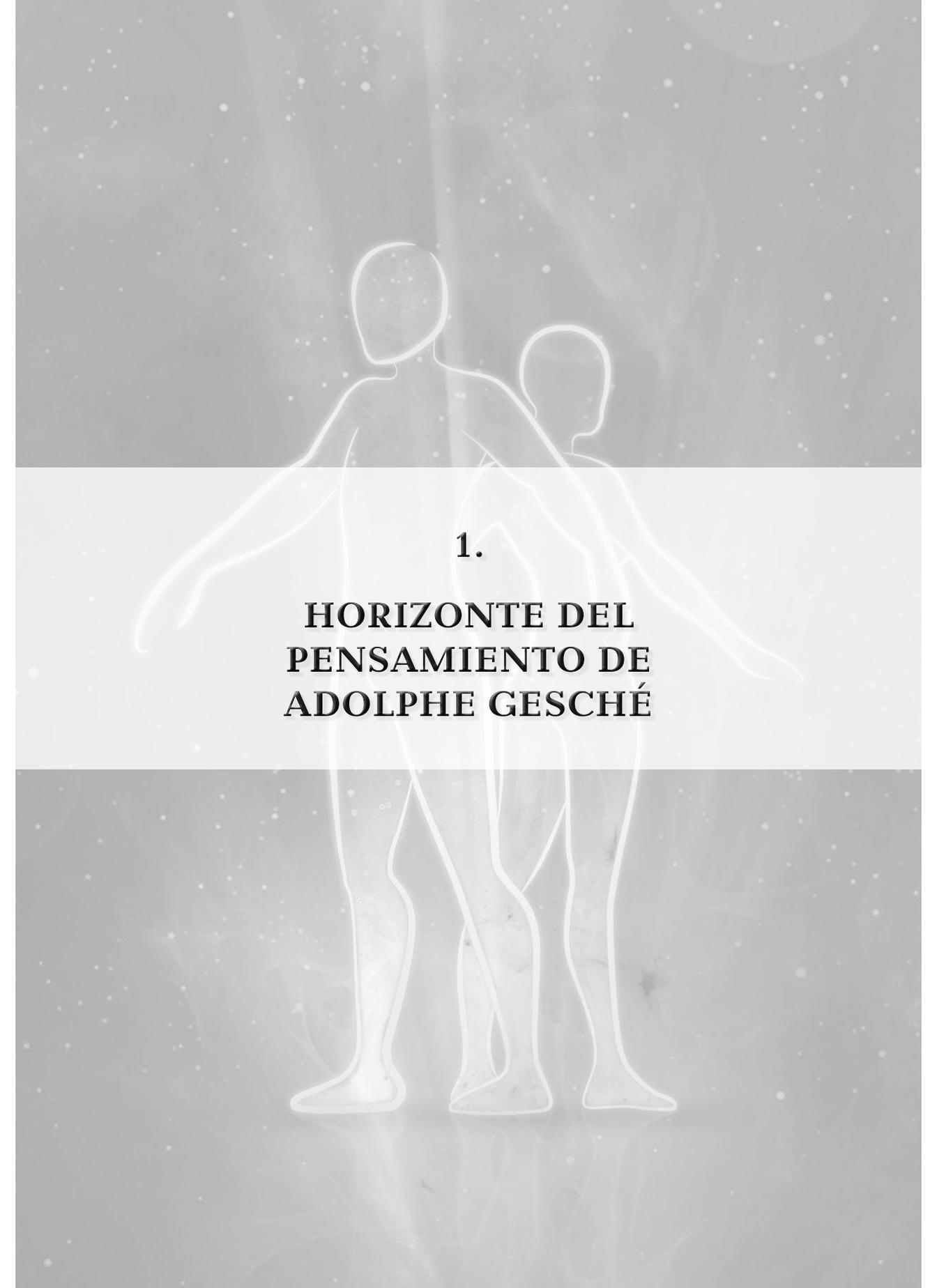
Las conclusiones han sido elaboradas destacando los puntos más sobresalientes del pensamiento de A. Gesché, teniendo en cuenta la visión global y sus líneas constantes de reflexión teológica que esclarecen la respuesta a la pregunta por el sentido; para terminar con algunos aspectos prospectivos. Hay una amplia bibliografía en torno al autor y otra complementaria. En primer lugar, aparecen las obras de A. Gesché y luego, una bibliografía sobre él, que puede ser útil para un estudio. Este trabajo de pesquisa bibliográfica y contacto con la sistematización de su obra pude hacerla en los dos viajes que realicé a la Universidad Católica de Louvain-la-Neuve. Particularmente, cabe anotar la importancia del reciente Coloquio de lanzamiento de la red de investigación Adolphe Gesché (RRAG), que tuvo lugar el 26 de octubre de 2012. Cabe anotar que este encuentro inauguró además, el acceso oficial al fichero personal del autor bajo el título: "*Ne pereant*"¹⁰ (cf. Jn 6, 12)¹¹. La discusión de diversos temas en torno a la figura de A. Gesché permitió un intercambio científico sobre su obra en vista a futuras profundizaciones y publicaciones.

Este trabajo ha sido hecho con miras a nuevas aperturas y perspectivas de investigación sin que se pretenda agotar en ningún momento todo lo que pueda decirse acerca del hombre y su búsqueda de sentido. De ahí, que se podría volver al principio: la tentativa de respuesta a la pregunta problemática abre nuevas inquietudes y es de augurar que anime a llevar a cabo otras exploraciones.

-
- 10 La fórmula "*Ne pereant*", con la que Gesché designa sus cuadernos, está inspirada en el texto joánico indicado, el cual en su traducción latina (vulg): "*ut autem impleti sunt, dixit discipulis suis: "colligite quae superaverunt fragmenta ne pereant"*". La fórmula "*Colligere fragmenta ne pereant*" es conocida en general de los bibliotecarios y codicólogos y expresa la urgencia de recopilar los fragmentos de textos a fin de salvarlos de su desaparición. Este fichero está constituido por el conjunto de fichas (pensamientos, notas, resúmenes comentarios, etc.) que Adolphe Gesché reunió en el curso de su vida y en el ejercicio de su actividad. El fichero consta de 55.721 fichas clasificadas por temas (1650 temas). La consultación del fichero esta sometida a ciertas condiciones de acceso. Consultar en el sitio de la Red de Investigación Adolphe Gesché (RRAG): <http://www.uclouvain.be/355408.html>. [Consulta: 1 nov., 2012]; <http://www.bib.ucl.ac.be/gesche/fr>.
- 11 Todas las citas bíblicas en este trabajo de investigación son tomadas de: Biblia de Jerusalén. Traducida de la edición francesa por URBIETA, José Ángel y otros. Barcelona: Desclée de Brouwers, 1971.

Se augura, además, que esta obra ofrezca argumentos y proposiciones válidas a una comunidad de estudio teológico, plural e interdisciplinario, dentro de la línea de investigación de las racionalidades contemporáneas y de las antropologías emergentes. Pero también se quiere manifestar aquí la urgencia de implicarse en proyectos, encuentros, congresos o eventos relacionados con la pregunta sobre el sentido profundo de la vida humana. Este proyecto es el comienzo de una labor constante, siempre atenta y abierta, que intenta promover la teología como una disciplina investigativa de cualificación y madurez intelectual en las más amplias dimensiones de la condición humana. Este es en fin, el resultado de una indagación en particular que merece ser enriquecida y debatida en el mundo teológico.



The background features a dark, starry space with a vertical light beam. In the center, two stylized white line-art figures of people are shown. The figure on the left is taller and has its arms outstretched. The figure on the right is shorter and stands slightly behind the first. The text is centered over the figures.

1.

**HORIZONTE DEL
PENSAMIENTO DE
ADOLPHE GESCHÉ**

“Como toda cuestión humana, la cuestión sobre Dios es siempre una cuestión culturalmente situada e históricamente ubicada en el tiempo”¹².

1.1 Introducción

Este primer capítulo presentará al teólogo Adolphe Gesché y, en particular, su metodología teológica. Cabe anotar de entrada que A. Gesché siempre parte de lo antropológico para luego articularlo con lo teológico, de tal modo que la fe sea propuesta de manera inteligible al hombre contemporáneo y que el discurso teológico encuentre resonancia en los problemas reales de la vida humana. Esta forma de plantear el pensamiento servirá de guía en la construcción de esta investigación. La razón principal de este proceder epistemológico nace de una comprensión de la teología: ésta no es sólo estudio sobre Dios, sino también estudio sobre el hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza. Esto quiere decir que el hombre es manifestación de la gloria de Dios. Como consecuencia, la teología es estudio de Dios y del hombre visto en relación con El. Y por eso en la teología de Gesché un aspecto decisivo es la correlación, porque si se estudia al hombre desvinculado de Dios, la teología se quedaría en un mero antropocentrismo. Pero si se tiene presente la correlación, se configura un discurso que pertenece propiamente a la antropología teológica.

Para este acercamiento a la vida y a la obra del autor, se tendrá en cuenta especialmente el homenaje hecho a este teólogo por la revista

12 GESCHÉ, A. En: Revista teológica de Louvain. No. 3 (1972); p. 253.

teológica de Lovaina con motivo de su muerte y la sistematización de su obra desde la Red de investigación Adolphe Gesché (RRAG)¹³. Se presentarán, pues, los momentos más significativos en el trabajo de investigación teológica de Gesché y sus principales obras. Se presentarán, además, los pensadores que han influido en el autor y se mostrarán las líneas de pensamiento de dichos autores, especialmente aquellas que el autor investigado acoge y que se relacionan con el planteamiento del tema del "sentido". A través de estos pasos se verificará que la metodología teológica de A. Gesché conduce a plantear el diálogo que la fe establece con el mundo, según el título famoso del libro de A. Dondeyne: *La fe escucha el mundo*¹⁴. Tal es sin duda una de las intuiciones originales en la obra del padre Gesché. Más aún, esta opción teológica conocerá, a lo largo de evoluciones culturales en las que se vio inmersa la trayectoria biográfica de A. Gesché, una interesante inversión en su orientación: no solamente la fe escucha el mundo, sino que, cada vez más, el mundo escucha la fe¹⁵. Esta doble perspectiva hará que Gesché entre decididamente en un diálogo cada vez más profundo con la cultura contemporánea, especialmente con sus expresiones filosóficas y literarias.

1.2 Una teología que parte de lo antropológico

El humus vital de A. Gesché y lugar "natal" de su teología fue la Universidad Católica de Lovaina, fundada en 1425. Esta institución se estableció al inicio como una universidad católica completa que

-
- 13 Cf. SEVRIN, J.M. Pour un éloge de la théologie. Adolphe Gesché, un théologien. En: Revue Théologique de Louvain. No. 27 (1996); p. 153-159. Cf. HAQUIN, A. Liminaire. En: Revue Théologique de Louvain. No. 35 (2004); p. 153-154; Cf. FOCANT, C. Hommage au Professeur Adolphe Gesché. En: Revue Théologique de Louvain. No. 35 (2004); p. 155-162. Cf. UCL. Réseau de recherche Adolphe Gesché (RRAG). [En línea]. <Disponible en: <http://www.uclouvain.be/355397.html>>. [Consulta: 22 Mar., 2012].
- 14 DONDEYNE, A. La foi écoute le monde. Paris: Universitaires, 1964. Trad. española, La fe y el mundo en diálogo. Barcelona: Estela, 1965, p. 8. 11-15. "Si un determinado cristianismo ha obtenido poco crédito por parte del mundo moderno, ello se debe, según parece, no a haber hablado demasiado, sino a haber escuchado poco". Ibid., p. 11. En las páginas 169-178 habla del "encuentro de la fe y la civilización".
- 15 Cf. SEVERININ, J. M. y HAQUIN, A. (Dir.). La théologie entre deux siècles. Bilan et perspectives. Actes du colloque organisé à l'occasions du 575e anniversaire de l'Université catholique de Louvain. Louvain-la-Neuve: Publications de la Faculté de théologie, 2002. p. 143.

comprendía, además de la facultad de teología, las facultades de filosofía y letras, de derecho, de medicina y de ciencias, lo que favorecía el pluralismo e intercambio de ideas. Con el paso del tiempo adquirió una fisonomía propia y una tradición original y característica cuyas dimensiones sobresalientes las subraya P. Rodrigues así:

En el ámbito filosófico, el ontologismo de los representantes de la escuela lovaniense se desplegó en su línea propia como un esfuerzo de proponer una filosofía abierta a toda la realidad, incluso a una verdad revelada y una teoría del conocimiento que supera el materialismo, el sensismo, el individualismo y el racionalismo derivados de la Ilustración [...] Una investigación del pensamiento de Santo Tomás en diálogo con las filosofías modernas y las ciencias, incorporando a la reflexión filosófica las cuestiones del pensamiento contemporáneo en su dimensión intelectual, política y cultural [...] La acentuada orientación neo-escolástica cedería el paso al diálogo con el positivismo e idealismo hasta finales de la segunda guerra mundial [...] el estudio de los textos sagrados en su lengua original, iniciando una larga tradición de acercamiento filológico a los textos sagrados y a la literatura cristiana [...] En el ámbito teológico, la renovación bíblica, patrística y litúrgica preconiliar, condujo paulatinamente a una renovación teológica que se consolidó en los últimos tres decenios del siglo XX, en el cual se reconfiguró el horizonte, finalidades y problemáticas de la teología [...] La aproximación histórica-crítica al estudio de los dos testamentos y su articulación en la teología dogmática [...] En el campo de la moral inspirada y fundada en la Escritura –y no únicamente en la ley natural- y la orientación personalista [...] En el postconcilio los teólogos lovanienses toman posición en la controversia sobre los fundamentos del derecho natural, incorporan en la reflexión ética las ciencias humanas, desarrollando los campos de la moral social-económica y de la bioética [...] En el campo de la historia, la universidad lovaniense

se abrió pronto a nuevas metodologías, introduciendo el método histórico en la teología¹⁶.

De este *humus teológico*, tomará Gesché los elementos para la construcción de su pensamiento. Sin dejar los métodos histórico-críticos, Gesché incursionó de manera apropiada desde la filosofía, la antropología y la fenomenología. Supo entrar en diálogo con estas disciplinas. Es ahí que capta las grandes interpelaciones del tiempo actual. Siempre fue el hombre creyente que buscó dar razón de su fe teniendo presente la Palabra de Dios y el mundo de los hombres, especialmente desde el pensamiento literario y filosófico, empezando por los pensadores griegos, hasta llegar a los contemporáneos.

Él ha hecho notar las debilidades y los límites de una teología que estuviera ausente de los interrogantes del hombre contemporáneo, sobre todo de las situaciones límite y ha elaborado una teología que plantea preguntas últimas sobre el sentido de la vida, proponiendo así una antropología de destino teologal con características fundamentales: su teología ofrece una iluminación propia, la de la actualización de un exceso, de una gratuidad y de unos confines que permiten al sentido surgir de sí mismo en cada hombre. La teología deviene así necesaria para el tiempo presente y ofrece la posibilidad de hacer brotar el sentido.

En términos generales, se podría calificar su planteamiento como una teología abierta y dialéctica; una teología que testimonia un cuidado constante por reconciliar ciencia y fe, teología y cultura, creyentes y no creyentes; una teología que presupone otros saberes con los que comparte su racionalidad, lenguajes y significatividad, pero que como tal, tiene una palabra propia, proferida desde la gratuidad de Dios manifestado en la historia como oferta al hombre, en amor, exceso, don. Por lo tanto, la teología de Gesché alcanza el anhelo humanista y existencialista que tiene el hombre, pero apela

16 RODRIGUES, P. *Pensar al hombre. Antropología teológica de Adolphe Gesché*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2012. p. 35-40.

de nuevo a la gloria de la Alteridad (Dios). Dicho de otro modo, su teología juega un papel antropológico y profético al iluminar la existencia humana poniéndola bajo el signo del Infinito, a la luz de un Dios que es pasión con el hombre y por el hombre¹⁷.

La secularización y la muerte de Dios, la libertad y la identidad del hombre, el ateísmo y la evolución de las sociedades desarrolladas, las dificultades del monoteísmo y la presencia de otras religiones, tal es el horizonte en el que su pensamiento se despliega pacientemente. A los grandes campos de la teología les da relevancia con escritos mayores: el Dios de la revelación, la resurrección de Cristo, la creación, el escándalo del mal, el estatuto del hombre creador-creador, la identidad narrativa de Jesús, el monoteísmo trinitario y, en fin, el misterio del hombre y de su corporeidad.

Los primeros escritos de Gesché son sobre todo artículos en revistas teológicas de varias universidades europeas¹⁸. En esos escritos aborda las cuestiones teológicas fundamentales de su entorno contemporáneo y revisita las grandes temáticas cristianas para actualizarlas en la reflexión filosófica y teológica. Además de sus artículos, Gesché escribió dos series importantes de textos: la primera titulada "Dios para pensar" y la segunda "Pensamientos para pensar". Con respecto a la primera, se puede afirmar que constituye su obra monumental, por lo que ha sido llamada pequeña y moderna *Summa Theologiae*¹⁹. El nombre de esta serie es programático en toda la obra. Pero, además, constituye una declaración metodológica fundamental acerca de cómo concibe Gesché toda su teología. La obra consta de siete tomos en el siguiente orden cronológico:

1. *El mal*
2. *El hombre*
3. *El Cosmos*

17 Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. Prólogo: El sentido y la teología. Op. Cit., p. 14.

18 Revue Théologique de Louvain, Le Foi et le Temps, Lumière et Vie.

19 GIL I RIBAS, J. La <Summa Theologiae> de Adolphe Gesché. En: Revista Catalana de Teología. No. 23 (1998); p. 225-230.

4. *Dios*
5. *El destino*
6. *Jesucristo*
7. *El sentido*

Esta serie fue editada originalmente en francés, luego en español y, finalmente, en su versión italiana, portuguesa y polaca. Bajo el epígrafe común "Dios para pensar", se integran toda una serie de discusiones, intuiciones y artículos de la trayectoria teológica del autor en las que esboza las principales cuestiones de Dios con una hipótesis clara: Dios o la idea de Dios -tanto en el caso del creyente como del no creyente- pueden ayudar al hombre a pensar, en cuanto que, para pensar bien todo es necesario, y esto exige llegar hasta el fondo de los medios de que se dispone. La idea de Dios, incluso como puro símbolo o abstracción, representa en la historia del pensamiento la idea más extrema, por lo tanto, como proposición se puede consultar, para ver quizás en ella un signo capaz de iluminar a todo hombre que viene a este mundo.

Después de los volúmenes "Dios para pensar", Gesché inició un poco antes de su muerte una nueva serie titulada: "*Pensées pour penser*", en la que el primer volumen, *El mal y la luz*, fue publicado en el año 2003 y el segundo, *Las palabras y los libros*, en el año 2004. La intuición de esta serie no es diferente de la precedente: mostrar que la idea de Dios, lejos de ser una idea perdida y fuera de lugar, puede ayudar a pensar, porque ella oculta una inteligibilidad propia, aquella de un exceso que permite pensar hasta su extremo toda cuestión que el hombre se plantea sobre sí mismo, sobre los otros y sobre el universo.

La teología, al ocupar su sitio en el concierto de los discursos humanos, pone de alguna manera a Dios en una cuestión o pone esa cuestión en Dios, introduciendo el *Argumentum Dei* en el conjunto de los argumentos humanos. Según Gesché, este método podría ser inadmisibile si se presentase como dogmático. Después

de todo, la palabra <Dios> existe y sería extraño que no significase nada. En el proceso de la obra, no se habla de un Dios omnisciente, que dé respuesta a todo. Se tiene que llegar a aceptar, como Job, los riesgos de una contestación. Sin ello no habría el ejercicio libre de una inteligencia, ni siquiera de la inteligencia creyente.

De este modo, hablar de Dios, hacer teología, es para el autor una manera de pensar la vida. En toda su obra Gesché refleja la preocupación de comprender la múltiple solicitud que los diversos campos del pensamiento hacen al cristianismo y de abrirse a las cuestiones esenciales de todos los hombres. Este es precisamente uno de los jalones del camino que el teólogo tiene que recorrer para adecuar su pensamiento a la palabra de Dios y transmitirla a los demás. La teología, en cuanto *fides quaerens intellectum o intellectum fidei*, es "pensar y saber, inteligir y fundamentar, iluminar y proponer sentido, recordar historia de Dios y preparar salvación al hombre, responder del cristianismo ante la conciencia de la verdad en cada momento histórico"²⁰. Adolphe Gesché con su obra muestra horizontes de sentido para el hombre de hoy al situar la vida humana frente al último fin y de esta forma proponer, como posible y fecunda, una vida con sentido y esperanza, derivada de la adhesión a Cristo y de la incorporación a su Iglesia.

La inclusión de la idea de Dios en la antropología permite al autor la elucidación de los problemas fundamentales de la existencia humana, ya que estos adquieren su verdadera dimensión y se esclarecen de un modo nuevo. Esto le hace iniciar su obra planteando el problema del mal²¹. La desgracia más aún que la

20 GONZALEZ DE CARDEDAL, O. El quehacer de la teología. Salamanca: Sígueme, 2008. p. 314.

21 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. I. El mal. Op. Cit., p. 15-17. El autor señala que dejó sin recoger algunos artículos de revistas. La obra inaugura la serie "Dios para pensar" y es el fruto de algunos artículos y comunicaciones que el autor ya había escrito anteriormente en revistas y obras colectivas: GESCHÉ, A. Topiques de la question du mal. En: Revue Théologique de Louvain. No. 17 (1986); p. 393-418; GESCHÉ, A. Peché collectif et responsabilité. Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint Lois de Bruxelles. No. 40. (1986); p. 69-122; GESCHÉ, A. Le péché originel et la culpabilité en Occident. En: La Foi et le Temps. No. 10. (1980); p. 568-586; GESCHÉ, A. Les théologies de la libération et le mal. En: Lumen Vitae. No. 47 (1992); p. 281-299; 451-480; GESCHÉ,

falta, el mal que está allí independientemente de toda culpabilidad. El mal injustificable bajo cualquier sesgo que se le tome. Un mal demasiado pesado para ser llevado solo por el hombre, si Dios estuviese muerto. Un mal que, finalmente, no es tanto objeción contra Dios, sino todavía más, un mal contra el cual Dios es la objeción, el adversario decisivo.

Este Dios descrito así es menos que el Dios de los filósofos y de los sabios, que el de Abraham. Quizá aún mejor, aquel del Génesis o de Job. Este ángulo de aproximación poco banal da nueva luz a los múltiples aspectos del enigma del mal que se pueden formular en algunas de las preguntas siguientes: ¿Por qué la figura demoníaca? ¿la des-moralización y redogmatización del mal deberán tratarse como un simple asunto de corazón y de conciencia? o ¿El misterio del mal debe tratarse solo como problema de conciencia o deberá integrarse como parte de la teología dogmática? ¿Qué hace la teodicea inoperante? ¿En qué consiste el aporte irremplazable de la teología de la liberación? y ¿Cuál es su tentación?

Estos planteamientos ofrecen una clave para pensar al hombre y su enigma²². Se trata de ver cómo el misterio del hombre en su relación con Dios puede esclarecer este fenómeno universal del mal. Surge aquí un interrogante: ¿ante el mal, Dios podría ser pensado, como prueba del hombre? Está claro que ello no consiste en ligar demasiado la suerte del mal con la de Dios. El mal no es ciertamente una prueba de Dios, como si se dijera que, sin el mal, Dios no existiría; pero si se piensa en `prueba-probación´, en lugar de `prueba-demostración´, habría que tenerla en cuenta. Sin todo ese mal, Dios no existiría. Es el mal que pone a los hombres en camino de algo como Dios. Lo que quiere subrayar Gesché es que el mal constituye una especie de clamor que apela a la existencia de un Dios. Y más que a la existencia, a la bondad de Dios. En este

A. Teodicea oggi. En: Archivio di Filosofia. No. 56 (1988); p. 453-468. El autor señala que no recogió para la obra: "Pourquoi Dieu permet-il le mal?". En: La Foi et le Temps. No. 22 (1992); p. 293-308.

22 Cf. GESCHÉ, A. Dieu pour penser. II. L'homme. Paris. Cerf, 1993. Trad. española, Dios para pensar. I. El hombre. Salamanca: Sígueme, 1995, p. 189.

sentido, la exigencia o el anuncio de una salvación es una prueba en favor de lo que es Dios, y así de su existencia. Dios está metido en favor de la causa del hombre. Realizar su unión con Dios pertenece a su estatuto antropológico. De ahí que el hombre lejos de perder su humanidad, la conquista en Dios.

A la luz de la encarnación, el autor desarrolla una antropología teologal para ayudar a comprender la altura del enigma de este casi dios que es el ser humano, irreductible a la racionalidad, del cual se vendría a dar cuenta de esta manera: el hombre envuelto en la oscuridad y en la sospecha, sacudido por el misterio de sí mismo, al saber el peso de los valores y el llamado del destino, misterio para sí mismo e imprevisible para alguien. Esta expresividad del pensamiento intensamente prendado de lo humano y de lealtad rigurosa en su búsqueda para pensar a Dios y al hombre como realidades intersignificantes, es una de las características dominantes de los escritos de Gesché²³.

La palabra Dios²⁴, vista desde este ángulo, toma un giro diferente del teísmo que está latente en los espíritus. El autor toma en serio aquello que las Escrituras presentan como la Revelación en la que Dios toma la iniciativa de manifestarse Él mismo. Pero advierte que por el lastre de malentendidos que arrastra la palabra revelación, introduce el concepto de lugar natal, él cual entiende como el lugar o un lugar donde Él va (como) a nacer entre nosotros. Por lo tanto, se trata de buscar a Dios en la contingencia de la historia, en los lugares en los que el hombre se ha batido con Dios, donde ha resistido a

23 Cf. FOCANT, C. *Hommage au Professeur Adolphe Gesché*, Op. Cit., p. 161.

24 Cf. GESCHÉ, A. *Dieu pour penser*. III. Dieu. París. Cerf, 2003. Trad. Española, Dios para pensar. II. Dios. Salamanca: Sígueme, 1997, p. 11. Esta obra es fruto de una recopilación de elementos que ya el autor había expuesto en artículos y obras colectivas anteriores: GESCHÉ, A. *Topiques de la question de Dieu*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 5 (1974); p. 301-325; GESCHÉ, A. *Le droit de Dieu*. En: *Cahiers de la Revue Théologique de Louvain*. No. 11 (1983); p. 161-184; GESCHÉ, A. *Apprendre de Dieu ce qu'il est*. *Publications des facultés universitaires Saint Louis* 33 (1985); p. 715-753; GESCHÉ, A. *Pourquoi je crois en Dieu*. En: *La Foi et le Temps*. No. 18 (1988); p. 317-343; GESCHÉ, A. *Idolâtrie et perversion*. En: *Lumière et Vie*. No. 215 (1993); p. 65-74. El autor subraya en su misma obra que no reprodujo otros artículos suyos que aparecerán en obras posteriores, entre ellos: GESCHÉ, A. *Des théologies de la mort de Dieu à la redécouverte du Dieu vivant*. En: *La Foi et le Temps*. No. 2 (1969); p. 497-523.

su idea. Como expresa Gesché, él busca la respuesta en los lugares religiosos, recurriendo a la hermenéutica de una religión concreta. El reencuentro con el verdadero rostro de Dios es salvífico, mientras que la idolatría es una amenaza más antropológica que teológica. En efecto, la falsificación de Dios lleva a la perversión del hombre y a su miseria. El reto de este riesgo supera entonces una simple cuestión teológica y revela una apuesta cultural y un problema de sociedad.

Esta opción epistemológica que adopta Gesché lo lleva a constatar que la necesidad de buscar a Dios se cifra no en la universalidad de las ideas sino en la contingencia llena de sentido de un lugar natal. Ese lugar natal donde Dios se ha manifestado llega a su culmen en Cristo. Es en Jesús encarnado, en el tejido de la historia, donde se descubre el verdadero rostro de Dios, evento de gratuidad, de diálogo y de cuidado ético. El Verbo encarnado, la Palabra divina hecha carne es el vínculo entre Dios y el hombre. El dogma cristológico, lejos de hacer pantalla entre Dios y nosotros, revela con un solo movimiento nuestra dignidad divina y la humanidad profunda de Dios.

El Cristo de la fe puede ayudar también a dar que pensar y a descubrir un Dios creíble, hacia el cual el hombre de hoy acepte todavía un retorno: un Dios que sea trascendencia en la inmanencia. Esta tesis central tiene, en el pensamiento teológico de Gesché, una importancia capital. Para Gesché el Cristo de la fe pertenece, él también, a la historia. Esta será una de las opciones que toma en sus planteamientos y una apuesta de su obra *Le Christ*²⁵. Cristo no

25 Cf. GESCHÉ, A. Dieu pour penser. VI. Le Christ. Paris: Cerf, 2001. Trad. española, Dios para pensar. VI. Jesucristo. Salamanca: Sígueme, 2002, p. 11. Los capítulos 1, 2, 3, 4 han sido redactados para esta obra. El último capítulo y la última parte del capítulo tercero fueron redactados anteriormente así: GESCHÉ, A. “Un Dieu capable de l’homme” En: Revue Théologique de Louvain. No. 24 (1993); p. 3-37; GESCHÉ, A. Le lieu de la Resurrection. En: Revue Théologique de Louvain. No. 25 (1994); p. 5-29. En la introducción, el autor señala que hay otras publicaciones suyas que pueden completar la obra, especialmente: GESCHÉ, A. La Christologie du “Commentaire sur les Psaumes” découvert à Tourá. Gembloux: Editions J. Duculot, 1962; GESCHÉ, A. La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l’avenir. En: Revue Théologique de Louvain (1971); p. 257-306; GESCHÉ, A. La Confession christologique <Jésus, Fils de Dieu>. Étude de théologie spéculative. En: DONDEYNE, A. y otros. Jésus-Christ, Fils de Dieu. Bruxelles Publications des Facultés universitaires Saint-Louis. 1981. p. 175-216.

viene a predicarse el mismo, él viene a hablar de Dios y a hablar del hombre.

En esta perspectiva el hombre está llamado a comprenderse como imagen de aquel que es la imagen de Dios por excelencia. Cristo se convierte así en un espejo de la relación entre Dios y el hombre, espejo en el cual el hombre se interpreta a sí mismo. Por ello, el autor llega a considerar la cristología como una antropología profética, en el sentido de que ésta, la cristología, ha introducido un texto teológico (el Génesis y el prólogo de San Juan) en el marco filosófico de la antropología occidental (Platón, Aristóteles).

Esta antropología crística o teologal no ha limitado al hombre en su dimensión individual. Según el autor, esta antropología ha introducido en Occidente un compromiso con las existencias amenazadas:

Más aún, se podría asegurar, sin alardear de nada, que esta capacidad de descubrir al hombre hasta en los pobres y abandonados no es una conquista ni de Grecia, ni de Roma, ni de los imperios de Asiria y Babilonia. Con todo, aun cuando un sabio como Epícteto pudo llegar a hablar con respecto de los esclavos, sin que quizás nadie le entendiera, nosotros estamos seguros de que esa conquista ha sido posible, en efecto, porque hemos creído en un Dios que murió en una cruz como un esclavo (2Cor 5,21; Ef 2, 6-8)²⁶.

Es así como, según Gesché, debe interpretarse la relación entre Dios y el hombre en Cristo. En efecto, el descubrimiento del hombre en todo hombre, se convierte en una evidencia, precisamente a partir del momento en que se comprendió que en Cristo se encuentran Dios y el hombre reunidos.

Este planteamiento, desde el punto de vista de la historia de la cultura, resulta legítimo si se toma en consideración la idea de la

26 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VI. Jesucristo, Op. Cit., p. 13.

encarnación, ya que aunque se prescindiera de la figura del Hombre-Dios, en la cual reconocemos unidas tanto la revelación de lo que es Dios como el descubrimiento de lo que es el hombre, es posible deducir que el descubrimiento de Dios lleva a comprender al hombre y el descubrimiento del hombre a comprender a Dios. El hombre puede hablar de Dios, y al hablar de Dios, el hombre puede hablar de sí mismo, porque al menos en alguien se nos ha hecho saber que Dios y el hombre se han encontrado.

Por ello, contemplar a Cristo, esto es, acoger el relato de una relación entre Dios y el hombre, es quizás una manera de contemplar al hombre. Para Gesché esto encierra una apuesta que puede representar el reto de la modernidad. Lo esencial, según el autor, es que, en lugar de la solución platónica de las imágenes secundarias y de las imitaciones, se descubra la doctrina directa de la inmanencia de Dios en el hombre y del hombre en Dios. Cualquiera teología que no tenga en cuenta esta perspectiva equivoca el camino. Se trata de evitar una teología tradicional y repetitiva que ya no sirve para animar la fe en el marco de una cultura como la actual, ávida justamente de racionalidad e inteligencia. Esto no consiste en anular la tradición sino de liberarla, quizás, de ciertas exageraciones y redundancias innecesarias. Ello comporta, según el autor, un trabajo negativo. Pero al mismo tiempo una construcción en clave positiva: se debe llegar a descubrir y reactivar lo que la fe puede significar si se encuentra integrada y enraizada en nuestro universo cultural. Este es el objetivo que ha constituido desde siempre la tarea de la teología.

En su búsqueda de diálogo con la contemporaneidad, la teología está llamada, además, a proponer sus palabras propias, no en calidad de dogmas y de conceptos inmediatamente operativos, sino como conceptos transversales, que circulen en el discurso humano para dar que pensar. Para tal efecto, el autor trata de pensar también el cosmos, no tanto como causa, con lo que esta palabra comporta de mecánico, sino como principio, que sugiere el lanzamiento de un mundo donde habrá lugar para la libertad imprevisible de las creaturas. Pensar el cosmos *a creatione* se constituye para el autor

en un modo propio de abordar la realidad. En su obra *El Cosmos*²⁷ busca reflexionar sobre cómo el cosmos es solidario del misterio humano, cuyo secreto encuentra la teología en el Logos trinitario.

Pero, ¿a dónde va el hombre después de esta vida? Adolphe Gesché afirma que todo hombre está llamado a morir, lo cual es un hecho, sin embargo, no es esa la finalidad. El hombre está hecho no para la muerte sino para la vida, o mejor para la salvación. Y cuando la teología y la fe hablan de salvación, ellas expresan fundamentalmente una visión de destino. Tal es el título del quinto volumen en la serie Dios para pensar: *El Destino*. En esta obra el autor se ocupa de la suerte del hombre, de la realización de su ser, de la realización efectiva de su existencia²⁸. Igualmente si ella debe ser *ad maiorem Dei gloriam*, la teología no puede contentarse con eso, ella debe ser también *ad maiorem hominis salutem*. En este sentido, Gesché plantea el rol que juega la teología como ciencia humana. La coyuntura es enorme ya que se trata de liberar al hombre del *fatum*, del fatalismo, abriéndolo a su destino, a la esperanza de un cumplimiento posible que lo engrandezca y ponga en obra su libertad.

Gesché aborda los temas difíciles de la salvación, del más allá, de la eternidad, de la originalidad cristiana frente a otras religiones. Para ello explora la significación de las afirmaciones más específicas de la fe cristiana a fin de comprender los problemas fundamentales de la existencia humana. Su tesis fundamental, según la cual las

-
- 27 Cf. GESCHÉ, A. Dieu pour penser. IV. Le Cosmos. Paris: Cerf, 1995. Trad. española, Dios para pensar. II. El Cosmos. Salamanca: Sígueme, 1997, p. 159. Este libro es el resultado de los diversos estudios que el autor realizó sobre la creación y la salvación, tanto en su obra Creación y Salvación, como en sus diversos artículos. Los capítulos segundo y cuarto fueron redactados para esta obra. Los capítulos primero, tercero y quinto son retomados respectivamente de: GESCHÉ, A. La création: cosmologie et anthropologie. En: Revue Théologique de Louvain. No. 14 (1983) 147-166; GESCHÉ, A. Notre terre, demeure du Logos. En: Irenikon. No. 62 (1989) 451-485; GESCHÉ, A, y otros. Creation et salut. Bruxelles: Publication des Facultes Universitaires Saint Louis, 1989. p. 13-43. El autor señala que no retomó: Creation et récitatifs d'origine. En: AUBERT, R. y otros. La fonction de l'origine en sciences humaines. Louvain-La Neuve: Ciaco, 1983. p. 5-10.
- 28 Cf. GESCHÉ, A. Dieu pour penser. V. La destinée. Paris: Cerf, 1995. Trad. española, Dios para pensar. V. El destino. Salamanca: Sígueme, 2002, p. 15.

palabras de la fe ayudan a descifrar lo humano (Dios da que pensar), se reafirma una vez más.

De este modo, el autor hace notar que tras la noción de salvación se oculta más profundamente la cuestión del destino. Al hablar de salvación, la fe se ocupa, en el fondo, de la suerte del hombre, algo de lo que no hablan ni la ciencia ni tampoco la filosofía²⁹. Algo de lo que hablan la ciencia y la filosofía pero de modo diferente. Si bien es cierto que la búsqueda de sentido ilumina al hombre sobre lo que es, el sentido puede quedarse en el orden noético. Por ello Gesché afirma que la idea de salvación, sea cual fuere la manera como se entienda, hace pasar la cuestión del sentido al orden existencial. Con esa vieja palabra, "la religión, -dice Gesché-, no se interesa simplemente por lo que el hombre pueda saber o pensar, sino por lo que le corresponde respecto a la realización de su ser y al cumplimiento efectivo de su existencia"³⁰.

Según Gesché, se podría decir que la teología introduce una turbulencia en el saber humano. El considera el alcance del significado de la idea de salvación, recordando los derechos de lo improbable, de lo no cerrado, de lo excesivo, del misterio, de lo no dicho, el plural de significados inacabados que prohíbe los significados saturados. Sin embargo, advierte la importancia de que la teología se muestre muy sensible, a su vez, a la fragilidad y falta de plenitud que también ella tiene que sufrir. Esto debido a que su objeto la obliga a ello, todavía más que las otras ciencias. Dice Gesché, que "su falta de adecuación al hablar de Dios ha de ser su manera de hablar adecuadamente del hombre, de ese ser

29 "La ciencia, la filosofía y la teología se distinguen fundamentalmente en esto: la ciencia, intentando identificar la realidad, se preocupa del saber; la filosofía, deseando comprender la realidad, se interesa por el sentido; la teología y la fe, al hablar de la salvación, expresan fundamentalmente una preocupación por el destino. Se ve claramente que cada una tiene preocupaciones distintas. Al hablar de salvación, la fe se ocupa en el fondo de la suerte del hombre, algo de lo que no hablan ni la ciencia ni tan siquiera la filosofía. Es verdad que la búsqueda de sentido ilumina al hombre sobre lo que es, pero el sentido puede quedarse en el orden noético. La idea de salvación (sea cual fuere la manera como se entienda) hace pasar la cuestión del sentido al orden existencial". GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 14.

30 Ibid., p. 14-15.

afortunadamente inexacto (no ponderable, ni cuantificable, ni mensurable) del que no se puede hablar exactamente más que con inexactitud. Con exceso”³¹.

No cabe duda que si la salvación tiene sentido, debe tenerlo al menos en su primera y propia significación. Se trata de comprender con sinceridad y honestidad la búsqueda de un mensaje que no se anuncia como un simple símbolo o una cifra de la existencia. Una búsqueda que exige coraje para enfrentarse con ella. Y aquí Gesché plantea la hipótesis de perder el miedo para reexaminar este término, ya que se trata quizás de una de las dimensiones reales del hombre³². Más adelante, el autor afirma que términos tales como “salvación”, “más allá” y “eternidad” constituyen los bienes reales y propios del hombre, por lo que no simplemente le podrían interesar sino afectarlo muy hondamente. Gesché hace resonancia al pensamiento de Pascal al afirmar que en la palabra “salvación” está la clave de un verdadero saber sobre el hombre³³.

Para Gesché la salvación afecta al hombre y tiene que ver con los aspectos más concretos de la vida. La salvación que propone el Evangelio se refiere, sin duda alguna, a las realidades de este mundo, en todos los lugares en los que el hombre no solamente aguarda una vida espiritual, sino en donde está aguardando, en una amarga espera, bienes físicos, materiales, y sociales. Por lo dicho anteriormente, conviene destacar la importancia primordial que el autor adjudica a la recuperación de la inteligibilidad de lo que el Evangelio propone cuando habla de salvación, del más allá, de la eternidad, del destino, como lugares donde se oculta un secreto o una confidencia sobre el sentido, y de los cuales, quizás, el hombre

31 Ibid., p. 17.

32 Cf. Ibid., p. 18.

33 Cf. “La verdadera naturaleza del hombre, su verdadero bien, y la verdadera virtud y la verdadera religión son cosas inseparables”. PASCAL, B. Pensamientos sobre la religión y otros asuntos. Paris: Garnier. Artículo III. n. 2. p. 17; “La suprema adquisición de la razón consiste en reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan”. Artículo V. n. I. p. 32. “Jesucristo es el verdadero Dios de los hombres, El es el centro y el objeto de todo; y quien no le conoce, no conoce nada en el orden del mundo, ni en sí mismo [...] no nos conocemos a nosotros mismos sino a través de Jesucristo. En él residen todas nuestras virtudes y toda nuestra felicidad”. Artículo XIV. n. 2. VII. p. 109-113.

de hoy puede sentir el deseo de volver a escuchar y a vivir su valor o su significación cristiana, simplemente porque ve en ellos que su porvenir está en juego.

Con el término *sentido* Gesché sintetiza los múltiples intentos que a nivel filosófico, religioso y social han marcado la búsqueda por el ser, la indagación por la verdad y la construcción del futuro propia del hombre. La pregunta por el sentido se expresa en el lenguaje ordinario con frases como "ya nada tiene sentido", o de que algo es un "contrasentido" o, lo que es peor, "un sinsentido". Así afirma Gesché que la vida tiene unas condiciones de posibilidad para ser bella y gozosa, limpia y libre. Es esto lo que ofrece el autor en su obra *Le Sens*, la cual quiere ser una respuesta hermenéutica, con E. Husserl, E. Levinas y P. Ricoeur de transfondo, describiendo los lugares donde el sentido es vivido, porque previamente aparece como revelación y reto, don y pregunta³⁴. El sentido puede y debe ser vivido en cada uno de los órdenes sin recurrir automáticamente a Dios como un instrumento que, insertándose desde fuera, supliera a la realidad y despejase incógnitas que debe despejar el hombre³⁵.

En el método teológico que Gesché plantea es posible advertir que en lugar de indagar en el *a priori* del sentido, bien de carácter racional o dogmático, va analizando fenomenológicamente las situaciones personales en las que el hombre se encuentra emplazado y a las que no puede esquivar porque sin ellas no sería hombre. La línea de fondo que dirige el pensamiento del autor, con respecto a esta problemática del sentido, es aquella de las "polaridades que se inter-fecundan: invención y creación, afirmación propia y encuentro con el otro, actividad incesante y atención a lo que adviniendo al hombre lo despierta, racionalidad crítica y remisión a un ámbito de meta-racionalidad, que no se deja integrar en la lógica truncada y divisiva"³⁶.

34 Cf. GONZALEZ DE CARDEDAL, O. El sentido y la teología, Op. Cit., p. 11.

35 Cf. GESCHÉ, A. Dieu pour penser. VII. Le sens. Paris: Cerf, 1993. Trad. española, Dios para pensar. VII. El sentido. Salamanca: Sígueme, 2003. p. 25.

36 Ibid., p. 11-12.

Así, la riqueza antropológica que implica pensar a Dios se despliega en la obra de Gesché, mostrando finalmente a un Dios que en lugar de atropellar al hombre o separarlo de su responsabilidad enaltece su dignidad y lo pone en pie. El autor presta gran atención a la profundización del giro antropológico en la teología de la esperanza, la teología política, la teología de la liberación, la teología de la inculturación y la teología feminista. Sin embargo, él reconoce que el hilo conductor propio que puede descifrar intelectualmente el gran enigma humano se da gracias a los recursos de la cultura y del pensamiento teológico del Viejo Occidente, que él solía denominar el continente de la vida interrogada³⁷.

1.3 Una forma de hacer teología respaldada por un estilo de vida y de enseñanza

El quehacer teológico presupone, lo que en palabras de J. B. Metz, se puede calificar como "biografía existencial teológica"³⁸. Así caracterizó J. B. Metz la obra de su maestro y amigo K. Rahner, con lo cual afirmaba que en él no se podía separar vida y obra. De esta forma su teología superaba la forma de proceder de sus contemporáneos, pues la "teología católica de la época moderna parece estar caracterizada por un profundo cisma entre sistema teológico y experiencia religiosa, entre doxografía y biografía, entre dogmática y mística"³⁹. Desde esta perspectiva, se podría afirmar que Gesché representa un modelo de teología que rompe con este cisma, al constituirse su obra en una especie de biografía mística de la experiencia personal ante el rostro escondido de Dios.

El arte metodológico de Gesché consistió en afrontar la teología con las preguntas que la misma vida plantea, a partir de los interrogantes que él se hacía o que otros le presentaban. En su libro *Dios*, el autor explica el papel de la fe en su misión como teólogo: "No es menos verdad que el teólogo es inseparable de

37 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 12.

38 METZ, J.B. La fe en la historia y en la sociedad. Madrid: Cristiandad, 1979. p. 228-236.

39 Ibid., p. 228.

la persona. Si soy teólogo, si continúo siéndolo, es porque creo, porque continúo creyendo, porque continúo pensando que esta fe merece verdaderamente la pena. Los dos niveles están unidos estrechamente"⁴⁰. De este modo, se percibe la importancia que Gesché da a la teología como escritura de vida. Él mismo anotará que escribir, leer y contar es un verdadero existencial del ser humano. El hombre es el ser que quiere hacer de su vida una leyenda, un *legendum*, algo para leer y por tanto para escribir. El hombre es el ser que hace de su vida un "texto de eternidad" pues la existencia está llena de acontecimientos que pueden ser contados para fundar así una biografía⁴¹.

Junto a este rasgo fundamental de una teología que se hace biografía o lo que es más, "teografía", (escritura de la vida con Dios), se halla otro aspecto: el énfasis en el necesario rigor intelectual de la teología. En el libro *Dios* expresa Gesché que "gracias a un trabajo de limpieza, el teólogo se pone en situación de plantear el problema de Dios al abrigo posible de toda ambigüedad"⁴². Y hablando del nominalismo de M. Lutero⁴³, como una perspectiva válida para que el anuncio de Dios sea más crítico, dice: "Esa búsqueda del ser de Dios a partir de un espacio (Escritura) y de un lugar (Jesucristo)

40 GESCHÉ, A. Dios para pensar. IV. Dios, Op. Cit., p. 116.

41 Cf. GESCHÉ, A. Le salut, écriture de vie. En: WÉNIN, A. y otros. Quand le salut se raconte. Bruxelles: Lumen Vitae, 2000. p. 100-102.

42 GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 44.

43 Gesché recoge el testimonio de Martin Lutero, quien según él, no solamente ha hablado bien, sino que lo ha hecho en la línea epistemológica y hermenéutica que él quiere seguir. Como creyente, Lutero supo romper con el discurso "universal" para comprometerse deliberadamente en la escucha de una figura histórica y contingente. No se trata de una escucha fideísta o simplemente piadosa de la Escritura. Por el contrario, Lutero tiene la intención de tomar radicalmente en serio la Escritura, haciendo una verdadera proeza especulativa. Pese a ello, existe en él como contrapunto, el apoyo en una filosofía de influencia nominalista que resulta estimulante: en ella hay una oportunidad para una confesión de Dios en un lugar natal: Jesucristo. En su intuición de base, el nominalismo es fundamentalmente una filosofía de lo contingente, de lo singular, de lo individual. Toda realidad concreta se da en su propia evidencia, en su unicidad. Aunque no se esté de acuerdo con esta metafísica, ella ofrece la ventaja incontestable de tomar especulativamente en serio lo histórico y lo único. Esto ofrece una connivencia con la propuesta cristiana. La teología católica busca a Dios en la topografía del ser. Existe un derecho y una lógica de lo contingente, hasta en Dios (con las correcciones necesarias) que resultaría perjudicial no aceptar. Cf. *Ibid.*, p. 51-76.

concretos tomados especulativamente en serio ¿no es lo que nos recuerda M. Lutero y podría enseñarnos el nominalismo?"⁴⁴.

Se podría afirmar que la obra de Gesché constituye un relato de la historia personal ante Dios, formulado y condensado conceptualmente. De hecho, este intelectual auténtico y riguroso vivió su labor académica como una misión que concernía e implicaba toda su persona. Así lo expresa P. Scolas, gran amigo y conocedor de su obra, quien escribe: "dos palabras me parecen evocar bien esta implicación: <fe> y <pasión>. Cuando su familia celebró, algunos meses antes de su muerte, sus setenta y cinco cumpleaños, tuvo esta frase, repetida sobre la esquela de su defunción: "mi pasión, fue Dios, yo no tengo otra palabra para decirlo"⁴⁵. Esta implicación personal en su obra era púdica; su discurso no se despliega como un deslumbrante auto-testimonio cacareado mediáticamente⁴⁶. Todo su trabajo es, sin embargo, un trabajo apasionado, con una buena dosis de inquietud en esta pasión. Es un trabajo de escucha de la fe para que la propuesta pueda ser hecha a los hombres. Trabajó animado por la convicción que lo que está aquí en juego, no es nada menos sino la salvación, el destino del hombre y de los hombres⁴⁷.

En sus escritos teológicos, el autor analizó conceptualmente esta trascendencia sentida existencialmente ya desde sus primeros

44 Ibid., p. 74.

45 SCOLAS, P Adolphe Gesché, un hombre, una obra. Novembre 2004. p. 1. Texto inédito facilitado por el autor.

46 Es notable la discreción constante con la que A. Gesché formula las preguntas y los temas que aborda teológicamente. A manera de ejemplo, he aquí unas frases suyas a propósito de las palabras "salvación", "más allá", "eternidad" y "destino": "Si el hombre, vislumbra que las que se ha dado en llamar <las grandes cuestiones> –y en especial éstas, que afectan a su destino– puede que no sean vanas y que esas palabras y esas realidades de las que vivió en otros tiempos quizás no han pasado de moda, es que existe una esperanza abierta, pero que ciertamente no quiere ya verse defraudada". GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 21. "Estamos convencidos de que allí se esconde, en una última oportunidad de hacerlas legibles, sino visibles, un secreto o una confidencia sobre aquel sentido. Más aún, se trata de un secreto o confidencia que quizás el hombre de hoy puede sentir el deseo de volver a escuchar y a vivir". Ibid., p. 26. El mismo Gesché cuestiona el lenguaje de la prueba como vía teológica, por sus rasgos coercitivos y violentos, como lo mostró Platón en el Timeo. Ibid., p. 20.

47 Cf. SCOLAS, P Adolphe Gesché, un hombre, una obra, Op. Cit., p. 1.

años de formación. En efecto, Adolphe Gesché, sacerdote diocesano de la diócesis de Malines y Bruselas, nacido el 25 de octubre de 1928 en Bruselas, perteneció a una familia creyente, pero crítica particularmente con relación a la autoridad de los clérigos, como él mismo lo expresará más adelante⁴⁸. Su familia cosmopolita, pertenecía a una burguesía bruselense bastante elevada, su padre era médico; de ancestros alemanes del lado paterno, y franceses, del lado materno. En la obra *Las palabras*, dice con deleite y reconocimiento que había en su casa una biblioteca. Hizo sus estudios humanísticos en el Collège Saint-Pierre en Uccle. Después de su candidatura en Filosofía y Letras en la Facultad de San Luis, obtiene en la Universidad Católica de Lovaina el título en filosofía y letras en el área de filología clásica. Es en el curso de estos dos años transcurridos en Lovaina donde toma forma su decisión de ser sacerdote. Después de tres años de teología en el seminario de Malinés, vuelve a Lovaina para los estudios de Bachillerato, de Licenciatura y de Doctorado en teología.

Una vez ordenado sacerdote en el año de 1955, ejerció la función de capellán militar, luego de vicario parroquial en la Iglesia de Santa Susana en Schaerbeek. Este trabajo pastoral lo pone en contacto con la vida concreta de la gente y lo impulsa en la preparación de una disertación de maestría en teología. Presentó este trabajo en 1962, el cual llevó como título: *La Cristología del Comentario sobre los Salmos descubierto en la Tourá*⁴⁹. La finalización de la redacción de esta disertación fue facilitada por la obtención de una ayuda a la investigación por parte del Fondo Nacional de la investigación científica de Bélgica (FNRS).

Desde 1962 el padre Gesché se desempeñó como profesor en el seminario de Malinés, donde, de modo notable, enseñó la teología moral por una cuarentena de años. Es en este tiempo de enseñanza en el seminario cuando se desarrolla en él una atención especial por

48 Cf. Ibid., p. 2.

49 GESCHÉ, A. *La Christologie du "Commentaire sur les Psaumes" découvert à Tourá*. Gembloux: Duculot, 1962. s.p.

las demandas pastorales de los sacerdotes, preocupándose como educador y formador atento a los seminaristas, para que la fe sea presentada en la actualidad de manera inteligible. Por ese entonces publica un pequeño folleto titulado: *El anuncio de Dios al mundo de hoy* en el que analiza las condiciones para un anuncio auténtico y eficaz de Dios al hombre contemporáneo⁵⁰. Esta preocupación por hacer conocer a Dios está en la génesis de su vocación sacerdotal, como él mismo lo expresará: "Yo consideré una desgracia para los hombres no poder conocer a Dios"⁵¹.

Simultáneamente a su labor docente en el seminario, Gesché se consagra también como profesor de teología en la Escuela de Ciencias religiosas y filosóficas de la facultades universitarias de St Louis (Bruselas), y desde 1969 hasta 1994 en la Facultad de teología de la Universidad católica de Lovaina la Nueva, donde se dedicó a la enseñanza e investigación en el campo de la teología dogmática que constituyó su campo predilecto. En esta facultad se destacó por iniciativas tendientes a hacer dialogar las ciencias religiosas con un público más amplio al de la facultad de teología: en primer lugar, inició un programa de bachillerato especial en teología, destinado a ofrecer una iniciación en formación teológica a estudiantes de otras disciplinas, y organizó, en colaboración con sus estudiantes, una serie de coloquios teológicos que tuvieron gran éxito y fueron publicados en ocho obras de autores varios⁵².

Casi todo su ministerio de sacerdote fue un servicio de intelectual, de investigador, de profesor y de teólogo. Y trabajó fuertemente para que este ejercicio evangelizador en la educación universitaria fuera reconocido como un trabajo de pensamiento. Para Gesché el desempeño docente universitario en el ámbito teológico poseía una calidad tan respetable como otras actividades

50 GESCHÉ, A. L'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui. Document de travail. Malinés: Centro de Formación teológica y pastoral de la Diócesis Malinés-Bruxelles, 1968. p. 7.

51 SEVRIN, J.-M., Pour un éloge de la théologie. Adolphe Gesché, un théologien, Op. Cit., p. 157.

52 Consultado en <http://www.uclouvain.be/355407.html> [Consulta: 1 Nov., 2012].

tanto eclesiásticas o pastorales como universitarias⁵³. Gesché vivía orgulloso que colegas filósofos le considerasen un interlocutor válido. Haber recibido el Gran premio de filosofía de la Academia francesa (1998) lo conmovió enormemente⁵⁴.

En efecto, todo este trabajo se vio reflejado en los múltiples cargos que desempeñó: fue miembro del comité de dirección de la *Revue Théologique* de Louvain desde su fundación en 1970, en la que manifestó un interés particular y contribuyó activamente con aportes de gran valor. Fue también miembro de la Academia Real de Bélgica. Fue especialmente socio del diálogo con los no creyentes. Además, fue Presidente de la Sociedad teológica de Lovaina (STL, Lovaina-La Nueva) y miembro de la Academia de Ciencias religiosas (AISR, Bruselas), de la Comisión <Religión y Teología> en el Fondo Nacional de la investigación científica (FNRS, Bélgica), de la Asociación Europea de teología católica (*Association européenne de théologie catholique* (AETC, Tübingen) luego de su fundación al inicio de los años noventa. Fue, además, miembro de la Comisión teológica internacional, (CIT, Roma), donde la Santa Sede lo llamó en 1992.

En fin, fue un teólogo consagrado la mayor parte de su investigación a la cuestión de Dios. Condecorado con la *Orden de Leopoldo* en 1988, titular del premio de 'Escritores cristianos' por el conjunto de su obra en 1997, con el Premio Cardenal Mercier 1993 por su primer volumen de la serie *Dios para pensar: Le mal*, obra de metafísica y de teología. En 1996 fue nombrado miembro de la Academia Real de Ciencias, de letras y de las Bellas artes de Bélgica, en el área de ciencias morales y políticas. Murió el 30 de Noviembre de 2003⁵⁵.

En su modo de hacer teología, Gesché ha plasmado la profunda convicción de que la teología tiene el derecho a pedir que la inviten

53 O en otros espacios de alta discusión académica como el Fondo Nacional de la investigación científica FNRS, en la Academia real de las ciencias, la literatura y las bellas artes de Bélgica.

54 Cf. SCOLAS, Adolphe Gesché, un hombre, una obra, Op. Cit., p. 1.

55 Sus obras principales vienen indicadas en la bibliografía.

a la mesa del pensamiento: "Sólo alguien de su talla intelectual, de sólida formación teológica (bíblica, histórica, patristica), perfecto conocedor e interlocutor del psicoanálisis, la fenomenología, el marxismo, el existencialismo o la posmodernidad, se encuentra en óptimas condiciones para responder a la siguiente pregunta: ¿qué es lo que aporta específicamente la experiencia teológica a la manifestación del sentido?"⁵⁶. Al lado de las referencias filosóficas, las numerosas referencias a ensayos de ciencias humanas y a las narraciones, frutos de una erudición profunda, se transluce el contorno cultural, en el cual alimentó sus intuiciones fundamentales y al que hizo significativos aportes.

En uno de sus escritos Gesché deja ver el sinnúmero de autores que están en el fondo de su pensamiento: "Podemos pensar que en nuestra cultura Occidental no ha sido un defecto o un deshonor hablar de Dios. En efecto, grandes representantes de esta cultura como Platón, Aristóteles, B. Pascal, G. Leibniz, G. W. F. Hegel, M. Heidegger, E. Levinas o P. Ricoeur, han hablado de Dios, mostrando en todo caso que el da que pensar. Si para E. Kant, Dios es un postulado racional de la razón práctica y una hipótesis sensata de la razón teórica, si para Shelling, la religión no contribuye solamente a la inteligencia de su objeto (*intellectus fidei*), sino también a la de este mundo (*intellectus mundi*), no es ninguna arrogancia por parte del teólogo exigir que no se excluya la idea de Dios de la marcha del espíritu [...]"⁵⁷.

1.4. Influencia de otros autores en Gesché

Sin duda, su pensamiento es original pero sería demasiado ingenuo pensar que sus ideas han sido inspiradas de la nada, más aún cuando se ha señalado su rica formación filosófica y teológica y su itinerario intelectual como docente universitario que le posibilitaron un encuentro profundo con personas, textos y escuelas

56 SUTIL, J. Recensión de GESCHÉ, A. El sentido. En: Salmaticensis. No. 52 (2005); p. 157.

57 GESCHÉ, A., Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 11.

de diferentes latitudes. Pensar en autores o escuelas que influyeron en Gesché es pensar en la importancia que él dio al estudio de las fuentes de la fe y de la cultura en general. Cabe destacar aquello que comenta su gran amigo Scolas a este propósito: "Gesché gustará ironizar la inutilidad de una teología puramente positiva, incapaz de apropiarse de las fuentes"⁵⁸.

Diversidad de autores jugaron un rol de maestros en su vida. Sin embargo no queda tan difícil reconocer a esas muchas personas que le han enseñado porque Gesché es muy riguroso en sus escritos y no obvia en ningún momento las fuentes en las cuales se basa o se inspira. Esto queda demostrado en los extensos aparatos críticos que acompañan muchas de sus obras⁵⁹. Se podría decir que hubo en Gesché una influencia en su pensamiento proveniente de diversos ámbitos como por ejemplo: Sagrada Escritura, Padres de la Iglesia, místicos y santos, algunos documentos del magisterio de la Iglesia, teólogos, sociólogos, científicos, literatos, poetas, psicólogos, historiadores, etc.

Para esbozar este cuadro polifacético de autores, se podría mencionar el campo de la sociología del conocimiento que estimula su reflexión sobre la dogmática. "No se trata de abandonar la omnipotencia para reemplazarla por la debilidad como se hizo en algún momento de la historia, sino de cuestionarla. Gesché solía decir que la fe propone respuestas sobre las cuales se necesita reencontrar las preguntas"⁶⁰. Una línea especialmente importante de la sociología del conocimiento deriva de la obra crítica de M. Foucault a quien A. Gesché se refiere varias veces, como cuando advierte el riesgo que corre el hombre de abismarse en una tautología destructora al tratar de dar respuestas a sus interrogantes más profundos sin ese cara a cara con otro: "No penséis que habiendo matado a Dios habéis construido un hombre que valga más que

58 SCOLAS, P., Adolphe Gesché, un hombre, una obra, Op. Cit., p. 2.

59 En la parte última de los libros pertenecientes a su obra "Dios para pensar", Gesché hace el elenco de autores con sus correspondientes páginas, lo que permite descubrir el apasionante mundo de nombres que pueblan el desarrollo de su pensamiento.

60 SCOLAS, P., Adolphe Gesché, un hombre, una obra, Op. Cit., p. 3.

Dios y que pueda mantenerse mejor en pie"⁶¹. Gesché califica a M. Foucault junto con C. Lévi-Strauss, H. Marcuse y J. Lacan en cierta medida, como los nuevos maestros de la sospecha al anunciar una antropología de la muerte del hombre. Ya el programa de la muerte de Dios no había obtenido tan buenos resultados como se esperaba. Foucault advierte que la muerte de Dios no constituye la salvación del hombre, porque el hombre, como *sujeto*, ya no existe⁶².

En cuanto a la Patrística, saltan a escena numerosos padres griegos y latinos, de quienes retoma sus comentarios a la Sagrada Escritura en torno la idea cristiana del Dios Trinidad y a la identidad del hombre ante Dios como ser creado a su imagen y quien a través de su trabajo de semejanza, debe alcanzar y cumplir esta imagen que le ha venido de arriba⁶³. Esto lo resalta fuertemente Gregorio de Nisa:

El que ha hecho al hombre con vistas a la participación en sus propios bienes [...] no podía privarle del más bello y del más precioso de los bienes, hablo de la gracia de la independencia y de la libertad. En efecto, si alguna necesidad dominara la vida humana, la imagen sería mentirosa en este punto, estando alterada por la falta de semejanza con el modelo⁶⁴.

Además de Gregorio de Nisa, el autor cita a Clemente de Alejandría, San Máximo, el Confesor, San Juan Crisóstomo, Basilio de Cesarea, Orígenes. De éste último valora Gesché su genialidad, ya que en medio de la filosofía griega a la cual estaba vinculado, Orígenes se atrevió a abrir una brecha en esa seguridad divina del Dios impassible, omnisciente, todopoderoso, e infinito. Esta doctrina del Dios impassible resulta incompatible con el Dios de la *filantropía*, para el creador amigo de los hombres que se interroga

61 FOUCAULT, M. *L'Archeologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969. p. 275. Citado por GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. VII. El sentido, Op. Cit., p. 63.

62 Cf. GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. I. El mal, Op. Cit., p. 165.

63 Cf. *Ibid.*, p. 45.

64 GREGORIO DE NISA, *Oratio catechetica magna*: PG 45, 24. Citado por GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 224.

sobre el enigma del hombre: "Hablando del Padre que renuncia a permanecer impassible ante la desgracia en la que el hombre está sumergido, Orígenes reconoce que Dios se mete en una condición incompatible con la grandeza de su naturaleza divina"⁶⁵.

La obra de Gesché esta permeada además de una mirada filosófica que recorre los diversos períodos de este saber desde la época griega hasta la contemporánea. En su estudio sobre los lugares del sentido, el autor parte de los presocráticos, particularmente de los estoicos a quienes reconoce la invención filosófica de la libertad como conquista⁶⁶ y luego analiza los grandes clásicos de la antigüedad como Aristóteles y Platón. La filosofía griega será el punto de partida para su camino de investigación sobre el sentido. En efecto, el autor estudia lo que significaron los elementos del Azar y la Necesidad en el mundo griego y descubre su importancia para la fundamentación del sentido.

Particularmente, al estudiar la categoría de la libertad, Gesché reconoce que el pensamiento griego, bloqueado entre el Azar y la Necesidad (Demócrito), tuvo la dificultad de pensar la libertad como un tercer elemento que de esa manera pudiese ser también una parte esencial del propio ser del hombre. Por eso la libertad aparece trágica, mal situada, como una realidad que debe ser arrebatada a los dioses. El Azar y la Necesidad son como cuasi-trascendentales cosmológicos para explicar el surgimiento, el despliegue y el término de todas las cosas. De frente a este planteamiento griego, Gesché reconoce el mérito de Platón al identificar la falta de un principio de inteligibilidad que anime el mundo y domine a la necesidad a fin de que la aventura humana no pierda sentido⁶⁷. Por ello, Gesché hará el desvelamiento cristiano de la libertad como invención y creación⁶⁸.

65 ORIGENES, Homilias sobre Ezequiel VI, 6. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 268. Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p.195.

66 Cf. Ibid., p. 20 (28).

67 Cf. PLATÓN. Leyes X, 888 d. e-889c. D, 890b; TIMEO, 47e- 48a, 49a-51. Citado por GESCHÉ, A., Dios para pensar. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 156; GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 250.

68 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 29-58.

La escolástica medieval de Tomás de Aquino hará eco en Gesché a través de la importancia que éste último atribuye, en toda su obra, a la racionalidad de la verdad cristiana, en la que Dios, por encontrarse más allá de lo racional, funda lo racional⁶⁹. Paradójicamente resulta interesante lo que Gesché subraya del Aquinate, en la reflexión sobre el imaginario, como fiesta del sentido: "Resulta significativo el hecho de que Santo Tomás, a quien no solemos conocer en este aspecto, haya comenzado la *Suma Teológica* con la cuestión sobre las relaciones entre poesía y verdad"⁷⁰. También resulta clara la influencia de Nicolás de Cusa, un pensador que está en el Medioevo tardío, quien propuso que cualquier investigación filosófica tiene por horizonte a Dios⁷¹.

Tras constatar la crisis de la identidad ante Dios, propia de la modernidad (R. Descartes), en la que se piensa a Dios como antagónico respecto al hombre, Gesché desarrolla una antropología y una teología de la identidad y es evidente la influencia de autores como San Agustín, B. Pascal, E. Kant, P. Ricoeur, E. Levinas, A. Dondeyne, C. Bruaire, J. Kristeva. Él era muy crítico de las contribuciones que se limitan a la restauración de la historia del dogma, sin la interpretación y especialmente, sin enfrentarse a las preguntas de otros lugares que del interior de la Tradición⁷². En torno a la cuestión de la identidad, otra de las categorías del sentido, Gesché, sostiene que hoy se debe tener en cuenta el hecho de que paradójicamente la alteridad es una parte constitutiva de la identidad. Esto lo han comprendido bien las nuevas filosofías, a las que según el autor se les puede llamar "filosofías de la alteridad", para las cuales el otro no es agresor, sino fundador. En este sentido se oponen justamente las filosofías existencialistas, que son filosofías de la autonomía del hombre y corresponden a los años de la postguerra, la euforia de los filósofos del sujeto y de

69 Cf. *Ibid.*, p. 56.

70 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, *Op. Cit.*, p. 185.

71 Cf. DE CUSE, N. De visione Dei. X. Citado por GESCHÉ, A., Dios para pensar. VI. Jesucristo, *Op. Cit.*, p. 81. 175.

72 Cf. SCOLAS, P., Adolphe Gesché, un hombre, una obra, *Op. Cit.*, p. 3.

la existencia, en contra los filósofos del objeto y de la esencia⁷³. Entre los filósofos del objeto aparece citado M. Heidegger, y sobre todo J. P. Sartre. En cuanto a los filósofos de la alteridad, están P. Ricoeur y E. Levinas⁷⁴, a quienes Gesché evoca frecuentemente en su apuesta humanística por el sentido de la vida humana, tomando el aporte de la ética de Lévinas y la ontología hermenéutica de Ricoeur. De Lévinas, Gesché se proclama ferviente lector y a quien le debe mucho⁷⁵. Como dice O. Gonzalez de Cardedal, Gesché "ofrece una respuesta hermenéutica, con E. Husserl, E. Levinas y P. Ricoeur en el fondo, describiendo los lugares donde el sentido es vivido, porque previamente aparece como revelación, reto, don y pregunta"⁷⁶.

Una de las concepciones filosóficas que Gesché más rebate en toda su obra es aquella de B. Spinoza, G. Leibniz, de M. Merleau-Ponty y L. Feuerbach. Estas dos últimas son calificadas por Gesché como ateísmo existencial y humanista. En efecto, M. Merleau-Ponty, fenomenólogo francés, considera que "la conciencia metafísica y moral muere en contacto con el Absoluto"⁷⁷. Pues ante la perfección consumada no hay más que hacer. Existir sin autonomía arranca al hombre su libertad. Para L. Feuerbach, por ejemplo, poner a Dios significa deponer al ser humano de sus dotes de poder, libertad,

73 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 63-64.

74 Particularmente las obras de estos autores que Gesché cita están relacionadas con diversos matices de la temática sobre el sentido: LÉVINAS, E. (1906-1995). De la Existencia al Existente (1947); Descubriendo la Existencia con Husserl y Heidegger (1949); Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad (1961). La traducción castellana de 1976, (Entre nosotros) y la alemana de 1987, incluyen una presentación del propio Lévinas; Cuatro lecturas talmúdicas (1968); De otro modo que ser o más allá de la esencia (1974); Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo (1963), segunda edición corregida y aumentada en 1976; De Dios que viene a la idea (1982); Más allá del versículo (1982); Ética e infinito (1982); Trascendencia e inteligibilidad (1984); Dios, La Muerte y El Tiempo (1993); Entre nosotros (1991). De RICOEUR, P (1913-2005) cita: Finitud y Culpabilidad. II. El hombre lável (1960); Filosofía de la voluntad. II. Finitud y culpabilidad (1960); Historia y verdad (1955); El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica (1969); La metáfora viva (1975); Tiempo y narración. I. II. III. (1983, 1984 y 1985 respectivamente); Lecturas III. En las fronteras de la filosofía (1994); Sí mismo como otro (1990); Autobiografía intelectual (1995); LACOQUE, A. – RICOEUR, P. Pensar la Biblia (1998).

75 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar I. El mal, Op. Cit., p. 70.

76 GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., El sentido y la teología, Op. Cit., p. 11.

77 MERLEAU-PONTY, M. Sentido y sinsentido. Barcelona: Península, 1977. p. 152.

saber, conciencia: quitárselas para dárselas a Dios. El resultado habrá de ser un *alienado*, o sea, un dirigido por otro *alienus*⁷⁸. Gesché resalta que ahí está en juego toda una concepción del hombre y su sentido. Ya que no se niega a Dios como una hipótesis inútil (P. S. Laplace), sino que se le rechaza como algo que atenta contra el ser humano. Se ha pasado del a-teísmo al anti-teísmo. Por lo cual, explica Gesché, la existencia del hombre está amenazada por una esencia amenazadora. El ser humano en esta visión debe defenderse de esa intrusión que le corta de raíz: para que el hombre viva, Dios ha de morir. En contraste con esta posición, Gesché en su obra "Dios para pensar" mostrará que la cuestión de Dios –su existencia e incluso su idea– ayuda a pensar al ser humano, porque "la cuestión del hombre no es menos teológica que la cuestión de Dios"⁷⁹ En estas palabras de la filósofa alemana, H. Arendt, el autor ve reflejada la justificación de su obra.

Entre los teólogos que enriquecen sus intuiciones y con quienes confronta su pensamiento se tiene que reconocer la influencia de M. Lutero, J. Moltmann, D. Bonhoeffer, E. Bloch, P. Teilhard de Chardin, Y. Congar, M.D. Chenu, H. De Lubac, H. Küng, W. Kasper, H. Urs von Balthasar, G. von Rad, K. Rahner, L. Laberthonnière, P. Tillich, F. Rosenzweig; también habría que destacar la influencia de algunos teólogos de belgas lovanienses, entre otros el cardenal Suenens, A. Dondeyne, G. Thils, G. Philips, L. Cerfaux, C. Moeller, A. Prignon, entre otros; algunos teólogos de la liberación⁸⁰ como, H. Cámara, G. Gutiérrez. Teólogos como R. Guardini y K. Rahner están también presentes, pero de modo implícito. La deuda de Gesché con este bagaje teológico se hace patente en sus citaciones. Es de acentuar el pensamiento teológico de F. Rosenzweig en su libro *La estrella de la Redención* al cual recurre Gesché para indicar cómo este teólogo muestra de manera brillante que las categorías de creación, revelación y redención no son simplemente categorías reser-

78 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 164. 167.

79 ARENDT, H. The human condition. Chicago: University of Chicago Press, 1970. p. 10. Citado por GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 188.

80 Véase capítulo 4 de la obra El Mal.

vadas al uso religioso, sino que, desde su principio, son categorías de contenido antropológico general⁸¹.

Gesché profesa por el maestro Eckhart un singular afecto; basta ver sus citas en la serie "Dios para pensar" donde evoca muchas veces a este célebre dominico representante de la mística cristiana. En toda la obra del místico renano está omnipresente la doctrina sobre la participación del hombre en la vida divina. El Padre, al tiempo que engendra su Hijo, lo engendra sin cesar y eternamente en el alma de todo bautizado⁸². A la luz de este influjo, Gesché explica que el hombre no es únicamente un ser creado, sino que es hijo de Dios, llamado a participar de su misma vida, *homo capax Dei* con estructuras de capacidad que le hacen apto para Dios y un ser amado y deseado por Dios⁸³.

Igualmente, San Francisco de Sales es tenido en cuenta en su lectura hermenéutica de la relación de Dios con el mal por la que sostiene que el mal como una realidad irracional que es, no pertenece a Dios ni al hombre, sino que se plantea en términos de accidente y de desgracia, es decir, no puede encontrar justificación en una racionalidad última: "Los cielos se asombran, sus puertas se estremecen de horror (Jer 2,12) y los ángeles de paz (cf. Is 33, 7) quedan perplejos comprobando la portentosa miseria [...] accidente inesperado [...] Ciertamente que el cielo se estremece (cf. Jr 2.12), y si Dios estuviese sujeto a pasiones, sentiría vacilar su corazón ante tamaña desgracia, como cuando expiró en la cruz por redimirnos"⁸⁴. Algunos místicos y santos como Santa Teresa de Ávila, San Vicente de Paúl, Santa Hildegarda de Bingen, San Jerónimo, entre otros, no

81 Cf. ROSENZWEIG, F. La estrella de la redención. Salamanca: Sigueme, 1997. p. 155-253.

Otras obras del pensador que Gesché cita son: St. Moses. Système et Révélation. (1982); "Le secret formel du récit biblique", L'Infini, 1 (1983) 31-38. ROSENZWEIG, F. y otros. Franz Rosenzweig. (1982).

82 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 279.

83 Cf. MAESTRO ECKHART. Sermons III. París: Editions du Seuil, 1978. p. 61. Citado por GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 283.

84 SAN FRANÇOIS DE SALES. Traité de l'amour de Dieu, IV, 1; III, 3. Citado por GESCHÉ, A., Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 37.

pueden pasar desapercibidos debido a los rasgos significativos de su teología espiritual expresada en sus escritos.

Además, de los nombres mencionados, resultan significativos para Gesché autores de otra índole como novelistas, poetas dramaturgos, literatos, historiadores, psicólogos, ensayistas, artistas, con los que hace dialogar el discurso teológico porque, como bien lo afirma él mismo, para pensar bien, todo es necesario y en el concierto de los discursos humanos la teología está llamada a aceptar los riesgos de una contestación⁸⁵. Entre otros autores, se podría mencionar a Dante, Séneca, Virgilio, Homero, W. Shakespeare, F. Dostoievski, F. Hölderlin, R. Rolland, J.W. Goethe, M. Unamuno, G. Steiner, H. Bianciotti, C. Péguy, E. Jünger, V. Van Gogh. No se podría dejar de nombrar a algunos representantes del mundo de la epistemología y de la ciencias, como I. Prigogine e I. Stengers a quienes Gesché cita con bastante frecuencia cuando habla del hombre y su enigma y de la relación entre teología y ciencia. En efecto, dice Gesché, tras la era de la sospecha –S. Freud, C. Marx, F. Nietzsche– se ha entrado en la era postmoderna que él denominará aquella “de la sospecha de la sospecha”, donde la realidad, como lo expresan estas científicas, es imprevisible, no es translúcida de parte a parte. De ahí que el hombre deba construirse con lo indescifrable y comprenderse desde el lugar donde se encuentra mediante una “nueva alianza” con la naturaleza⁸⁶.

La dimensión real de esta herencia de autores, que fascinó la mente de Gesché, hasta aquí es, sobre todo incompleta, pues se podrían traer a colación a algunos autores que no resultan tan familiares sobre todo con su discurso teológico pero que, igualmente tienen un peso formidable dentro del pensamiento geschiano porque los ha leído atentamente, como por ejemplo, P. Claudel, G. Bernanos,

85 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 10.

86 Cf. PRIGOGINE, I. y STENGERS, I. La nueva alianza, metamorfosis de la ciencia. Madrid: Alianza, 1994. p. 299-302. 314ss. Una referencia que Gesché toma en cuenta de estas científicas tiene que ver con la concepción de la ciencia no como una cuestión determinista y atemporal, sino como una cosa narrativa. Cf. PRIGOGINE, I. De l'être au devenir. Liège: Alice Éditions, 1998. p. 72.

L. Boros, J. L. Borges, E. Dussel, M. Kundera, C. G. Jung, Marción, I. Newton, P. Nemo, H. Sthendal, T. Todorov, Proclo, entre otros.

La magnitud de todos estos influjos expuestos anteriormente no ha sido aún suficientemente documentada y valorada a través de un estudio sistemático de la obra de Gesché, lo cual se abre como perspectiva de trabajo. Aquí se han referido brevemente algunos aspectos de la apropiación que lleva a cabo Gesché a partir del rico y variado ideario del saber que supo cultivar en su labor de investigación y de docencia.

1.5 La problemática antropológica del sentido hoy

La sociedad actual atraviesa una crisis de sentido. Tal vez siempre ha habido tal crisis, pero nunca como hoy ha adquirido dimensiones tan amplias y tonos tan dramáticos. De ahí que no sea extraño que algunos autores, al referirse a ella, hablen de "profunda crisis de sentido", que sin distinción de edad, sexo o nacionalidad, afecta al hombre de la cultura actual⁸⁷. E. Fromm señala que una de las graves características de esta época es el extravío de la conciencia de nuestra subestructura ideológica⁸⁸, aunque otros muchos pensadores, con ánimo más crítico y realista, han calificado esta época como un período de vacío espiritual, de carencia de sentido y crisis total de pareja, de familia, de trabajo, de convivencia social, de religiosidad, que hacen del hombre de hoy poco menos que un títere movido por los hilos de las circunstancias sociales, perdiendo así su arraigo e identidad y, por extensión, su voluntad de vivir⁸⁹. Seguramente todas estas afirmaciones son juicios de valor acertados de la actual sociedad postmoderna, que en su esencia misma está marcada por un difuso nihilismo, tan normalizado que ya apenas se experimenta como tal⁹⁰ y en donde reina el llamado

87 Cf. GARCÍA ROJO, J. "La pregunta por el sentido". En: Revista de Espiritualidad No.190 (1989). p. 9.

88 Cf. FROMM, E. Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. México: FCE, 1956. p. 71.

89 Cf. FROMM, E. El miedo a la libertad. Buenos Aires: Paidós, 1982. p. 316.

90 Cf. GARCÍA BARÓ, M. La significatividad del cristianismo en nuestro contexto cultural. En: CONESA, F. El cristianismo una propuesta con sentido. Madrid: BAC, 2005. p. 7.

pensamiento débil⁹¹ e impera el reino de lo *light*, de lo efímero, de lo individualista, de lo egoísta, de lo útil, de lo dionisiaco, de lo deprimente, de la falta de solidaridad de los unos hacia los otros, y del desarrollo de unos intereses políticos y económicos por parte de los grandes poderes transnacionales que pueden hacer peligrar la supervivencia en el planeta y el rasgo de humanidad que tanto anhela poseer el ser humano.

Además, algunos teólogos afirman que la sociedad actual –por primera vez en la historia– no sabe a dónde va, al estar impulsada por unos valores a los que se les ha amputado el sentido y cuyos referentes han perdido toda capacidad de idealización. A este respecto, A. Restrepo apoyándose en R. Latourelle, subraya en su tesis doctoral: “se constata en la sociedad occidental el afán por abolir los valores que representen el sentido de la vida, para postrarse ante unos anti-valores que poco a poco se convierten en la norma de vida que aboca al sin-sentido universal”⁹². O como diría el psiquiatra judío V. Frankl, el hombre de hoy está inmerso en una sociedad que adolece de graves enfermedades como la falta de rumbo, el hastío vital y la falta de sentido⁹³. T. Mora indica de forma acertada el punto decisivo de esta idea: cuando el hombre postmoderno busca compulsivamente el placer, está buscando el sentido y, cuando no lo encuentra, se hunde. Y cuando se hunde, está gritando por la búsqueda del sentido. La posmodernidad desencantada, indiferente, desesperada, es también una forma

91 Cf. COCA, C. Entrevista a Gianni Vattimo. En: VATTIMO, G. y otros. El sentido de la existencia. Posmodernidad y nihilismo. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto. 2007. p. 11. Cf. BERCIANO, M. Postmodernidad: estado de la cuestión. En: Diálogo Filosófico. No. 52 (2002); p. 4-42.

92 RESTREPO, A. La revelación según René Latourelle. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000. p. 340. En esta tesis se señalan también varias obras de R. Latourelle sobre sus grandes intuiciones en torno al tema de la búsqueda de sentido. Ver Capítulo 2 en el que el autor analiza la obra de R. Latourelle: “El hombre y sus problemas a la luz de Cristo” (1981) en las páginas 221-304 y Capítulo 5: “Teología fundamental y sentido de la vida”, páginas 305-374 donde resalta otras obras teólogo canadiense R. Latourelle con respecto al sentido: “Cuestión de sentido y don de sentido”, 1988; “De la morosidad a la esperanza”, 1994; “El infinito de sentido: Jesucristo”, 2000

93 Cf. FRANKL, V. Logoterapia y análisis existencial. Barcelona: Herder, 1990. p. 92; FRANKL, V. Teoría y terapia de las neurosis. Barcelona: Herder, 1997. p. 264.

diversa de la primera meditación de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola: principio y fundamento⁹⁴.

Tal vez resulten expresiones duras, pero son tan reales como la vida de muchos contemporáneos, una vida fragmentada, velozmente inmóvil, vacía, cansada e infeliz, incapaz de responder a la pregunta: ¿por qué y para que vivimos?⁹⁵. Siguiendo la línea iniciada por V. Frankl⁹⁶, se puede afirmar que el hombre está en busca de sentido pues su corazón reclama constantemente las razones para vivir. Existe un sentido vital radical en todo ser humano a pesar de cualquier sufrimiento o bajo cualquier tipo de circunstancia, aun partiendo de una existencia desnuda. De ahí que la voluntad de sentido sea lo que mantiene y mueve a los seres humanos, acompañando siempre la vida personal. Aunque esa voluntad de sentido se concretiza en cada uno de forma distinta, siempre responde a un algo o alguien por lo que uno es capaz de vivir e incluso de morir, aún cuando uno querría seguir viviendo.

Existe el riesgo de una falsa concepción del sentido, como algo que brotaría de la propia subjetividad, una especie de proyección del propio hombre, pues entonces carecería de apoyo firme en lo real, se convertiría en pura ilusión y se desvanecería cual fuego de artificio. Esto significa, que la cuestión del sentido está estrechamente unida a la cuestión de la verdad. "Sólo quien encuentra sentido a lo que se le ofrece, se interesa por la verdad de lo que se le ofrece"⁹⁷. La verdad es siempre liberadora y conduce a la felicidad. Pero, desafortunadamente, su sentido puede ser oscurecido por la manera

94 Cf. MORA UGALDE, T. "Momento cultural nietzscheano y positivismo de la Teología fundamental". En: CONESA, F. El cristianismo una propuesta con sentido, Op. Cit., p. 51. Esto coincide con lo que dice R. Latourelle: "Se trata de saber si la voluntad superficial del hombre que proclama la nada de la existencia está de acuerdo con su voluntad profunda, sedienta, de un ser verdadero". LATOURELLE, R. Quête de sens et don du sens. Ottawa: Nôvalis. 1995. p. 18.

95 Cf. ARGULLOL, R. y TRÍAS, E. El cansancio de Occidente. Barcelona: Destino, 1992. p. 52-53.

96 La propuesta de Victor Frankl resulta más adecuada desde el punto de vista teórico y práctico para entender mejor al ser humano y el papel que ha de jugar en el mundo y en la vida.

97 GELABERT, M. Cristianismo y sentido de la vida humana. Valencia: Edicep. 1995. p. 7.

de presentarla. Así, la verdad no depende del sentido porque ella misma ofrece ya sentido. Sin embargo, esto no puede decirse del sentido, el cual mueve a preguntar por la verdad de una proposición hasta convertirse finalmente en manifestación de la verdad⁹⁸. El sentido de la vida no solo nace de la propia existencia sino que también hace frente a la existencia. Por eso, el sentido colma la existencia. Esto lo explica V. Frankl diciendo que si ese sentido que espera ser realizado por el hombre no fuera más que la expresión de sí mismo o nada más que la proyección de un espejismo, perdería inmediatamente su carácter de exigencia y desafío; no podría motivar al hombre ni requerirle por más tiempo. Este autor considera que los hombres no inventan el sentido de su existencia, sino que lo descubren⁹⁹.

Por otro lado, la cuestión del sentido está presente en todos los seres humanos como búsqueda de felicidad y como eliminación del sufrimiento. Aunque todo ser humano quiera ser feliz y no quiera sufrir, no existe unanimidad ni acuerdo en cómo ser feliz o cómo superar los problemas o los sufrimientos, pues existen diversas actitudes ante el dolor humano¹⁰⁰. Además, existen muchas maneras de felicidad y de conseguirla, así como muchos tipos de sufrimiento y modos de superarlo. Esta apreciación, que aparece igualmente en otras latitudes reflexivas o religiosas distintas al cristianismo¹⁰¹, también tiene su correlato con escuelas éticas como la eudaimonista, la estoica o incluso, en cierto modo, la epicúrea, aunque casi todas estas corrientes filosóficas defienden una felicidad meramente individualista, nunca global o universalizadora.

98 Cf. *Ibid.*, p. 29.

99 Cf. FRANKL, V. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 1999. p. 141. Estas afirmaciones de Frank tienen mucha connivencia con los planteamientos de Gesché sobre la necesidad de una alteridad para construir la autonomía. Sin la alteridad el hombre se perdería en sí mismo como Narciso en sus propios límites. El hombre necesita por eso el otro y al Otro, para poder llegar a ser sí mismo.

100 Cf. SPAEMANN, R. *El sentido del sufrimiento*. Distintas actitudes ante el dolor humano. En: *Revista Humanitas*. No. 37 (2005); p. 28-47.

101 Por ejemplo en la filosofía budista. Cf. MASIÁ, J. *El Otro Oriente*. Más allá del diálogo. Santander: Sal Terrae. 2006. p. 72-119. Cf. DALAI LAMA. *El sentido de la vida desde la perspectiva budista*. Barcelona: Del Bronce, 2000. p. 17.

De ahí que la vida feliz es una cuestión compleja, porque hay múltiples variantes y formas de ser feliz; y, además, porque no siempre resulta claro qué es eso de ser feliz. El sentido de la vida estriba, entre otras muchas cosas, en descubrir el arte de vivir bien, en poner en práctica el ideal o ideales de la vida buena, así como en la asunción del valor ético y jurídico que tiene toda la vida humana, unido al respeto de la dignidad intrínseca que de suyo le pertenece a cada una de ellas. Y en ese arte de vivir bien o de descubrir el bien en la vida es donde algunos autores ponen el vínculo entre felicidad y sentido del vivir. Así, para F. Torralba, existe una similitud entre sentido y búsqueda de la felicidad, pues toda vida feliz debe tener un sentido y viceversa, a través de nuestro deber en la vida desde el respeto a nosotros mismos y a la alteridad¹⁰².

Incluso el mismo Aristóteles también consideraba que la felicidad pasaba, entre otras cosas, por una vida buena y por una buena acción, es decir, por una armonía entre el "vivir bien" (*eû zên*) y el "actuar bien" (*eû práttein*) consigo mismo y con los demás. Y en los diferentes modos de articularse dicha armonía entre el vivir y el actuar bien, entre lo que podríamos llamar *bio-eu-praxía*, puede el ser humano encontrar la felicidad en su vida. Tanto que el Estagirita propone cuatro modos principales de vida buena delimitados por el placer (vida voluptuosa), el honor (vida política), el saber (vida teórica) y el tener (vida lucrativa)¹⁰³. Estas cuatro formas de vida constituyen los modos habituales que tiene el ser humano para intentar ser feliz; sin embargo, para Aristóteles, el principal modo de alcanzar la felicidad viene dado por la vida teórica, esto es, una vida conforme al intelecto, a la contemplación. Sólo así llevará el hombre una vida divina, aunque tenga que vivir según su condición humana, es decir, aunque deba convivir con otros hombres y tener necesidad de bienes humanos¹⁰⁴.

102 Este autor plantea una relación estrecha entre felicidad, deber y alteridad a la luz de los valores y principios morales que han de regular la fundamentación del sentido de la vida humana. Cf. TORRALBA, F. *Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*. Madrid: Fundación Mapfre Medicina-Instituto Borja de Bioética, 2002. p. 3-27.

103 Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Tecnos, 2009. p. 24-27 (Libro I, 4, 1.095b 20-30-1096a 4).

104 Cf. *Ibid.*, p. 449 (Libro X, 8, 1178b, 5-7).

Hubo tiempos en que la familia, la religión, la cultura, y la sexualidad proporcionaban sentido. Con respecto a estos tres ámbitos de la dimensión simbólica de la vida humana T. Eagleton afirma:

La religión, la cultura y la sexualidad fueron perdiendo su espacio central en la vida pública a medida que avanzaba la edad moderna. En las sociedades premodernas, eran, en su mayor parte, los ámbitos que pertenecían tanto a la esfera pública como a la privada. La religión no era sólo una cuestión de conciencia personal y de salvación individual, sino también de poder estatal, rituales públicos e ideologías nacionales [...] y como componente clave de la política internacional, influyó directamente sobre el destino de las naciones [...] En cuanto a la cultura, el artista no era la figura solitaria y alienada, [...] sino, más bien, un funcionario público con un papel asignado dentro de la tribu, el clan o la corte. [...] A la pregunta del sentido de la vida ya respondían en gran parte con su fe religiosa. Y la sexualidad, entonces, como ahora, era un asunto de amor erótico y realización personal, pero también se hallaba más profundamente encerrada en las instituciones del parentesco, la herencia, la clase, la propiedad, el poder y el estatus, de lo que hoy está para la mayoría de nosotros¹⁰⁵.

Así en esta historia, el terreno simbólico se fue separando del ámbito de lo público, aunque también se vio invadido por él. La sexualidad pasó a ser un artículo de consumo muy rentable en el mercado, en la cultura y se tradujo en unos medios de comunicación de masas ávidos principalmente de beneficios económicos. El arte pasó a ser una cuestión de dinero, poder, status y capital cultural. Incluso la religión se convirtió en un negocio lucrativo con telepredicadores que timaban a un público devoto, ingenuo y pobre, y le sacaban el dinero que tanto le había costado ganar. Así, los espacios donde más abundantes habían sido tradicionalmente

105 EAGLETON, T. El sentido de la vida. Barcelona: Paidós, 2008. p. 52-53.

las existencias de sentido ya no tenían una gran incidencia real en el mundo de lo público, pero al mismo tiempo, habían sido agresivamente colonizados por las fuerzas comerciales de éste y, a raíz de ello, se habían transformado en un elemento más de la fuga de sentido a la que, en tiempos, habían tratado de resistirse¹⁰⁶.

En la actualidad, una de las ramas más populares e influyentes de la industria cultural es, sin duda alguna, la del deporte. Si se preguntara a un gran número de personas, sobre todo hombres, ¿qué da un poco de sentido a sus vidas? no habría muchas respuestas mejores que el "deporte. Este, como "metáfora de la vida"¹⁰⁷, entraña lealtades y rivalidades tribales, rituales simbólicos, leyendas fabulosas, héroes emblemáticos, batallas épicas, belleza estética, realización física, satisfacción intelectual, sensación de pertenencia a un colectivo. También proporciona la solidaridad humana y la inmediatez física que no brinda la televisión. Es el deporte, el crack de las masas y no la religión el opio del pueblo¹⁰⁸.

En este panorama cabe añadir otras ramas de la cultura que han perdido su rol auténtico en la tarea de ayudar al hombre contemporáneo en la búsqueda del sentido. "Los filósofos -afirma T. Eagleton- parecen haber quedado reducidos a poco más que unos técnicos de bata blanca del lenguaje. La teología ha venido siendo desacreditada tanto por la secularización como por los crímenes y el multiplicarse de las Iglesias. Una sociología positivista y una psicología conductista, unidas a una ciencia política carente de visión, completaron la traición de la intelectualidad"¹⁰⁹. También en el ámbito educativo resulta preocupante, desde el punto de vista bibliográfico, la poca importancia que se le da a esta cuestión del sentido. La gran obsesión radica sobre todo en la educación moral, sin embargo, los interrogantes se multiplican cuando se plantea el reto de la construcción del sentido como

106 Cf. EAGLETON, T. El sentido de la vida, Op. Cit., p. 60.

107 MARDONES, J.M. ¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo. Santander. Sal Terrae. 1996. p. 38.

108 Cf. EAGLETON, T. El sentido de la vida, Op. Cit., p. 60.

109 Ibid., p. 64-65.

consustancial a la acción educativa¹¹⁰. Todo esto ha llevado a que el sentido de la vida se convierta en una lucrativa industria donde hombres y mujeres desencantados con un mundo obsesionado por una felicidad falsa acuden a toda suerte de proveedores de verdad espiritual.

Hoy el propio hombre carga con la responsabilidad de dar sentido a su vida. Y aunque el hombre esté atado a infinitas necesidades y adiciones¹¹¹, tanto por su temperamento como por su responsabilidad, tiene la capacidad de disponer de sí mismo, esto es, el poder de autodeterminarse, de actuar según su propia decisión. Mas la tarea no es fácil; y al comprobar la dificultad que entraña constituirse a sí mismo en instancia proveedora de sentido, el hombre termina no pocas veces cayendo en la desesperación y teniendo la impresión de hallarse perdido en un desierto. En esta situación, el hombre es incapaz de dominar los mil episodios diarios, de ir más allá de lo epidérmico o sensacional para lograr orientarse y no quedar prisionero de los hechos.

En realidad, vaciado de su interioridad, el hombre de la sociedad postmoderna se convierte en instrumento de trabajo y pieza de repuesto de una gran maquinaria que arroja dinero, pero quita las ganas de vivir¹¹². Por sí mismos, factores como el éxito, el dinero, la fama, no son sinónimos de sentido, ni aseguran la felicidad de la existencia. Resulta cuestionante el hecho de que los países más desarrollados sean los que acusen un mayor déficit de sentido, lo cual revela que la existencia humana no puede limitarse a la mera

110 Cf. TORRALBA, F. Introducción. En: RÀFOLS, O. y otros. *Educación en la búsqueda de Sentido. Una propuesta en forma de itinerario*. Madrid: CCS, 2009. p. 12-13. Cf. TORRALBA, F. *Dar que pensar: Belleza, bien y sentido. Hacia una articulación de la Pedagogía del sentido*. En: *Misión Joven*. No. 278 (2000); p. 25.

111 Cf. CAÑAS FERNÁNDEZ, J.L. *El hombre adicto: una hermenéutica del sentido existencial*. En: *Cuadernos de Pensamiento*. No. 10 (1996); p. 193-212.

112 T. Muro Ugalde ha sostenido que el momento cultural actual es el vacío. "El lugar antropológico y teológico en el que hemos de vivir con muchos de nuestros hermanos es el vacío [...]". En el esquema de vida posmoderno-nihilista lo más importante que uno hace es divertirse. MURO UGALDE, T. *Momento cultural nietzscheano y positivismo de la teología fundamental*. En: CONESA, F. *El cristianismo una propuesta con sentido*, Op. Cit., p. 50.

satisfacción de las necesidades materiales, y que la orientación del hombre depende del sentido de su vida¹¹³.

1.5.1 La pregunta por el sentido: crítica y valoración

A pesar del extraordinario poder de la civilización actual, con sus medios cada vez más eficaces de divertimento para llevar al hombre hacia el olvido sistemático de él mismo, no es fácil que una persona blinde su vida hasta el punto de impedir que, al menos en circunstancias extraordinarias, afloren a su conciencia esas preguntas inquietantes, a la vez llenas de promesas. Algunas de ellas se refieren a las realidades del mundo y están destinadas a explicarlas para dominarlas y ponerlas a su servicio. Son las que E. Kant englobaría en la primera de sus preguntas: "¿Qué puedo saber?". Otras abren ya la conciencia a la acción humana, ¿Qué puedo hacer? y otras se proyectan a la necesidad de sentido global y último presente en todo lo que el hombre hace. Estas últimas las plantea el filósofo en términos de "¿Qué me cabe esperar?". Pero todas estas cuestiones se orientan, en definitiva, hacia la más radical y comprometedor de las preguntas que toda persona está llamada a hacerse: "¿Para qué estoy en la tierra?"¹¹⁴. En el fondo la pregunta lleva consigo el interrogante sobre el sentido de la vida¹¹⁵.

Conviene recordar a este punto que para A. Camus, "la cuestión más urgente, y el problema filosófico verdaderamente serio, es el

113 Cf. GARCÍA ROJO, La pregunta por el sentido, Op. Cit., p. 10. Sentido y progreso no son lo mismo. Esto es algo tan obvio que no es preciso insistir en ello. Sin embargo, no pocas veces se ha identificado uno y otro.

114 Según Gesché cada una de estas preguntas corresponde a un ámbito cultural así: ¿Qué puedo saber? Es el terreno de la ciencia, del saber. ¿Qué tengo que hacer? Es el terreno de la moral, de la acción, de la vida en sociedad. ¿Qué me está permitido esperar? Es el terreno de las religiones, de las finalidades, de las cuestiones sobre el destino del hombre. Esta tercera cuestión afecta al hombre en sus aspiraciones más profundas, aunque sean a veces las menos visibles. El hombre necesita saber el significado último de lo que sabe y de lo que hace, tener ante sí una esperanza, una ruta, una finalidad que imprima una dirección y una orientación a todo lo que emprende. Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. El destino, Op. Cit., p. 55 ss.

115 Cf. KÜNG, H. ¿Para qué estamos en la tierra? Problemática de la pregunta en el catecismo. En: Concilium. No. 128 (1977); p. 149.

suicidio"¹¹⁶. Juzgar si la vida merece o no ser vivida es responder a la cuestión fundamental de la filosofía. De forma particular, J. Estrada, aborda el análisis de esta temática y sostiene que dicho interrogante refleja los grandes logros de la sociedad actual y la insatisfacción de muchas personas en ella¹¹⁷. Este autor propone partir de la pregunta filosófica en torno a la identidad del hombre como ser no fijado, carencial y dinámico y afirma: "Cómo ser más personas y crecer material y espiritualmente es la gran pregunta, y cada cultura ofrece una respuesta diferente"¹¹⁸. Sus reflexiones muestran la persistente actualidad de la pregunta por el sentido y la limitación y fragmentariedad de los distintos proyectos.

Otros autores han hecho objeto de crítica este interrogante al sostener que no tiene un significado claro y acuciante. No se trata de personas inconscientes o de mala fe, ni de hedonistas engreídos e irresponsables, que sólo viven para el momento presente. Lo que ocurre es, más bien, que para muchos las preguntas sobre el significado de la existencia humana carecen ya de sentido, dado que, según afirman, ya no se dan las condiciones en que tales preguntas tienen sentido o tal vez aquellos que las cuestionan son los que creen con mayor fuerza en el sentido de la existencia¹¹⁹. Estas preguntas, se dice, sólo pueden surgir en un determinado contexto cultural, "estructura ideológica" o (por utilizar el correspondiente término de M. Foucault) *episteme*, y ese contexto o estructura ya no es viable. En una cultura configurada por el naturalismo científico, que hace abstracción de las cuestiones de valor y significado, y por las diversas formas de "idealismo" o "constructivismo", que

116 CAMUS, A. El mito de Sísifo. Buenos Aires: Losada, 1963. p. 13. Este pensador dice que el hombre expresa la esencia de su ser en la rebelión; para él la vida no tiene ningún sentido. Como la vida es absurda, no hay ninguna esperanza.

117 Cf. ESTRADA, J. El sentido y el sinsentido de la vida. Madrid: Trotta, 2010. p. 12.

118 Ibid., p. 12.

119 Cf. GRONDIN, J. Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico. Barcelona: Herder, 2005. p. 14. 26. Este autor habla de que la vida puede ser sentida o experimentada como un "sinsentido", sólo a condición de que la acompañe una *espera* de sentido. Y este sentido no es otro que poder vivir la vida como si debiera ser juzgada, como si la vida debiera responder a una llamada, a una exigencia, a una esperanza que trasciende la animalidad del hombre. En otras palabras, vivir la vida como si deberá ser apreciada es comprometerse con el sentido del bien, es reconocer la trascendencia del bien en relación con todas las convenciones y códigos morales y todas sus aplicaciones. Cf. Ibid., 24-25.

consideran el valor y el sentido como artificios humanos introducidos por el hombre en la existencia, la pregunta por el sentido aparece como absurda e ingenua¹²⁰.

Hay un motivo bastante típico por el que algunos pensadores consideran que, si de algo carece la pregunta sobre el sentido de la vida, es de sentido alguno. El argumento de esta teoría radica en el lenguaje y no en los objetos. El sentido sería, pues, una cuestión relacionada con el modo de hablar de las cosas, pero no una característica de las cosas en sí, como podrían ser la textura, el peso o el color. Según dicha teoría se podría dar sentido a la vida en aquello que los seres humanos hablan, pero la vida no puede tener un sentido por sí misma. Particularmente L. Wittgenstein creía que un gran número de perplejidades filosóficas surgen de una errónea utilización que hacen las personas del lenguaje. De ahí que la tarea del filósofo no era, según él, la de resolver estos interrogantes, como la de disolverlos desentrañando los diferentes usos de las palabras¹²¹.

Ya F. Nietzsche se preguntó si la gramática no sería la razón por la que los hombres habían logrado librarse de Dios y se preguntaba si podría haber una gramática humana en la que este funcionamiento cosificador no fuese posible. El hablaba del lenguaje del futuro, el hablado por el Super-hombre, que habría trascendido los nombres y los entes discretos por completo y, por consiguiente, también habría superado a Dios y otras ilusiones metafísicas similares. En la línea de F. Nietzsche y de L. Wittgenstein, el filósofo J. Derrida, considera que esos engaños metafísicos están integrados en la estructura misma del lenguaje humano y no pueden ser erradicados sino por medio de una batalla que Wittgenstein concibe como una especie de terapia lingüística y que Derrida denomina "deconstrucción". Así pues, del mismo

120 Cf. CHARLESWORTH, M. ¿Tiene sentido la vida? Presupuestos antropológicos de la pregunta. En: *Concilium*. No. 128 (1977); p. 168.

121 Véase al respecto el segundo Wittgenstein que habla de "juegos de lenguaje" como categoría para comprender el significado de las palabras. Cf. WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1988. p. 25-112, 395, 495.

modo que F. Nietzsche pensaba que los nombres cosificaban, se podría considerar que la palabra "vida", tiene ese mismo efecto en la pregunta ¿Cuál es el sentido de la vida?¹²².

La crítica a la pregunta se centra además en las dicotomías implícitas que tal pregunta contiene o sugiere, como por ejemplo, el divorcio entre el hombre y la tierra. ¿La tierra es tan sólo el lugar en que hoy reside el hombre? ¿no se deberá tener en cuenta su por qué y su para qué? Ahí está, en fin, como punto de crítica, el divorcio entre la tierra y el cielo, o entre el mundo y el futuro. Por lo tanto, se trata de delimitar la pregunta por el sentido y no convertirla en una cuestión general y fundamental teniendo en cuenta la justificación y la verdad de la existencia. Según esto, es necesario investigar la situación desde la que se hace la pregunta. En efecto, toda pregunta tiene una situación u ocasión que la suscita. Al fin y al cabo el sentido es, en realidad, el resultado de una transacción entre nosotros y la realidad en el esfuerzo por forjar nuestros propios significados y sentidos¹²³. Tomada literalmente, se parecería a la pregunta metafísica de por qué existe algo más bien que nada. ¿Qué o quién hace que surja la pregunta del por qué, del para qué y del sentido de la vida humana?

Al respecto, J. Gevaert analiza la génesis de este problema concreto y existencial del hombre en la tarea de comprenderse a sí mismo. Este autor, señala tres maneras en que dicha problemática antropológica asoma a la existencia humana: la primera, la admiración y la maravilla. La reflexión sobre las dimensiones del hombre puede nacer de la maravilla y de la admiración frente al universo y sus creaciones. La segunda, la frustración y la desilusión. Muchas veces el hombre entra dentro de sí en el choque con la realidad, es decir, en la experiencia de la frustración, del fracaso o de la derrota, que lo arranca de la dispersión para ponerlo frente al problema del significado fundamental de la propia existencia. El contraste entre lo que uno es y lo que le gustaría o debería ser

122 Cf. EAGLETON, T. El sentido de la vida, Op. Cit., 14-25.

123 Cf. Ibid., p. 152.

también suscita estos interrogantes. Y en tercer lugar, lo negativo y el vacío. El hombre vive alienado, dentro de una gran masa impersonal que lo explota, corre detrás de valores engañosos. Está tan metido en la cotidianidad y la rutina que se olvida de los verdaderos problemas. Pero llega un momento en el que esto ya no ofrece ninguna satisfacción, y se hunde dejando aparecer el vacío y la nada. Esto es un modo negativo de protesta y de repulsa ante una civilización que debería servir al hombre, pero que lo ahoga en sus aspiraciones más profundas y personales¹²⁴.

A la raíz de la problemática antropológica del sentido de la vida, J. Gevaert señala ciertas experiencias e instancias específicas, a saber: la libertad, la convivencia, la muerte y la necesidad de significado global. En cuanto a la primera, el hombre busca una libertad que le permita ver claro y comprenderse a sí mismo, para poder hacerse responsable de su inevitable existencia y encontrarle un significado. Así, las reflexiones no pueden ser objetivas e impersonales, sino que se debe hacer un esfuerzo personal por aclarar los problemas de la propia existencia. La reflexión no puede estar influenciada por otros. Otra instancia es la convivencia con los demás. En efecto, el problema antropológico nace también de las relaciones con los demás. Éstos tienen un elemento comunitario y social. Nacen específicamente de los vínculos que nos unen con los demás hombres del mundo. La frustración de estas relaciones conduce a suscitar el problema del ser y del significado del hombre. La muerte ocupa un lugar privilegiado en esta experiencia. Y como última instancia señala este filósofo, la necesidad de un significado global. Hay una necesidad urgente e irreprimible de conferir a la existencia un significado último y definitivo. La pregunta de un significado último nace de la experiencia personal y comunitaria que se ve enfrentada con el límite de la muerte. Este significado supera los límites restringidos de la existencia personal e histórica¹²⁵.

124 Cf. GEVAERT, J. El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica. Salamanca: Sígueme, 1983. p. 14-18.

125 Cf. *Ibid.*, p. 18-21.

Una de las interrogaciones sobre el sentido de la vida es la que se conoce como <tragedia>. De todas las formas artísticas, la tragedia es la que se enfrenta a la cuestión del sentido de la vida de la manera más inquisitiva y menos vacilante, dispuesta sin temor alguno a contemplar las respuestas más espantosas a la misma. La mejor tragedia constituye una reflexión valiente sobre la naturaleza fundamental de la existencia humana y tiene su origen en una cultura, la griega antigua, en la que la vida era frágil, arriesgada y vulnerable. Desde el punto de vista de la tragedia, a menudo no existe una respuesta al por qué las vidas individuales son aplastadas y mutiladas más allá de toda resistencia, o al por qué la injusticia y la opresión parecen enseñorearse de los asuntos humanos. En suma, la única respuesta reside en la entereza con que las personas hacen frente a estas cuestiones, en la profundidad y el arte con las que se plantean¹²⁶.

No sin razón se constata en la historia que las preguntas sobre el sentido de la vida formuladas a gran escala tienden a surgir en épocas en que los roles, las creencias y las convenciones que se daban por sentadas entran en crisis. Quizá no sea accidental que las obras más distinguidas de la tragedia tiendan a aparecer también en momentos como ese. Con ello no se niega que la cuestión del sentido de la vida pueda ser permanentemente válida. Pero no resulta seguramente irrelevante para los argumentos de *Ser y Tiempo* de M. Heidegger que el libro fuese escrito en uno de esos períodos de tumulto histórico, después de la Primera Guerra Mundial. *El Ser y la Nada* de J-P. Sartre, en el que también se exploran esas cuestiones trascendentales, se publicó en plena

126 Con palabras de Will Durant cabe destacar que "la esencia del drama griego era el sino, o sea la lucha del hombre con los dioses, al modo como la del drama isabelino fue la acción o lucha de un hombre con otro y la del moderno lo es el carácter, es decir, la lucha del hombre consigo mismo". WILL, D. *Tragedias completas*. II. Buenos Aires: Suramérica, 1952. p. 21. ELGUERA, J. F. *El sentido de la vida en la tragedia griega*. Lima: Gil, 1919. s.p.; NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Edaf, 2001. p. 114-246; KITTO, H.D.F. *Les grecs, autoportrait d'une civilisation*. París: Arthaud, 1959. Capítulo VIII: Le déclin de la polis, 187-207. Capítulo IX: L'esprit grec, 209-237. Capítulo X: Mythe et religion, 239-250. Capítulo XI: La société et les moeurs, 251-307. Cf. ROMILLY, J. ¿Por qué Grecia? Madrid: Debate, 1997. Capítulo VI: La tragedia y el lenguaje de los mitos, 159-187. Capítulo VII: La tragedia griega un género aparte, 189-214.

segunda guerra mundial, mientras que el existencialismo con su característico sentido del absurdo de la vida en general floreció en las décadas inmediatamente posteriores. Puede que todos los hombres y mujeres reflexionen sobre el sentido de la vida, pero algunos y algunas se ven impulsados por buenas razones históricas a reflexionar con más urgencia que otros.

Y hablando de M. Heidegger cabe destacar que en su obra, el filósofo alemán concibe la existencia marcada por la *preocupación* de cada uno por su propio poder ser; el hombre no es, en primera instancia, un sujeto cognoscente, sino una existencia preocupada. La *Sorge* es una especie de estiramiento, en cuyo pliegue se agitan temores, deseos, esperanzas¹²⁷. Es decir, para M. Heidegger los humanos afrontan la propia situación como un interrogante, un dilema, una fuente de ansiedad, un motivo de esperanza, una carga, un don, un temor o un absurdo. Y ello se debe, en buena parte, a que son conscientes de la finitud de su existencia. El célebre filósofo acuña la divisa filosófica: "El ser tiene un sentido en la medida en que realmente es comprendido, pues [...] el sentido es la abierta manifestación del ser"¹²⁸. En esta línea, la teoría heideggeriana señala las dificultades de la pregunta por el hombre pues, si desde un punto de vista holístico y antropológico se puede considerar que "nada es comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente"¹²⁹, y si se considera que "la totalidad del ente puede referirse al hombre en alguna forma", la antropología se hace tan amplia que se pierde en la más completa indeterminación. San Agustín y M. Heidegger coinciden en subrayar que el filosofar es dar testimonio del carácter problemático de la existencia¹³⁰. De todos modos, aunque la situación humana en sí resultase ser un mero espejismo metafísico, como insistentemente postulan los pensadores postmodernos, no deja de constituir un objeto concebible de especulación.

127 Cf. SANTIESTEBAN, L. Heidegger: la relación de su pensar con la antropología. En: Signos Filosóficos. No. 7 (2005); p. 87.

128 HEIDEGGER, M. Introducción a la metafísica. Barcelona: Gedisa, 1993. p. 81-82.

129 HEIDEGGER, M. Kant y los problemas de la metafísica. México: FCE, 1973. p. 175.

130 Cf. SANTIESTEBAN, L. Heidegger: la relación de su pensar con la antropología, Op. Cit., p. 88.

En este mundo posmoderno, donde la atribución de significados resulta fragmentaria, la falta de reconocimiento del sentido definitivo de la vida parece sumergirla en esa indeterminación radical de la que hablaba M. Heidegger. Sin embargo, como afirma T. Eagleton, "si todo es indeterminado, también debe serlo lo que sabemos de ese todo, en cuyo caso no podemos descartar la posibilidad de que el universo encierre una trama secreta"¹³¹. A este propósito, cabe recordar el famoso drama de S. Beckett, "Esperando a Godot", una tragicomedia que deja ver la transitoriedad de la vida al mostrar dos personajes que esperan a un tal Godot quien no vendrá hoy, pero mañana seguro que sí. Esta trama, que intencionalmente no tiene ningún hecho relevante y es altamente repetitiva, simboliza el tedio y la carencia de significado de la vida humana, ella puede ser considerada una alegoría no sólo del deseo, sino también del sin sentido.

Refiriéndose a esta perspectiva del sentido como una cuestión abierta, dice T. Eagleton: "De una cosa, al menos, podemos estar seguros acerca de cualquier pedazo de sentido o significado: que siempre habrá más allá de donde éste salió"¹³². El sentido constituye, pues, un proceso permanentemente inacabado, una traslación continua de un signo a otro sin miedo ni esperanza de que se produzca un cierre o una clausura. Si bien es verdad que el ser humano necesita un determinado grado de certeza para salir adelante, también es cierto que una dosis demasiado alta puede resultar letal. Si todo el sentido se encuentra ya dado, el hombre no sería libre sino un esclavo de ese sentido¹³³. Por ello, se impone una decisión contracultural, como sugiere O. Ràfols: "apostar por la educación a la búsqueda de aquel sentido global que implica todas las dimensiones de la persona"¹³⁴.

131 EAGLETON, T. El sentido de la vida, Op. Cit., p. 133.

132 Ibid., p. 134.

133 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar.VII. El sentido, Op. Cit., p. 190.

134 RÀFOLS, O. y otros. Educar en la búsqueda de Sentido. Una propuesta en forma de itinerario, Op. Cit., p. 24.

1.5.2 ¿Es actual la pregunta por el sentido?

El preguntarse por el sentido de la vida es una posibilidad permanente de los seres humanos. La pregunta por el sentido de la vida no constituye una cuestión opcional o circunstancial. Por el contrario, es una pregunta típicamente humana que se refiere al "por qué", "para qué", "dónde" y "de dónde" de la existencia. La pregunta por el sentido tiene vigencia permanente. Ahí están los contornos de una pregunta relativa al ser humano que implica sus aspiraciones más profundas. "El hombre no puede vivir sin esta búsqueda de la verdad sobre sí mismo –quién soy yo, para qué debo vivir–, una verdad que impulse a abrir el horizonte y a ir más allá de lo que es material"¹³⁵.

La vida es, pues, el punto de partida y el presupuesto prefilosófico para cualquier pregunta que se formule el ser humano sobre sí mismo o el mundo en el que habita. Puede decirse que como motivo de reflexión es uno de los eternos acompañantes del ser humano que lo lleva a un encuentro consigo mismo exigiéndole leer en profundidad su experiencia humana para una orientación con relación a él mismo como ser bio-psico-social. Encontrarse a sí mismo no es algo que le viene al ser humano solamente desde afuera sino que es una mezcla de condiciones biológicas, psicológicas y sociales. Es tomar conciencia de la relación existente entre su posición como ser social y su propia naturaleza biopsicológica, de la relación de esa posición y las exigencias de desarrollo de la personalidad en un medio social y unas condiciones históricas determinadas. Esta búsqueda del significado de su vida se le plantea al hombre como una llamada existencial que le implica tener en cuenta su dimensión social, en una adecuada valoración de su tarea terrena e histórica abierta al infinito.

La pregunta por el sentido es un interrogante en el que casi todas las palabras empleadas resultan problemáticas. En primer lugar, el término 'cuál'. Para millones de personas creyentes en

135 BENEDICTO XVI. Vuestro corazón es una ventana abierta al infinito. En: *L'Osservatore Romano*. Año XLIII, No. 26 (2.217). (Jun., 2011); p. 4.

una religión o seguidoras de un líder político, la pregunta por el sentido no se responde con un 'cuál' o un 'qué', sino con un Quién. También el vocablo 'sentido' resulta polémico, ya que al igual que su acepción 'significado' tiene múltiples usos reagrupados en tres categorías según Eagleton: en la primera, significado quiere decir tener intención de hacer algo o tenerlo en mente; en la segunda la comprensión apunta a la categoría significar algo, y en la tercera la categoría señala la pretensión de significar algo¹³⁶. Otra parte de la pregunta se refiere a la palabra 'vida', fenómeno que puede ser considerado desde todo lo que es el ser humano y su mundo bajo el punto de vista religioso, filosófico, cultural, biológico, médico, ético, político, económico, etc. La vida es, pues, el punto de partida y el presupuesto pre-filosófico para cualquier pregunta que formule el ser humano sobre sí mismo o el mundo en el que habita¹³⁷.

A nivel filosófico, la pregunta por el sentido ha pasado a ser en la actualidad la pregunta más importante y fundamental de todas¹³⁸. Hoy se pregunta por el sentido de la existencia humana de un modo más apremiante, consciente y atormentador que antes¹³⁹. Aunque parezca lo contrario, ni la apatía ni la falta de esperanza logran poner fin a la pregunta acerca del objetivo, la sustancia, la finalidad, la calidad, el valor, la dirección de la vida. Las preguntas sobre el sentido de la vida formuladas a gran escala tienden a surgir en épocas en que los roles, las creencias y las convenciones que se daban por sentadas entran en crisis y se sumergen en ella. En este sentido, afirma T. Eagleton, se comprende la razón por la cual el siglo XX meditó más agónicamente sobre el significado de la existencia que la mayoría de épocas anteriores. Porque sin duda

136 Según Eagleton se dan diversos usos y acepciones del verbo inglés To mean. Cf. EAGLETON, T. El sentido de la vida, Op. Cit., p. 76-93.

137 GARCÍA FÉREZ, J. Sentido. En: ALARCOS MARTÍNEZ, F. (Dir.). Diez palabras claves en la construcción personal. Navarra: Evd, 2009. p. 88-102.

138 Sensibles a la pregunta del ser y su sentido son, entre otros, F. Nietzsche, M. Heidegger, A. Camus, J.P. Sartre, por parte de la filosofía existencialista. A. Schaff, M. Machovec, L. Kolakowski, P.M. Egides, V.P. Tugarinov, I.D. Panchava, son nombres de algunos autores que, desde el marxismo, han planteado la pregunta por el sentido. Además F. Ebner, R. Guardini, G. Marcel, P. Laín: Véase LÓPEZ QUINTAS, A. Cuatro personalistas en busca de sentido. Madrid: Rialp, 2009. p. 55-173.

139 Cf. GARCIA ROJO, La pregunta por el sentido, Op. Cit., p. 11.

este siglo puede ser catalogado como el período más sangriento del que se tenga constancia histórica, con millones de muertes innecesarias¹⁴⁰, y durante el cual se tuvo la más baja y terrible autoestima hacia la vida humana.

Cuando, en la presencia de la crisis histórica, las creencias tradicionales empiezan a desmoronarse, la cuestión del sentido de la vida tiende a abrirse camino hasta posiciones preponderantes. Pero el hecho mismo de que la pregunta sea hoy tan prominente provoca una amplia variedad de respuestas a la misma, y esa desconcertante diversidad de soluciones contribuye, a su vez, a disminuir la credibilidad de cualquiera de ellas. Pero constatar la importancia de plantearse la pregunta sobre el sentido de la vida es, al mismo tiempo, un síntoma de lo difícil que resulta contestarla. Allí donde se podría ver una irremediable fragmentación, se podría también vislumbrar una estimulante riqueza de búsqueda y el máspreciado sentido vital con el que se pueda dar jamás.

La pregunta del sentido adquiere hoy una sonoridad nueva ya que se está en una coyuntura histórica, cultural y política mundial realmente singular, inédita y preocupante¹⁴¹. Numerosos autores, desde sistemas de pensamientos diversos, han contribuido o están contribuyendo a poner de actualidad la referida pregunta por el sentido. Primero el existencialismo y luego el neomarxismo con sus representantes, han puesto de actualidad la pregunta por el sentido al interrogarse sobre las razones que tiene la vida humana, expuesta a toda clase de atropellos, y cuyo final irremediable es la muerte. Pero estos pensadores¹⁴² no son los únicos a quienes

140 Cf. EAGLETON, T. El sentido de la vida, Op. Cit., p. 51-52.

141 Cf. GARCÍA FÉREZ, J. Sentido. En: ALARCOS MARTÍNEZ, F.J. (Dir.). Diez palabras claves en la construcción personal, Op.Cit., p. 83.

142 Kierkegaard, Heidegger, Camus, Sartre, de parte del existencialismo, y Bloch y Horkheimer de parte del marxismo. Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), prolífico filósofo y teólogo danés del siglo XIX, se le considera el padre del existencialismo, por hacer filosofía del Sufrimiento y la Angustia. Gran parte de su obra trata de cuestiones religiosas: la naturaleza de la fe, la institución de la Iglesia cristiana, la ética cristiana y las emociones y sentimientos que experimentan los individuos al enfrentarse a las elecciones que plantea la vida. En la obra de Gesché se resalta su pensamiento sobre el salto de la fe, como un paso al que el hombre debe

arriesgarse, el sentido de la historia y del existencial, como también el principio de separación entre Dios y la criatura humana como principio de libertad y de profunda diferenciación por la santidad de Dios con respecto al hombre. Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 91. De las obras del filósofo, Gesché cita las siguientes: *Apostilla conclusiva no científica. Postscriptum. II* (1846); *O lo uno o lo otro* (1993).

Heidegger (1889-1976). Para este filósofo alemán la teología, a diferencia de la filosofía, debe ser positiva, pues ella versa sobre una experiencia concreta histórica. De ahí que Gesché retome esta idea para considerar lo fundamental que resulta en el cristianismo tomar en serio al Dios de Jesucristo pues en su destino está presente la historia de la salvación del hombre. Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 64. La idea de Dios (aunque le niega existencia óptica) pertenece a la idea del ser (existencia ontológica), a la comprensión y a la inteligencia del ser, y permite por tanto, pensar bien. Gesché toma este pensamiento porque según él, Dios es una posibilidad de la existencia humana de la que hay que pensar bien, ya que el sentido y la divinidad nacieron en el mismo lugar y en el mismo tiempo (Derrida). De este modo el filósofo abre la ontología a la teología, pues, gracias a la idea de Dios, toda realidad, no sólo el hombre, resulta sagrada. Por lo tanto, "el ser habla", como expresaba Heidegger, y tiene su elocuencia. Así, la fe posee su elocuencia, dice Gesché, como la tienen en el hombre, otras voces, para hablarle de lo que es. Es un derecho de la fe a expresar algo verdadero sobre el hombre, a decirle una verdad sobre sí mismo. Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 132. Además Heidegger habló del olvido del ser y Gesché, retomándolo, habla del olvido de Dios en la antropología. Sin embargo, Gesché plantea la diferencia entre una antropología de deseo y otra de libertad, no de necesidad y fatalidad, como también habla del olvido del cosmos. Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 188. *Ibid.*, p. 265. Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 187-152. Entre las obras de Heidegger citadas por Gesché tenemos: *El ser y el tiempo* (1927); *La palabra de Anaximandro* (1946); *Carta sobre el humanismo* (1947); *Identidad y Diferencia* (1968). *Nietzsche I.II* (1962. 1971); *Teología y filosofía: archivos de filosofía XXXII* (1969).

Algunas otras profundizaciones sobre Heidegger como: KLEIBER, M. "Heidegger et le Dieu des poètes". En: CELIS, R. y otros. *Qu'est-ce que Dieu?* Bruxelles. Facultades Saint-Louis. 1985. p. 12-13. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 267; OGDEN, M. *The Reality of God*. New York: Harper & Row. 1966; p. 144-163. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios. Op. Cit., p.74; PÖGGELER, O. *Der Denkeeg Martin Heideggers*. Pfullingen. s.n.1963. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p.74; BEAUFRET, J. *Heidegger et la théologie*. En: Heidegger et la question de Dieu. Paris: Grasset, 1980.p. 25. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios. Op. Cit., p.61; SCHERER, R. Heidegger. En: *Besuch bei Heidegger. Wort und Wahrheit. 2* (1947) 780. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios. Op. Cit., p. 14; MARION, J-L. *La double idolâtrie*. En: Heidegger et la question de Dieu. Paris: Grasset, 1980. p. 59. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios. Op. Cit., p. 48.

Albert Camus (1913-1960). Novelista, ensayista, dramaturgo y filósofo francés nacido en Argelia. En su variada obra desarrolló un humanismo fundado en la conciencia del absurdo de la condición humana. En 1957, a la edad de 44 años, se le concedió el Premio Nobel de Literatura por "el conjunto de una obra que pone de relieve los problemas que se plantean en la conciencia de los hombres de hoy". De su pensamiento Gesché capta la noción de que toda autonomía empieza a ser provocada por una Alteridad que autoriza porque eleva, una alteridad que llama y espera una respuesta libre. Todo comienzo supone una inauguración y todo estreno una iniciación que autoriza al hombre a ser precisamente lo que él es, sin estar condenado a la mimesis y que deja espacio a la

imperfección de la creación: "Si Dios no existe, no hay nada que esté permitido", decía Camus. De este escritor Gesché menciona las siguientes obras: *Carnets I: 1935-1942* (1962), *Carnets II: 1942-1951* (1964) y *Carnets III: 1951-1959* (1989); *El mito de Sísifo* (1942); *El exilio y el reino* (1957); *Réquiem por una abuela* (1956).

Jean Paul Sartre (1905-1980). Filósofo, escritor, novelista, dramaturgo, activista político, biógrafo y crítico literario francés. Premio Nobel de Literatura en 1964. De una parte, Gesché en su reflexión en torno a las categorías del sentido, confronta críticamente el pensamiento de este filósofo con respecto a la libertad, una "libertad para nada", en esa "pasión inútil", único fin del humanismo. En ello Gesché ve el fracaso de una libertad solitaria y sin referente por el desconocimiento de la originalidad irreductible de la alteridad y de la trascendencia. Más que pertenecer al orden de la existencia, la libertad, dice Gesché, pertenece al orden del ser. Por otro lado, de Sartre acoge el planteamiento de la libertad débil y en situación como un elemento importante para realizar su desvelamiento cristiano de la libertad, una libertad de trascendencia que misteriosamente resulta accidentada pero no impotente. De las obras de Sartre que se mencionan son: *El ser y la nada* (1943); *Los caminos de la libertad* (1945-1949); *El existencialismo es un humanismo* (1945); *Las palabras* (1963); *Crítica de la razón dialéctica* (1960); *El idiota de la familia* (1972); *Cuadernos por una moral* (1983); *Cinco de los carnets de la extraña guerra* (1983); *Situaciones, I-X* (1947-1976); *La esperanza ahora*, escrito junto con LÉVY, B. (1980). En este libro se percibe una evolución interior en Sartre al hablar ya de la fraternidad y de la esperanza como conceptos superiores. "La esperanza está en la naturaleza misma de la acción [...] Me siento no como una mota de polvo que ha aparecido en el mundo, sino como un ser esperado". SARTRE, J.P y LÉVY, B. *La esperanza ahora*. Les entretiens de 1980. París. 1991. p. 25. 52 s. 22. 89. 97. Citado por GESCHÉ, A. *Dios para pensar. I. El mal*, Op. Cit., p. 148. 150. Cf. LÉVY, B. *Le nom de l'homme. Dialogue avec Sartre*. Lagrasse: Verdier. 1984.

Ernst Bloch (1885-1977). Es el filósofo de las utopías concretas, de las ensoñaciones, de las esperanzas. En el centro de su pensamiento se yergue el hombre que se concibe a sí mismo. La conciencia del hombre no solamente es el producto de su ser, sino que, más aún, está dotada de un "excedente", que halla su expresión en las utopías sociales, económicas y religiosas, en el arte gráfico, en la música. Como marxista, Bloch ve en el socialismo y el comunismo los instrumentos para trasladar este "excedente" a los hechos. Gesché en su obra cita frecuentemente este autor cuando introduce la categoría esperanza en la reflexión sobre el sentido. Según Bloch, la liquidación de la hipótesis Dios, por la reducción a la antropología que ella implica, no ha logrado que la esperanza humana resulte más activa. Por lo cual el espacio de la proyección religiosa no es una quimera sino aquello que abre un camino hacia nosotros. Bloch denuncia vivamente la tesis milenaria del miedo como origen de la religión. Para él, el hombre está guiado por una esperanza activa y constitutiva. Por eso, afirma Gesché que es en esta línea de una fenomenología de la esperanza, inaugurada por Bloch, como puede esperarse hoy una nueva escucha de la idea de eternidad en filosofía, idea que hace pensar al hombre como un ser que se proyecta a un más allá. De sus obras, Gesché cita *El principio esperanza. I. II. III.* (1949-1959).

En cuanto a Max Horkheimer (1895-1973) se puede anotar que fue uno de los fundadores y máximos exponentes de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Fino pensador crítico social que se destacó por su fuerte compromiso político cargado de esperanzas revolucionarias. Con aproximadamente veinte años Horkheimer comenzó a traducir su agudo sentido de la injusticia en términos políticos. Buscando dar lugar a sus intereses más profundos, en 1921 escribe a su futura esposa de la siguiente manera: "Lo que debe ser perseguido no son 'las leyes formales del conocimiento' que, en definitiva, son muy poco importantes, sino afirmaciones sustantivas

interesa y preocupa la pregunta por el sentido. A este propósito hay que recordar algunos autores del siglo XX que realzaron la visión del hombre haciéndola más compleja y más rica que la visión modernista de R. Descartes y E. Kant, caracterizada por el racionalismo, la autonomía, la autarquía y la inmanencia. Entre

acerca de nuestras vidas y su sentido". Carta inédita. Horkheimer Archive. Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt; citada sin fecha en: Schmidt, 1993. p. 27. Citado por MAZZOLA, I. "Max horkheimer y la filosofía". Nómadas, 2009. [En línea]. <Disponible en Internet: [http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdf Red. jsp?iCve=18111430011](http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18111430011). [Consulta: 16 Sept., 2011]. En el período que va de 1925 a 1930, se publicarían en Suiza en 1934 bajo el título *Dämmerung* (Crepúsculo) los aforismos y fragmentos que recogen, en opinión de Alfred Smidt, las categorías de su teoría crítica. Ya desde esta fase de su obra filosófica, Horkheimer se debate en dos frentes a la vez: contra la metafísica dogmática, que ilusoriamente concedía sentidos absolutos a la vida, el espíritu, el hombre, la historia o el ser; y contra el positivismo anti-conceptual, que abstractamente niega cualquier posible sentido más allá de la mera facticidad. En todo caso, el hombre es un ser contingente, histórico, finito, ajeno y enfrentado a la naturaleza, y su conocimiento, cualquiera sea, lleva a su vez estas mismas marcas. De allí que "sólo en la medida en que los seres humanos [...] logran hacer prevalecer la razón concreta en el mundo histórico se convierte este mundo en algo más que «el juego de la ciega naturaleza»". Mientras este no sea el caso, los hombres están condenados al sufrimiento y el sinsentido". (Schmidt, 1993: 28). Citado por MAZZOLA, I. "Max Horkheimer y la filosofía", Op. Cit., p. 9-10. Horkheimer abogó por una dialéctica negativa que no propugnase ningún modelo ideal de sociedad, aunque en realidad él y los sociólogos de Frankfurt se mueven por una confianza en el hombre y en la posibilidad de que éste se organice con sentido y en libertad. Es aquí donde se halla el motor del pensamiento crítico y de la praxis revolucionaria en la sociedad. Por esto en el pensamiento de Horkheimer tiene tanta importancia la categoría de anhelo (*Sehnsucht*). La crítica de la Razón Instrumental postula en el fondo que la razón ha de quedar abierta al "Misterio" que la trasciende y que en el lenguaje de Horkheimer se expresará como "anhelo de lo Totalmente Otro": "Es inútil pretender salvar un sentido incondicional sin Dios [...] La muerte de Dios es también la muerte de la verdad eterna". HORKHEIMER, M. Anhelo de justicia. Madrid: Trotta. 2000. p. 85. Éste aspecto de la nostalgia de lo totalmente otro, lo retomará Gesché cuando señala las trampas de un destino que sólo se piensa dentro del horizonte de la historia como unico fin de la acción humana. Nostalgia que hace posible un nuevo comienzo irreductible a la historia. Cf. GESCHÉ, A. Dieu pour penser. I. Le mal, Op. Cit., p. 155 (156). GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 12; GESCHÉ, A. Dios para pensar.VII. El sentido, Op. Cit., p. 108-109. HORKHEIMER, M. Sobre el concepto del hombre. Buenos Aires: Sur, 1970. p. 185-205; MARDONES, J.M. Dialéctica y sociedad irracional. La teoría crítica de la sociedad de M. Horkheimer. Bilbao: Mensajero, 1979. p. 60 ss; 102ss.

ellos se puede mencionar a E. Husserl (1859-1938)¹⁴³, M. Buber (1878-1965)¹⁴⁴, F. Ronsenzweig (1886-1929)¹⁴⁵, G. Marcel (1889-

143 Edmund Husserl. Filósofo alemán, fundador del movimiento fenomenológico o fenomenología. Este pensador ilumina la reflexión del sentido que hace Gesché en cuanto que ella quiere ofrecer una respuesta hermenéutica describiendo los lugares donde el sentido es vivido, porque previamente aparece como revelación, reto, don y pregunta. En lugar, por tanto, de indagar en el a priori del sentido, bien de carácter racional o dogmático, Gesché va analizando fenomenológicamente las situaciones personales en las que el hombre se encuentra emplazado con él y a las que no puede esquivar porque sin ellas no sería hombre.

En la exploración del aporte de la palabra revelación a la emergencia del sentido, Gesché trae a colación las famosas "síntesis pasivas" de las que hablaba Husserl. En efecto, existen según el filósofo alemán, unas impresiones originarias que chocan con nosotros y que influyen en la construcción de nuestro ser, de manera que se puede hablar de donaciones que nos preceden y que nosotros no hemos buscado. De esta manera Gesché considera que la manifestación del sentido (fenomenología) es al mismo tiempo una revelación (teología). El secreto de la fenomenología reside, según Gesché, en enseñar que todo comienza, con la búsqueda de la cosa misma, de la Sache, antes de pronunciar ningún juicio sobre ella. En esta línea Gesché intenta recuperar la inteligibilidad de la fe a partir de ella misma, de su propia elocuencia. Obras del filósofo que cita Gesché son: *Cosa y espacio. Lecciones de 1907* (1989); *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (1913); *Meditaciones cartesianas* (1913).

144 Martin Buber. Filósofo, teólogo y escritor judío austriaco-israelí. Es conocido por su filosofía de diálogo y por sus obras de carácter religioso. Sionista cultural, anarquista filosófico, existencialista religioso y partidario de la partición de Palestina y de la unión entre israelíes y palestinos. En su obra plasma las relaciones entre el Yo-Tú y Yo-Ello. El Yo-Tú detalla las relaciones entre el hombre y el mundo, describiéndolas como abiertas y de mutuo diálogo. En la relación Yo-Ello se debe necesariamente interactuar con el Yo-Tú. Pero éste no es el objetivo, el propósito principal es, sin embargo, la relación entre el hombre y la eterna fuente del mundo, representada por Dios. De esta filosofía, Gesché valora la consideración del sentido infinito del hombre que encuentra en Dios un cumplimiento y un sentido, y que se expresan en términos de relaciones personales. La fe en Dios implica por lo tanto esa dimensión de gozo y de maravilla: "Dios debe permanecer como aquel ante el cual el uno quiere y puede <orar y danzar>" (Buber). Citado por GESCHÉ, A. *Dios para pensar. VI. Jesucristo, Op. Cit.*, p. 231. Obras de Buber que reporta Gesché: *Yo y tú* (1923); *¿Qué es el hombre?* (1942); *Imágenes del bien y del mal* (1952).

145 Franz Ronsenzweig. Filósofo y teólogo alemán, uno de los más importantes pensadores judíos del siglo XX. Influyó en importantes pensadores como Walter Benjamín y Emmanuel Lévinas, entre otros. Colaboró con Martin Buber en la traducción de la Torá del hebreo al alemán. Dos acontecimientos marcarán su vida: la Primera Guerra Mundial y su redescubrimiento del judaísmo. Su participación directa en la guerra confirmó sus reservas respecto a la filosofía de Hegel, que justifica la muerte de los individuos en nombre de causas superiores y le llevó a romper de manera definitiva con el idealismo. El presupuesto implícito sobre el que descansa todo el sistema de Ronsenzweig es la definición de la religiosidad judeo-cristiana como lugar del ser. En su obra principal, *La estrella de la Redención* (1921), Rosenzweig analiza cómo la unicidad de cada ser humano, la realidad del mundo y la trascendencia de Dios ponen en jaque la idea de totalidad, mostrando cómo estas tres singularidades encuentran sentido, una en relación a la otra. La creación une el mundo a Dios, la revelación permite que el ser humano sea orientado por la palabra divina y la redención le da como tarea la salvación del mundo, esencialmente por medio del amor. Un Dios, que es precisamente aquel que despierta

-
- el amor del hombre, según la concepción del filósofo. Gesché, inspirándose en esta obra, indica como Ronsenzweig ha mostrado de un modo brillante que las categorías de creación, revelación y redención no son simplemente categorías reservadas al uso religioso, sino que, desde el principio, son categorías de contenido antropológico y filosófico general. Otro de los escritos del autor que Gesché cita es: "Le secret formel du récit biblique", *L'Infini* 8 (1983) 31-38. Algunas profundizaciones sobre el filósofo citadas por Gesché: La obra colectiva Franz Ronsenzweig, *Les cahiers de la nuit surveillée* 1 (1982); MOSÈS, S. *Système et révélation*. La philosophie de Franz Rosenzweig. París: Seuil, 1982; CHALIER, C. *Pensées de l'éternité*. Spinoza, Ronsenzweig. París. Cerf, 1993.
- 146 Gabriel Marcel. Filósofo católico, dramaturgo y crítico francés que mantenía que los individuos tan sólo pueden ser comprendidos en las situaciones específicas en que se ven implicados y comprometidos. Esta afirmación constituye el eje de su pensamiento, calificado como existencialismo cristiano. Existe una afinidad entre Gesché y la filosofía de Marcel en la concepción del ser como un ser operante, un ser abierto a la auténtica trascendencia; más aún, un ser que se nos da no frente a otros como objetos, sino en comunión con otros. Marcel afirma que el ser se nos revela en comunidad óntica con otros seres. Este ser en su misterio óntico se nos revela encarnado, comunicado con el cuerpo, y por él con la trascendencia del mundo corpóreo. Cf. DERISI, O. "El existencialismo de Gabriel Marcel" Consultado en <http://200.16.86.50/digital/DERISI/DERISI-articulos/Derisi50-50.pdf>. [Consulta: 24 Sept., 2011]. Todo ello coincide con la reflexión de Gesché en torno a la intersubjetividad, la alteridad, la integridad personal como elementos fundamentales del hombre en su búsqueda de sentido. Además Marcel habla del "concreto universalizable", indicación epistemológica que retoma Gesché para resaltar que hoy la contingencia y lo singular están lejos de repugnar al pensamiento, antes por el contrario, adquieren derecho de ciudadanía como lugares en que emerge la verdad. La búsqueda del verdadero Dios está llamada a partir de la experiencia del todo contingente e histórica en las que Dios mismo se ha manifestado al hombre. Entre sus obras, Gesché destaca: *Diario metafísico* (1923); *El mundo roto* (1933); *Ser y tener* (1933); *Del rechazo a la invocación* (1940); *Homo viator* (1944) y *El misterio ontológico* (1959).
- 147 De estos autores se trató anteriormente en el punto 3.
- 148 Jacques Derrida. Ciudadano francés nacido en Argelia, es considerado uno de los más influyentes pensadores y filósofos contemporáneos. Su trabajo ha sido conocido popularmente como pensamiento de la deconstrucción. Lo revolucionario de su trabajo ha hecho que sea considerado por Richard Rorty, como un renovado Hegel o un nominalista mal comprendido o una especie de Wittgenstein francés. Cf. RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. II. Barcelona: Paidós, 1993. p. 180-181. Gesché se inspirará en la ontología hermenéutica de Derrida para su reflexión sobre el sentido. En efecto, Derrida habla de la exigencia antropológica de un tertium, en cuya perspectiva, las palabras, lo mismo que las relaciones entre los hombres, estrechan sus lazos recíprocos y anudan sus condiciones de sentido. Ello corresponde en términos filosóficos a lo que Gesché sostiene al hablar de la identidad ante el Tercero-Trascendente (Dios), que ofrece al hombre la promesa de una salida de sí, de un descentramiento que libera. Según Gesché, Dios no es funcionario al servicio del sentido. El es un enigma para el hombre. Dios es sentido para el hombre en la medida en que es Dios-Dios, simplemente Dios, en su enigma, en su diferencia (Heidegger) y en su Diferencia (Derrida). La idea de Dios implica también la idea de la diferencia, "diferancia", es decir, se refiere a aquello que no sólo es diferente o trascendente, sino que permite que los otros sean trascendentes y diferentes. Gesché, apoyándose en Derrida, inventor de esta distinción, juega con los términos "différence" (diferencia, estado de diferenciación) y "différance" ("diferancia", acción de diferenciar, espacio autónomo de creación de diferencia). Se puede añadir otro elemento que influyó en Gesché: éste, evocando la importancia del "Fuera" de Derrida, escribe sus reflexiones

(1946-)¹⁴⁹, J-L. Chrétien (1952-)¹⁵⁰.

sobre la sabiduría de la paganidad con la que recuerda toda la riqueza profundamente humana de la cultura y de los valores no cristianos, que ofrecen la paciencia de ser, la sabiduría de lo humano y la inteligencia de las cosas que pueden abrir para la esperanza cristiana caminos y posibilidades concretas de actuación. También la categoría de la alteridad-identidad en la búsqueda del sentido refleja el elogio de la hospitalidad de Derrida. Precisamente, la relación con el otro será concebida por Gesché como una relación de presencia y más aún, de hospitalidad. Obras del pensador que Gesché cita: *La escritura y la diferencia* (1967); *La Hospitalidad* (1997); *Adiós a Emmanuel Lévinas* (1997); DERRIDA, J. y ROUDINESCO, E. *De quoi demain. Dialogue.* (2001); DERRIDA, J. y VATTIMO, G. *La religión* (1996).

- 149 Jean-Luc Marion se encuentra entre los filósofos vivos de más renombre de Francia. Se caracteriza por aunar el pensamiento filosófico con la religión y entre sus ideas más importantes cabe destacar el don, el amor y la intencionalidad. Marion representa uno de los más destacados pensadores del que Dominique Janicaud ha dado en llamar el "giro teológico" de la fenomenología francesa. Su obra se funda en la reasunción de las categorías de ídolo e icono al servicio de una fenomenología en la que es justamente lo invisible lo que acontece en la visibilidad. El icono es el modo privilegiado de este acontecer. A él corresponderá lo que Marion denomina "fenómeno saturado". Por éste comprendemos un tipo particular de fenómeno que se caracteriza ya no tanto por su contenido de presencia, sino por un exceso de donación. Gesché ha seguido las intuiciones y reflexiones de J. L. Marion sobre la idolatría señalando que lejos de ser un problema superado es una tentación permanente para el hombre. No se trata tanto de un error teológico, cuanto de un error antropológico. Un dios falso no es falso porque no exista, sino porque falsea al hombre.

Gesché concuerda con Marion al poner en tela de juicio la categoría de causa para pensar la relación creadora y al proponer que la filosofía presente el estatuto teórico de la racionalidad del Logos divino. Además la reflexión de Gesché sobre el hombre en la búsqueda de sentido se enriquece con las categorías del don y del exceso de esta filosofía. Obras del pensador citadas por Gesché: *El ídolo y la distancia* (1977); *Sobre la teología blanca de Descartes* (1981); *Dios sin el ser* (1982); *Siendo dado: ensayo sobre una fenomenología de la donación* (1997).

- 150 Jean-Louis Chrétien. Es un cristiano filósofo y poeta francés. Su principal interés es profundizar en la teología de la historia de la filosofía. Su pensamiento está en la raíz de lo que Dominique Janicaud ha caracterizado como "giro teológico de la fenomenología francesa". (Cf. JANICAUD, D. *Giro teológico de la fenomenología francesa*. Combas: Radiante, 1991). Este autor se plantea en su filosofía interrogantes en torno a la llamada y la respuesta: ¿Cómo pensar la llamada que nos hace hablar? ¿Cómo pensar la palabra que responde y solo oye respondiendo? ¿Cómo pensar la voz, único lugar en que se encarnan la llamada y la respuesta? ¿Cómo pensar esa voz carnal sin la cual el espíritu carecería de herederos? Si la respuesta de los otros constituye el futuro de nuestra palabra a través de todos los sentidos: ¿cómo pensar semejante posibilidad? Gesché evoca estas reflexiones en su obra, sobre todo, en su concepción del ser humano al tratar la categoría de la identidad narrativa, lugar donde se construye sentido. La identidad según Gesché, se descubre, al mismo tiempo, en una llamada ("Aquí estoy") y en la respuesta que se le da. No es posible separar estos dos momentos. El hombre es un ser requerido, llamado, y es en la acogida que le dispensa (respuesta), cuando se convierte realmente en sujeto, en sujeto responsable. La identidad se concibe como sobrevenida a la relación con el prójimo. Obras del autor citadas por Gesché: *El terror de la belleza* (1987); "La Dette et l'Élection", en *Cahiers de l'Herne* (1991); *Lo inolvidable y lo inesperado* (1991); CHRÉTIEN, J. L. y otros. *Fenomenología y teología* (1992); *La llamada y la respuesta* (1997); *El arca de la palabra* (1998).

A esta visión pertenecen como constituyentes la alteridad, la intersubjetividad, la memoria, el deseo, el amor, el encuentro, el diálogo, la pasión (como apasionamiento a la vez que como pasividad y receptividad), la donación, el futuro, el prójimo como encargo y carga hasta el límite de la sustitución¹⁵¹. El hombre de la ciencia y de la literatura también se ha preguntado por dicho interrogante, como W. Heisenberg (1901-1976)¹⁵², I. Prigogine (1917-2003), I. Stengers (1949-)¹⁵³, J.-L. Monod (1910-1976)¹⁵⁴ y G. Steiner (1929-)¹⁵⁵ entre

151 Cf. GONZALEZ DE CARDEDAL, O. El sentido y la teología. Op. Cit., p. 13.

152 Werner Karl Heisenberg, físico alemán. Es conocido sobre todo por formular el principio de incertidumbre, una contribución fundamental al desarrollo de la teoría cuántica. Este principio afirma que es imposible medir simultáneamente de forma precisa la posición y el momento lineal de una partícula. Heisenberg fue galardonado con el Premio Nobel de Física en 1932. El principio de incertidumbre ejerció una profunda influencia en la física y en la filosofía del siglo XX. Gesché cita estas referencias de las relaciones de incertidumbre que se dan en la realidad y que la misma posmodernidad ha puesto también de relieve, al no creer que todo sea transparente. Este aspecto es subrayado sobre todo al tratar del hombre y su enigma. Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 176.

153 De estas autoras se trató anteriormente en la página 30. Nota 70.

154 Jacques-Lucien Monod. Biólogo, filósofo de la ciencia e ideólogo francés. Pionero de la genética molecular, fue galardonado en 1965 con el Premio Nobel de Medicina por sus descubrimientos relativos al control genético de las enzimas y a la síntesis de los virus. Gesché confronta su reflexión sobre la libertad humana con el planteamiento de este autor en su obra clásica *El azar y la necesidad* (1970). Con este científico, Gesché afirma la necesidad de superación y trascendencia del hombre, más incluso que una explicación que la ética del conocimiento no sabría dar. Sin embargo critica su visión cerrada y desencantada del mundo y del hombre en la que este termina por encontrarse, extraño e ininteligible, en los márgenes del universo donde solo reina la regularidad de unas leyes intemporales. Además hay una referencia a Monod cuando Gesché trata del hombre como ser capaz de entrar en comunicación con Dios porque la gracia postula la naturaleza y la perfección. La ciencia de hoy, según Gesché, encuentra un poco la pertinencia de esto, ya que habla de código o de memoria genética, de cualidades inscritas, de programa, de información, de proyecto, en una palabra de teleonomía.

155 G. Steiner. Filósofo judío franco-norteamericano. Además narrador, ensayista, crítico literario y profesor universitario. Humanista fecundo y polifacético, es autor de una extensa producción literaria en la que reflexiona sobre los aspectos más variados de la cultura contemporánea, con especial atención al análisis de la literatura, la música, la religión y la ética. Se trata de uno de los intelectuales de influencia internacional más relevantes desde mediados del siglo XX. De sus textos escritos Gesché cita la obra *Presencias Reales* (1989) en la que el autor se pregunta si puede darse una experiencia de la poesía, de la pintura o de la composición musical que no presuponga la presencia de un sentido que, en última instancia, es trascendente. Gesché elogia esta proclamación vibrante y luminosa a favor del arte, que es el único lugar donde, según el teólogo de Lovaina, todavía se encuentra, tras la arrogancia del positivismo, una presencia real del hombre en la trascendencia de su ser. De esta obra, *Presencias Reales*, Gesché retoma la concepción del hombre como vecino inmediato de la trascendencia. Una trascendencia a la que Gesché, junto con Steiner, da la connotación de la verificación, ya que la fe es verificadora, hay en ella un carácter verificante que, como en el amor, revela y manifiesta –verifica– el

otros. A la vista de todo ello, no resulta exagerado afirmar que la pregunta por el sentido ha conseguido una urgencia extraordinaria en la conciencia del hombre contemporáneo.

Uno de los pensadores que, sin duda alguna, más ha contribuido a realzar la pregunta por el sentido ha sido V. Frankl (1905-1997). Como pocos, él ha consagrado su tiempo y su trabajo a ayudar a otros a descubrir el sentido de sus vidas. La gran acogida que han tenido sus libros es un dato revelador¹⁵⁶. La pregunta por el sentido ha merecido también la atención de la teología actual. P. Tillich (1886-1965)¹⁵⁷, sobre todo, ha abordado extensamente la cuestión. Junto a él hay que colocar los nombres de K. Rahner (1904-1984)¹⁵⁸, H. Küng (1928-)¹⁵⁹, J. Alfaro (1914-1993), J. L. Ruíz de la Peña

fundamento sólido y la verdad de una decisión en donde la razón sigue estando incierta de sus opciones. También en la reflexión sobre el destino es citada la obra *Después de Babel* (1975). De ella evoca el pensamiento de Steiner sobre las "mentiras transgresoras" con relación a una realidad puramente fáctica, con lo que Gesché resalta la necesidad de los anti-hechos que le permitan al hombre escapar de la dictadura de lo real o del *factum-fatum* para buscar otros niveles de existencia. Otras obras citadas: *Errata. El examen de una vida* (1997); *Pasión Intacta: ensayos* (1978-1995); *Lenguaje y silencio: ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano* (1967); *Martín Heidegger* (1978).

- 156 Su pensamiento con relación al sentido se tratará en el punto 4.3.4 de este trabajo. Algunas de sus obras más importantes son: *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia* (1977); *El hombre en busca de sentido* (1946); *Logoterapia y análisis existencial* (1987); *El hombre en busca del sentido último* (1996).
- 157 Su pensamiento con relación al sentido se tratará en el punto 4.2.5. Paul Tillich fue un filósofo y teólogo luterano alemán nacionalizado en Estados Unidos. En sus numerosos libros, Tillich desarrolló sus ideas relativas a la base religiosa de la vida, entre los que se encuentran *El símbolo religioso* (1928), *La situación religiosa* (1932), *La interpretación de la Historia* (1936), *La era protestante* (1948) y *Dinámica de la fe* (1957), *Se conmueven los cimientos de la tierra*. (1968). En su obra *El valor de ser* (1952), trató sobre la alienación de los individuos en la sociedad y su idea que la existencia se arraiga en Dios como fundamento de todo ser. Otro libro importante suyo es *La dimensión perdida. Indigencia y esperanza de nuestro tiempo*, (1970). Su *Teología Sistemática* (3 volúmenes, 1951-1963) fue el instrumento principal para su intento de renovar el papel de la teología en la sociedad secular moderna.
- 158 Su pensamiento con relación al sentido se tratará en el punto 4. De sus obras Gesché cita "Advertencias sobre el tratado dogmático <De Trinitate>". En: *Escritos de Teología*. No. IV (1975); *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (1977).
- 159 Hans Küng. Teólogo católico suizo. Desde 1995 preside la "Fundación para una ética global". De sus obras Gesché toma elementos de cristología en la fundamentación teológica del sentido. Gesché retoma su reflexión sobre el Cristo real y el Cristo del dogma. Particularmente cita la obra *La Justificación* (1957) y *La encarnación de Dios* (1970) de las cuales evoca la explicación sobre la preexistencia de Jesucristo para afirmar que el mismo Dios, en su Verbo, se hizo íntimamente capaz del hombre, capaz de la carne y no sólo como *ensarkos* (*incarnatum*). Nuestro Dios, nos es un Dios cualquiera. Es el Dios de Jesucristo, un Dios que se compromete en favor del hombre.

(1937-1996)¹⁶⁰. De éste último es el siguiente juicio: "La pregunta por el sentido cobra hoy una relevancia inédita; se ha convertido en la cuestión por excelencia"¹⁶¹.

160 Juan Alfaro. Profesor en la Universidad Gregoriana desde 1952 y miembro de la Comisión teológica internacional. Entre las obras suyas en las que toca la temática del sentido están: *Hacia una teología del progreso humano* (1969); *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (1972); *Cristología y antropología* (1973); *Revelación cristiana: fe y teología* (1985); *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (1988).

Juan Luis Ruíz de la Peña. Ha dedicado especial atención a la antropología teológica, tratándola en la mayor parte de sus estudios juntamente con las cuestiones relativas a la muerte y al más allá del hombre. Miembro fundador de la redacción española de *Communio*. Revista Internacional de Teología. Su interés teológico se centró en la Antropología Teológica y en la Teología de la Creación, estableciendo un diálogo con la filosofía marxista. Los principales asuntos en torno a los cuales pensó, enseñó y escribió son creación, antropología, gracia, salvación y diálogo fe-cultura. Su obra sigue teniendo vigencia, siendo objeto de reediciones y de estudio. Algunos de sus trabajos sobre el tema del sentido son: su tesis doctoral dirigida por J. Alfaro, *El hombre y su muerte*. Antropología teológica actual (1971); *La otra dimensión*. Escatología cristiana (1975); *Muerte y marxismo humanista* (1978); *El último sentido* (1980); *Las nuevas antropologías*. Un reto a la teología (1983); *Muerte, esperanza y salvación* (2004), *Una fe que crea cultura* (1997). Estas dos últimas obras señaladas son publicadas póstumamente.

Aunque estos dos teólogos españoles no son mencionados por Gesché, han sido algunos de los que han profundizado sobre la temática del sentido. Alfaro centra su reflexión del sentido como una cuestión en íntima relación con la cuestión de Dios. Mantiene una prioridad noética (epistemología) en la cuestión sobre el hombre, de cuya respuesta depende que emerja o no emerja la cuestión de Dios. El sentido de la vida no está en lo intramundano sino que es trascendente. El camino para llegar a este fundamento de la vida parte de la realidad que rodea al ser humano. Ruíz de la Peña fundamenta la reflexión sobre el sentido en la doctrina bíblica de la creación, particularmente en la categoría adjetiva (o genitiva) amor, siendo su sustantivo (o nominativo) relación, asegurando que lo que esta doctrina pretende es "revelar a los creyentes el "por qué" y el "para qué" de la realidad creada. El por qué es el amor divino en cuanto comunicador de ser; el para qué es ese mismo amor en cuanto salvador y plenificador de todo lo creado. La creación es en esencia relacional, ya que la realidad creada no es absoluta sino relativa al hacedor. Y es el amor la verdadera urdimbre de lo real, desde el origen mismo de la realidad. El hombre en su nativa estructura creatural (que por definición es finita), siente en lo más profundo de su interioridad un deseo de superación (divinización) que no puede saciar por sus propios medios (eso sería el pecado original -originante-), sino que sólo puede ser colmada por un encuentro relacional con aquel que ha "escrito" esos deseos en su corazón: Dios. Y este encuentro es posible por la mediación de Jesucristo, en quien se han encontrado plena y perfectamente Dios y el hombre por la encarnación. Esto se realiza en el ejercicio de la libertad, que significa, contra lo que entiende la modernidad, un ejercicio amoroso de encuentro y de re-ligación en la relación. Para Ruíz de la Peña la pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre el sentido de la vida. A esta responde afirmando que los cristianos creemos que el hombre muere no para quedar muerto, sino, como Cristo, para resucitar. Y resucitar para la vida. Ésta es la última palabra sobre la condición humana; no el fracaso de la muerte, sino la plenitud de una vida que, habiendo surgido del amor, es más fuerte que todo, más fuerte incluso que la propia muerte. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. "La muerte, fracaso y plenitud", *Sal Terrae* 85 (1997) 94-95.

161 RUIZ DE LA PEÑA, J. *El último sentido*. Una introducción a la escatología. Madrid: Marova, 1980. p. 16.

La importancia y la actualidad de la pregunta por el sentido ocupa un lugar de relevancia en muchos campos del saber. Siendo imposible abarcarlos todos, se presenta a continuación la opción por algunos pensadores determinados, procurando justificar esta selección por la relación que, en algún sentido, tienen los autores escogidos entre sí y por los avances que plantean en su respuesta a dicho interrogante. De algunos de estos autores se presentará el diálogo intelectual o la resonancia que tuvieron en Gesché, como es el caso del marxismo con C. Marx y F. Engels y otras escuelas de pensamiento con S. Freud, P. Tillich y K. Rahner. La ausencia de un eco o diálogo entre A. Gesché y A. Schaff, M. Machovec, V. Frankl, hace que se expongan sus planteamientos fundamentales con respecto a la pregunta por el sentido a través de un *excursus*.

1.5.3 Sentido de la vida y pregunta por el sentido en C. Marx (1818-1823) y F. Engels (1820-1895)

C. Marx, hombre de ciencia y de la praxis. Ambos pensadores criticarán la fenomenología hegeliana que reduce la esencia del hombre a la autoconciencia, conduciéndolo a una "manifiesta mistificación", donde se absolutiza e idolatra la idea. Engels habla del hombre con mayúscula, de la idea, en abstracto. Marx, por el contrario afirma que el hombre es una cosa concreta, sensible, lejos de ser algo abstracto. Al darle tal hegemonía a la conciencia en su sistema filosófico, G.W.F. Hegel presenta una caricatura del hombre. Por ello C. Marx considera que esta filosofía es incapaz de sacar al hombre de su enajenación¹⁶².

La reflexión de C. Marx y F. Engels surge de la realidad concreta. Es la realidad la que hay que analizar y, sobre todo, la que hay que transformar¹⁶³. Los dos autores tratan de desenmascarar el absurdo reinado de las ideas, que constituye una verdadera amenaza para la humanidad. Igualmente, ambos critican la noción de Estado

162 Cf. MARX, C. Manuscritos: economía y filosofía. Barcelona: Altaya, 1993. p. 190-212.

163 Cf. MARX, C. y ENGELS, F. Fierbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista. En: MARX, C. y ENGELS, F. Obras escogidas. I. Moscú: Progreso, 1976. p. 23.

elaborada por el idealismo hegeliano y critican también la noción de religión. Porque tanto el Estado como la Religión convierten al hombre en juguete de poderes extraños, de ahí la necesidad que tiene el hombre de liberarse del yugo del Estado y de la religión¹⁶⁴. Toda la labor de estos pensadores se centrará en atenerse a los hechos, tal y como ellos se presentan en la vida real de los hombres, en lugar de inútiles y abstractos razonamientos.

La economía constituye para ellos la clave interpretativa de la historia. La economía está a la base de la familia, y está también a la base del derecho. De este modo, la estructura económica se constituye en la base real de la sociedad, pues a partir de esta se dilucidan todos los demás aspectos, o sea lo social, lo jurídico, lo político, incluso lo religioso. En estrecha relación con esto, C. Marx expresa que sus planteamientos parten de un hecho económico-político: la alienación del trabajador y su producción¹⁶⁵. El autor sostiene que las formas económicas son cambiantes y son, además, la causa de todos los cambios sociales: "El modo de producción de la vida material condiciona totalmente el proceso de vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social, es lo que determina la conciencia"¹⁶⁶. Sobre este punto, C. Marx y F. Engels están totalmente de acuerdo.

La revolución socio-económica constituye la única alternativa posible¹⁶⁷. Según F. Engels y C. Marx, a la luz del estudio de la economía, se comprende la historia como una lucha interminable de clases¹⁶⁸. A lo largo de toda su obra, estos dos pensadores impulsan una y otra vez a los trabajadores para que tomen parte

164 La "Emancipación del hombre", como liberación de toda autoridad política y moral alienadora, era el programa del primer artículo serio a nivel político-filosófico de Marx: La cuestión judía (1843).

165 Cf. MARX, C. Manuscritos: economía y filosofía, Op. Cit., p. 109-120.

166 MARX, C. Contribución a la crítica de la economía política. En: MARX, C y ENGELS, F. Obras escogidas. I, Op. Cit., p. 518.

167 Cf. Ibid., p. 518.

168 Cf. MARX, C. y ENGELS, F. Manifiesto comunista. En: MARX, C y ENGELS, F. Obras escogidas. I, Op. Cit., p. 111.

activa en la lucha revolucionaria. Con F. Engels se puede decir que la revolución es un fenómeno natural, que no obstante, requiere un gran espíritu combativo, sobre todo cuando se trata de cambiar el modo de producir y la totalidad del orden social actual¹⁶⁹

En este nuevo modelo de sociedad son requisitos indispensables la liberación del proletariado y la abolición de la propiedad privada para la instauración del comunismo¹⁷⁰. Este, contradiciendo todos los desarrollos históricos existentes hasta la fecha, pone en marcha un nuevo estilo de sociedad, en la que la igualdad de todos sus miembros tiene rango de verdad primera y fundamental. Sin fomentar privilegios de ningún tipo, hay que considerar al hombre como valor supremo. Sobre esta verdad ha de organizarse la vida dentro de la sociedad comunista.

Según esta antropología filosófica, el hombre es ante todo un ser socialmente condicionado, un individuo social¹⁷¹. En efecto, para la concepción marxista el hombre se define por el entramado de las relaciones sociales. Por eso señala C. Marx que "el comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto *autoextrañamiento del hombre*, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano [...] [es] la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia"¹⁷². En este sentido, la teoría filosófica de C. Marx constituye una afirmación del individuo en tanto ser social total, es decir, como afirmación de todas las capacidades y potencialidades de los hombres.

169 Cf. ENGELS, F. *Dialéctica de la naturaleza*. Buenos Aires: Problemas, 1941. p. 188.

170 Cf. MARX, C. y ENGELS, F. *Manifiesto comunista*. En: MARX, C. y ENGELS, F. *Obras escogidas*. I, Op. Cit., p. 122-123.

171 Juan Alfaro trabajó este aspecto de la antropología filosófica de Marx en: *De la Cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Op. Cit., p. 157-179.

172 MARX, C. *Manuscritos: Economía y filosofía*, Op. Cit., p. 147.

El hombre de la sociedad comunista es, además, un ser solidariamente activo. La producción es lo que distingue al hombre del animal, de modo que tal y como produce sus medios de vida se produce a sí mismo. Como lo describe J. García Rojo, para estos dos filósofos, lo que los individuos son, está estrechamente unido a las condiciones materiales de producción, es decir, el trabajo y el producto de dicho trabajo configuran al hombre. Pero también el hombre de la sociedad comunista es un ser material, por tanto, estrechamente vinculado con la naturaleza. Y por último, el hombre, según esta concepción filosófica, es un ser de necesidades. La sociedad comunista se preocupa por satisfacer lo que son verdaderas necesidades humanas que deben estar al servicio del hombre, esto es, han de ayudarle a ser señor de la naturaleza y de sí mismo¹⁷³.

A. Breve valoración de los autores

C. Marx y F. Engels no abordan en ningún capítulo de su producción literaria la pregunta por el sentido; al menos, no se la plantean tal y como hoy es presentada¹⁷⁴. Dicha pregunta no es formulada ni contestada expresamente por C. Marx ni F. Engels. No obstante, en el fondo de sus preocupaciones late la búsqueda de una vida con sentido. Críticos a todo lo que se vislumbre como teoría, uno y otro tienen muy claro que lo que cambia la historia es la praxis socio-política y la revolución que planta nuevas estructuras económicas, no las ideas. Según estos autores, solo cabe una respuesta: el sentido de la vida lo da una vida con sentido. Es decir, el hombre es remitido a encontrar un sentido y a cumplirlo en la realización de su existencia dentro del marco de procesos y aspiraciones sociales. En la medida en que se perpetúan las condiciones de dominio y esclavitud, en esa misma medida se alejan las posibilidades de una vida con sentido. Por ello, el mundo no tiene un sentido intrínseco al margen de la praxis humana, y tampoco la existencia del hombre tiene un sentido antecedente o

173 Cf. GARCÍA ROJO, La pregunta por el sentido, Op. Cit., p. 24-25.

174 Cf. Ibid., p. 25.

previamente dado al margen de las transformaciones creativas que produce en la naturaleza.

En cuanto a la determinación del sentido orientador de la actuación, hay que resaltar el hecho de que la autodeterminación del individuo en el socialismo, tanto para el proceso social como para el desarrollo de la individualidad alcanza una importancia mucho mayor y cualitativamente más alta que antes en la historia. La autorrealización individual de cada hombre se torna fin central del desarrollo social en el orden social socialista y comunista y, al mismo tiempo, su principio decisivo y motor, de acuerdo al principio formulado en el Manifiesto Comunista que en la sociedad socialista-comunista "el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición para el libre desenvolvimiento de todos"¹⁷⁵. El hombre es, desde el punto de vista materialista, finalidad en sí y ser superior para sí.

Por otra parte, en el supuesto de que el hombre de la sociedad comunista viva en armonía consigo mismo, en armonía con los demás hombres y en armonía con la naturaleza, aún queda por saber qué sentido tiene la historia en su conjunto. La interpretación que C. Marx y F. Engels hacen de la historia resulta válida en muchos aspectos, sin embargo, no logra dar respuesta a la pregunta por el sentido. En ella no hay ningún punto de vista absoluto, no hay referencia trascendente alguna, y la historia es perfectamente inmanente a sí misma y homogénea en todos sus momentos. El proletario, con la revolución que promueve y la violencia que ejerce, es el verdadero sentido de la historia.

Queda abierta la pregunta de si todas estas ideas dan de hecho suficiente sentido a una vida humana que no se emplee sino en el activismo revolucionario y en la meta concreta de ese futuro. Es muy cuestionable que una concepción, en la cual el hombre concreto representa solamente una parte de un sentido y que nunca posee en

175 MARX, C. y ENGELS, F. Manifiesto comunista. En: MARX, C. y ENGELS, F. Obras escogidas. I, Op. Cit., p. 130.

sí mismo el sentido definitivo, ofrezca una respuesta definitivamente satisfactoria a la búsqueda del hombre del sentido de la vida.

B. Resonancia de este autor en la obra de Gesché

Cuando Gesché trata el tema de la antropología de la identidad como instancia fundamental del hombre en su búsqueda del sentido hace referencia a estos autores a quienes denomina "los filósofos de la era de la sospecha" por su rechazo a toda Alteridad¹⁷⁶. Para ellos, esta se constituye en temor o amenaza de una alteración de la autonomía humana. Este programa de la muerte de Dios, ha resultado paradójico pues no ha obtenido buenos resultados en los mismos ambientes de la increencia. Sin embargo, dice Gesché, que hay que agradecer a los representantes del materialismo histórico el negarse a mirar el mundo únicamente desde arriba, para mirarlo también desde abajo; lo que significa "poner a Platón sobre sus pies", según lo expresaba C. Marx¹⁷⁷. La protesta de estos ateos podría ser en el fondo la protesta de la fe contra un dios falso, es decir, la protesta por el verdadero Dios.

En esta línea A. Gesché hace notar la acusación que se le hace a la religión judeo-cristiana por parte de esta ideología al haber introducido la culpabilidad en el corazón del hombre. En efecto, en su obra *El Mal*, el profesor de Lovaina reflexiona sobre este problema rechazando la culpabilidad como el único medio para esta lucha o combate del hombre¹⁷⁸. Es ahí cuando Gesché se pregunta: "Pero es la religión judeo-cristiana, al menos otro tanto, una lucha contra la culpabilidad solapada que mina al hombre?"¹⁷⁹. Y en su respuesta presenta lo que constituye el paradigma de lo que podría ser una de las funciones históricas de la fe. En efecto, a partir del relato del Génesis, se ilustra el desplazamiento de la culpabilidad del hombre a la serpiente (Cf. Gn 3, 1-24). De este modo, Gesché, retoma la crítica de C. Marx a la religión, como protesta contra la miseria.

176 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 164. Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 70.

177 Cf. Ibid., p. 108. Gesché no reporta la obra de Marx donde se encuentra esta frase.

178 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 70.

179 Ibid., p. 71.

Ante el planteamiento del marxismo en torno a la esencialidad de los problemas económicos para la realización del hombre, Gesché resalta que estos no constituyen lo fundamental en la definición del ser humano. Por un lado, el teólogo de Lovaina sostiene que los caminos de la libertad y de la liberación no pueden prescindir de los medios concretos, reales e históricos, pero por otra parte, se debe advertir que el orden de estos medios nunca es suficiente: "todo aquello que se refiere a las técnicas, a los deberes prácticos, todo aquello que se refiere a los medios, incluso a los más elevados, nunca bastará, si es que no existe el orden de los fines, que son los únicos que les dan un sentido [...] Los hechos no bastan, hace falta una justicia. E incluso los fines particulares (que son ya incluso más que los medios) no son tampoco suficientes"¹⁸⁰. En efecto, estos fines según explica el profesor Gesché, pueden causar desilusión en el hombre y en su combate por la libertad haciéndole sentir que no existe una meta humana sino pequeños fines particulares.

1.5.4 Sentido de la vida: pregunta superflua según S. Freud (1856-1939)

S. Freud en su teoría da gran importancia a la sexualidad como principio –junto al del inconsciente– indispensable para el funcionamiento del aparato psíquico. La sexualidad es fuerza impulsadora a partir de la cual se puede dar explicación a una serie de manifestaciones de los fenómenos patológicos presentes en el hombre desde la más tierna infancia. Según él, en la raíz de las afecciones neuróticas subyacen conflictos sexuales que hay que descubrir¹⁸¹. Desde los dos principios de la sexualidad y del inconsciente se logra establecer el efecto de los trastornos psíquicos a nivel somático. Se puede hablar de psicoanálisis cuando se ha logrado suprimir la amnesia que oculta al adulto el conocimiento de su vida infantil. Se trata de hacer consciente lo que era inconsciente para esclarecer la condicionalidad psíquica de la persona¹⁸².

180 GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 109.

181 Cf. FREUD, S. Primeras aportaciones a la teoría de las neurosis. En: FREUD, S. Obras Completas. I. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948. p. 146.

182 Cf. FREUD, S. El "Yo" y el "Ello". En: FREUD, S. Obras Completas. I, Op. Cit., p. 1214 ss.

De ahí uno de los ejes fundamentales de la teoría psicoanalítica: el inconsciente¹⁸³. A lo largo de su carrera como terapeuta, S. Freud observó la existencia de procesos anímicos que, sin ser conscientes, gozan de una gran energía, provocando reacciones muy diversas. Dichos procesos inconscientes se manifiestan sobre todo en los sueños, los cuales son, según S. Freud, cumplimientos de deseos¹⁸⁴. El empleo frecuente del psicoanálisis llevó a S. Freud a la conclusión de un determinismo de la vida psíquica. Un buen número de actos están determinados por motivos desconocidos de la conciencia¹⁸⁵. Estos nuevos planteamientos provocaron ataques violentos por parte de quienes consideraban que el psicoanálisis era un peligro social.

Otro de los conceptos que S. Freud sostuvo en su teoría fue aquel de libido: "fuerza en que se manifiesta el instinto sexual análogamente a como en el hambre se exterioriza el instinto de absorción de alimentos"¹⁸⁶. Muchos traumas y trastornos que se manifiestan en la edad adulta tienen su origen en una libido reprimida o mal encauzada. El instinto sexual, como el instinto de conservación, no cesa mientras dura la vida del hombre. Lo que puede ocurrir es que se camufle, ya que en virtud del proceso de sublimación, encuentra su satisfacción en una tendencia no sexual¹⁸⁷.

La teoría psicoanalítica sostiene que los procesos anímicos son regulados bajo el mando del principio del placer. Este constituye la base de los procesos primarios. S. Freud habla también del principio de la realidad. Ahora, en lugar de aspirar al placer, el yo, regido por el principio de la realidad, tiende a lo útil. Pero la sustitución del principio del placer por el principio de la realidad no significa una

183 Cf. *Ibid.*, p. 1214 ss.

184 Cf. FREUD, S. La interpretación de los sueños. En: FREUD, S., *Obras Completas*. I., Op. Cit., p. 252-253.

185 Cf. FREUD, S. Psicopatología de la vida cotidiana. En: FREUD, S., *Obras Completas*. I., Op. Cit., p. 756.

186 FREUD, S. Introducción al psicoanálisis. En: FREUD, S., *Obras Completas*. II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948. p. 220.

187 Cf. *Ibid.*, p. 235-238.

exclusión del principio del placer, sino el afianzamiento del mismo. Nada escapa al dominio del principio del placer¹⁸⁸.

S. Freud concibe además dos clases de instintos: instintos de vida, o *eros* e instintos de muerte o *thánatos*¹⁸⁹. Eros vela por la conservación de la vida mientras *thánatos* se empeña en su aniquilamiento. Con lo cual la vida sería un combate y una transacción entre ambas tendencias. En este contexto, Freud reconoce que la pregunta por el sentido de la vida se ha planteado en muchísimas ocasiones. Mas al haber quedado sin respuesta, muchos hombres han renegado de la vida, adoptando una actitud de indiferencia u hostilidad con relación a ella. Tales reacciones hacen ver la inutilidad de semejante pregunta, "pues su razón de ser probablemente emane de esa vanidad antropocéntrica cuyas múltiples manifestaciones ya conocemos"¹⁹⁰. La vida es, sencillamente, una lucha sin tregua entre *eros* y *thánatos*.

S. Freud no afronta en ningún capítulo o apartado especial de su obra la pregunta por el sentido, pues la considera superflua y absurda. Así lo expresa en una carta a María Bonaparte: "En cuanto un hombre comienza a formularse preguntas sobre el significado y valor de la vida está enfermo, pues objetivamente, ni uno ni otro existen. Haciéndose estas preguntas, uno complace meramente las exigencias de sus reservas de líbido insatisfechas, a las cuales debe haberse incorporado algún nuevo elemento, una especie de fermento que produce la tristeza y la depresión"¹⁹¹.

Con respecto a lo anterior, S. Freud insinúa, no sin cierto pesimismo, que las facultades de felicidad del ser humano están

188 Cf. FREUD, S. Más allá del principio del placer. En: FREUD, S., Obras Completas. I, Op. Cit., p. 1111-1113.

189 Cf. FREUD, S. El <Yo> y el <Ello>, Op. Cit., p. 1225-1229.

190 FREUD, S. El malestar en la cultura. En: FREUD, S. Obras Completas. III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1968. p. 10. Título original en alemán: Das Unbehagen in der Kultur. Este ensayo, publicado en 1930, en el que Freud aborda problemas morales y religiosos, puede considerarse, en cierto modo, continuación de Totem y tabú (1912) y El porvenir de una ilusión (1927), en las que Freud presenta su concepción sobre el hombre común y su religión, la única, que según él, puede llevar este nombre. Cf. FREUD, S. "El porvenir de una ilusión. En: FREUD, S., Obras Completas. I, Op. Cit., p. 9.

191 FREUD, S. Epistolario 1873-1939. Madrid: Biblioteca Nueva, 1963. p. 485.

ya limitadas en principio por su propia constitución. "El designio de ser felices que impone el principio del placer es irrealizable"¹⁹². Los momentos de placer son escasos y fugaces. Varios factores obstaculizan la posibilidad de ser felices: la supremacía de la naturaleza, la caducidad de nuestro cuerpo, la deficiente reglamentación de las relaciones humanas¹⁹³. Pero sobre todo, esta última instancia, o sea la cultura, es la fuente más dolorosa de sufrimiento que frena la consecución de la felicidad¹⁹⁴.

La cultura según S. Freud, ha sido creada a costa de la satisfacción de los instintos, y muy especialmente a costa de la sexualidad. Entre cultura e instintos no hay reconciliación. La cultura tiende a restringir la vida sexual, en tanto que ésta amplía el círculo de su acción. En la medida que la cultura amplía su círculo de acción lo pierde la vida sexual, ya que la cultura "se ve obligada a sustraer a la sexualidad gran parte de la energía psíquica que necesita para su propio consumo"¹⁹⁵. Al hacerlo, la cultura adopta frente a la sexualidad una conducta parecida a la de un pueblo o una clase social que haya logrado someter a otra a su explotación, es decir, explota y se aprovecha de la sexualidad reprimiendo las manifestaciones sexuales del niño y regulando las del adulto.

También S. Freud se ocupa de la solución que la religión imprime a la cultura, solución que parece ganar terreno, ya que se pretende universal. Este psicoanalista se detiene en una referencia religiosa en particular: el "*Amarás a tu prójimo, como a ti mismo*"¹⁹⁶. Él piensa que de ahí se podría deducir que, del mismo modo que el Súper-Yo influenciaría negativamente el desarrollo individual, así la moral y la religión tendrían un efecto negativo sobre toda la sociedad, trayendo como consecuencia una masa escudada en la fe para la subyugación del hombre por el mismo hombre, y por ende, por qué no, de la sociedad¹⁹⁷.

192 Cf. FREUD, S. El malestar en la cultura, Op. Cit., 16.

193 Cf. Ibid., p. 11.

194 Cf. Ibid., p. 11. Cf. FREUD, S. El porvenir de una ilusión, Op. Cit., p. 1279-1280

195 FREUD, S. El malestar en la cultura, Op. Cit., 32.

196 Ibid., p. 35.

197 Cf. Ibid., p. 1-9, 15-17, 35-41, 46-65.

A. Breve valoración del autor

Esta revisión general del psicoanálisis permite concluir que esta escuela contribuyó notablemente al esclarecimiento de algunos aspectos de la realidad. Sin embargo, resulta una teoría reduccionista porque el hombre es simplemente el producto de unos impulsos y condicionamientos psicodinámicos. La esencia psicológica del hombre es la instancia que lo guía en una búsqueda jamás realizable de la felicidad. Como explica J. García Rojo, el psicoanálisis "al considerar inútil la pregunta acerca del sentido de la vida, fue incapaz de dar respuesta a una pregunta típicamente humana. El hombre de todos los tiempos se plantea esta pregunta. Y sólo quien desconoce la entera verdad de su ser puede negarle ese deseo"¹⁹⁸.

B. Resonancia de este autor en la obra de Gesché

En su obra *Dios para pensar*, A. Gesché cita algunas veces a S. Freud identificándolo como uno de los pensadores de la era de la sospecha¹⁹⁹ en la cual se proclamó la muerte de Dios como buena noticia para el hombre. Frente a este reino del hombre, en el que éste como sujeto ya no existe, el profesor Gesché tratará de demostrar el fracaso de este humanismo iluso en una racionalidad que cree disipar toda oscuridad y que hace que el hombre cargue con todo el peso del mundo.

Gesché prosigue su diálogo con S. Freud, y se refiere a él una vez más, cuando trata el tema de la esperanza, en el que expresa la necesidad de saber asumir la apuesta de la impureza o de la paganidad indispensable, afirmando que ésta construye al hombre. Al argumentar su posición desde la teología, dice que puede darse una especie de mala fe, propia de la fe que se refugia en sí misma. Y menciona al psicoanalista, quien destacaba que cuando los símbolos, (de los que está lleno el universo religioso), llegan a ser

198 GARCÍA ROJO, J. La pregunta por el sentido, Op. Cit., p. 47.

199 Cf. FREUD, S. Citado por GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 70.

obsesivos, hacen que los hombres se vuelvan enfermos porque los símbolos se convierten en ídolos; es decir, se transforman en puros reflejos de sí mismos eliminando la alteridad, cuando lo propio del símbolo es remitir precisamente a una alteridad²⁰⁰.

A. Gesché retoma las categorías freudianas de mistificación y racionalización siguiendo la diferenciación de J. Kristeva quien afirma que, éstas son dos formas de autoengaño y evasión de la verdad en el hombre: "yo quisiera rehabilitar no la ilusión como mistificación, sino esta parte de la experiencia que S. Freud, un racionalista amenazado como era, ha interpretado demasiado pronto como una ilusión (*El Porvenir de una ilusión*): la parte del imaginario"²⁰¹. En consonancia con S. Freud, el profesor Gesché valora el imaginario como afluencia del sentido. El recurso al imaginario, la apertura a las representaciones y figuraciones, permite descifrar la realidad, pues el imaginario abre un espacio de descubrimiento²⁰². Gesché afirma que S. Freud no se equivocaba cuando sostenía que "al ir al teatro pagamos nuestro billete, entramos en la sala y sabemos que asistimos a una <evocación posible> (es decir, desplazamos las posibilidades cotidianas de la verdad)"²⁰³. Así, en la creación artística el hombre se libera de sus deseos inmediatos, ilimitados, y restringidos, para ponerse en manos de las pasiones más grandes e inspiradas.

Entre S. Freud y A. Gesché se constata una coincidencia en cuanto a la concepción del hombre como un ser que, pese a todo, recibe, es decir, un ser visitado. B. Bettelheim, a quien el autor cita, evoca en su libro "Freud y el alma humana", una experiencia que

200 Cf. Ibid., p. 147.

201 "El porvenir de una ilusión: la parte del imaginario". Comunicación de Julia Kristeva en el Quinto Foro <El Mundo>. Le Mans (octubre de 1993) sobre el tema "¿A dóde va la felicidad?> (Ver Le Monde de 5 de noviembre de 1993). Citado por GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 173-174.

202 Cf. GESCHÉ, A. Pensées pour penser. I. Le mal et la lumière. Paris: Cerf, 2003. p. 18-19.

203 "En allant au théâtre, nous payons notre place, nous entrons dans une salle et nous savons que nous assistons à <évocation possible> (nous déplaçons les possibilités quotidiennes de la vérité)". FREUD, S. Citado por GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p.163.

S. Freud realizó un día en la Acrópolis y cuyo recuerdo lo marcó profundamente:

Ahora bien, la palabra que él utiliza aquí para referirse a la frecuente repetición de este recuerdo, *heimsuchem* -<visitar>, está cargada de una especial significación, porque en la Viena Católica *María Heimsuchung* era (y sigue siendo) una importante festividad religiosa que conmemora la visita de la Virgen María a Isabel [...] La súbita aparición de profundidades desconocidas revelan cuán profundamente significativo fue este recuerdo y por qué Freud utiliza una palabra que alude a un acontecimiento hondamente revelador: La Visitación [...] Freud sencillamente subraya que ello lo visitaba con frecuencia²⁰⁴.

Gesché concluye reiterando que la visitación en la simbología cristiana, expresa aquí a nivel profano, una dimensión profunda, en la que el hombre se encuentra a sí mismo, no como pura acción, sino también como recepción²⁰⁵.

1.5.5 Sentido de la vida: pregunta por el fundamento del ser, según P. Tillich (1886-1965)

El movimiento característico que está detrás del pensamiento moderno del sinsentido es, según P. Tillich, el existencialismo. Dicho movimiento, por una parte, protesta contra la pretendida disolución del sujeto en el mundo de las esencias y, por otra, pone de manifiesto la trágica situación en la que se halla el hombre. Este, por más que se empeñe, es incapaz de alcanzar un sentido para su vida. El absurdo y la nada son lo que en último término lo esperan. Ante este panorama tan pesimista, P. Tillich reacciona diciendo que el acontecimiento fundamental que está como causa de la nada y del absurdo es la proclamación de la muerte de Dios propia del siglo XX²⁰⁶.

204 BETTELHEIM, B. Freud y el alma humana. Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1983. p. 12-13.

205 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 292.

206 Cf. TILLICH, P. El coraje de existir. Barcelona: Estela, 1968. p. 32. 136.

Uno de los conceptos fundamentales del existencialismo que analizó P. Tillich es el de la libertad. Sobre dicho concepto descansa la noción de hombre. Para este teólogo protestante, la libertad es también un concepto fundamental. El hombre puede ser definido como libertad, pero dejando en claro que se trata de una libertad limitada, mezcla de ser y no ser. El no ser es algo que va unido a su finitud. En virtud de esta finitud el ser humano durante el transcurso de su existencia se enfrenta a la angustia, definida por el autor como "el estado en el cual un ser es consciente de su propio no ser [...] es finitud, experimentada como la propia finitud personal"²⁰⁷.

Con respecto a la angustia existencial, P. Tillich distingue tres tipologías de acuerdo a la dirección en la que la amenaza del no ser vaya dirigida. Ante la amenaza del destino y de la muerte tiene lugar la angustia óntica; ante la amenaza de la culpa y la posible autocondenación tiene lugar la angustia moral, y ante la amenaza del vacío y la experiencia del sinsentido tiene lugar la angustia espiritual. Esta última surge precisamente de la pérdida de una respuesta por muy simbólica e indirecta que sea a la pregunta sobre el significado de la existencia. Las tres formas o tipos de angustia, experimentadas a nivel individual, tienen su correspondiente manifestación social en la historia, donde la prevalencia de alguna de ellas no es señal de que las otras hayan desaparecido totalmente²⁰⁸.

Otro concepto fundamental en la teoría de P. Tillich es el "coraje de ser", un concepto ético y ontológico a la vez, en virtud del cual "el hombre afirma su propio ser, a pesar de los elementos que en su existencia están en contra de su autoafirmación esencial"²⁰⁹. A lo largo de la historia de las distintas escuelas filosóficas, explica P. Tillich, se constata que la vida está integrada por angustia pero también por elementos de ánimo o coraje²¹⁰. Este coraje puede ser vivido como pertenencia a un colectivo o como tenaz autoafirmación

207 Ibid., p. 36.

208 Cf. Ibid., p. 40-56, 60-61.

209 Ibid., p. 7.

210 Cf. Ibid., p. 7-32.

del yo individual. En el primer caso, tal como enseña el comunismo, la participación activa en el colectivo es condición *sine qua non* para hacer frente a la angustia. El sujeto particular es sumamente débil e inconsciente. El colectivo, en cambio, permanece bien fundado. Trascendiendo el individuo, el colectivo es el único que puede garantizar el coraje de ser²¹¹.

Después de exponer la comprensión que del coraje de ser tienen el colectivismo y el individualismo, P. Tillich manifiesta que ni la libre autonomía del sujeto ni la incardinación a un colectivo ofrecen garantías suficientes para fundar un ánimo o coraje. Por eso, no queda más remedio que recurrir o apelar a otra instancia que sea capaz de garantizar el coraje de ser. Esa instancia, según este teólogo, es la fe en Dios. Más allá de lo que es finito y condicionado, la fe habla de lo que es incondicionado y de lo que tiene un fundamento permanente. P. Tillich explica el concepto de fe como el estado de ser asido por aquello que nos atañe incondicionalmente, porque es la razón de nuestro ser y sentido. El coraje de ser es una expresión de la fe, y lo que la fe es, debe ser entendido a partir del coraje de ser²¹². Sin que pueda ser impuesta a nadie, la fe, según este teólogo, es inseparable del ser del hombre. La fe no libera al hombre del acoso de la angustia existencial, pero le da el coraje necesario para saber resistir, porque ella le habla de lo que es incondicionado y de lo que tiene un fundamento permanente.

Dada su incondicionalidad, la fe apunta hacia lo que está más allá de cualquier captación u objetivación. Lo captable u objetivable nunca puede ser objeto de fe. Dios, en cuanto Ser en sí mismo fundado, no puede ser un producto del hombre, como tampoco puede ser una construcción de la fe. "El objeto de la fe necesariamente posee un carácter simbólico; quiere decir mucho más de lo que expresa"²¹³. Según esto, cada creyente es, al mismo tiempo un increyente, esto es, a fin de que Dios sea incondicional, continuamente ha de

211 Cf. Ibid., p. 82-118.

212 Cf. Ibid., p. 162-163.

213 TILLICH, P. Filosofía de la religión. Buenos Aires: La Aurora, 1973. p. 68.

desprenderse de la idea que se ha formado sobre El. "<Dios> -dice P. Tillich- es el símbolo de lo Incondicional"²¹⁴, y no se le puede reducir a categorías humanas, pues esto sería desnaturalizar el contenido de la fe.

De este modo, la religión es concebida, según P. Tillich, como "la orientación hacia lo incondicional"²¹⁵. Este concepto lo explica afirmando que si la conciencia se dirige hacia el significado incondicionado, hacia la sustancia del significado, se está frente a la religión. Pero se podría decir que la filosofía es también una orientación hacia lo incondicionado. No obstante, el autor destaca que filosofía y religión son irreductibles la una a la otra, si bien, se relacionan entre sí. Así, mientras la filosofía es un ejercicio natural del hombre, la religión es incomprendible sin la revelación²¹⁶. P. Tillich encomienda a la filosofía de la religión la tarea de hallar una solución sintética, definida por él como "la ciencia acerca de la función religiosa del sentido y sus categorías"²¹⁷.

Para P. Tillich, la religión es además la dimensión de la profundidad de todas las actividades y funciones espirituales del hombre. Pero ¿qué significa esta palabra profundidad?

Cuando la empleamos en sentido espiritual, la palabra <profundo> posee dos significados. Significa lo contrario de <superficial> o lo contrario de <alto>. La verdad no es superficial, es profunda. El sufrimiento es profundidad, no altura. La luz de la verdad y la oscuridad del sufrimiento, son, las dos, profundas [...] ¿Por qué la verdad es profunda? ¿Y por qué el mismo símbolo espacial se emplea para ambas experiencias? En torno a estas preguntas giran nuestras reflexiones [...] ²¹⁸.

214 Ibid., p. 68.

215 Ibid., p. 46.

216 Cf. Ibid., p. 10.

217 Ibid., p. 16.

218 TILLICH, P. La dimensión perdida. Indigencia y esperanza de nuestro tiempo. Bilbao: Desclée, 1970. p. 108.

Cuando, buscando la verdad o aguantando el dolor, se toca la profundidad del propio ser, es entonces cuando se tiene el primer encuentro real con Dios, aunque no se le reconozca en forma expresa.

Esa profundidad, es la que pensamos con la palabra *Dios*. Y si la palabra no tiene para vosotros mucho significado, traducidla entonces, y hablad de la profundidad de vuestras vidas, del origen de vuestro ser, de aquello que os ataña incondicionalmente, de aquello que tomáis en serio sin reserva alguna. Cuando hagáis esto, tenéis quizá que olvidar algunas cosas que aprendisteis sobre Dios; quizás, incluso, la palabra misma. Porque, cuando hayáis conocido que Dios significa profundidad, sabréis mucho de él²¹⁹.

No obstante, esta dimensión de profundidad propia del hombre, es posible la indiferencia y la despreocupación frente a Dios. Según el teólogo protestante este fenómeno no se debe tanto a una supuesta imposibilidad de "descubrir" a Dios en el fondo del propio ser, cuanto a la posibilidad que tiene el hombre de "encubrir" en alguna forma la presencia de Dios en la profundidad de la religación. Tal encubrimiento es posible, según P. Tillich, debido a la tentación, que hoy más que nunca sufre el hombre, de deslizarse en la superficie de la cotidianidad, de ahí que el ateísmo es posible por andar perdido el hombre y alienado en la superficialidad de la vida, hasta el punto de poder decir o pensar: *"La vida no tiene profundidad, la vida es superficial, el ser mismo es sólo superficie*. Sólo cuando podáis decir esto en toda su seriedad, seréis ateos; si no, no lo seréis. El que sabe de la profundidad, sabe de Dios"²²⁰.

La dimensión de lo profundo revela la función autotranscendente de la vida. De esto P. Tillich saca la decisiva conclusión que la dimensión religiosa es la sustancia, el fundamento y la profundidad de la vida del espíritu humano. Por ello, la religión encara al ser

219 Ibid., p. 113.

220 Ibid., p. 114.

humano con los problemas existenciales, con la preocupación última, es decir, aquello que incondicionalmente determina su ser y su significado²²¹. Lo que justifica que la respuesta última a la pregunta por el sentido hay que buscarla dentro de la religión, pero quiere decir además que, así como es impensable que el hombre vaya a dejar de plantearse la pregunta sobre el sentido de su vida, así también es impensable una vida humana sin religión. La religión, en cuanto dimensión de profundidad, es insuprimible, por la misma razón que lo es la pregunta por el sentido. A este propósito asevera P. Tillich: "La preocupación última del hombre (y que, en último análisis, es la tensión de la situación humana), determina los aspectos más importantes de las religiones de la humanidad"²²².

Por otra parte, según P. Tillich, la verdadera naturaleza de la religión se alcanza haciendo entrar en juego la paradoja. Todas las paradojas terminan por resolverse en algún momento; esto es, dejan de ser paradojas. No puede decirse lo mismo de la religión. En su núcleo más profundo la religión encierra la paradoja, lo que implica la destrucción de cualquier concepto de religión. La dinámica interna de la religión impide, pues, a ésta sancionar como definitiva ninguna de sus formas. He ahí la gran paradoja de la religión. La religión no puede dar forma a lo incondicional, ni puede tampoco ponerlo bajo su control. Por eso, la afirmación que se haga sobre lo incondicional será verdadera siempre que sea una afirmación paradójica²²³. De ahí que la teología tiene la tarea de determinar los símbolos a través de los cuales la religión sigue siendo orientación hacia lo incondicional. Cualquiera que sean estos símbolos, ellos no gozan de valor absoluto. La religión y sus símbolos son sólo un medio a través del cual irrumpe lo incondicional.

221 Cf. TILLICH, P. Teología Sistemática. I. La razón y la revelación el ser y Dios. Salamanca: Sígueme, 1982. p. 29

222 Ibid., p. 278.

223 Cf. TILLICH, P. Filosofía de la religión, Op. Cit., p. 43. 77-86. Cf. TILLICH, P. Teología Sistemática. II. La existencia y Cristo. Salamanca: Sígueme, 1982. p. 124-127. Cf. TILLICH, P., Teología Sistemática. I. La razón y la revelación el ser y Dios, Op. Cit., p. 82-83.

En este enfoque Dios constituye la dimensión incondicional del ser y del sentido. El es concebido como el Ser-en-sí o como el fondo del Ser. En cuanto Ser en sí, Dios posee aseidad, y no participa de la oposición entre esencia y existencia. Consistente en sí mismo, da consistencia a todo lo demás, sin que pueda ser engullido por el no ser²²⁴. De este modo, P. Tillich concluye que la vida tiene sentido siempre, porque siempre Dios, fundamento incondicional y eterno, irradia su luz sobre lo que es inconsistente y finito. Mientras Dios está más allá del abismo entre esencia y existencia, la existencia del hombre, en cambio, es un estar fuera de su esencia. Esto es lo que significa existir. Expulsado del paraíso, el hombre se encuentra esencialmente desarraigado. La transición de la esencia a la existencia constituye el hecho original.

Pero este hecho no es del pasado sino que es, en opinión de P. Tillich, un acontecimiento actual. Sólo un nuevo ser puede producir una nueva creación. Ese nuevo Ser es para el cristianismo Jesucristo. Como Nuevo Ser, Jesucristo es Mesías-Mediador que reconcilia al hombre con Dios²²⁵. No es un semidios, ni un semihombre. El es, más bien, el hombre esencial, que representa la imagen original de Dios. "La paradoja del mensaje cristiano estriba en el hecho de que, en *una* vida personal, se nos ha hecho presente la humanidad esencial bajo las condiciones de la existencia, sin ser conquistada por ellas"²²⁶.

La lucha que experimenta el hombre dentro de sí entre elementos esenciales y elementos existenciales constituye una fuente de conflictos y es también causa de ambigüedad de la vida²²⁷. Para referirse a una vida sin ambigüedades, P. Tillich utiliza tres símbolos: Presencia espiritual, Reino de Dios y Vida eterna²²⁸. Mutuamente

224 Cf. TILLICH, P. Teología sistemática. I. La razón y la revelación. El ser y Dios, Op. Cit., p. 265. Cf. TILLICH, P., Teología sistemática. II. La existencia y Cristo, Op. Cit., p. 40.

225 Cf. TILLICH, P., Teología sistemática. I. La razón y la revelación. El ser y Dios, Op. Cit., p. 60. TILLICH, P. Teología sistemática. II. La existencia y Cristo, Op. Cit., p. 128-129.

226 TILLICH, P. Teología sistemática. II. La existencia y Cristo, Op. Cit., p. 129.

227 Cf. TILLICH, P. Teología sistemática. III. La vida y el espíritu. La historia y el Reino de Dios. Barcelona: Sígueme, 1984. p. 136ss.

228 Cf. Ibid., p. 137.

implicados, los tres son expresión de la respuesta que la revelación da a la búsqueda de una vida sin ambigüedades. Particularmente el Espíritu de Dios o Presencia espiritual conduce el espíritu del hombre a una autotranscendencia venturosa. Cuando el espíritu de Dios irrumpe en el hombre, éste es orientado en la dirección de una vida guiada por la fe y el amor. Este espíritu de Dios se ha hecho definitivamente presente en Jesucristo. Quienes creen en Jesucristo forman una comunidad espiritual, la cual, siendo fragmentaria, está llamada a dar testimonio de una vida sin ambigüedades²²⁹.

A. Breve valoración del autor

Responder a la pregunta por el sentido desde la problemática existencial es muy laudable. Sin embargo, como sostiene J. García Rojo, tomando posición respecto a P. Tillich: "afirmar, que Dios es el Ser en sí, es muy discutible desde un planteamiento ontológico-existencial, no desde un planteamiento teológico"²³⁰. En el fondo, la problemática aquí planteada consiste en la discusión que existe entre una teología ontológica y una teología funcional, dicho en otros términos, entre un Dios considerado en sí mismo y Dios considerado desde su misión salvífica. No se trata aquí de optar por una teología ontológica o por una teología funcional, se trata, por el contrario, de la unidad total que existe entre las dos: Dios es el Ser en sí mismo porque salva al hombre, o dicho de otra manera, Dios salva porque es el Ser en sí mismo. Este tema trae sus consecuencias concretas para la antropología: el ser humano es porque actúa, y él actúa porque es²³¹.

229 Cf. *Ibid.*, p. 194-196.

230 GARCÍA ROJO, J. La pregunta por el sentido, *Op. Cit.*, p. 74.

231 Este planteamiento de la unidad total lo encontramos de manera clara y contundente en el pensamiento teológico de Karl Rahner. Para este teólogo hay unidad total entre lo que él llama Trinidad immanente y Trinidad económica, o como plantea Jean Galot, pero ya en el campo de la cristología: no se puede hacer ninguna separación entre una cristología ontológica y una cristología funcional. A este respecto Galot dice: "Hay que recordar que la cristología funcional requiere necesariamente una determinación ontológica. La misión realizada por Jesús tiene un valor y un efecto que dependen de lo que Él es". GALOT, J. "IV. Cristologías". En: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. y PIÉ-NINOT, S. (Dir.). *Diccionario de Teología Fundamental*. Madrid: San Pablo, 2000. p. 251. Es de recordar que uno de los intentos más significativos y potentes de la teología de A. Gesché es mostrar que Dios es *capax hominis*, y que desde esa perspectiva, por

Se podría concluir con las palabras de J. García Rojo: "Dios nunca puede ser una conclusión científica. Dios es siempre misterio, también cuando decimos que es el Ser-en-sí o fundamento del ser. Sólo un Dios confesado desde la fe como misterio absoluto puede ser respuesta válida a la pregunta por el sentido"²³².

B. Resonancia de este autor en la obra de Gesché

A. Gesché cita de este teólogo luterano la obra titulada *Teología de la cultura* (1968) de la que retoma su experiencia al salir de la Alemania en los años 1930. Con ello, Gesché ilustra la importancia de examinar la idea que el hombre se hace de Dios, pues la imagen de Dios no es nunca plenamente objetiva, y siempre lleva una carga cultural convirtiéndose así, en reflejo de las estructuras sociales. P. Tillich expresa: "Si Hitler era el producto de lo que creíamos que era la verdadera filosofía y la única teología, necesariamente tenían que ser falsas las dos. Por esta conclusión casi desesperada, abandonamos Alemania"²³³. El teólogo de Lovaina sostiene con este autor que una falsa filosofía es una falsa teología, ya que "en la idea de Dios se da una clave sobre el porvenir del hombre"²³⁴.

Entre otras referencias a P. Tillich en la obra de A. Gesché se presenta una con respecto a su reflexión en torno a la teología especulativa. Según el profesor de Lovaina, la teología está llamada a repensar su presentación del Dios de la Biblia para hacer más creíble su discurso y poder responder a los interrogantes existenciales del hombre contemporáneo. Para ello, debe valorar el aporte que ofrece la filosofía de tomar en serio la historia en el reino del pensamiento. Desde este enfoque, el autor, resalta el pensamiento de P. Tillich así:

ejemplo, la encarnación, no sería un simple gesto de condescendencia hacia el hombre, sino que en el corazón de la "Trinidad inmanente", en la persona del Hijo, estaría inscrita sustancialmente (ousios) la *kénosis*, antes de la Encarnación, que Gesché califica como un *principium intra Deum*, "el principio que mueve a Dios". Cfr. GESCHÉ, A. "Dieu est-il capax hominis". En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 24 (1993); p. 32.

232 Ibid., p. 74-75.

233 TILLICH, P. *Théologie de la culture*. Paris: s.n., 1968. p. 251. Citado por GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. V. El destino, Op. Cit., p. 160.

234 Ibid., p. 159.

“la inteligencia histórica oscila entre la intuición de lo singular y el análisis de lo típico. Sin referencia al tipo, no se puede describir lo singular. Sin el evento singular, en el cual aparece, el tipo no tiene realidad”²³⁵. Frente a esta idea, Gesché toma posición y dice: “Yo diría que la ontología debe ir hasta abrazar lo histórico, el acontecer y no solamente las esencias. Nosotros somos seres históricos. La verdad nos visita (también) en la historia, en los acontecimientos y no solamente, como para Lessing, en las esencias atemporales”²³⁶. De este modo, Gesché reafirma aquella intuición teológica que “el sentido es indisociable de una particularidad”²³⁷.

1.5.6 El sentido de la vida: pregunta del hombre y respuesta de Dios, según K. Rahner (1904-1984)

El punto de partida desde el que K. Rahner inicia su argumentación psicológica y antropológica es el hombre interrogante: “El hombre pregunta necesariamente”²³⁸, es decir, preguntar representa un constitutivo ontológico humano. Esta menesterosidad radica en la apertura del ser al hombre como interrogabilidad: “el hombre mismo existe como <pregunta por el ser>”²³⁹. Necesidad que hay que entender como indigencia: el hombre es en el ser y todavía no lo posee; pero esta necesidad también hay que entenderla como tarea, pues preguntar por el ser es la tarea del hombre. De ninguna manera el hombre puede dejar de hacerse esta pregunta “pues sólo en ella le es comunicado el ser en su conjunto (y por tanto, también su propio ser)”²⁴⁰. La pregunta metafísica como pregunta trascendental hace del hombre el que tiene que preguntar por el ser.

235 TILLICH, P. *Systematic Theology*. I. Londres: Lutterworth Press, 1964. p. 243. Citado por GESCHÉ, A., *Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative*, En: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. No. 51. (1975) 32.

236 GESCHÉ, A., *Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative*, Op. Cit., p. 32.

237 DE CERTEAU, M. y DOMENACH, J-M. *Le christianisme éclaté*. Paris: Seuil. 1974. p. 69. Citado por GESCHÉ, A., *Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative*, Op. Cit., p. 32.

238 Cf. RAHNER, K. *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Herder, 1963. p. 73.

239 *Ibid.*, p. 73.

240 *Ibid.*, p. 73.

El mundo constituye el lugar donde el hombre se hace la pregunta metafísica. "El hombre está delante del ser en conjunto, en cuanto se encuentra en el mundo"²⁴¹. Lo que significa que la sensibilidad es el presupuesto de todo conocimiento. Sensibilidad y pensamiento son inseparables y constituyen la única forma del conocimiento humano. A partir de estas reflexiones se puede comprender mejor el por qué de la "unidad sensible-espiritual" del hombre a la que se refiere con frecuencia K. Rahner:

¿Qué es lo unido en esta unidad del conocimiento? El saber acerca de un ente mundano en su <aquí y ahora> y el saber acerca del <ser en conjunto>. Si llamamos sensibilidad al <'ser cabe una cosa en el aquí y ahora> e intelecto al saber acerca del <ser en conjunto>, podría también decirse que se trata de comprender la posibilidad intrínseca de la unidad de sensibilidad e intelecto, que es la que como *factum* constituye el punto de partida de todas estas reflexiones²⁴².

Según esto, el conocer intelectual parte de una percepción sensible. De esta manera en el proceso cognoscitivo se unen conocimiento sensible y espiritual. Si tenemos en cuenta ahora la unidad originaria entre "ser" y "conocer", la unidad "sensible-espiritual", en el proceso del conocer intelectual, se podría leer en clave metafísica dando lugar a una "unidad sensible-espiritual" constitutiva del sujeto humano. Ahora bien, según K. Rahner, en toda forma de conocimiento el ser absoluto es aprehendido anticipativamente. Por ello, "el conocimiento humano en cuanto es anticipativo, está orientado a lo absolutamente infinito, y, por esto, el hombre es espíritu. Él posee siempre esto infinito sólo en la anticipación, y de ahí que el hombre es espíritu finito"²⁴³. Sin embargo, el hombre aspira a lo que es infinito y absoluto.

241 Ibid., p. 78.

242 Ibid., p. 81.

243 Ibid., p. 190.

Precisamente la respuesta a la interrogación sobre las condiciones que *a priori* originan todo conocimiento se encuentra en la "trascendentalidad" del espíritu humano, eje alrededor del cual gira toda la construcción rahneriana²⁴⁴. Todo conocimiento objetivo es expresión de una percepción trascendental, y el conocimiento trascendental no es sólo una forma de conocer, sino que es más bien la facultad correspondiente a un modo de ser del hombre. La esencia del hombre es la "trascendentalidad" originaria de su espíritu que le permite elevarse por encima de todas las realidades y de su propia finitud, trascenderlas.

La esencia unificadora del "ser" y del "conocer" del hombre reside, por tanto, en la experiencia trascendental del espíritu. Rahner la llama trascendental porque "pertenece a las estructuras necesarias e insuprimibles del sujeto cognoscente mismo y porque consiste precisamente en rebasar un determinado grupo de objetos posibles, de categorías"²⁴⁵. Esta experiencia no es solo experiencia de conocimiento, también en su voluntad y libertad, el hombre es absolutamente trascendentalidad ilimitada²⁴⁶. Como se ve, el "trascendental" constituye el punto de encuentro de los desarrollos de tipo "ontológico", "gnoseológico" y "antropológico", pues desde la perspectiva de la trascendentalidad del espíritu se contempla al hombre, la "realidad" del ser y el Absoluto.

Esta trascendentalidad humana, según K. Rahner, está dirigida a Dios²⁴⁷. Lo que quiere decir que prescindir de Dios equivale a no entenderse a sí mismo. En su comprensión teológica, es básica la convicción de que no hay una oposición real entre lo teocéntrico y lo antropocéntrico, dado que lo antropológico, el ser humano en cuanto tal o por naturaleza, es concebido como "el ser de la trascendencia hacia el mundo y hacia Dios, trascendencia que se traduce en su esencial y definitiva apertura. La comprensión del

244 Cf. RAHNER, K. Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo. Barcelona: Herder, 1979. p. 38-39, 54-55.

245 Ibid., p. 38.

246 Cf. Ibid., p. 38.

247 Cf. Ibid., p. 126.

hombre como esencialmente "abierto" es lo que le permite evitar el peligro de una mera reducción antropológica de la misma. Puesto que el hombre está, en tal visión, esencialmente referido a Dios y dado que, por otra parte, él no puede decir absolutamente nada de este Dios fuera de la posibilidad -gratuitamente recibida- de una tal referencia esencial, lo antropocéntrico y lo teocéntrico, bien entendidos, no son ni podrían ser conceptos opuestos. Dios es el horizonte último del hombre y es, asimismo, realidad primera en que todo se halla fundado.

El hombre, además, es el ser que en su historia es un oyente de la Palabra del Dios libre. El hombre tiene la capacidad de prestar oídos a una posible revelación de Dios. En virtud de la *potentia oboedientialis*, el hombre puede captar el mensaje de Dios²⁴⁸. El lugar de la posible revelación de Dios es siempre y necesariamente la historia. Con lo cual se pone de manifiesto que la revelación es siempre un acontecimiento histórico. La revelación se produce en forma de historia humana. El hombre está orientado hacia la historia en virtud de su naturaleza espiritual. Esto significa que para captar la revelación, el hombre "deberá en un conocimiento histórico, volverse con una mirada retrospectiva por lo menos a determinados puntos destacados en su propia historia"²⁴⁹. Una ontología de la *potentia oboedientialis* está llamada a responder a la búsqueda del cómo reconocer la Palabra de Dios y qué valor conceder a la tradición. El autor añade además que la constitución oyente del hombre ha de contar con el silencio de Dios. Ahora bien, Dios es siempre gracia imprevisible e indebida. Nada de extraño, por tanto, que Dios responda callando. Ante el Dios que calla, lo mismo que ante el Dios que habla, el hombre ha de inclinarse reverentemente, sin abandonar nunca su condición de oyente.

Ese ser humano, sin embargo, está en la presencia del misterio absoluto que es el origen último de su libertad. Dios constituye un

248 Cf. RAHNER, K. Theos en el Nuevo Testamento. En: RAHNER, K. Escritos de teología. I. Madrid: Taurus, 1961. p. 98-99. Cf. RAHNER, K. Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión. Barcelona: Herder, 1967. p. 22-23, 37, 213-214.

249 Ibid., p. 210.

misterio abismal para el hombre. Así pues, entroncado en Dios, el hombre descubre la realidad de lo que es: radical dependencia de Dios y responsabilidad en el ejercicio de la propia libertad. Por lo tanto, las relaciones del hombre con Dios son las propias de una creatura que es persona espiritual²⁵⁰. Muchos contemporáneos hoy tienen la impresión de poder vivir sin Dios. Surge, así, un nuevo ateísmo que no nace simplemente de un corazón perverso, rebelde o impío, sino que es la interpretación o negación desacertada de una experiencia humana muy auténtica y muy difícil que, como se ha visto, Rahner la llama experiencia trascendental²⁵¹. De este modo, el ateo no sólo niega la existencia de Dios, sino que además, niega al hombre su condición trascendental. K. Rahner subraya así no solo la dimensión horizontal del hombre sino también la dimensión vertical que hace parte de su más genuina naturaleza.

Por lo tanto, el mundo no puede erigirse en el objetivo último de las aspiraciones humanas. El sentido último de la historia no puede ser garantizado tampoco por las ciencias. Más allá del mundo y de la historia, la experiencia trascendental remite al hombre a lo que es el fundamento de uno y otra. Ese fundamento o razón del mundo es Dios²⁵². La relación entre Dios y mundo es aquella que se da entre lo fundado en sí mismo y lo necesitado de fundamento. Sin embargo, el hombre, llevado de su afán, ha convertido a Dios en un objeto, caricatura o ídolo. Pero Dios es siempre *mysterium imperscrutabile*, santo, absoluto e insondable que sobrepasa todo cálculo o previsión humana²⁵³.

Rahner establece una relación estrecha entre la experiencia de sentido y la incomprendibilidad de Dios. La incomprendibilidad

250 Cf. RAHNER, K., Curso fundamental sobre la fe, Op. Cit., p. 100-105, 126.

251 Cf. RAHNER, K. Dios amor que desciende. Escritos espirituales. Santander: Sal Terrae, 2011. p. 168.

252 Cf. RAHNER, K. La mística ignacina de la alegría en el mundo. En: RAHNER, K. Escritos de teología. III. Madrid: Taurus, 1961. p. 320.

253 Cf. RAHNER, K. Theos en el Nuevo Testamento. En: RAHNER, K., Escritos de teología. I, Op. Cit., p. 126-134. Cf. RAHNER, K. Sobre el concepto de misterio en la teología católica. En: RAHNER, K. Escritos de teología. IV. Escritos del tiempo conciliar. Madrid: Taurus, 1964. p. 53-101.

divina prohíbe identificar a Dios con ninguna idea o imagen fabricada por el hombre. Sólo entonces Dios puede ser sentido absoluto. En las ciencias y en la vida diaria el hombre busca con intenso afán el sentido de las cosas. Esta pregunta por el sentido ha llegado a ser tan apremiante que ha desplazado a la pregunta por la verdad. Preguntarse por el sentido es preguntarse sobre Dios, que es la verdad para el hombre²⁵⁴. Sólo confiándose a Dios, como sentido absoluto, la vida del hombre y la historia en general cobran sentido. Ahora bien, más que un muro infranqueable, la incomprendibilidad de Dios constituye una experiencia gratificante, salvadora, que recibe el nombre de amor²⁵⁵. Así, la respuesta a la pregunta por el sentido es una respuesta de amor que abre al hombre a una vida completamente feliz.

En Jesucristo Dios ha mostrado al hombre la extraordinaria grandeza de un amor que es a la vez, cercanía y trascendencia; un amor que sobrepasa todo cálculo o previsión humana, porque es el amor de un Dios que es misterio santo. En Jesucristo, sobre todo, Dios se ha revelado, Él constituye la cúspide insuperable de toda revelación²⁵⁶. A través de Él, Dios ha desbaratado definitivamente la pretensión de un mundo fundado en sí mismo y, en segundo lugar, a través de Él, Dios llama al hombre a una vida supramundana²⁵⁷. Igual a Dios, Él es el Verbo o Palabra encarnada. Y en su calidad de Palabra de Dios encarnada, es promesa irrevocable de Dios a los hombres²⁵⁸. En todo lugar y tiempo, Jesucristo es gracia y salvación que nos libra del absurdo y de la muerte. Portador singular de la autocomunicación de Dios al mundo, Jesucristo, precisa K. Rahner, es la última y jamás superada respuesta porque Él es el resucitado:

254 Cf. RAHNER, K. Sobre la veracidad. En: *Escritos de Teología*. VII. Madrid: Taurus, 1969. p. 273-274.

255 Cf. RAHNER, K. Unidad-amor-misterio. En: *Escritos de Teología*. VII, Op. Cit., p. 534-546.

256 Cf. RAHNER, K. Curso fundamental sobre la fe, Op. Cit., p. 212-213.

257 Cf. RAHNER, K. La mística ignacina de la alegría en el mundo. En: RAHNER, K., *Escritos de Teología*. III, Op. Cit., p. 320. 322.

258 Cf. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Op. Cit., p. 359. 371.

En este mundo en el que vivimos, la pregunta última es si nos dejamos llamar en medio de los quehaceres y del sufrimiento de la vida por quien es el último y el más lejano, el más originario y el más futuro, y si nos abrimos a Él con fe, esperanza y amor en el hecho de creer que este Primero y último se nos ha manifestado y ha dado testimonio de sí como el amor en Jesucristo el crucificado y resucitado²⁵⁹.

En esta línea, el cristianismo se presenta como mensaje de salvación, de amor y sentido. K. Rahner lo concibe como un mensaje de la infinitud, de la verdad y de la libertad absoluta. El cristianismo anuncia que el hombre está llamado a una vida de comunión con Dios, de la que Jesucristo es segura garantía. Como Cristo, el cristianismo predica el amor a Dios y el amor al hombre como camino de salvación. Por eso, invita al hombre a amar a Dios sobre todas las cosas. El cristianismo es además la religión del futuro *absoluto*²⁶⁰. Para el cristiano el futuro no es un enigma, como tampoco es una trivialidad. El futuro absoluto es plenitud de salvación que se ha actualizado en Cristo²⁶¹. El cristiano cree en la vida indestructible que se funda en Dios y participa ya de la misma vida de Dios pues experimenta que es "misterio silencioso del sentido último de la existencia, el único capaz de darle una base y un sentido"²⁶².

A. Breve valoración del autor

K. Rahner ha sido calificado como un teólogo para encrucijadas, por su escucha a la Palabra y su actitud religiosa ante el Misterio, en una teología que busca articularse, desde su especificidad, a los impulsos y palpitaciones de la situación histórica y cultural en la que está inserta en cada momento de su quehacer²⁶³. Dentro

259 RAHNER, K. El cristiano en el mundo que le rodea. En: Escritos de Teología. IV. Madrid: Taurus, 1969. p. 112.

260 RAHNER, K. Utopía marxista y futuro cristiano del hombre. En: RAHNER, K., Escritos de Teología. VI. Escritos del tiempo conciliar, Op. Cit., p. 76-86.

261 Cf. RAHNER, K. Escatología. En: Escritos de Teología. IV. Madrid: Taurus, 1964. p. 425.

262 RAHNER, K. El cristiano en el mundo que le rodea. En: Escritos de Teología. VII, Op. Cit., p. 106.

263 Cf. SANNA, I. Karl Rahner. Madrid: San Pablo, 2006. p. 5-10.

de esta actitud, hay que comprender el "giro antropológico" de su teología a través del cual penetró el momento por el que el ser humano, siendo plenamente consciente de su dignidad y su grandeza, se ha vuelto sobre sí para pensar y entenderlo todo desde sí mismo. Esto, según él, puede estar mezclado del pecado del hombre o de una falsa interpretación de su libertad. Sin embargo, ello no le impidió a K. Rahner seguir afirmando que, aun a riesgo de este obstáculo, esa ocasión constituyó un momento *necesario* dentro de la voluntad de Dios.

Su perspectiva trascendental contribuyó a la comprensión de Dios como Alguien que no puede ser considerado por el hombre como un "objeto más" del conocimiento finito, sino, al contrario, como la "fuente de la subjetividad", que a su vez se articula como apertura y sentido último. Es de destacar la apreciación de K. Rahner en cuanto que el "giro antropológico" de la teología es posible y necesario por el hecho básico de que no hay, para el cristianismo, una real contradicción entre antropología y teología. Esta afirmación supone una concepción de la inmanencia, de la trascendencia y de la relación entre ambas, que la justifique y la sostenga. Desde la sólida base filosófica que caracterizó al jesuita alemán, toda la teología trascendental, en especial su teología de la gracia, será, en definitiva, un gran desarrollo de su convicción fundamental: la unidad entre antropología y teología²⁶⁴.

Como se ha visto, para K. Rahner la incomprendibilidad de Dios no es una propiedad divina junto a otras, sino que es la propiedad de sus propiedades. Según J. García Rojo, para K. Rahner, Dios sobrepasa cualquier representación que el hombre pueda hacerse de Él y su teología es una invitación a aceptar a Dios en su incomprendibilidad. Hay que tener presente pues, que

264 Uno de los autores que ha interpretado esta convicción de Rahner es Juan Alfaro, quien en uno de sus obras, expresa claramente en qué consiste tal convicción. En la presentación que él mismo hace de esta obra dice: "A lo largo de mis 35 años de docencia, en la facultad de teología de la Universidad Gregoriana, Roma [...] me di cuenta, cada vez más, de que no puedo comprender la existencia cristiana, sin conocer previamente la existencia humana, (qué significa <ser hombre>)". ALFARO, J. De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios. Op. Cit., p. 9.

Dios es misterio inagotable para el hombre. Dios es la respuesta a la pregunta del sentido, pero dicha respuesta permanece escondida en el misterio santo que es Dios²⁶⁵.

Lo que significa que la pregunta por el sentido es incontestable al margen de Dios. La praxis del creyente, según K. Rahner, ha de ser la praxis del que "busca a Dios en todas las cosas y a todas las cosas en Dios", esto es, del que busca en una existencia histórica responsable y siempre abierta -sin recetas absolutas o preestablecidas, pero a la vez asumiendo el contexto comunitario-tradicional de su opción-, en actitud de discernimiento. El enfoque trascendental rahneriano constituye una búsqueda y una actitud permanente de discernimiento, personal y eclesial, lo cual será siempre una contribución decisiva para una respuesta más pura de la libertad humana a la interpelación del Dios que, en Jesús, ha querido salvar a la humanidad. Una praxis discernida a la luz del Evangelio será siempre una praxis esperanzada y disponible a que el designio salvador de Dios se realice.

B. Resonancia de este autor en la obra de Gesché

Cuando Gesché habla sobre el hombre que escapa a la falta de sentido dándose un destino, apela a las luces de la fe "Dios para pensar", y explica que la palabra "destino" evoca una existencia, donde el hombre está invitado a buscar el fundamento del sentido y de la libertad, más allá de sus confines inmanentes. Es aquí cuando hace algunas citas de los "Escritos de teología" de K. Rahner en los que se apoya para destacar la importancia de un "discurso no estanco sobre Dios, en donde tienen su lugar adecuado lo plural, la alteridad y la diferencia"²⁶⁶

En la obra *El Cosmos*, Gesché desarrolla el tema de "Nuestra tierra, morada del Logos". Dice que desde sí mismo, antes de que existiese lo creado, el Logos divino estaba ya, en su eternidad,

265 Cf. GARCIA ROJO, J. La pregunta por el sentido, Op. Cit., p. 88.

266 GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 196.

en relación con nuestra humanidad, con nuestra realidad. Y por consiguiente, la tierra es ya también un *oikos Logou*, desde antes de su creación. La relación de trascendencia que se da entre Dios y el mundo indica un Dios que es Logos, es decir, inteligencia y sujeto, por lo que se establece con el hombre una relación de sujeto a sujeto. Todo el sentido de la teología será entonces saber quién es Dios. Y en este contexto, Gesché cita frases de diversos autores para mostrar la importancia de su afirmación, entre ellos cita a K. Rahner, en su curso fundamental sobre la fe²⁶⁷.

Si el hombre establece con Dios una relación de sujeto a sujeto es porque ha sido creado capaz de Dios, es decir, el hombre está hecho para Dios²⁶⁸. Pero Gesché avanza aún más en esta tesis y valiéndose del antecedente teológico de K. Rahner, sostiene la idea de un Dios también capaz del hombre, es decir, un Dios que en su mismo ser, tiene una capacidad de ser hombre, capacidad que no procedería simplemente de su voluntad, sino de su naturaleza. He aquí las palabras del teólogo alemán que Gesché cita al respecto: ¿No es cierto, en efecto, porque está "contenido justamente en el sentido y en la esencia de la Palabra [del Verbo] de Dios, que es ella –y solamente ella- la que compromete y puede *comprometer* una historia humana? No tiene el Padre <verdaderamente, en favor nuestro, un Logos, es decir, la posibilidad [la capacidad] de un don de sí mismo en la historia>?"²⁶⁹.

267 Cf. RAHNER, K. Advertencias sobre el tratado dogmático <De Trinitate>. En: Escritos de Teología. IV, Op. Cit., p. 105-136. RAHNER, K., Curso fundamental sobre la fe, Op. Cit., p. 253-270, 334-343. Cf. GESCHÉ, A., Dieu pour penser IV. Le cosmos, Op. Cit., p. 92 (223). El autor recuerda la célebre tesis de K. Rahner sobre la encarnación como "no pudiendo ser" (razón de conveniencia) más que el acto del Hijo.

268 Es interesante anotar que el Catecismo de la Iglesia Católica trata este tema que de una u otra manera tiene gran similitud con el planteamiento que hace Gesché citando a K. Rahner. Cf. Catecismo de la Iglesia Católica. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana-Conferencia Episcopal de Colombia, 1993. Capítulo Primero, n. 27-30.

269 Cf. RAHNER, K. Curso fundamental sobre la fe, Op. Cit., p. 244. Citado por GESCHÉ, A., Dios para pensar. VI. Jesucristo, Op. Cit., p. 241.

1.5.7 *Excursus sobre el sentido de la vida: pregunta insoslayable para A. Schaff (1913-2006)*²⁷⁰ y M. Machovec (1925-2003)

Para A. Schaff el humanismo marxista es un humanismo radical. La lucha de C. Marx y F. Engels a favor del hombre es modélica y marca el camino a seguir por el marxismo, el cual, bajo ningún pretexto deberá pasar por alto las preguntas de la vida humana. Dichas preguntas, según A. Schaff, no sólo deben, sino que tienen que ser planteadas en el marxismo, reflexionando en aquello que se oculta detrás de palabras como "sentido de la vida", "hombre" o "mundo"²⁷¹.

El marxismo hace del hombre punto de partida y de llegada de su reflexión, y busca así la solución a sus problemas en la praxis social. La transformación de las condiciones sociales es criterio determinante en la evaluación del humanismo marxista. Además, en oposición a los humanismos religioso-idealistas, que conciben el mundo de valores de forma heterónoma, el marxismo, según A. Schaff, es un humanismo materialista. Para él, el hombre es "forjador autónomo de su destino, creador de su mundo y de sí mismo. Tan sólo un humanismo de esa índole, que niega la injerencia de fuerzas que estén *por encima* del hombre, puede considerarse totalmente consecuente. Este es el único humanismo posible en *sensu proprio*"²⁷².

Materialista y autónomo, el humanismo marxista tiene otra característica: es optimista. Su optimismo radica en las ilimitadas posibilidades que tiene el hombre para cambiar las relaciones

270 Adam Schaff fue procedente de una familia polaca de abogados. Su actividad científica pertenece principalmente al ámbito de la teoría del conocimiento, de la filosofía del lenguaje y de la filosofía del hombre. Entre las más importantes obras suyas figuran: *Concepto y palabra* (1946); *Introducción a la teoría del marxismo* (1947); *Origen y desarrollo de la filosofía marxista* (1949); *La teoría de la verdad en el materialismo y en el idealismo* (1951); *El carácter objetivo de las leyes de la historia* (1955); *Introducción a la semántica* (1960); *La concepción del mundo en la filosofía* (1960) y *Lenguaje y conocimiento* (1963).

271 SCHAFF, A. *Filosofía del hombre. ¿Marx o Sartre?* México: Grijalbo, 1965. p. 58.

272 SCHAFF, A. *Marxismo e individuo humano*. México: Grijalbo, 1967. p. 213.

sociales y crear otras nuevas que salvaguarden y promuevan su desarrollo. A. Schaff define el socialismo humanista como el despliegue del desarrollo completo del ser humano. En esto consiste el significado práctico del desarrollo de la visión humanista del marxismo²⁷³.

La filosofía marxista aborda la pregunta por el sentido de la vida que, según A. Schaff, es un problema típico de la filosofía de todos los tiempos. La respuesta del autor a esta pregunta tiene un nombre: "eudemonismo social", teoría que concibe el fin de la vida como la aspiración a un *máximo* de felicidad para el mayor número posible de hombres²⁷⁴. Muy en línea con C. Marx, la cuestión de la felicidad se plantea en el marxismo no de forma abstracta, sino como idea de esta concepción revolucionaria en torno a la transformación de las relaciones sociales²⁷⁵. Sin perderse en estériles divagaciones, lo que realmente importa es crear aquellas condiciones de vida que permitan al hombre ser feliz. De todos modos, y para no llevar a nadie a engaño, A. Schaff advierte que mientras vive, el hombre se halla amenazado de mil formas diferentes, su felicidad es, pues, sólo relativa.

La muerte es para A. Schaff ley universal, a la que ningún humano logra escapar. Ante esta realidad la religión afirma una vida de ultratumba. A. Schaff rechaza de plano esta explicación por su falta de fundamentación científica, abordando la cuestión de la muerte desde dos ángulos distintos: el primero, "desde el punto de vista de la naturaleza, la muerte está llena de significación"²⁷⁶. La muerte, como la entendía F. Engels, es un fenómeno completamente natural, aunque a nadie le agrada la idea de ser algún día alimento de plantas y gusanos. En cambio, razona A. Schaff, "desde el punto de vista del individuo, de su actividad y de su vida, la muerte carece completamente de sentido, es algo que socava el significado de

273 Cf. Ibid., p. 216-220.

274 Cf. Ibid., p. 216. 307-310.

275 Cf. Ibid., p. 226-227.

276 SCHAFF, A. La filosofía del hombre. Buenos Aires: Lautaro, 1964. p. 36.

nuestros actos"²⁷⁷. En este caso, la muerte representa la pérdida de ese valor irrepetible que es el hombre.

La pregunta por el sentido también es planteada por M. Machovec²⁷⁸ como "el problema fundamental de la antropología filosófica"²⁷⁹. Esta pregunta cobra vigencia y actualidad inusitadas después de lo ocurrido en Auschwitz e Hiroshima, ya que de su formulación depende que puedan resolverse con éxito problemas tales como el de la libertad del hombre, el futuro de la humanidad y otros. "Si se descuida la pregunta sobre el sentido de la vida –escribe M. Machovec–, entonces dominan en la teoría pseudoproblemas, sutilezas racionalistas, victoria aparente sobre la "perversa realidad"²⁸⁰.

Para afrontar debidamente la pregunta por el sentido de la vida es preciso tener en cuenta su triple dimensión: ontológica, histórico-filosófica y ético-individual. En la dimensión ontológica de la pregunta sobre el sentido se engloban cuestiones como las siguientes: "¿Qué es el hombre? ¿En qué consiste la actual hominización? [...] ¿Qué puede llegar a ser el hombre? [...] ¿Qué papel puede desempeñar el hombre en la naturaleza? ¿Qué significa que el hombre hace suyo el mundo?"²⁸¹. En cuanto a la dimensión histórico-filosófica, se mencionan las cuestiones siguientes: "¿Cómo se ha expresado la pregunta sobre el sentido de la vida hasta ahora en la historia? ¿Cómo se abordó en Occidente y en Oriente? ¿Cuál fue el conocimiento

277 Ibid., p. 36.

278 La obra originaria en la que Machovec plantea su pensamiento sobre la pregunta por el sentido de la vida humana está en idioma checo: *Smysl lidské existence*. Praga: Akropolis, 1964. Está traducida al alemán así: *Der Sinn menschlicher Existenz*. Innsbruck. Wien. Tyrolia, c2004. No se encontró ninguna traducción de la obra en lenguas latinas. Por ello, seguiré el artículo de García Rojo, J. en la presentación de la pregunta por el sentido de la existencia humana según Machovec.

279 MACHOVEC, M. *Der Sinn des menschlichen Leben*, STHÖR, M.(Hrsg). En: *Disputation zwischen Christen und Marxisten*. München, 1966. p. 75. Citado por GARCÍA ROJO, J. La pregunta por el sentido, Op. Cit., p. 31.

280 MACHOVEC, M. *Auf gemeinsamer Suche nach Sinn des Lebens*. En: KELLNER, E. (Hrsg), *Schöpfungertum und Freiheit in einer humane Gesellschaft*. Wien: Frankfurt. Zurich, 1969. p. 257. Citado por GARCÍA ROJO, J. La pregunta por el sentido, Op. Cit., p. 31.

281 Ibid., p. 31.

alcanzado en la religión, en las doctrinas filosóficas? ¿Qué podemos aprender sobre el particular? [...]. Es posible la convergencia de las distintas opiniones presentadas?"²⁸². Finalmente, en relación con la dimensión ético-individual, las cuestiones a las que hay que responder son: "¿qué debo hacer? ¿Qué debo esperar? ¿Por qué y para qué debo en absoluto comprometerme? ¿Qué tengo que respetar para ser realmente yo mismo? [...] ¿Qué significa para mí mi amor personal y mi dolor? [...] ¿Quién es para mí mi prójimo? [...] ¿Quién amenaza mi proximidad? ¿Por qué, en nombre de qué debo intentar superar los absurdos elementos de mi vida?"²⁸³.

Cada una de las preguntas enunciadas se refiere a algún aspecto concreto y particular de esa gran pregunta fundamental de la filosofía de todos los tiempos: ¿Qué sentido tiene la vida? Según M. Machovec, la primera en dar respuesta a este interrogante es la religión, pero su solución fue más imaginaria que real; una solución que modernamente ha sido puesta en entredicho por la ciencia. Descartada la religión, lo importante es saber si, desde una fundamentación humanista, atea, la vida tiene sentido. Y en efecto, alejándose de la religión, la historia da cuenta de otras respuestas a la pregunta sobre el sentido de la vida. Entre dichas respuestas, no religiosas y materialistas todas ellas, M. Machovec estudia el epicureísmo, el estoicismo y el utopismo.

Para el epicureísmo, el sentido de la vida reside en la obtención del placer corporal. M. Machovec reconoce como mérito del epicureísmo haberse liberado de las ilusiones religiosas. Contra él tiene, sin embargo, el haber reducido el sentido de la vida humana al disfrute de los placeres corporales sin tener en cuenta el arte, la política y la actividad como aspectos importantes de la vida del hombre. Lejos de las doctrinas epicureístas, para el estoicismo el sentido de la vida y la felicidad de la vida provienen de saber mantener una impertérrita postura de impasibilidad. Por su parte, el estoicismo supuso un gran avance con relación a la religión y al

282 Ibid., p. 31.

283 Ibid., p. 31.

epicureísmo. Sin embargo, su respuesta sigue siendo insuficiente, ya que condujo al individuo a una rendición fatalista –por carecer de recursos científicos– en la que la vida quedó reducida y aprisionada en la severidad y el esquematismo de una idea rígida y moralizante²⁸⁴.

Ante la imposibilidad de plasmar una vida con sentido en el presente, el utopismo promete su consecución para el futuro. Tomando en consideración la miserable situación actual, el utopismo esboza la imagen de una sociedad futura ideal “en la que, finalmente, el sentido de la vida humana podrá ser alcanzado”²⁸⁵. Esta absolutización del futuro conduce, según este pensador, a una visión incompleta de la realidad, desde la que resulta imposible resolver la pregunta del sentido de la vida.

M. Machovec afirma que el sentido de la vida humana está en relación directa con el humanismo; un humanismo que frente a la religión y a los sistemas de pensamiento, proclama la soberanía absoluta del hombre secular. Este humanismo no es ninguna idea, sino una tarea de todos los días. Dentro de esta concepción humanista del marxismo, son factores de capital importancia el trabajo y el diálogo. El primero es el medio más eficaz para responder certeramente a la pregunta por el sentido, porque la respuesta a esta pregunta es siempre de orden práctico. El segundo elemento, o sea, el diálogo, es camino y meta del humanismo, particularmente el diálogo interior, camino para la plena autoconciencia de los problemas internos, el diálogo entre el yo empírico y el yo ideal.

Este diálogo interior conoce en la muerte una nueva fase o despliegue: el diálogo entre el yo y el no-yo. Según M. Machovec, “la muerte significa no sólo un punto, algo que no es, sino que este mi no-ser llega a ser en mí realidad, realidad de mi destino

284 Cf. *Ibid.*, p. 257-258. Citado por GARCIA ROJO, La pregunta por el sentido, Op. Cit., p. 33.

285 Cf. MACHOVEC, M. *Vom Sinn des menschlichen Lebens*. Freiburg: s.n., 1971. p. 36. Citado por GARCIA ROJO, La pregunta por el sentido, Op. Cit., p. 33.

humano"²⁸⁶. Por lo tanto, la muerte no es una tragedia ni un final absurdo; la muerte forma parte de la realización personal. En ese diálogo con el no-yo el hombre se da cuenta que muere como co-creador y no como huésped ocasional. Surge así, en palabras de J. Ruíz De la Peña la "inesperada postulación de una victoria sobre la muerte en el seno de una antropología declaradamente materialista, como ingrediente base de la <utopía concreta> que el marxismo oferta"²⁸⁷.

La pregunta por el sentido de la vida es para A. Schaff y M. Machovec tema central de la filosofía de todos los tiempos. Su reflexión, constituye un avance importante ya que ni C. Marx ni F. Engels se formularon dicha pregunta de un modo explícito. Es válida la respuesta que dan al atreverse a afrontar un tema que era tabú dentro del marxismo. Pero no satisfacen sus respuestas ya que, como anota J. García Rojo, carecen de una fundamentación última²⁸⁸. Hay pues una forma de humanismo laico que diseña un fascinante programa de autosalvación del hombre. Estos pensadores mantienen la conexión entre felicidad y absoluto pero se trata de un absoluto inmanentizado, o de un trascender sin trascendencia.

El "eudaimonismo social" constituye sin duda una noble aspiración. Pero, ¿cómo articular armónicamente los intereses del individuo y los de la sociedad? ¿es razonable afirmar el absoluto felicitante como algo generado en la matriz inmanente del proceso histórico? ¿Puede efectivamente la historia dar a luz la salvación, realizar el sueño utópico del *Summun Bonum*? ¿O se estará, una vez más, ante la "imagen-deseo" que finge un absoluto imposible? El trabajo, el diálogo, la felicidad son aspectos de la vida humana a los que ciertamente hay que prestar mayor atención. Sin embargo, no bastan para garantizar una vida llena de sentido.

286 Ibid., p. 225. Citado por GARCÍA ROJO, La pregunta por el sentido, Op. Cit., p. 35.

287 RUÍZ DE LA PEÑA, J. Una fe que crea cultura. Madrid: Caparrós, 1997. p. 62.

288 Cf. GARCÍA ROJO, La pregunta por el sentido, Op. Cit., p. 36.

1.5.8 *Excursus sobre el sentido de la vida: pregunta humana por antonomasia según V. Frankl (1905-1997)*

V. Frankl conoció a Freud siendo estudiante. Aquel encuentro produjo una corriente de simpatía que luego terminaría en un distanciamiento con respecto al maestro, por el reduccionismo científico que observa en la teoría psicoanalista. En efecto, V. Frankl reconoce el mérito del psicoanálisis de haber explorado zonas ignotas del ser humano pero advierte también que el psicoanálisis despersonaliza al hombre para personalizar entidades pseudopersonales, como los instintos, el ello, el yo, el superyo o los complejos. En el ámbito del inconsciente hay algo más que meros instintos²⁸⁹.

Ante el primado del principio del placer del psicoanálisis, V. Frankl manifiesta desconfianza ya que, en su praxis como terapeuta, ha podido constatar que con frecuencia el principio del placer y el deseo de poder cobran categoría de principio porque antes lo ha perdido el sentido de la vida. Así lo señala el psiquiatra vienés, quien explica que el deseo frustrado de sentido es sustituido por el deseo de poder o por el deseo de placer. Cuando falla el sentido, otras motivaciones o sustituciones compensatorias hacen sus veces. Según V. Frankl, se produce una desviación del fundamento de la felicidad ya que ésta es buscada en razón de sí misma, hacia el placer en sí. Lo mismo cabe decir de la voluntad de poder, que no es sino un medio para el fin²⁹⁰.

En consecuencia, el placer nunca puede ser meta de las aspiraciones humanas. "La búsqueda del placer, (el principio del placer), comenta V. Frankl, aparece cuando se frustra la voluntad de sentido"²⁹¹. Como comenta J. García Rojo refiriéndose a V. Frankl, el hombre en la medida que busca directamente la felicidad, hace

289 Cf. FRANKL, V. Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia. Barcelona: Herder, 1980. p. 41.

290 Cf. Ibid., p. 83-84.

291 FRANKL, V. La voluntad de sentido. Barcelona: Herder, 1983. p. 12.

desaparecer la razón que podría servirle de apoyo²⁹². Lo que define y caracteriza al ser humano en su raíz más profunda no es el deseo de placer, sino la búsqueda de sentido. Para V. Frankl, el hombre es un ser en búsqueda de sentido²⁹³. La pregunta por el sentido aparece con diversa intensidad en los períodos de la vida del hombre.

V. Frankl aboga por una nueva psicoterapia que rebasando lo meramente orgánico, cale en la profundidad espiritual de la persona. El hombre, según este psiquiatra austríaco, no es un simple animal, como tampoco un simple objeto. A diferencia de uno y otro, el hombre es autotrascendencia: "El hecho antropológico fundamental es que el ser humano remite siempre más allá de sí mismo, hacia algo que no es él, hacia algo o hacia alguien, hacia un sentido. El ser humano se realiza a sí mismo en la medida que se trasciende"²⁹⁴. Por eso, una existencia en la que no hay autotrascendencia, constituye, según este autor, una existencia falseada. V. Frankl propone así la antropología personalista del análisis de la existencia en oposición a la antropología objetivista del psicoanálisis.

En esta antropología personalista, el hombre es considerado apertura y rebasamiento de sí mismo, orientado hacia algo que el mismo no es, bien un sentido que realiza, bien otro ser humano con el que se encuentra. Esta voluntad de sentido es una fuerza primaria en el hombre, es lo más humano de todo en el hombre. Es la capacidad que tiene el hombre de descubrir formas de sentido. Antes que el hombre responda a la pregunta por el sentido del ser ya se encuentra con el ser del sentido ya presupuesto²⁹⁵. Lo que significa que antes que comience a pensar, el hombre se encuentra orientado a un sentido.

292 Cf. GARCIA ROJO, J. La pregunta por el sentido, Op. Cit., p. 51.

293 Cf. FRANKL, V. El hombre en busca de sentido. Barcelona: Herder, 1999. p. 99-101, 113-114, 120-121. Cf. FRANKL, V. Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia, Op. Cit., p. 121. Cf. FRANKL, V. La idea psicológica del hombre. Madrid: Rialp, 1965. p. 93.

294 FRANKL, V. El hombre doliente. Barcelona: Herder, 1984. p. 59.

295 Cf. FRANKL, V. El hombre en busca de sentido, Op. Cit., p. 139 ss.

Por lo tanto, prescindir de esta voluntad de sentido es algo contradictorio. El sentido marca la dirección de la propia existencia, y desde que nace, el hombre trata de aferrarse fuertemente a él. Incluso el suicida quiere un sentido y aunque no lo encontró en la vida, lo busca en la post-vida. Por encima de cambios personales o ambientales, de profundas transformaciones políticas o religiosas, la voluntad de sentido queda en pie manifestando que en todo momento de la vida puede conservar su plenitud. Ella es intrínseca al hombre.

Distanciándose de A. Adler, para quien el hombre es víctima de sus complejos de inferioridad, V. Frankl considera que la enfermedad del tiempo actual es "la carencia de objetivos, el aburrimiento, la falta de sentido y de propósito"²⁹⁶; es un fenómeno que ha logrado introducirse sin visado con una fuerza expansiva sin barreras lingüísticas o geográficas. Si son muchos los hombres que padecen la frustración existencial, muchos son también los que desde su situación de angustia y desesperación anhelan un sentido para sus vidas. Esto prueba que el hombre no se resigna fácilmente a vivir sin un sentido. Y es ahí donde tiene lugar la logoterapia, como teoría sobre el logos o sentido²⁹⁷.

La *logoterapia* es un proceso analítico, no se limita a devolver a la conciencia sucesos del pasado, como lo hace el psicoanálisis, sino que sobre todo, intenta que el paciente tome conciencia del logos oculto de su existencia. Este proceso considera al hombre como un ser cuyo principal interés consiste en cumplir un sentido y realizar sus principios morales²⁹⁸. Trata de hacerle ver al hombre que la libertad, la responsabilidad y la espiritualidad son constitutivos básicos de su verdadera imagen. Sin embargo, la logoterapia no es una panacea. Esta no dispone de un artilugio especial que haga surgir el sentido de forma automática. Su misión es mucho más modesta: indicar en cada caso en qué dirección debe ser buscado

296 FRANKL, V. El hombre doliente, Op. Cit., p. 22.

297 Cf. FRANKL, V. Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia, Op. Cit., p. 92.

298 Cf. FRANKL, V. El hombre en busca de sentido, Op. Cit., p. 147.

el sentido, habida cuenta que es a la persona a quien corresponde encontrarlo.

En los campos de concentración, V. Frankl experimentó la dureza de la deshumanización, la regresión al primitivismo, ya que en aquellas circunstancias la vida no era valorada. Pero ante esa realidad cruel no todos los prisioneros tenían la misma resistencia. En efecto, se ha podido comprobar que aquellos que estaban provistos de un sentido se sobreponían mucho mejor a las difíciles circunstancias ambientales. Esta lección hizo ver a V. Frankl que quienes estaban orientados hacia el futuro, quienes estaban orientados hacia algo o alguien que los esperaba eran más capaces de superar esas situaciones límite. Sin este horizonte de sentido el prisionero era devorado por la apatía. Este sentimiento se constituía en un peligro porque fácilmente conducía a la catástrofe total.

Según V. Frankl, el sentido no depende del azar o la casualidad, si así fuera, no valdría la pena vivir. El sentido de la vida hay que descubrirlo en medio de todas las situaciones o circunstancias, sin excluir las que son más adversas. Pensar en la posibilidad de su desaparición total es vana presunción. El sufrimiento no destruye el sentido de la vida. El sufrimiento añade a la vida un sentido más profundo²⁹⁹. Si el sufrimiento no priva a la vida de sentido, tampoco la muerte, que, como aquel, pertenece a su entraña. La muerte es parte sustancial del vivir y cierra la vida con una totalidad de sentido. Es cierto que después de su muerte el hombre no tiene absolutamente nada. Pero no es menos cierto que, después de su muerte el hombre es, por fin, él mismo: él es su vida, él es su historia y él es también su cielo o infierno.

De ahí que, según V. Frankl, lo importante es realizar la tarea que a cada uno le fue encomendada, con la que se construye un monumento eterno. Ello constituye un reclamo para no diferir en el tiempo lo que hay que hacer aquí y ahora. En una existencia

299 Cf. FRANKL, V. Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia, Op. Cit., p. 93-99. Cf. FRANKL, V. El hombre en busca de sentido, Op. Cit., p. 141.

que no fuese finita el hombre podría posponer sus decisiones hasta lo infinito. En este sentido, V. Frankl expresó que "el sentido de la existencia humana se basa en su carácter irreversible"³⁰⁰. Ni la finitud ni la muerte son capaces de menoscabar el sentido de la vida. De ahí que la consideración de la muerte puede enriquecer la percepción de la vida. Lo que determina el valor de la vida es la riqueza de su contenido.

Distinto, según las situaciones y según las personas, en opinión de V. Frankl, el sentido no desaparece nunca. Muchos estudios en la literatura logoterapéutica han demostrado que el hallazgo de sentido es independiente de la pertenencia social, del coeficiente intelectual, independiente de si se es o no religioso, y si se es, de si se profesa ésta o aquella fe. En la óptica del autor, ser hombre es verse confrontado de forma permanente con situaciones que encierran en sí mismas una tarea, cuya realización es portadora de sentido. Cotidianamente a toda persona la vida le tiene preparada una tarea, y no hay situación en la que la vida deje de ofrecerle una posibilidad de sentido. Este conocimiento primordial de sí lo tiene el hombre de la calle para quien la vida es una cadena de situaciones a las que hay hacer frente, a fin de descubrir su sentido.

El panorama existencial que V. Frankl traza, abre a una fundada y alentadora esperanza, al formular la posibilidad de que vivir de acuerdo con un sentido supone un impulso de la creatividad imaginativa y una motivación de la voluntad para ser capaz de plasmar nuevas e insospechadas realizaciones. Refiriéndose a los planteamientos de V. Frankl, J. García Rojo señala que uno de sus méritos es el de reflexionar sobre lo que determina la vida del hombre: el sentido y su carácter incondicional. Sin embargo, lleva al hombre a considerarse a sí mismo como fundamento último de sentido, lo que equivale a colocarlo en un puesto que no le corresponde. Más aún, su posición lleva a dejar la vida sin

300 FRANKL, V. *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 117.

un sentido incondicional. Esto permite seguir reflexionando en la búsqueda del fundamento último desde el cual se pueda dar respuesta a la pregunta por el sentido.

1.6 Conclusión

Preguntar es un constitutivo irrenunciable de toda existencia humana. Más aún, hace parte de la estructura ontológica del ser humano. En ese preguntar sin barreras, la pregunta por el sentido emerge como la más originaria, la más existencial, la más vitalmente radical. La respuesta a dicha pregunta la ha tratado la filosofía planteándola como una cuestión central. Sin embargo, esto no equivale a decir que su respuesta esté garantizada de antemano. Tal respuesta falta, obviamente, en quienes no se plantean la pregunta o consideran ésta como superflua. Pero falta también en quienes considerando legítima la pregunta estiman, no obstante que es imposible darle una respuesta. En el lado opuesto están quienes defienden la legitimidad de la pregunta y la posibilidad de la respuesta.

Ante la pregunta por el sentido, no se podría caer en la simpleza de responder que lo que se necesita es rechazar, por falsos, las dos anteriores posturas y pronunciar un *fiat* sobre la actitud de los que sí dan una respuesta poniendo a Dios como autor de la existencia y de todo valor, es decir como el sentido³⁰¹. Sobre esta última respuesta, ni P. Tillich ni K. Rahner tienen la menor duda. No puede decirse lo mismo de V. Frank, quien confía a las fuerzas del hombre la construcción de una historia de sentido, pues lo que el hombre busca no es la felicidad en sí, sino una razón para ser feliz. Mucho menos puede decirse todavía de quienes, como C. Marx y F. Engels, A. Schaff y M. Machovec o el mismo S. Freud, niegan por principio toda alusión a Dios.

En esta línea de negación de Dios, uno de los filósofos más grandes del siglo XX, F. Nietzsche, adelantándose a L. Wittgenstein,

301 CHARLESWORTH, M. Tiene sentido la vida, Op. Cit., p. 175.

se preguntaba si nuestra gramática no sería la razón por la que no habíamos conseguido librarnos de Dios. F. Nietzsche era del parecer que la idea misma de que hubiera objetos diferenciados, fuesen estos Dios o las grosellas, no era más que un efecto cosificador del lenguaje. Quizá daba él a entender con estos comentarios que podría haber una gramática humana en la que este funcionamiento cosificador no fuese posible. Quizás ese sería el lenguaje del futuro, el hablado por el Super-hombre, que habrá trascendido los nombres y los entes discretos por completo y, por consiguiente, también habrá superado a Dios y otras ilusiones metafísicas similares. El filósofo J. Derrida, deudor en gran medida del pensamiento de F. Nietzsche, sostiene que esos engaños metafísicos están integrados en la estructura de nuestro lenguaje y no pueden ser erradicados.

Así pues, del mismo modo que F. Nietzsche pensaba que los nombres cosificaban, se podría considerar que la palabra "vida" tiene ese mismo efecto en la pregunta "¿Cuál es el sentido de la vida?". Pero también se podría pensar que la pregunta sigue inconscientemente el modelo de otro tipo de interrogante totalmente distinto, y es ahí donde se equivoca. A este propósito, sostiene T. Eagleton que se podría preguntar esto vale un dólar y eso otro también, así que ¿cuánto valen sumados?; por tanto, es posible que asimismo se tenga la sensación de que se pueda decir este pedazo de vida tiene sentido y este otro también, así que ¿cuánto sentido suman todos los pedazos juntos? Sin embargo, el hecho de que las partes tengan sentido no se sigue necesariamente que el todo tenga un sentido superior y externo a aquellas³⁰².

Surge así el interrogante sobre la condición de posibilidad de esta pregunta fundamental a fin de que ella adquiriera legitimidad. De hecho, en un mundo configurado por el naturalismo científico que hace abstracción de las cuestiones de valor y significado, y por las diversas formas de idealismo o constructivismo, que consideran el valor y el sentido como artificios humanos introducidos por el hombre en la existencia, la pregunta por el sentido parece ingenua

302 Cf. EAGLETON, T., El sentido de la vida, Op. Cit., p. 24.

y superflua. No se puede dejar de reconocer en dichos movimientos el valor atribuido a la sacralidad de la naturaleza y a la solidaridad del hombre con ella; la valoración de la libertad, la creatividad y la autonomía del hombre.

Para legitimar la pregunta del sentido se necesita analizar, como sostiene M. Charlesworth, el concepto de Dios y de la relación del hombre con Dios que es hoy posible³⁰³. El fundamentalismo religioso es, precisamente una ansiedad neurótica que se predica sobre la base de que sin un Sentido no existe sentido alguno. No es más que el reverso del nihilismo³⁰⁴. Muchos creyentes convencidos rechazan esa perspectiva. Ningún creyente religioso sensible e inteligente puede pensar que los no creyentes están condenados a sumirse en el más absoluto de los absurdos. Ni tampoco se puede afirmar una seguridad basada en que por el hecho de que exista un Dios, se esclarezca para el creyente el sentido de la vida con una lucidez diáfana. Al contrario: algunas de las personas que tienen fe religiosa creen que la presencia de Dios hace que el mundo sea aún más misteriosamente insondable. Si Él (Dios) tiene un propósito, éste resulta misteriosamente impenetrable.

Ahora bien, si la pregunta del sentido sólo tiene significado sobre la base de unos presupuestos filosóficos acerca de la naturaleza del hombre y su situación en el mundo, lo que constituiría un retorno a una visión inconsecuente de la libertad humana, se llegaría a la conclusión de que la religión, y más específicamente el cristianismo, no tiene nada que decir al hombre contemporáneo. Pero si la pregunta por el sentido se formula admitiendo que la naturaleza tiene valor por sí misma y no únicamente como telón de fondo para el drama humano y, por otra parte, se reasume la antigua definición cristiana del hombre como *imago Dei* y co-creador con Dios, será viable presentar la inteligibilidad de esta pregunta fundamental y darle respuesta.

303 CHARLESWORTH, M. Tiene sentido la vida, Op. Cit., p. 175.

304 Cf. EAGLETON, T. El sentido de la vida, Op. Cit., p. 100.

Desde el punto de vista teológico, dice J. Moltmann, es preciso unir causalmente la pregunta del hombre por el sentido y la finalidad de su vida con la pregunta de Dios por el hombre como imagen suya, por el sentido y la finalidad de su amor. Si el hombre no es una respuesta a la pregunta de Dios, tampoco Dios puede ser una respuesta a la pregunta del hombre³⁰⁵. Por ello, resulta evidente que entre pregunta por el sentido y religión existe una relación estrecha³⁰⁶. A este respecto resulta iluminador lo que afirmaba el Centro Unesco para el diálogo Interreligioso:

El conocimiento de las propuestas de sentido de la vida que se hacen, tanto desde las tradiciones religiosas como desde fuera de las tradiciones religiosas, puede ser una herramienta muy útil para la cohesión de la sociedad que construirán las ciudadanas y los ciudadanos del mañana y para forjar una cultura de paz realmente universal. Es una buena inversión de futuro que las religiones sean conocidas por la energía creativa que pueden movilizar, por las potencialidades pacificadoras, humanistas y espirituales propias de la religiosidad profunda, auténtica³⁰⁷.

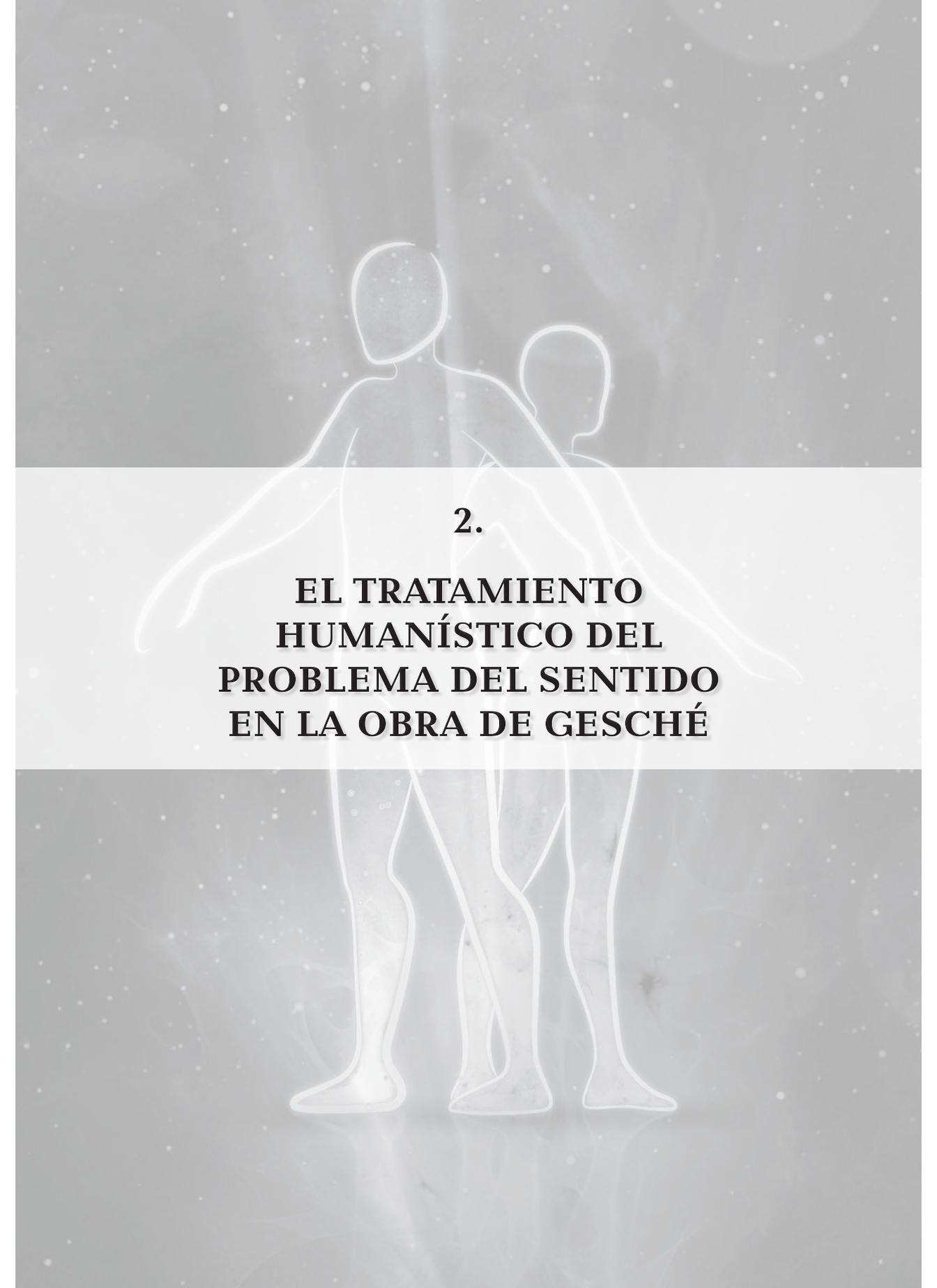
305 Cf. MOLTSMANN, J. El reino de Dios, sentido de la vida y del mundo. En: Concilium. No. 128. (1977); p. 264.

306 Cf. Toda búsqueda de sentido implica, *volens nolens*, la referencia al Absoluto como problema semper indagandum. KASPER, W. La sfida della misericordia. Magnano: Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, 2015. p. 10

307 ASOCIACIÓN UNESCO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO. Declaración Cultura religiosa para los ciudadanos del mañana. Barcelona: Estudio, 2001. p. 6-7. También Juan Pablo II en la encíclica *Fides et Ratio* decía: "La persona al creer lleva a cabo el acto más significativo de la propia existencia; en él, en efecto, la libertad alcanza la certeza de la verdad y decide vivir en la misma" [...] Cuando se indaga el <por qué de las cosas> con totalidad en la búsqueda de la respuesta última y más exhaustiva, entonces la razón humana toca su culmen y se abre a la religiosidad. En efecto, la religiosidad representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es el culmen de su naturaleza racional. Brota de la aspiración profunda del hombre a la verdad y está en la base de la búsqueda libre y personal que el hombre realiza sobre lo divino Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio* (14 septiembre 1998). Bogotá. Edic. Paulinas, 1998; n. 13. 34. La encíclica *Fides et Ratio* se refiere con frecuencia a la cuestión del sentido, siendo la respuesta a dicha pregunta determinante para la orientación que se da a la existencia. Ver los siguientes numerales de esta encíclica: 13, 23-34, 26, 42, 80, 81.

La construcción del sentido requiere pues conciencia crítica, diálogo y superación de dogmatismos y fundamentalismos. Todo el proceso de construcción del sentido deberá desarrollarse al filo de la existencia y de las experiencias cotidianas que se viven desde la libertad y la responsabilidad personal³⁰⁸. La búsqueda del sentido a la vida, más allá de posicionamientos respecto de los valores y del hecho trascendente, es la tarea más valiosa que cada persona debe resolver para ser feliz en la vida. Este es el motivo por el que se adentrará en una reflexión que cobra cada día más interés, sobre todo en el mundo juvenil y en el momento cultural. Porque a pesar del vacío, la perplejidad y el desconcierto, la misma vida ofrece oportunidades únicas por su riqueza y por la dignidad que la envuelve. Además, otros fenómenos actuales, por ejemplo la inmigración, abren puertas a la interculturalidad, a la interreligiosidad. En fin, la globalización, la tecnología y la comunicación en todos los aspectos de la vida del hombre actual se presentan como desafíos que interrogan el sentido de la existencia abriéndole también posibilidades o espacios a la emergencia del sentido.

308 Cf. TORRALBA, F. Dar que pensar: belleza, bien y sentido. hacia una articulación de la Pedagogía del sentido, Op. Cit., p. 25.



2.

**EL TRATAMIENTO
HUMANÍSTICO DEL
PROBLEMA DEL SENTIDO
EN LA OBRA DE GESCHÉ**

2.1 Introducción

El tema del sentido reviste una importancia capital en el conjunto de los discursos sobre el hombre. Hoy más que nunca emerge con urgencia la pregunta por el sentido de la vida. La cuestión última de la vida humana, el horizonte último de los interrogantes del hombre se relacionan directamente con la pregunta por el sentido. Reflexionar sobre este interrogante en el contexto contemporáneo es fundamental, pues, este constituye una de las inquietudes que sigue interpelando a los hombres hoy, pero sobre todo, es algo inherente a todo ser humano, dado que es la pregunta radical de cualquier existencia personal.

Este segundo capítulo se propone presentar el discurso antropológico de A. Gesché en torno a esta demanda existencial. Para ello, el autor propone partir del hombre en su búsqueda cotidiana del sentido, es decir, allí donde el sentido se ejerce y se vive, e iluminarlo con la idea de Dios. El capítulo sigue su obra fundamental: "Dios para pensar" y "Pensar para pensar", así como algunos de sus principales artículos sobre el tema. La reflexión se concentrará en la comprensión antropológica de las categorías que el autor hace aparecer en el camino de la investigación sobre el sentido: la libertad, la identidad, el destino, la esperanza y el imaginario.

2.2 La libertad

"La larga, espléndida y difícil aventura de la libertad"³⁰⁹.

309 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 29.

Según A. Gesché no se puede imaginar la aparición del sentido sin que exista libertad. La idea de libertad es una invención filosófica, que particularmente pertenece a la filosofía griega antigua. El autor señala tres perspectivas históricas en la historia de la libertad no sin aceptar los riesgos que implica toda esquematización, como él mismo indica³¹⁰.

2.2.1 La libertad como conquista, esencia y existencia

La invención filosófica de la libertad iniciada en Grecia se puede esquematizar en tres perspectivas históricas: como conquista, como esencia y como existencia. En cuanto a la primera, Gesché señala la libertad moral proclamada por los estoicos y la libertad política de Atenas. Luego, en la primera modernidad con la reforma protestante, la libertad de conciencia y la de razón con R. Descartes. En el siglo XIX, con la Revolución francesa se dio la libertad individual y con el liberalismo, la libertad económica. El siglo XX descubrió, con las luchas obreras, la libertad social y con las terapias del sujeto, la libertad interior³¹¹. En todos estos casos, la libertad se presenta como una realidad que no está dada o adquirida ya para siempre, sino que se trata de un deber y un derecho, de una emancipación, de algo que es quitado a los dioses o a los tiranos. De ahí una conclusión lógica: el hombre es un ser que deviene libre.

En la segunda perspectiva, como esencia, la libertad es concebida como una realidad ontológica, metafísica y antropológica. Se trata de considerar, en este caso, la libertad como constitutiva del hombre, y perteneciente a su ser, a su misma definición. Esta perspectiva quiere mostrar que el hombre es un ser de libertad y que la libertad le define frente a otras realidades de este mundo. Esta manera de aproximación a la libertad es la que se encuentra en todas las escuelas filosóficas clásicas, llamadas esencialistas. Según esta visión, la libertad ya no es conquista, sino que ella está

310 Cf. *Ibid.*, p. 29.

311 Cf. *Ibid.*, p. 30.

inscrita, desde su origen, en el ser mismo del hombre. Por lo tanto, según esta perspectiva el hombre es un ser libre³¹².

Finalmente la tercera perspectiva, la libertad como existencia. Se refiere a esa libertad como la comprendió J-P. Sartre y la filosofía existencialista, es decir, una libertad que no pertenece al orden del ser sino al orden de la existencia. Al contrario de la anterior, el hombre debe conquistar su esencia existiendo, porque la existencia precede a la esencia. La libertad está dentro del ser del hombre, pero en forma de virtualidad, como proyecto por realizar. El hombre es un ser que debe hacer que su libertad exista³¹³.

2.2.2 ¿La libertad amenazada por la trascendencia?

La antropología realista del autor parte de la comprensión del hombre como ser libre. La libertad es infinitamente más que la simple liberación de lo que la encadena. Para expresar la grandeza de esta facultad humana el autor dirá que "la libertad es libertad y no tiene necesidad, para ser, de tener que escoger el mal"³¹⁴. Esta libertad ¿para qué? El hombre quiere que su libertad responda a un "para qué", y la palabra destino o destinación despierta precisamente en él la idea de que la finalidad del ser y de su libertad tiene un sentido que debe ir más allá de la simple monotonía de una cotidianidad cerrada sobre su repetición, su fatiga y su ausencia de horizonte. La palabra destino evoca no lo anónimo e impersonal, donde todo se juega fuera de la propia voluntad, sino un deseo, en el que el hombre quiere darle toda su dimensión a la propia libertad.

Lo trascendentalmente, lo finalmente deseado es la libertad. Gesché apunta a esta idea agregando la noción de finalidad o sentido de la libertad. A través de esta noción introduce la perspectiva de la trascendencia como aspiración a ir más allá de los límites de la finitud. Y así aborda entonces la delicada relación entre trascendencia y

312 Cf. Ibid., p. 30.

313 Cf. Ibid., p. 30.

314 GESCHÉ, A., *Pensées pour penser. I. Le mal et la lumière*, Op. Cit., p. 72.

finitud: ni la trascendencia se afirma negando la finitud, ni la finitud impide *a priori* la propuesta de la trascendencia como plenitud posible. Esto significa que la existencia personal es irreductible a una dimensión humana porque el ser humano es constituido por un exceso, un *plus ultra*, una realidad que le viene de otro lado³¹⁵. La relación con el Absoluto, lejos de anular al hombre, lo impulsa a descubrir sus profundidades inquietantes y pacificantes. y pacificantes y lo salva de un mundo donde solo reinaría el absurdo, el sinsentido, lo inevitable y lo fortuito.

Gesché considera que el “mundo de la paganidad”³¹⁶ ha sido menos recitado que el de los creyentes en expresar con claridad este horizonte infinito de la libertad humana. Recurriendo a E. Kant, el autor ejemplifica su afirmación: “No sería posible ni imaginable ningún combate por la libertad, si el hombre no creyera profundamente en la existencia de un reino de Dios (aún comprendiéndolo en un sentido totalmente laico) en donde existe y está ya realizada la libertad”³¹⁷. Gesché quiere establecer un diálogo con el no creyente para quien la idea del Absoluto no es necesaria al pensar la libertad. En este diálogo el no creyente se encuentra invitado a sospechar que la verdadera fe no contradice, en principio, la comprensión del hombre como ser libre. La fe aparece así como un acto del hombre y no como una agresión a su *humanitas*³¹⁸. Podría ser que la libertad del hombre no muera al contacto con el Absoluto³¹⁹.

315 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 206. Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 156.

316 Expresión de Gesché a lo largo de su obra para referirse a autores y pensadores ateos que han evocado ese Ser trascendente, viendo en este únicamente un trascendental. Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 143.

317 GESCHÉ, A., Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 152. Cf. GESCHÉ, A. Pour une théologie du risque. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). La foi dans le temps du risque. Paris – Louvain. Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie. 1997. p. 135.

318 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 189. Según Gesché, el acto de fe constituye una aventura en el sentido más existencial del término pues está sujeto a ese movimiento profundo de la vida que oscila bajo el signo de la libertad y del riesgo. Cf. GESCHÉ, A., “Pour une théologie du risque”, Op. Cit., p. 151.

319 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 41.

2.2.3 Una libertad sin culpabilidad

Indagar en el conocimiento de la grandeza de la libertad humana tiene por efecto hacer más intolerable el mal y la desgracia, y por lo tanto, fortalecer el sentimiento de escándalo frente a esta realidad marcada por su exceso e intolerabilidad. Gesché ve al ser humano como aquel que no se deja encerrar en los límites de la razón simple, que se somete a la desgracia o hasta se hace cómplice de ella. El acercamiento humanístico que hace el autor al tema de la libertad no podría ser cómplice de tal encerramiento. Al contrario, en el desarrollo de la cuestión radicaliza el rechazo al mal, como una experiencia unánime de un mal incomprensible, pero real³²⁰. Idea que se ve reforzada hoy cuando la psicología y el psicoanálisis hacen ver que el hombre no siempre es culpable, ayudándolo a liberarse de sus fantasmas alienantes y a veces mortíferos³²¹. Sin embargo, aunque el hombre no siempre sea culpable, se constata que el mal existe en la realidad.

Gesché afirma que el reconocimiento sano del mal obrado, es decir de la falta, es propio de una responsabilidad y una libertad adultas: "Has obrado mal, podrías haber obrado bien y eres capaz de ello"³²². Señala además que hay una culpabilidad morbosa que cierra el camino a este enderezamiento y es de este último refugio del mal, del que el hombre no puede y sobre todo no quiere salir. Se trata de una culpabilidad general y vaga, confusa y difusa que constituye quizás el peor de los males, el culpabilismo. Este no conduce a una realización de sí mismo. Se actúa muy moralmente a primera vista, pero se es incapaz de decidir, ya que se trata de una acción marcada por el miedo. Se actúa sin libertad.

320 En su obra "Le mal et la Lumière", Gesché reafirma este carácter objetivo del mal: si el mal fuese esencialmente en la subjetividad y la voluntad, un simple perdón fuera suficiente y no se necesitaría de la salvación. Cf. GESCHÉ, A., Pensées pour penser. I. Le mal et la lumière, Op. Cit., p. 39.

321 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 109.

322 Ibid., p. 116.

Por ello, el autor lanza la consigna de una libertad sin culpabilidad, una responsabilidad sin juez, como medio que conduciría a los hombres a la construcción de ellos mismos, a su autonomía y a su desarrollo³²³. "El hombre no es esencialmente malo [...] lo que hace es cometer el mal [...] El es víctima. Esto es capital"³²⁴. "El hombre puede hacer el mal y lo hace, pero él no es culpable con una culpabilidad, primera e inaugurante"³²⁵. Gesché rechaza la culpabilidad como el único medio en la lucha contra el mal y señala la necesidad de desculpabilizar al hombre. "El rechazo del Demonio en la mitología, de una parte, y la muerte de Dios por el hombre, de otra parte, han hecho que no haya más que acusar al hombre. Terrible consecuencia"³²⁶. De esta manera, se tienen los efectos inevitables de las antropologías que no comienzan por clamar contra el mal del cual el hombre no es culpable y que no pertenece a su naturaleza³²⁷.

En su obra, el autor presenta un planteamiento con respecto a la libertad humana. Se trata del hombre herido y patético que se construye con lo insoportable y lo indecible. Un hombre lacerado en quien su libertad está llamada a ser militante y a liberarse continuamente de los impedimentos y condicionamientos³²⁸. Resulta significativo que en la primera obra de su serie "Dios para pensar", el autor trate inauguralmente del mal y no del hombre, para afrontar así esta realidad que enigmáticamente llega al ser humano y con la que este tendrá que combatir. "Es preciso hablar del hombre, pero no es posible hacerlo dignamente y sin tergiversar las cosas, si no se atiende a ese mal desgracia fundamental del hombre, del mundo"³²⁹.

En ese combate por la libertad, Gesché afirma que nada es inexorable, es esta la traducción antropológica de la idea religiosa

323 Cf. *Ibid.*, p. 103.

324 GESCHÉ, A., *Pensées pour penser. I. Le mal et la lumière*, Op. Cit., p. 66-69.

325 *Ibid.*, p. 25.

326 *Ibid.*, p. 75.

327 Cf. *Ibid.*, p. 42, 78.

328 Cf. GESCHÉ, A., *Dios para pensar. I. El mal*, Op. Cit., p. 33.

329 GESCHÉ, A., *Dieu para pensar. I. El mal*, Op. Cit., p. 15.

de salvación³³⁰. La salvación no tendría un sentido humano si ella no fuese un espacio constituyente de libertad³³¹. El hombre desearía desgarrar el velo, pero debe saber y poder asumir esta realidad enigmática del mal. Si no está preparado para este cara a cara, será realmente imposible vivir la vida. Será un mal vivir y el hombre perderá la calidad de ser³³². "El hombre es el ser que salva su vida. Con ella, recibida en el comienzo de la existencia, debe hacer algo, tener éxito, darle un proyecto [...] La vida es vida cuando se juega, cuando se realiza la libertad que reside en cada uno de nosotros"³³³. Con estas afirmaciones, Gesché refuerza su caracterización de la libertad humana como una facultad propia del hombre, rica de potencialidades capaces de hacer la vida más deseable, es decir, una vida más digna y más humana.

2.2.4 Los caminos de la libertad

Uno de los caminos de la libertad que el autor subraya es aquel de la responsabilidad. Se trata de una libertad responsable que, consciente de sus límites y de sus fallas, posee el dinamismo para desarrollarse audazmente. El autor señala el lazo indefectible que existe entre libertad y responsabilidad. La responsabilidad constituye una dimensión de la libertad³³⁴. La grandeza del hombre reside precisamente en que él es un ser responsable. "Mi libertad es una responsabilidad, una *respuesta*, una responsabilidad infinita, que funda y precede todas las restantes manifestaciones de la libertad"³³⁵. El ser humano es libre para ser responsable y es responsable para la realización del significado de su existencia.

330 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 221.

331 Cf. GESCHÉ, A. Un secret de salut caché dans le cosmos? En: GESCHÉ, A. y otros. Creation et salut. Bruselas: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1989. p. 37.

332 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 200-201.

333 GESCHÉ, A. Le salut, écriture de vie. En: WÉNIN, A. y otros. Quand le salut se raconte. Bruxelles: Lumen Vitae, 2000. p. 99 (101).

334 "La libertad es siempre responsabilidad, respuesta (responder, responder de)": GESCHÉ, A. L'identité de l'homme devant Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. No. 29 (1998); p. 20.

335 GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 43.

Sin embargo, Gesché subraya que existe el peligro que esta responsabilidad se exprese en términos destructivos y obsesivos. Por ello, el hombre está llamado a asumir sus responsabilidades pero sabiendo que no es el único responsable o que en muchos casos no es el culpable o, incluso, que los culpables no son siempre culpables; que, en todo caso, los combates de este tipo sólo son subjetivamente posibles cuando son sostenidos en solidaridad con los demás. También aquí la soledad es un peligro.

Siguiendo a Levinas, el autor habla de la responsabilidad frente a sí mismo como responsabilidad frente al otro. En efecto, la imposibilidad de desentenderse de la llamada del prójimo, la imposibilidad de alejarse, es la modalidad primera de la libertad y no tanto un accidente empírico de ella³³⁶. Este filósofo de Kaunas propuso un humanismo del otro hombre, del hombre que se responsabiliza y responde totalmente por el otro: "Desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago"³³⁷. La libertad comienza por esta provocación de la responsabilidad. Es así como Gesché muestra el valor no solamente individual de la libertad sino su carácter de apertura hacia los otros. La libertad no se conquista, como creyó Prometeo, desde la soledad y el rechazo³³⁸. Gesché prefiere hablar de una libertad de consentimiento, antes de una libertad responsable, porque el consentimiento es aquí acción inventiva y en este, la soledad no ocupa el centro. El otro no es agresión³³⁹.

Gesché se opondrá a la consideración de una libertad que se construya solitariamente y sin referentes. Él lo expresa con estos términos: "¿Es que una libertad que se construye delante de otro

336 Cf. LÉVINAS, E. De otro modo de ser más allá de la esencia. Salamanca: Sígueme, 1987. p. 201.

337 LÉVINAS, E. Ética e infinito. Madrid: A. Machado Libros, 2000. p. 80.

338 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 46.

339 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 242. Cf. GESCHÉ, A. L'identité de l'homme devant Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. No. 29 (1998); p. 8.

no es verdaderamente libertad? Lo dudo³⁴⁰. Y en este contexto se remite a Sartre para corroborar su intuición sobre lo que el filósofo existencialista dice acerca de una libertad para nada, de una pasión inútil, dando a entender el fracaso de una libertad que se basa en la autocomprensión tautológica del sujeto y, por lo tanto, cerrada y reducida a la propia mismidad. Al contrario de esta posición, E. Levinas piensa que el rostro del otro desarma la intencionalidad de aquel que le mira³⁴¹, por lo que la libertad llega a ser no solamente un "yo soy", sino un "yo puedo". O más aún, lo que expresará E. Kant al afirmar que la libertad es un "yo debo"³⁴². No obstante, Gesché sostiene que el filósofo alemán corre el riesgo de perderse en la culpabilidad. De esta manera, el autor ve en el "yo puedo" o en el "yo soy capaz" propuesto por Levinas, una mejor y más seria expresión de aquello que se encuentra en juego aquí, que es nada más y nada menos que la naturaleza misma de la libertad.

En la construcción como hombres libres, el autor señala la importancia de las prohibiciones y las reglas. La libertad no se conquista únicamente por la libertad. A veces sólo hay acceso a la misma a través de normas y de leyes. Así, A. Gesché hace notar que para acceder a los caminos de la libertad se requiere la ascesis: "No hay libertad sin reglas y sin condiciones"³⁴³. Aquí el autor expone el sentido que tienen las prohibiciones en cuanto ellas protegen al hombre contra él mismo, contra aquello que lo falsificaría y lo pervertiría. Las tres grandes prohibiciones del incesto, el asesinato

340 Ibid., p. 241-242.

341 LÉVINAS, E. En *découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin. 1982. p. 145-162. Según Lévinas, la intencionalidad aparece como una liberación que hace que el hombre salga de sí para relacionarse con los otros. En dicha relación el hombre expresa su ser más íntimo. La estructura específica de la intencionalidad de la conciencia no es simplemente una cuestión empírica, encerrada en sí misma, ni un idealismo ahistórico; por el contrario, ella posee una interioridad que ayuda a identificar la multiplicidad del pensamiento. Las intenciones que miran a identificar el trascendente no son simplemente ventanas más que se abren, sino que identifican lo fundamental de la persona. La intencionalidad es la experiencia más profunda de la esencia de la persona. En el fondo, la intencionalidad es un camino de libertad que pone a la persona en marcha hacia su propia realización y la de los demás.

342 Cf. KANT, E. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada, 1968. p. 24, 88-96.

343 GESCHÉ, A. *Dios para pensar*. I. El mal, Op. Cit., p. 95. Cf. GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. II. El hombre, Op. Cit., p. 259.

y la idolatría, comunes a todas las civilizaciones, indican que el hombre en la relación consigo mismo, con los otros y con Dios no se encuentra en la inmediatez; este error lo haría perderse porque lo llevaría a cerrarse sobre sí mismo en contra de la alteridad, la exterioridad, lo desconocido o enigmático³⁴⁴.

A este propósito, el autor presenta tres enigmas relacionados con las prohibiciones: en primer lugar está el enigma de la afectividad por la ilusión de que se podría disponer de ella en una relación inmediata y automática. En segundo lugar, se encuentra el enigma del otro, por asesinato, gesto brusco e impaciente que quiere suprimir la opacidad insoportable del otro que siempre desborda. En tercer lugar, está el enigma de lo sagrado, por la idolatría, la cual pretende sustituir el Dios diferente y verdadero por el dios fácil y tranquilizador de la imagen de sí mismo. Y por último, el enigma del saber, por la racionalidad o la magia, al quererlo conocer todo en el acto. Gesché señala que todas las prohibiciones protegen fundamentalmente el enigma del conocimiento³⁴⁵.

2.2.5 Libertad metafísica

El autor se remite a la filosofía griega para realizar su planteamiento sobre la libertad metafísica. Según el esquema griego, la realidad, la verdadera, la que cuenta, es producida por la naturaleza (el azar y la necesidad), es decir, por el cosmos mismo de acuerdo

344 Cf. GESCHÉ, A., *Christianisme et perversions*. En: *Lumière et Vie*. No. 215 (1993); p. 66.

345 Cf. GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. I. *El mal*, Op. Cit., p.201. En la última parte de la obra *La destinée*, y en el capítulo V de la *Obra Dios*, de la serie *Dios para pensar*, Gesché dedica una reflexión más detenida sobre la idolatría. En ellas resalta que este problema consiste en luchar contra el politeísmo buscando dónde está el verdadero Dios. El politeísmo es falso porque para el hombre resulta destructivo confiarse a varios absolutos. Sólo un Dios verdadero puede salvar. Se trata, según el autor, de una cuestión existencial ya que el que toma los caminos de la idolatría no sólo se equivoca de Dios y se engaña sobre Dios, sino que se engaña a sí mismo y falsea su humanidad. Cuando sirve a un ídolo, el hombre no hace más que adorar su propio reflejo. Y esto es una verdadera alienación de sí mismo. La cuestión teológica tiene aquí un valor igualmente antropológico. El respeto al hombre deriva directamente de una confesión auténtica de Dios. Cf. GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. V. *El destino*, Op. Cit., p. 206. Cf. GESCHÉ, A. *Le Christianisme comme monothéisme relatif. Nouvelles réflexions sur le <Etsi Deus non daretur>*. En: *Revue théologique de Louvain*. No. 33 (2002); p. 473-496.

a su inmanencia. Al principio lo que existía era la *chorá*, término que se refiere a la realidad indeterminada, indiferenciada y apenas inteligible. Todo lo que se produce, se ha producido y se producirá, se debe, ya a la naturaleza (*physis*), ya al arte (*techne*), ya al azar (*tyche*).

Lo indicará Demócrito al explicar que todo lo que existe en el universo proviene del azar y de la necesidad³⁴⁶. Retomando este discurso, J. Monod afirma que estas dos razones de las cosas, azar y necesidad, están en plan de igualdad en el acontecimiento de lo que existe y se produce. La única diferencia consiste en que la naturaleza es racional, comprensible (dicha racionalidad e inteligibilidad se expresará en las futuras leyes de la naturaleza) mientras que la otra razón, es decir, el azar es impenetrable a la razón³⁴⁷. Sin embargo, ambas presiden el advenimiento de la realidad: la arrancan de la indiferencia agitada del caos, según un proceso de necesidad inmanente.

La tercera razón es la *techne*, o sea el arte y la técnica. De ningún modo se encuentra en el mismo plano. El arte viene después, cronológica y esencialmente, producida tardíamente a partir de los dos principios del azar y la necesidad. Según Platón, "el arte es la causante de las cosas más pequeñas puesto que recibe de la naturaleza, ya formados, los elementos grandes y principales, y después modela y fabrica sobre ellos todos los productos más pequeños"³⁴⁸. Es decir, el arte, tiene un carácter secundario pues no hace sino actuar sobre lo que fue producido por el azar y la necesidad. Según la Física de Aristóteles, "el arte (*téchne*) imita la naturaleza [...] y domina la materia"³⁴⁹. A todo este esquema de pensamiento, Gesché lo llama una "cosmológica de la creación" porque la verdadera realidad es producida por la naturaleza en sus principios del azar y de la necesidad.

Por ello, Gesché considera que esta filosofía es una metafísica ya que la *physis* va por delante. El arte apenas si tiene estatuto

346 Cf. DÉMOCRITE. *Doctrines philosophiques et réflexions morales*. Paris: F. Alcan. 1928. p. 42-44.

347 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. EL hombre, Op. Cit., p.234-235.

348 PLATÓN. *Leyes*. Madrid: Akal, 1988. p. 428. (libro X).

349 ARISTÓTELES. *Física*. Madrid: Gredos, 1995. p. 138-139. (Libro II. 194 a.b.)

de verdad. La realidad verdadera reside en la *physis* y la *techne* saca su valor relativo de la naturaleza, de la que es *mimesis* o imitación. La realidad constituye ese inmenso campo de invención en el que todo está acabado, determinado y definido de antemano por el azar y la necesidad o, más aún, ese campo donde fuera de observar y conservar, no hay literalmente nada más que hacer. A este respecto, observa J-L. Charmet, a quien Gesché cita: "La creación es la representación de un 'género artificial' que sustituye a la diferenciación inmanente de la <naturaleza> "³⁵⁰. Este autor, situándose en un plano puramente cultural, expresa perfectamente, con su vocabulario, la propuesta que Gesché va a realizar frente a la concepción griega: la precedencia de la libertad y de la invención respecto a la repetición y la fatalidad de la naturaleza.

El hombre griego, dominado por la naturaleza, estará en gran parte condenado a la imitación. El arte supone una libertad. Pero se trata de una libertad de repetición y tardía, no una libertad de invención y originaria, siempre a causa de esta secundariedad del arte. No se trata de afirmar que los griegos hayan ignorado la libertad. De hecho, ellos inventaron la libertad política al considerar el hombre un *zoon politikon*; igualmente inventaron la libertad moral al considerar al hombre como capaz de superar los condicionamientos naturales o sociales, tal como lo propusieron los estoicos. Sin embargo, no llegaron a eso que el autor llama la "libertad metafísica"³⁵¹. Como se ha visto, en los griegos la libertad siempre es arrancada. Arrancada a los dioses (Prometeo), o a la naturaleza, como es el caso de Aristóteles, que habla de violencia, *bia*, al hablar de la *techne*.

En el fondo hay algo de no autorizado y violento en la libertad según la concepción griega. Esta en efecto, no es una libertad totalmente permitida, serenamente deseada y querida. Se conquista en contra de los dioses y pasando por encima de la naturaleza de las cosas. En su ejercicio, dice Gesché, hay *hybris*, que implica una

350 GIL, F. Le naturel et l'artificiel. En: Encyclopedia Universalis. Supplément, 1990. I. Paris. 1990. p. 83. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 234. 246.

351 GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 238.

parte inevitable de culpabilidad. Porque esta libertad es tardía, ya que el arte no interviene más que en segundo lugar, es decir, no forma parte del tejido interno de las cosas.

Gesché considera que los griegos en el fondo son poco libres. La libertad la conquistaron en el plano ético y político, pero no en el ser. El hombre no está establecido en la libertad, ya que lo que le domina, lo que ocupa el primer puesto, es la naturaleza, o sea, el azar y la necesidad. Aquí el autor evoca la famosa frase de Heráclito en la que el filósofo compara el universo a las combinaciones caprichosas y arbitrarias que el niño realiza con los dados: "El mundo es un niño que juega a los dados"³⁵². El pesimismo que, en este caso, se identifica con el fatalismo es uno de los primeros sentimientos en el ánimo del que se observa a sí mismo y a la naturaleza. De ahí que en los griegos no se encuentre una experiencia originaria y primordial de la libertad.

Gesché sostiene que el hombre actual no vive ya la fatalidad de manera tan sensible y tan teorizada como se vivía en la antigüedad y tiene mayor experiencia y mayor sentido de la libertad humana. Sin embargo, el hombre de hoy conoce más vivamente los límites de la libertad, como por ejemplo, el peso de la herencia, los diversos determinismos, las constricciones culturales, las desgracias planetarias. Y además vive sus consecuencias: los problemas sociales, las enfermedades que aún no se logran extirpar, las injusticias casi endémicas, entre otros. Este mal o sufrimiento que vive el hombre no puede ser engrandecido pues sería en un error, pero tampoco negado, lo que sería peor. El hombre necesita gritar su dolor, esto es un deber casi que un derecho, (*dignum et iustum*)³⁵³. En consecuencia, el profesor de Lovaina considera que la libertad del hombre no es tan amplia como él quisiera³⁵⁴.

352 HERACLITO y PARMENIDES. Fragmentos. Barcelona: Orbis, 1983. p. 220. (Fragmento 52).

353 Cf. GESCHÉ, A. Pensées pour penser. I. Le mal et la lumière, Op. Cit., p. 145-146.

354 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. l destino, Op. Cit., p. 38. Cf. GESCHÉ, A. Commen Dieu répond à notre cri". En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). Dieu à l'épreuve de notre cri. Paris-Louvain: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 1999. p. 123.

Al lado de este sentido de la libertad en el hombre actual, no dejan de advertirse los acentos fatalistas propios de épocas que se creían ya pasadas³⁵⁵. En efecto, en el presente se multiplican los recursos a ciertas fórmulas como las siguientes: "no hay nada que hacer", "es mi destino", "estaba escrito"; se recurre a los presagios y a los signos fatalistas (astrología, horóscopos, entre otros). Todo ello supone una convicción más o menos confusa de que la suerte del ser humano está determinada de algún modo. A veces esta convicción se expresa en resignación, y con frecuencia, en una resignación desesperada ante situaciones cada vez más implacables en las que no se puede hacer nada. Se ha llegado con todo esto, dice Gesché, a reservar al juego y al azar un lugar en la vida del hombre, como si éste no pudiera soportar demasiada libertad, demasiadas opciones que tomar, y prefiriera no optar ante los bienes que le ofrece la libertad. Aunque es verdad que ciertos determinismos, que no tienen nada de irreales e ilusorios, influyen en el hombre. La libertad es limitada y esta constatación se ve corroborada con más fuerza por J-P. Sartre, pero también por la psicología y el poder del inconsciente, la sociología y la fuerza de los mecanismos estructurales, las investigaciones del estructuralismo. Todo esto es fuente de humillación, de angustia y de irritación que hiere el elevado sentimiento que hay en el ser humano de su grandeza y poder³⁵⁶.

Esta angustia de la fatalidad es inherente a la condición metafísica del ser humano. No se puede hablar de libertad sin una referencia frente a la cual hay que responder y ejercer una responsabilidad. Según Gesché, este es el camino real de la libertad. De este modo, él plantea la libertad como libertad metafísica y se expresa de ella en estos términos: "La libertad no es, de entrada, posibilidad de elegir. Esto no constituye sino la consecuencia psicológica y moral. La libertad es ante todo esa capacidad metafísica, ese derecho ontológico de asumir personalmente el propio destino de

355 Cf. GESCHÉ, A. *L'homme et le destin*. En: GESCHÉ, A. (Dir.). *Destin, Prédétermination, destinée*. Paris-Louvain: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 1995. p. 7.

356 Cf. GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. V. *El destino*, Op. Cit., p. 36-39.

manera responsable, o sea, pudiendo responder de ello"³⁵⁷. A esta libertad la llamará Gesché también 'libertad de consentimiento o de aprobación'. Hablar de consentimiento para Gesché equivale a hablar del consentimiento al ser. Por eso, será una libertad en el ser, que goza de capacidad inventiva y en la que no hay lugar a la soledad, porque, como se ha visto anteriormente, la alteridad no es agresión sino provocación a la responsabilidad.

En continuidad con estos planteamientos, Gesché presenta la realidad como un lugar de libertad³⁵⁸. El estatuto del hombre está en connivencia con un anhelo de ser, presente ya en la realidad entera. De aquí que él insista en lo benéfico de esta idea para el hombre, si no se quiere tener una antropología suspendida en el vacío, en la que el hombre no tenga donde apoyarse. El hombre está inserto en el cosmos y en el espacio. No existe garantía o seguridad antropológica sin mundo³⁵⁹.

Para asegurar al hombre el ejercicio de su libertad, es preciso que cuente con un mundo estable y sin imprevistos mayores. En el cosmos está en juego el enraizamiento de la libertad del hombre. Gesché descubre aquí la suerte de la reflexión sobre el hombre en la posmodernidad: "Aunque el pensamiento moderno se ha centrado en el hombre, se ha decidido por fin afrontar los riesgos de una subjetividad sin raíces"³⁶⁰. Lo que no quiere decir, como explica el autor, que el hombre no sea excepcional, sino que el hombre no es sustancialmente una excepción. Su excepcionalidad hace parte de ese dentro de la materia de la cual hablaba P. Teilhard de Chardin³⁶¹. Por ello, su excepcionalidad no puede estar desligada de todo. Lo anterior coincide con lo que J. Ladrière señala: "Si el cosmos es pensado como acontecimiento emergente de su autoconstitución,

357 GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 241.

358 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. IV. El cosmos. Op. Cit., 196.

359 Cf. GESCHÉ, A. Un secret de salut caché dans le cosmos?". En: GESCHÉ, A. y otros. Création et salut. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis. 1989. p. 13-43.

360 GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 248.

361 Cf. TEILHARD DE CHARDIN, P. El corazón de la materia. Santander. Sal Terrae. 2002. p. 19. Cf. TEILHARD DE CHARDIN, P. Escritos esenciales. Santander: Sal Terrae, 2001. p. 48-52.

que llama desde sí mismo a la acción a prolongar su instauración hasta la libre manifestación de su sentido, él mismo aparece conducido por un querer-ser³⁶². Lo que plantea un encuentro entre la acción humana y el cosmos, una solidaridad de destino entre el sentido del cosmos y el sentido de la acción del hombre³⁶³.

Por lo tanto, el a-cosmismo constituye para Gesché un error antropológico y epistemológico³⁶⁴. En este siglo antropológico, en el que el hombre se ha convertido en un ser del tiempo y de la historia, se necesita recuperar el sentido del espacio, de la casa, del *oikos*, es decir del cosmos³⁶⁵. Pensar en el hombre por sí mismo, ignorando cualquier otra realidad, es pensar en el hombre como si estuviera suspendido de sí mismo. El autor señala que este fue el error de la filosofía existencialista que terminó por afirmar el hombre como una pasión inútil y una libertad para nada. El hombre tiene necesidad infinita del cosmos para comprenderse y construirse como ser humano. Es una cuestión de civilización de primera importancia, subraya el autor³⁶⁶. "El hombre es un ser de espacio. El es un ser que *habita*. A diferencia del animal, el no tiene una guarida, sino una casa"³⁶⁷. Por eso, Gesché señala el cosmos como el lugar natal

362 LADRIÈRE, J. L'articulación del sentido. Salamanca: Sígueme, 2001. p. 570.

363 Cf. LADRIÈRE, J. La création: cosmologie et anthropologie. En: Revue Théologique de Louvain. No. 14 (1983); p. 150-153.

364 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 46-47.

365 Cf. GESCHÉ, A. Un secret de salut caché dans le cosmos? En: GESCHÉ, A. y otros. Creation et salut, Op. Cit., p. 25-26. En un cierto sentido, se puede decir que contrario del "tiempo", considerado por el existencialismo como factor de angustia que corroe y distrae, el "espacio" aparece como una especie de salvación que permite un respiro y un consuelo. La teóloga M. T. Porcile, afirma que "el espacio" ha sido el gran olvidado de la teología, que ha privilegiado en cambio, el tiempo y la historia. "Oggi psicologi, architetti ed ecologi dimostrano un interesse speciale per il tema dello spazio vitale: lo si percepisce attraverso i rapporti umani o mediante il suo significato per la vita sociale e comunitaria, o ancora in relazione alla natura". PORCILE, M.T. La donna spazio di salvezza. Bologna: Dehoniane, 1994. p. 251.

366 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 168-169. Lo que va más allá del hombre (Dios) y le sobrepasa (cosmos), le es tan indispensable como él mismo para su constitución. Cf. GESCHÉ, A. La création: cosmologie et anthropologie. En: Revue Théologique de Louvain. No. 14 (1983); p. 151. 163-164.

367 GESCHÉ, A. Un secret de salut caché dans le cosmos? En: GESCHÉ, A. y otros. Creation et salut, Op. Cit., p. 26. La traducción del texto es mía. El autor hace ver la relación entre cosmología y ética, ya que la acción del hombre está llamada a prolongar el esfuerzo del cosmos hacia el ser. Además, el hombre es un ser ético porque es un ser de hogar y de estadía, este es el sentido primero de la palabra griega *éthos*, de la cual deriva "ética":

del hombre, en cuanto el hombre sale de la naturaleza, es de ella, tiene en ella sus raíces, aunque no se identifique con ella. De lo contrario, el hombre se convierte en un ser perdido y desorientado. "El cosmos le ofrece las condiciones mismas en las que él podrá ejercer su especificidad, especificidad que sin esa ruptura sería una rareza ininteligible"³⁶⁸.

Gesché subraya la importancia de esta base antrópica de la realidad por la cual la libertad arranca desde antes que emerja el hombre. Según el autor, dicha comprensión no la hace la ciencia antigua. Por eso señala que Platón y Aristóteles piden a los científicos que no vayan lejos en su "inspección" de la naturaleza. Esta indagación resulta hasta tal punto fascinante, divina, que el hombre no es totalmente libre. De la concepción griega deriva una visión automática de la naturaleza en la que reina un orden hecho y determinado de antemano por el azar y la fatalidad. En cambio, el autor sostiene que pensar la realidad como ese inmenso campo de creatividad, fantasía y libertad permitiría un diálogo con la ciencia actual y respondería al anhelo de algunos científicos que propugnan una ciencia de escucha y una nueva alianza entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas.

Particularmente, el autor se remite a científicos como I. Prigogine e I. Stengers, quienes sostienen que se está entrando en una nueva fase de la descripción del concepto de naturaleza, en el que no reina incondicionalmente el determinismo que la física clásica creía o quería leer en ella. Estos pensadores consideran que la naturaleza inventa, y en ella el tiempo no es simplemente espectador y medida del movimiento, como quería Aristóteles, sino operador

estadía habitual, y de allí, su segundo sentido: costumbre, hábito. Lo cósmico no es necesariamente distracción ética. "Es necesario, partir de la relación concreta entre un yo y un mundo. Este, extraño y hostil, debería, en buena lógica, alterar el yo. Ahora bien, la verdadera y original relación entre ellos, y donde el Yo se revela precisamente como el Mismo por excelencia, se produce como estancia en el mundo. La modalidad del Yo contra lo <otro> del mundo, consiste en morar; en identificarse existiendo allí en lo de sí [...] El Yo, encuentra en el mundo un lugar y una casa". LEVINAS, E. Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Sígueme, 1987. p. 61.

368 GESCHÉ, A. Dios para pensar. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 198.

activo. Resultan significativas en esta línea de pensamiento, las palabras de I. Prigogine cuando expresa su acuerdo con la opinión de K. Popper en su libro *El Universo abierto, un argumento para el Indeterminismo*:

Considero tal determinismo Laplaciano –por mucho que parezca confirmado por las teorías a primera vista deterministas de la física, y por su maravilloso éxito– como el obstáculo más sólido y grave para la explicación y la defensa de la libertad, la creatividad y la responsabilidad humanas³⁶⁹.

Estos científicos señalan además que el puesto del hombre dentro del universo es abierto a la invención: “Estamos redescubriendo el tiempo, pero es un tiempo, que en lugar de enfrentar al hombre con la naturaleza, puede explicar el lugar que el hombre ocupa en un universo inventivo y creativo”³⁷⁰. Gesché concluye su reflexión afirmando: “Si esto sucede en el cosmos, cuánto más en el hombre. Y cuánto más puede encontrarse a gusto en el mundo de su libertad creadora y de invención, y esto tanto por él mismo como por la naturaleza”³⁷¹.

2.2.6 La conciencia moral y la libertad

La libertad no se ejerce solamente en el universo y en la construcción de las cosas, como se ha visto en el anterior tópico. El hombre construye la libertad en su propio universo, lo cual jamás ha significado que pueda hacer lo que le venga en gana. Su libertad no quiere decir libertinaje. En este sentido radical y profundo, por consiguiente ontológico, se debe decir que el hombre es un ser moral. Citando a M. Zundel, Gesché dirá que “todo el equilibrio de la creación pende de las oscilaciones de nuestra conciencia. El

369 PRIGOGINE, I. ¿Qué es lo que no sabemos? Conferencia pronunciada en el forum filosófico de la Unesco en 1995. [En línea]. <Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/prigogine.pdf>. [Consulta: 3 Jun., 2011].

370 Ibid.

371 GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 255.

hombre es árbitro³⁷². La conciencia moral, o sea, el hombre con su libertad, tiene dentro de sí el poder de crear. Ya lo pensaba V. Van Gogh sosteniendo que se las podría arreglar sin Dios, pero no sin el poder de crear. En esta línea sostiene Gesché que ontológicamente el hombre es el ser que por su misma estructura -caso único- toma parte en la propia construcción o invención de sí mismo para encontrar respuesta a la búsqueda del sentido de su vida³⁷³.

El hecho de hablar del sentido de la vida, permite articular también la cuestión de cómo construir su vida. El deseo o búsqueda de sentido propia del hombre lo impulsa a construir su historia como un cumplimiento y una testificación. El hombre es un ser (o es el ser) que ha de construirse ya que es inacabado, lo cual quiere decir, según Gesché, que está llamado a tomar su ser de la mano para conducirlo y realizarlo. Para ello debe tomar parte en la solución de sus dificultades y luchar frente a sus miserias psicológicas, afectivas e incluso espirituales³⁷⁴. A. Gesché deja ver el carácter existencial y concreto de la vida humana que no menoscaba en nada la excepcionalidad del hombre. Su excepcionalidad no es aquella extraña y, entonces sin duda, ininteligible de una excepción cerrada sobre sí misma. La acción humana está siempre jugándose, en un advenir en el que, el sentido por constituir permanece siempre abierto. La historia del hombre y la aventura del espíritu transidas de libertad se dirigen hacia su cumplimiento en plenitud.

En el anhelo de dar plenitud a su ser, el hombre posee la conciencia moral, que es una realidad compleja compuesta tanto de razonamientos y juicios, como de sentimientos, intuiciones o mandatos. Cuando el hombre valora una acción realizada o por realizar, la conciencia moral puede actuar de modos diferentes: puede sentir que lo que ha hecho o va a hacer está bien o mal, sin saber exactamente por qué; puede también analizar las consecuencias reales o posibles de la acción y su conveniencia; puede recurrir a

372 DONZÉ, M. *L'Humble Présence*. Inédits de Maurice Zundel. I. Genève: Du Tricorne, 1986. p. 91. Citado por GESCHÉ, A. *Dios para pensar*. V. *El destino*, Op. Cit., p. 131.

373 Cf. GESCHÉ, A. *Dios para pensar*. II. *El hombre*, Op. Cit., p. 256.

374 Cf. *Ibid.*, p. 302-303.

pensar en normas previamente aceptadas para enjuiciar la acción. A lo largo de la historia, distintas corrientes de pensamiento sobre la moral han dado mayor importancia a alguno de estos modos de actuación de la conciencia moral³⁷⁵.

Por depender del conocimiento que es siempre progresivo e imperfecto, la conciencia como juicio mejora con su ejercicio, es susceptible de formación y entrenamiento, se convierte en hábito. Este hábito moral de traducir la verdad interior a la situación práctica es lo que los clásicos llaman sabiduría o prudencia. Como salta a la vista, esta radical coherencia entraña un riesgo que es inherente a la existencia humana. Un riesgo de perversión moral que es doble: cerrarse a las exigencias del propio ser, o bien, volver la cara a la realidad, cambiándola por otra más placentera: *es más fácil engañarse que superarse*. Y cuando estas mentiras se consolidan en la conducta, la conciencia se deforma y acaba viendo espejismos. Según Gesché, el riesgo de toda libertad consiste en que el hombre se deje arrastrar lejos de su fin, que con Santo Tomás, lo encuentra en la felicidad³⁷⁶. "Por la tentación nos hacemos víctimas que se ven afectadas en el ejercicio de su libertad"³⁷⁷. Cometer el mal, dice el autor, no es simplemente un ataque a la moral, sino un profundo desorden (*deordinatio*), una desdicha que afecta la definición del hombre³⁷⁸, por eso el mal es mayor que su dimensión de conciencia. Los conflictos morales, según el autor, no son más que síntomas de esta pérdida que se da en el hombre cuando se separa de aquello que puede y quiere ser, es decir, de su realización como persona³⁷⁹. Por lo tanto, Gesché hace ver que la falta constituye un error de

375 Véase por ejemplo los siguientes artículos todos extraídos de la obra de CAMPS, V. Historia de la ética, (I. II. III). Barcelona: Grijalbo, 1989-1992: VERICAT, J. "El Iusnaturalismo". II. p.1-74; CASALS, J. "La moral de la Enciclopedia". II. 168-193; SAONER, A. "Hume y la ilustración británica". II. 283-314; VILLACANAS, J. "Kant". II. p.315-404; VALCÁRCEL, A. "El idealismo alemán". II. p.405-456; GUIÁN, E. "El utilitarismo". II. p.457-499; SÁDABA, J. "Ética Analítica: el emotivismo, el prescriptivismo y la falacia naturalista". III. p.163-220.

376 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 312. Cf. GESCHÉ, A. Une preuve de Dieu par le bonheur. En: Lumen Vitae. No. 43 (1988); p. 18-19.

377 GESCHÉ, A., Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 62.

378 Cf. GESCHÉ, A., Une preuve de Dieu par le bonheur, Op. Cit., p. 17.

379 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 34.

orientación en el hombre que le afecta su moralidad, pero sobre todo un error que concierne a su ser. No se trata de simple moral, sino del ser mismo del hombre, de su destino en lo que Gesché llama el derecho y el deber de ser feliz³⁸⁰, tema que se desarrollará más adelante.

Vista como apertura al mundo (libertad ontológica), y como capacidad de construirse a sí mismo (libertad moral), la libertad humana no puede pensarse como absoluta o ilimitada³⁸¹. De hecho, la libertad del individuo tiene un carácter finito. Sobre esto insiste Gesché cuando inscribe la libertad en el horizonte de una Libertad más vasta que la instituya y la establezca. Sin embargo, Gesché subraya la importancia de evitar una moralización de la fe, en la que ésta sea concebida en términos de utilidad: "La moral está lejos de constituir nuestra respuesta al ofrecimiento de Dios. Dios se sitúa a nivel de destino [...] Para ser moral, no tienes por qué ir a llamar a la puerta de los templos. ¡Pero sí para construir mi Reino que será el tuyo!"³⁸².

Como se ve, para Gesché, el hombre es por naturaleza, un ser moral, un ser de libertad, y muchas de las acciones que realiza continuamente tienen un claro componente y contenido moral. A este propósito, el Papa Benedicto XVI insiste en la necesidad de un redescubrimiento de la conciencia moral como un lugar de escucha de la verdad y del bien, pero también como lugar de la responsabilidad ante los hermanos en humanidad³⁸³. El ser humano por su condición finita vive dentro de sí la tensión entre lo que es y lo que debe llegar a ser. Ese deber ser o imperativo moral encierra

380 Cf. *Ibid.*, p. 88; Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, *Op. Cit.*, p. 310. Cf. GESCHÉ, A., *Une preuve de Dieu par le bonheur*, *Op. Cit.*, p. 18.

381 El autor, recordando a Kant, habla de la paradoja de la conciencia moral en cuanto que el hombre se las ha de haber consigo mismo, no obstante se ve constreñido por su razón, a actuar bajo la orden de otra persona concibiendo desde su conciencia al otro como juez de sus propias acciones. Cf. KANT, E. *Doctrine de la vertu*. Section II, cap I, n. 13. Citado por GESCHÉ, A. *L'identité del homme devant Dieu*. En: *Revue Théologique de Louvain* 29 (1998); p. 12.

382 GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, *Op. Cit.*, p. 297.

383 Cf. BENEDICTO XVI. La conciencia clave para la construcción del bien común. En: *L'Osservatore Romano*. Año XLIII, No. 24 (2.215). (Jun., 2011); p. 4.

una experiencia de moralidad que se da en la cotidianidad³⁸⁴. En esta línea, la libertad radica en esa capacidad del ser humano de conseguir los ideales actitudinales que, en la realidad poliédrica y enigmática, le permitirán afirmar, aceptar y, en la medida de lo posible, superar la cotidianidad de su vida.

Resumiendo, se puede ver la importancia del desarrollo de la conciencia moral en la búsqueda de sentido propia del ser humano. El desarrollo de la conciencia moral en el sujeto determina la inquietud sobre el sentido de su propia existencia. La conciencia, entendida como conocimiento reflejo del propio ser y de su operatividad, permite al hombre comprenderse a sí mismo como poder ser, como proyecto. Cuando el hombre no solamente comprende sus actos como propios, sino que les comprende en el horizonte de la búsqueda de sentido, está ejerciendo su conciencia moral, logrando con ello mayores posibilidades de comprensión de la conducta en referencia a un determinado cánón de perfección. En esta medida, el hombre conducirá su existencia hacia la plena realización.

2.2.7 La libertad fundada irracionalmente o meta-racionalmente

Gesché habla de una libertad fundada irracional o meta-racionalmente, en cuanto que el fundamento último de las realidades racionales ha de ser irracional. Este concepto de irracional, según el autor, ha tomado un lugar importante en las ciencias humanas. Dentro de la idea de libertad existe un elemento incondicional que él llama irracional, se trata de una racionalidad pero inaugurante y, en ese sentido irracional, es decir, sin racionalidad anterior. Quizás

384 Algunos autores hablan de "experiencia de la cotidianidad" y, por extensión "ética de la cotidianidad". Cf. BLASI, J. F. *La ética de cada día*. Madrid: Eiunsa Ediciones Internacionales Universitarias, 2001. Citado por GARCÍA, J. "Sentido". En: ALARCOS, F. (Dir.). *Diez palabras claves en la construcción personal*. Navarra: Verbo Divino, 2009. p. 130. La vida moral se expresa, sobre todo, en lo cotidiano, y sólo se le puede encontrar sentido desde la situación histórica, personal y social en la que cada uno se encuentre instalado. Cf. BERGER, P. L. y LUCKMAN, T. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. La orientación del hombre moderno. Barcelona: Paidós, 1997. p. 45.

convenga hablar de una prerracionalidad, es decir, de algo que antecede a la racionalidad porque la funda.

Gesché indaga el fundamento último de las realidades, incluso de aquellas realidades racionales, y para ello se remonta a varios pensadores. En primer lugar, tiene en cuenta la reflexión de C. Castoriadis, lógico y sociólogo, quien se había planteado la imposibilidad de una fundación racional de la filosofía. En su última obra³⁸⁵, este pensador destaca el parentesco entre filosofía y política, ya que en ambos casos, existe al principio una libertad, es decir, una decisión inaugurante, un acto que sólo se apoya en sí mismo.

De otra parte, H. Kelsen³⁸⁶, jurista de la escuela de Viena, ha mostrado que la norma, o el deber ser, es el producto de un acto de voluntad y decisión, de tal manera que no está totalmente bajo el dominio de la pura racionalidad. A su vez, H. Arendt³⁸⁷ señala que el hombre ha descubierto más tardíamente su querer, es decir, la voluntad y la libertad, el lugar de la contingencia frente a la pura necesidad, a diferencia de la razón, que él había descubierto mucho antes.

Gesché valora la tradición occidental que ha recurrido a la razón desde Aristóteles (principio razón de ser) hasta G. Leibniz (principio de la razón suficiente), pero se interroga si las realidades fundamentales, es decir, las realidades que fundan, pueden cimentarse en dicho principio y lo expresa así: "¿Puede fundarse aquello que funda? El fundamento último de las realidades, incluidas aquellas que serían más racionales, ¿no deberá ser irracional? ¿Aquello que es racional puede fundarse sobre otra cosa racional, sin condenarse a ir avanzando de un modo indefinido a través de una cadena de razones? En el punto de partida de todas las cosas,

385 Cf. CASTORIADIS, C. Les carrefours du labyrinthe. IV. "La montée de l'insignifiance". Paris; Du Seuil, 1996. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 49-50.

386 Cf. KELSEN, H. Théorie générale des normes. Paris. PUF. 1996. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 50.

387 Cf. ARENDT, H. De la vie de l'esprit. II. La Volonté. Paris. PUF. 1983. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p 50.

¿no habrá que poner una decisión, una voluntad, una emoción, una invención que no reciben nada de aquello que está dado?"³⁸⁸.

En su indagación sobre el fundamento irracional de la libertad, Gesché enriquece su búsqueda con otros autores, quienes indican el fundamento de la realidad con expresiones, tales como: "emoción significativa" que estaría al comienzo de la creación, según P. Ricoeur³⁸⁹; "emoción punzante", en C. Lévi-Strauss; "fundamento místico de la autoridad", según M. Montaigne y B. Pascal (enunciado que Gesché interpreta como fundamento místico de la libertad); rechazo a la oposición entre razón y mística, un acontecimiento performativo que no pertenece al conjunto que el funda, inaugura o justifica, según J. Derrida³⁹⁰. R. Barthes, por su parte, habla de una vida a la cual se accede por una decisión, que se encuentra emparentada con momentos de iluminación y conversión³⁹¹; B. Spinoza, se expresa así: "La potencia de la razón no llega hasta la salvación", no llega a la decisión que sólo la libertad nos permite asumir"³⁹².

De otro lado, E. Kant, con el imperativo categórico, apela a un origen inaugurante, a un origen sin origen, a un fundamento, y a una justificación que no se deducen, sino que se deciden. J. Ladrière, interpretando el pensamiento de E. Kant, insinúa que "la libertad es la capacidad de poner por sí misma el primer término de una serie. Ella tiene el carácter de una iniciativa, ella no se encuentra precedida"³⁹³. De este modo, Ladrière, hace ver que la libertad es

388 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 50.

389 Cf. RICOEUR, P. Lectures. III. Aux frontières de la philosophie. Paris: Du Seuil, 1994. p. 164. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 50.

390 Cf. DERRIDA, J. Fe y saber. Las dos fuentes de la <religión> en los límites de la mera razón. En: DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Dir.). La religión. Buenos Aires: De la Flor, 1996. p. 30-31.

391 Cf. BARTHES, R. Œuvres complètes, III. 1974-1980. Paris: Du Seuil, 1995. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 52.

392 Véase exégesis de esta fórmula en: MOREAU, P. F. Spinoza, L'expérience et l'éternité. Paris: PUF, 1994. Cf. Además NANCY, J.L. L'expérience de la liberté. Paris: Galilée. 1988. Citados por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 52.

393 Este material está extractado de un Working Paper presentado por LADRIÈRE, J. en el V World Congress of Christian Philosophy II, 20-25 august 1996. Lublin. Retomado en Freedom in Contemporary Culture. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy, 20-25 de agosto de 1996. II, University Press of the Catholic University of Lublin. Lublin. 1999. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 52.

autodeterminante en la medida que saca de sí misma la novedad que ella misma introduce.

También E. Levinas habla de un fundamento sin condiciones previas cuando funda la responsabilidad hacia el otro como deber incondicional. El rostro del otro revela, según este filósofo de Kaunas, una significación sin contexto, es decir, sin otra razón que ella misma. Otro autor que Gesché retoma es J-P. Sartre ya que él hace eco a un argumento ontológico de la voluntad: la libertad³⁹⁴. Según el filósofo francés, la voluntad remite a sí misma y solamente de ese modo se puede comprender. De este modo, Sartre muestra que la voluntad se prueba por sí misma: "La característica de la realidad humana es que ella se motiva a sí misma. Lo propio de lo que nosotros llamamos libertad consiste en que no es nunca nada a no ser que ella misma no se motive a serlo"³⁹⁵. Al final, J-P. Sartre concluye afirmando que la libertad no puede recibir nunca nada de fuera que esté antes y, especialmente de Dios.

Ante la serie de indicaciones que ofrecen los autores mencionados, Gesché busca las perspectivas que se abren a un nuevo desvelamiento de la libertad. Según el autor, el hombre necesita de un exceso en relación con la razón, para poder decidir. A este respecto, señala Gesché que ese Dios teísta del que habla J-P. Sartre no corresponde a su concepción de Dios, es decir, un Dios digno del hombre, un Dios que merece la pena que exista. En este sentido, Gesché se interroga sobre la idea de Dios: ¿no se encuentra enraizada en la conciencia de que lo real y lo racional no pueden fundarse sino sobre algo irracional (en el sentido anteriormente expuesto)?³⁹⁶. Aquello que funda no puede estar fundado a su vez a partir de una anterioridad, de lo contrario no sería fundador, ya que seguiría estando dentro de la cadena o serie.

394 Cf. SARTRE, J.P. Les Carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939 - mars 1940. Paris: Gallimard, 1983. p. 49. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 53.

395 SARTRE, J.P. Les Carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939 - mars 1940, Op. Cit., p. 138. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 53.

396 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 54.

Gesché aclara que este fundamento o principio inaugurante es un porqué sin por qué, sin justificación, sin explicación, lo que no significa que sea en sí irracional, sino que lo es con relación a una anterioridad que le daría sus consignas características. No es el Dios racional de nuestros juegos de lógica, sino el Dios que se encuentra más allá de la racionalidad. Se trata pues, de un Irracional sin racionalidad anterior. Aquello que Dios inaugura es altamente racional y, en este sentido, Dios es racional³⁹⁷. En síntesis, Dios no está precedido por una razón pues en ese caso Él ya no sería el Comienzo o el Principio.

De este eje de reflexión se deriva una mejor comprensión de la libertad. Ella es ante todo racional: sin ella, el hombre no sería hombre (animal racional). Pero su fundamento posee un origen más alto. El hombre no es arrojado a la existencia, sino dado a la existencia porque un don lo precede y lo constituye³⁹⁸. Dios, principio sin principio, crea el mundo en estado de principio, es decir, de libertad, de invención, de genialidad. Desde esta perspectiva antropológica se vislumbra la idea de una libertad inventiva, jamás repetitiva, porque todo aquello que es repetitivo mata. La libertad humana, según Gesché, está llamada a no dejarse inmovilizar, a inventarse e inventar, sin fijarse en la racionalidad tranquila de lo ya dicho. De allí se podría afirmar que la libertad tiene algo de arbitrario pero ésta es precisamente su racionalidad propia³⁹⁹.

Gesché prefiere hablar de una refundación de la libertad que de un fundamento. El término 'refundación' tiene un carácter dinámico y encierra la idea de un comienzo que invita siempre a inventar. Aquí recuerda frases de otros autores, tales como, R. Musil, quien

397 Cf. *Ibid.*, p. 55.

398 Cf. GESCHÉ, A. *Le manque originaire*. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). *Et si Dieu n'existait pas?* Paris – Louvain: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 2001. p. 33.

399 Gesché subraya que en el origen de las cosas hay algo que es distinto de una explicación. Y lo hace con el pasaje del Banquete de Platón, donde, en contra de todas las explicaciones racionales del amor, Diótima proclama que el amor es un dios que no se deja medir, pero que aparece como inauguración y medida de todas las cosas. Cf. GESCHÉ, A. *Dios para pensar*, Op. Cit., p. 57.

afirma: "Dios ha creado perfectamente un mundo imperfecto". Y R. Emerson: "lo ha hecho, sin duda, para que el hombre venga a ser aquel que asume el hábito de la invención"⁴⁰⁰. El hombre, como lo ha expresado H. Arendt, no se define por coexistir de modo utilitario con sus semejantes, sino por establecer un mundo⁴⁰¹. También, J-M. Counet, al comentar al Maestro Eckhart, afirma: "El sentido del ser sólo puede encontrarse, en definitiva, en la espontaneidad de un acto que se pone a sí mismo y cuyo nombre, en la medida en que es posible darle un nombre, es libertad"⁴⁰².

2.3 La identidad y la alteridad

*"La vida en su verdadero sentido no la tiene solamente para sí, ni tampoco sólo por sí mismo: es una relación"*⁴⁰³.

2.3.1 Introducción

El hombre de todo tiempo busca comprenderse. Uno de los grandes retos a los que se enfrenta el ser humano es llegar a dar una respuesta a la pregunta sobre su propia individualidad, esto es, su identidad. Se trata pues de una tarea personal a la vez que social. Personal, porque atañe a la persona darse una respuesta que considere válida, y social, porque el ser humano es un ser social por naturaleza y no se construye a sí mismo en el aislamiento. Así, en el diseño de la propia identidad, juega un papel fundamental el otro, el diferente, quien se convierte en la posibilidad del propio yo al permitir la comprensión de sí mismo esencialmente desde la relación.

Si bien es verdad que se ha avanzado en el campo de la ciencia y de la técnica, y que se han logrado descifrar muchos de los

400 Ibid., p. 57.

401 Cf. ARENDT, H. *L'animal politique*. En: Revista Epokhé. No. 6 (1996). Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 58.

402 Cf. COUNET, J.M. Working Paper ofrecido en la sesión del 30 de Octubre de 1996, en la Société Philosophique de Louvain. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido. Op. Cit., p. 58.

403 BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Spe Salvi* (30 noviembre 2007); Bogotá: Edic. Paulinas, 2007. n. 27.

misterios del universo, hay que reconocer que aún quedan muchos misterios por resolver, en especial, el misterio que es cada uno de los seres humanos. Ya San Agustín se planteaba la pregunta sobre sí mismo y encuentra una respuesta: "*Yo me dirigía a mí mismo y me decía: tú ¿quién eres? y contestaba: un hombre*"⁴⁰⁴. Sin embargo, el santo dirá que no todo lo que es, como hombre, lo sabe "*hasta que estas tinieblas de la ignorancia se conviertan en luz tan clara como la del mediodía con el resplandor de la presencia divina*"⁴⁰⁵. Se trata entonces de comprender quién es ese ser que habita en este mundo, en medio de la alegría y la pena, entre el bien y el mal. Para ello, se tratará de explorar la apuesta humanística que hace Gesché al interrogarse sobre la identidad-alteridad, como lugar de sentido, pues al hombre no le basta ser; quiere saber lo que él es, sin lo cual no se comprende a sí mismo y le falta sentido. Pero esta tarea no la alcanzará sino en interacción con el otro y con la realidad.

Gesché propone una especie de intersignificación entre un exceso y la naturaleza. La referencia a un exceso es fuente de una mejor inteligencia no solamente de esta realidad, sino del hombre y del mundo. Es en esta luz donde aparece más claramente la cuestión antropológica.

2.3.2 El exceso y el enigma del hombre

*Se trata de una "búsqueda que consiste en asistir al nacimiento de la verdad bajo la égida tutelar del exceso"*⁴⁰⁶.

Gesché concibe al ser humano como constituido por un exceso, un *plus ultra*, una realidad que le viene de otro lado. El autor quiere asegurar la inefable dignidad del hombre pensante, sentiente, deseante, anhelante que sugiere a un "otro" que lo habita, que está más allá de toda realidad fáctica y al cual se intuye más que se

404 SAN AGUSTÍN. Confesiones. Madrid: Sarpe, 1980. p. 248. (Libro X, capítulo 6).

405 Ibid., p. 5.

406 GESCHÉ, A. Dios para pensar.VII. El sentido, Op. Cit., p. 176.

define, se desea más que se posee, se apunta más que se nombra. En la construcción de su identidad el hombre recorre un itinerario que podría expresarse, según Gesché, de este modo: del exceso del mal a la sobreabundancia de un infinito por el camino del enigma. En efecto, el autor parte de la cuestión del mal. Esta elección apunta a la dimensión dolorosa de la existencia con la presencia del sufrimiento que cava en el hombre un abismo de interrogantes y rebeldías contra la suerte que lo encierra en el círculo de la crueldad.

Gesché toma en consideración la constatación que la cultura actual, más que nunca, es sensible al mal desgracia o mal inmerecido, aquel que golpea al inocente. Este mal no pertenece ontológicamente a la naturaleza de las cosas. "Decir que el mal no pertenece ontológicamente a la naturaleza de las cosas es decir que el mal ha sido, *en parte*, introducido por la responsabilidad del hombre"⁴⁰⁷. Existe además en el hombre una solidaridad en el mal que lo sobrepasa porque las dimensiones de la responsabilidad son personales pero también colectivas. No estamos solos; somos solidarios. Lo que hacemos afecta, pertenece a los otros; y lo que otros hacen nos afecta y nos pertenece a nosotros, tanto en el mal como en el bien. Por consiguiente, el hombre no está desamparado en la soledad terrible de un mal que haya cometido en la responsabilidad sola y terrible de una culpabilidad, cuyos hilos estuvieran todos ellos en sus manos⁴⁰⁸.

La cuestión puesta por la presencia del dolor, del mal es pues la de un exceso. Pero este exceso no está en el orden de los fenómenos materiales o en el orden natural del curso de la vida en sus desarrollos. Así el camino de la antropología seguida por Gesché parte de una realidad vivida. El toma como punto de partida la presencia de una parte oscura que no es solamente el mal de la naturaleza del que la humanidad hace parte, sino también el mal cometido por el ser humano. Sería vano pretender elucidar este punto oscuro. Pero esta constatación no es una invitación a renunciar; al contrario, es por la

407 GESCHÉ, A. Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 112.

408 Ibid., p. 112.

refutación del mal que comienza el reconocimiento de la grandeza del hombre. Gesché subraya paradójicamente que la culpabilidad no es una manera de agobiar la conciencia, sino al contrario, de resaltar la grandeza del hombre, en términos de responsabilidad. Grandeza que no es idealismo, ni fantasía, sino una realidad inscrita en el corazón mismo del ser humano.

Gesché da a esta dimensión del mal la figura del enigma para explicar este existencial antropológico que es inherente a la condición humana⁴⁰⁹. Así el ser humano es enigma⁴¹⁰. El enigma no es un residuo miserable, que convendría abolir enteramente sino que al contrario, hace parte del movimiento profundo de la vida. El autor, a este punto hace referencia a las palabras que un día le dirigieron sus alumnos: "Pónganos enigmas para comprendernos"⁴¹¹. Este enigma que habita en el hombre no es una desgracia, ya que sin él, la racionalidad resultaría un engaño, un error sobre el hombre. "Nuestro saber como nuestro coraje deben aliarse para aceptar pasar por el abismo del no-sentido"⁴¹².

Todo ser humano deberá cada vez más aprender, para ser hombre, a vivir con el enigma, el cual no es solamente un hecho de la existencia sino un derecho. Gesché plantea incluso que debería haber lugar para una verdadera ontología de la incertidumbre o del riesgo y lo sitúa en varias dimensiones de la vida humana: el enigma no puede ser abolido ni por la racionalidad (la cual no satura toda cuestión existencial); ni por la fe (más adelante se verá); ni por la afectividad (mito del amor de fusión); ni por la acción (ilusión de las ideologías); ni por la técnica (desengaño del consumo)⁴¹³.

409 Cf. GESCHÉ, A. Pour une théologie du risque. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). La foi dans le temps du risque, Op. Cit., p. 153.

410 Cf. GESCHÉ, A. Le croyant et l'énigme. En: Le Foi et le Temps. No. 21 (1991/4); p. 296.

411 "Donnez-nous des énigmes pour nous comprendre". GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 197.

412 GESCHÉ, A. Pour une théologie du risque. En: GESCHÉ y SCOLAS, La foi dans le temps du risque, Op. Cit., p. 120.

413 Cf. Ibid., p. 120.

Si el ser humano es enigma, lo es a causa de su falibilidad, pero también de la condición de creatura marcada por la finitud y la precariedad. En términos jurídicos es precario aquello que es atribuido de manera no definitiva. El signo mayor de la precariedad es la muerte. También la manera de vivir la muerte es un dato primero donde se manifiesta la identidad humana. La muerte atestigua paradójicamente la grandeza del ser humano, como lo concibe E. Levinas al hablar sobre la muerte como acontecimiento que, desborda la intención que parece cumplir e indica un sentido que sorprende: "la muerte no es anonadamiento, sino la pregunta necesaria para que esta relación con el infinito o el tiempo se produzca"⁴¹⁴.

El juego del hombre con su propia muerte es una señal de que los seres humanos están llamados a vivir la eternidad, no como un escape, sino como la manifestación de su identidad: el hombre no posee solamente un secreto sublime de grandeza terrestre, que es el de su inteligencia, de su vida amorosa, de su dignidad ética, de la parte única que él toma en este mundo por su acción. El esconde en su interior, al mismo tiempo, un secreto de destino divino sobre el cual se abre su futuro. Este es el secreto –o la encrucijada, como se quiera decir– del signo del más allá.

El encuentro del bien y del mal en las realizaciones existenciales de la felicidad y de la desgracia traza una representación que tiene por efecto designar el infinito. Este término, apreciado por E. Levinas, se inscribe en la perspectiva de una realización plena de la riqueza contenida en el ser humano y que tiene un rostro de libertad que pone en obra una "epistemología del exceso"⁴¹⁵. Gesché ve el fundamento de esto en el hecho que la acción humana, la más moral y la más justa que sea, y la más atenta a la realidad concreta, no es suficiente para colmar el corazón del ser humano: "Todo aquello que se refiere sólo a las posibilidades técnicas y a los deberes prácticos, todo aquello que se refiere a los medios, incluso a los más elevados,

414 LÉVINAS, E. Dios, la muerte y el tiempo. Madrid: Cátedra, 1998. p. 30.

415 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 108.

nunca bastará, si es que no existe el orden de los fines, que son los únicos que les dan un sentido"⁴¹⁶. Se trata verdaderamente de una epistemología, porque el enfoque de Gesché conduce al cuestionamiento de la primacía de la racionalidad en la forma que tomó en la modernidad, y al final de la Ilustración, pero también de la ciencia e incluso de la moral. En efecto, la racionalidad promete luces y aporta mucho a la realización de la esperanza, de la libertad y el destino, pero es insuficiente para dar cuenta del hombre y no agota los espacios de construcción del sentido.

Gesché resalta que en la misma línea, la ciencia ha hecho mucho por la libertad al garantizar una matriz y unos controles a los combates del hombre que le permiten no esquivarse en quimeras, y estar a la altura de sus sueños, decepciones y desastres⁴¹⁷. Y la crítica sigue prolongándose hasta alcanzar la moral definida a partir de E. Kant, como exigencia de acción llevada con rigor, de manera desinteresada, movilizándolo el corazón y el coraje. A este punto, A. Gesché se interroga sobre los límites de la moral o la ética. El constata que el ser humano necesita más: en él existe algo más que se manifiesta como un hambre que nada de lo finito puede saciar. El discurso ético es indispensable, pero insuficiente porque termina, como toda moral, por cansar. Dice Gesché que en todo discurso moral hay algo de moralizante, de voluntarista y de austero que raramente logra apasionar al hombre⁴¹⁸. Por ello se pregunta si la moral puede ser causa suficiente para que el hombre llegue a emocionarse de manera continua y profunda. De ahí que concluya el autor afirmando: "el compromiso no basta. Es preciso un mito, una tierra prometida, algo que un legislador como Moisés no había comprendido del todo"⁴¹⁹

416 Ibid., p. 109.

417 El Papa Francisco en su Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* subraya la estrecha colaboración que debe darse entre la ciencia, la fe y la razón como camino de pacificación y armonía del ser humano. Cf. FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (24 noviembre 2013); Bogotá: Paulinas, 2013. n. 242-243.

418 Cf. Ibid., p. 110. Cf. GESCHÉ, A., Le salut, écriture de vie. En: WÉNIN, A. y otros. Quand le salut se raconte, Op. Cit., p. 113-118.

419 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p.111.

Esa parte irracional del hombre, es decir, sueños, mitos, arte, amor, poesía, ese exceso no tiene nada que ver con un tipo de pura sugestión, sino que constituye, por el contrario, la posibilidad de todo proyecto humano. La vida del hombre en la tierra tiene una dimensión de proyecto. Por su parte, el autor aclara que la noción de exceso puede tener un despliegue totalmente secular, sin connotaciones religiosas. Esta idea consiste en mirar las cosas desde arriba, en una especie de trasgresión de lo que existe ya, trasgresión de la que el arte constituye una figura mayor. A todo esto precisamente Gesché lo llama el *principio del exceso*. Solamente las palabras en exceso son capaces de hacer del hombre un ser deseante, lo que significa algo más que un ser movilizado, confrontado a sus deberes o movido por un imperativo. El exceso debe tenerse en cuenta⁴²⁰. Para que el hombre trascienda su lentitud y se atreva a transgredir sus resistencias, es necesario palabras y confines absolutos. Se ha dicho que se debe tener en cuenta la realidad si se quiere evitar el discurso ilusorio e impotente. Pero se deben igualmente, poner en juego determinaciones más altas, sin las cuales el hombre es incapaz de liberarse de su pesadez, sin las cuales no puede profundizar en el deseo⁴²¹. Es así como se llega a esta caracterización de la identidad del ser humano: "el hombre es un ser de confines y de absoluto, de sueños y de visión"⁴²².

2.3.3 Dimensiones del ser humano

Esta dimensión humana se revela en las categorías que describen el ser humano en toda su riqueza, como son la patética, la metafísica y la histórica⁴²³. Gesché traza también una visión antropológica a través de su reflexión en torno a las condiciones que el hombre necesita en el proceso de liberación del mal. Todas estas dimensiones abren las puertas al exceso, es decir, a aquello

420 Cf. GESCHÉ, A. Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté", GESCHÉ, A. (Dir.). Destin, prédestination, destinée, Op. Cit., p. 151.

421 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p.111.

422 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 112. GESCHÉ, A., L'homme et le destin. En: GESCHÉ, A., (Dir.). Destin, prédestination, destinée, Op. Cit., p. 9.

423 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 113-119. GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 144-161.

que sobrepasa las posibilidades tal como ellas son, si es que las deja en sí mismas, a su propio cuidado, como él mismo explica.

2.3.3.1 La dimensión patética

Ante todo la patética, categoría según la cual el ser humano tiene la capacidad de dejarse emocionar y transformar por la belleza que le excede, por los proyectos que le encantan, por unas impresiones que vienen a visitarle de más allá de sí mismo, de fuera. El hombre no es solamente un *zôon logikon*, un ser razonante, un *zôon politikon*, un ser social, un *zôon poiêtikon*, un ser de acción, como lo sabían los antiguos; sino también un *zôon pathêtikon*, es decir, un ser dispuesto a emocionarse, un *zôon thymikon*, un ser de coraje, lleno de corazón, un ser ardiente, y un *zôon aistehêtikon*, un ser de sensibilidad. Hoy se vuelve a encontrar en antropología y en fenomenología, para darle todo su sentido: aquello que se llama, con todo derecho, lo patético.

Sin esta apertura a la pasión y al exceso que le vienen del otro, el ser humano terminaría por renunciar a sus proyectos, pues no se encontraría como transportado, en todos los sentidos del término, por una realidad que viene para proporcionar gozo y sentido a la racionalidad, a la actividad. Sin este *pathos* que le viene al hombre de no estar confinado a sí mismo, sino de ser ex-cedido, de ceder a aquello que se le ofrece, correría el riesgo de encogerse en un sólo-en-sí, que le haría perder su identidad. Gesché alude también a esta dimensión profunda del ser humano cuando sostiene que el hombre tiene derechos de vacilación y derechos de deseos que son como puertas que lo abren a la realidad⁴²⁴.

Gesché hace ver que no basta el desbordamiento ético que puede darse como medio para ir más allá de los hechos económicos o culturales, pues la ética no es un exceso. Ella no influye de modo suficiente sobre el plano psíquico, sobre los sueños, sobre el desbordamiento de lo inaudito. Ciertamente una filosofía sin

424 Cf. GESCHÉ, A. L'espérance d'éternité. En: La Foi et le Temps. No. 12 (1987/5); p. 393.

ética es una filosofía muerta, pero una ética sin una pasión que la vaya conduciendo por un deseo mayor y que le excede constituye una práctica que puede apagarse sobre sí misma, consumirse y morirse lentamente. No es la moral la que hace posible la pasión, al contrario, es la pasión la que hace posible la moral. En este orden de ideas Gesché recuerda a H. Arendt evocando a G. W. F. Hegel: "Las pasiones [...] y la satisfacción de los deseos [...] son las fuentes más productivas de la acción"⁴²⁵. Gesché defiende la urgente necesidad que el hombre se vuelva apasionado pues en esa medida encontrará los caminos de aquello que debe hacer.

2.3.3.2 La dimensión metafísica

La categoría del *pathos* no es operante si no reenvía a otra dimensión que Gesché osa llamar metafísica. El exceso, necesario para el hombre como su verdadera llave antropológica, es preciso que sea de orden metafísico. En el hombre hay más que la inmanencia. Es la misma existencia con sus dinamismos que impone al hombre esa búsqueda metafísica, como lo expresa J.-L. Chrétien: "Así como lo inmemorial, como mi pasado absoluto, mi pasado que no puede ser hecho presente y que para mí, para el que escribe o habla, no lo fue jamás, no procede del tiempo de mi vida histórica; de igual modo que lo inmemorial tiene para mí algo de excesivo-con un exceso que me funda, me envía y me destina-, no me es conocido sino oblicuamente, por el exceso del ser"⁴²⁶.

Se trata, esta vez, de recordar ese exceso de ser, y lo que ese exceso aporta a la definición del hombre. Según Gesché, debe abrirse un lugar para una "metafísica del exceso". Para lo cual será necesario que la acción moral se despoje o supere a sí misma y apague sus candelas bajo una luz más alta y propiamente excesiva⁴²⁷.

425 ARENDT, H. La crise de la culture. Paris: Gallimard, 1989. p. 112-113. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 114.

426 CHRÉTIEN, J.L. Lo inolvidable y lo inesperado, Salamanca: Sígueme, 2002. p. 29.

427 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 115. Cf. GESCHÉ, A. Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté. En: GESCHÉ, A. (Dir.). Destin, prédestination, destinée, Op. Cit., p. 154.

La inmanencia no puede ser suficiente para definir al hombre. Ya lo sostenía E. Lévinas cuando se preguntaba si la inmanencia era la gracia suprema⁴²⁸. Y Gesché va más allá, al atreverse a decir que la inmanencia no basta ni siquiera para esperar, pues se necesita una pasión de esperanza, la cual sólo es posible si impulsa a un más allá (cualquiera que sea) de la vida cotidiana. El hombre es un ser metafísico porque es capaz de alcanzar una percepción aguda del sentido y de la orientación de la vida. De ahí que se necesita esta dimensión metafísica para asegurar y fundar una antropología⁴²⁹.

Esta categoría metafísica abre una dimensión de la existencia humana que Gesché llama "el exceso simbólico"⁴³⁰. El símbolo, de hecho, tiene el poder de referir lo inmediato a algo no inmediato, y por lo tanto, tiene una fuerza transformadora que permite escapar de la dictadura de los hechos. El símbolo da al hombre esa fuerza para transgredir sus resignaciones y sus miedos. Dice Gesché que el hombre necesita anti-hechos que le permitan escapar de la dictadura del *factum-fatum*, de la dictadura de lo real.

En su obra *El mal*, el autor afirma que se debe ser sensible a la dimensión simbólica que hay en el hombre. Se trata de una realidad antropológica muy profunda. El símbolo anticipa, por ello tiene el poder de impulsar a la acción más que cualquier discurso. Mientras que la realidad esperada no siempre está ahí, y mientras que la razón y las manos se cansan, lo patético que hay en el hombre, que es más sensible a lo simbólico, descubre ya apasionadamente lo que está delante. La fuerza de la patética simbólica consiste en ver de una sola ojeada la totalidad de un proceso, mientras que la racionalidad descompone demasiado los elementos. También la comunicación humana puede pervertirse en sí misma si no funciona bien simbólicamente como lo señala X. Thévenot, a quien

428 Cf. LÉVINAS, E. *Trascendencia e inteligibilidad*. Madrid: Encuentro, 2006. p. 31.

429 Cf. GESCHÉ, A. *Pensées pour penser*. II. Les mots et les livres. Paris: Cerf, 2004. p. 105.

430 Cf. GESCHÉ, A. *Dios para pensar*. VII. El sentido, Op. Cit., p. 101 (116). Cf. GESCHÉ, A. *Pour une anthropologie de destinée*. Les chemins théologiques de la liberté. En: GESCHÉ, A. (Dir.). *Destin, prédestination, destinée*, Op. Cit., p. 154.

Gesché se refiere para enfatizar este aspecto⁴³¹. Según este autor en la comunicación puede haber desviación, si en ella no hay más que acción y pensamiento, olvidando la carga de sensibilidad e imaginación que la debe caracterizar, como facultad fundamental del ser humano.

2.3.3.3 La dimensión histórica

El hombre es un ser histórico, es decir, un ser tenso hacia el futuro que construye una historia interactuando con los otros. La vida del hombre aquí en la tierra es una historia que debe hacer cada ser humano. De ahí, que su vida tenga una dimensión de proyecto, o lo que es más, su historia se despliega como un proyecto en el que se inscribe su misión. Gesché anota que el existencialismo, al igual que el marxismo, han propuesto esta perspectiva de historia al hombre que quiere sobrepasarse para encontrar su destino, para inventar su futuro.

Por lo anterior, se puede afirmar que estas corrientes filosóficas han ofrecido un aporte enorme. En efecto, al introducir el sentido de la vida y la búsqueda de su destino más allá del horizonte de una libertad individual –donde se situaba la libertad física y la libertad metafísica–, la modernidad reciente ha concedido al proyecto humano una amplitud mayor, pensándolo en términos de *historia e historicidad*. Gesché continua: “De golpe, el hombre descubre que se quiebran todavía más los lazos del Destino, porque la historia deviene su lugar propio, y el lugar mismo de su ser en el mundo. En un aspecto, él construye la Historia”⁴³².

Sin embargo, el autor sostiene la insuficiencia “ontológica” de la historia⁴³³. El explica que no basta la historia para colmar toda la esperanza del hombre. Al situar al hombre en los límites de su

431 THÉVENOT, X. “Liturgie et morale”, *Etudes* 356 (1982) 829-844. Citado por GESCHÉ, A. *Dios para pensar*. I. El mal, Op. Cit., p. 160.

432 GESCHÉ, A. *Dios para pensar*. VII. El sentido, Op. Cit., p. 116-117.

433 Cf. GESCHÉ, A. *Pour une anthropologie de destinée*. Les chemins théologiques de la liberté. En: GESCHÉ, A. (Dir.). *Destin, prédestination, destinée*, Op. Cit., p. 155.

horizonte en este mundo, la historia deja al hombre vacío y no satisface la capacidad del hombre. En esta línea, Gesché se remite al pensamiento de H. Arendt, quien muestra que el hombre no se entiende como un contemplador o narrador de la historia, pues la historia viene a presentarse como un proceso realizado por el hombre. Esta concepción, advierte Gesché, corre hoy el peligro de perder su sentido. Según la filósofa se puede confundir actuación y fabricación⁴³⁴. Actuar en la historia no es simplemente fabricar. Ella indica que el significado verdadero de la historia humana no debe limitarse sólo al plano inmanente en el que se realizan los proyectos conocidos y cognoscibles, porque lo más importante es ver la historia como lugar de destino, en el que se llevan a cabo las metas más elevadas. De este modo, se banalizaría la historia al perderse su sentido y su plenitud. Como consecuencia de esto, además, desaparecería el exceso.

La apuesta por la trascendencia se puede dar también a partir del arte. Dicho planteamiento ha sido insinuado por Steiner, a quien Gesché menciona en su obra. En efecto, este escritor sugiere que existen unas presencias reales de la trascendencia expresadas a través del misterio de la obra de arte. Más allá de una inmanencia mal entendida, Steiner avanza la idea de aprender a leer los indicadores de trascendencia que están presentes en la realidad circundante. Las grandes preguntas son de siempre y están siempre allí. Se quiera o no, ellas hacen de los hombres, los vecinos inmediatos de lo desconocido, de lo trascendente⁴³⁵.

2.3.3.4 La dimensión escatológica

Surge así la necesidad de plantear una escatología, pues el tiempo no se mide por sí mismo. Este ha sido precisamente el gran aporte del cristianismo, como religión de la encarnación y del tiempo. Gesché resalta que si se le ha reconocido a la tradición cristiana el haber

434 Cf. ARENDT, H. La crise de la cultura, Op. Cit., p. 104-105. Citada por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 117.

435 Cf. STEINER, G. Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos? Barcelona: Destino, 1989. p. 253.

desfatalizado la historia, ha sido porque ella ha apuntado siempre no simplemente por una ética sino metafísica del más allá. Esta apuesta impide que el hombre se encierre en los dictados de la fatalidad o de aquello que él se tomaba como tal. La dimensión escatológica hace referencia a esa apertura explícita a un más allá de la historia que, aunque sea utópico, constituye su referencia *sine die*⁴³⁶.

Gesché hace el énfasis en una escatología auténtica, es decir, una escatología trans-historizada y trascendente que ensanche los horizontes inmanentes. En este sentido, E. Cioran concuerda con el autor al hablar de la utopía simplemente histórica como de una eternidad negativa y pide una escatología distinta de aquella prevista en la historia que carece de un verdadero plus. Este pensador cuestiona la historia como único relato válido de la realidad: "Una eternidad verdadera, positiva, que se extiende más allá del tiempo, y no la eternidad negativa, falsa, que se sitúa más acá, lejos de la salvación, fuera de la competencia de un redentor, y que nos libera de todo privándonos de todo [...] Un universo destituido [...] Habiendo caído sin recursos en la eternidad negativa, nos esforzamos en poner aquí abajo la búsqueda de *otro* tiempo [...] en rehacer el Edén con los medios de la caída"⁴³⁷.

De otra parte, y dentro de esta misma perspectiva escatológica, la ética, sostenida ciertamente por una utopía, pero una utopía que se limita a la historia, no podrá ser nunca suficiente para colmar y definir al hombre. Gesché insiste en que no basta el horizonte histórico para cumplir y desarrollar las virtualidades del hombre. Ya antes lo dijo J-P. Sartre cuando expresó que el fin es trans-histórico, es decir, que aparece en la historia, pero no pertenece a la historia, aunque le es indispensable⁴³⁸. O como dice más adelante,

436 El futuro pertenece al ser más profundo del hombre como dimensión ontológica y constitutiva de su ser. El hombre no es es solo deber ser, sino poder ser y querer ser pues la utopía hace parte de su ser individual y social. Cf. GESCHÉ, A. La mutation religieuse et théologie. En: Revue Théologique de Louvain. No. 4 (1973); p. 294-295, 307.

437 CIORAN, E. Histoire et utopie. Paris: Gallimard, coll. "Folio-Essais". 1987. p. 130-131. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. I. El mal., Op. Cit., p. 154.

438 Cf. SARTRE, J.P y LÉVY, B. La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980. Madrid: Arena, 2006. p. 52.

en esta misma obra: "Cada hombre, más allá de los fines teóricos o prácticos que tiene a cada instante y que se refieren, por ejemplo, a cuestiones políticas o de educación, etc., más allá de todo esto, cada hombre tiene un fin, un fin que yo llamaría, [...] trascendente o absoluto y todos aquellos fines prácticos sólo tienen sentido en relación con aquel fin"⁴³⁹.

Profundizando en la existencia humana, Gesché considera una tarea decisiva aquella de mostrar que lo sobrenatural no solamente existe, sino que es histórico. Histórico, porque la historia humana encierra sin duda una dimensión sobrenatural y trans-historizada. Porque ésta pertenece tanto como la dimensión económica o la cultural a la historicidad del hombre, del que se intenta buscar su identidad. Si la escatología de la eternidad y del más allá pertenece al destino del hombre, no constituiría ese riesgo de olvido y de evasión del que tanto se teme.

Con respecto a la dimensión escatológica de la existencia humana, J.R. de la Peña coincide con el autor al insistir en la necesidad de unir el futuro secular con el *éschaton* cristiano: "lo que singulariza la escatología cristiana no es ni el trascendentalismo futurista ni el inmanentismo presentista, sino la paradójica imbricación de inmanencia y trascendencia, presente y futuro, ya y todavía no de la salvación que Dios nos ha acordado en Cristo"⁴⁴⁰. Para T. Adorno, pensador marxista de la escuela sociológica de Frankfurt, ya no se puede creer que toda la realidad concreta e histórica produzca las fuerzas necesarias y suficientes hacia el paso de una sociedad de justicia y de igualdad⁴⁴¹.

Por lo anterior, se observa que en la visión antropológica de Gesché no hay lugar para descalificar lo que se dice de la salvación en el sentido fuerte y original de la palabra. La salvación

439 Ibid., p. 26.

440 RUIZ DE LA PEÑA, J.L. El último sentido. Una introducción a la escatología Op. Cit., p. 177.

441 Cf. "Adorno, T". En: Encyclopaedia Universalis. XVIII. París. Thesaurus. 1974. p. 19c. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 155.

propiamente escatológica, la que se sitúa en el reino de Dios, donde el hombre será liberado finalmente del mal y de la muerte, la salvación como redención, pertenecería con todo derecho, a la lógica de una liberación del hombre. Junto a K. Weiss, Gesché afirma que el concepto de salvación, es contra todo concepto, el sentido decisivo en la historia⁴⁴². De nuevo resulta esclarecedor citar a T. Adorno: "La Filosofía, tal como cabe responsabilizarla a la vista de la desesperación, vendría a ser la tentativa de considerar todas las cosas según se presentan desde el punto de vista de la liberación. El conocimiento no sabe de otra luz como no sea la que resplandece sobre el mundo desde la liberación misma: toda otra se extingue en la tarea de construcción imitativa y es sólo un trozo de técnica"⁴⁴³. Se necesita Otro distinto de la realidad existente.

En este sentido, M. Horkheimer, de esta misma escuela filosófica, habla en términos positivos de la nostalgia indispensable de "lo totalmente Otro"⁴⁴⁴. Esta escuela filosófica opina además que la esperanza es posible a pesar del mal, pero lo es solamente en virtud de algo que es irreductible a la historia, que es cualitativamente nuevo, que no proviene ni puede deducirse de los recursos de esta historia. Dicha corriente, ciertamente no llega a concebir un Ser trascendente. En lo que evocan, no ven más que un trascendental. Esto significa afirmar que no bastan las solas fuerzas materiales, y que el hombre se define por una trascendencia y una alteridad, lejos de toda inmanencia. El hombre necesita unos fines que superen los medios. Por eso, Gesché entiende la trascendencia como "algo que nos arrastra desde lejos y a lo lejos, pero para reconducirnos a nosotros mismos"⁴⁴⁵.

Lo que enseña una sana y verdadera escatología es que el hombre pierde el aliento si sólo piensa en la realización histórica de su destino; que el rechazo de las finalidades que lo superan conduce

442 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 157.

443 ADORNO, T. Mínima moralía. Caracas: Monte Ávila, 1975. p. 265.

444 HORKHEIMER, M. Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión. Madrid: Trotta, 2000. p. 165.

445 GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 13.

a lo que se llama actualmente "autotelismo", el cual constituye en el fondo un pronunciado antropocentrismo⁴⁴⁶; y enseña además que la inmanencia no es la última palabra, como sostiene E. Lévinas. La dimensión escatológica permite al hombre tener una concepción del tiempo en la que sin negar la realidad actual se da pleno sentido al instante presente, a condición de incluirlo en la perspectiva de la duración. No se trata de una postergación del más allá que sofocaría la vida terrenal del hombre. Para A. Gesché la relación entre el presente y el futuro tiene tres características, a saber: en primer lugar es una relación dialéctica en la medida en que lo inmediato encuentra su sentido para ser llevado por un proyecto y en el cual el futuro logra no desconocer el valor del presente. En segundo lugar, es una relación hermenéutica, en la medida en que la comprensión del presente se esclarece para ser puesta en perspectiva y donde la fe en el futuro, tan importante para el hombre, no se comprende como una evasión del presente. Finalmente, se podría hablar de una relación epistemológica, en la medida en que las reglas de la felicidad humana se juegan a favor de un intercambio entre los gustos del presente y la pasión de las finalidades⁴⁴⁷.

Todo lo anterior hace afirmar a Gesché que el hombre es el ser de un destino doble, pero totalmente unido: el destino terreno y el destino celestial⁴⁴⁸. Prescindir de la dimensión última del hombre podría ser entonces una evasión y un olvido. Lo humano revela así la inmanencia y la trascendencia del hombre. Aunque limitado, el

446 Un ejemplo de autotelismo se encuentra en el pensamiento de Sartre quien rechaza que el hombre pueda construir su libertad si existe Dios. Cf. SARTRE, J-P. El existencialismo es un humanismo. Buenos Aires: Ediciones del 80, 1982. p. 16, 21-22, 43. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J.L. Las nuevas antropologías. Un reto a la teología. Santander: Sal Terrae, 1983. p. 27-33. Véase también la reducción antropológica propia de las corrientes materialistas: Cf. GEVAERT, J. El problema del hombre. Salamanca: Sígueme, 1983. p. 132-137. Otro ejemplo de autotelismo lo constituyen las corrientes antropológicas estructuralistas, particularmente la de Lévi-Strauss quien concibe la libertad como una ilusión pues el espíritu es finito y limitado. En esta línea, su filosofía se califica como un kantismo sin sujeto trascendental en el que el sujeto humano ya no es el sujeto ontológico de toda una tradición metafísica. Cf. BENAVIDES, M. La antropología estructural de Cl. Lévy-Strauss. En: LUCAS, J.d.S. (Dir.). Antropologías del siglo XX. Salamanca: Sígueme, 1976. p. 254.

447 Cf. GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). Sauver la bonheur. Paris: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie. 2003. p. 8-9.

448 Se ahondará sobre este tema en el capítulo 3.

hombre lleva dentro de sí el deseo innato de elevarse siempre más alto, más allá de los confines extremos, si no, correría el riesgo de destruir la dinámica de su compromiso histórico al faltarle ese *plus* que impulsa su existencia. "Nuestra existencia está hecha no sólo de la realidad que somos, sino del ideal que tenemos que llegar a ser; en ese nivel es donde hemos de buscar la realidad verdadera"⁴⁴⁹. De ahí que si el espíritu, respecto al hombre, es un atributo divino, una existencia conforme al espíritu, habrá de ser, respecto a la vida humana, verdaderamente divina⁴⁵⁰.

2.3.3.5 La dimensión litúrgica

Gesché concibe al hombre como un ser de anticipación, un *zoon proleptikon* y no solamente un ser adosado al presente. Por ello, el hombre "animal anticipativo", puede acceder hasta los confines de sí mismo, al seno de la más radical exigencia de sentido. La liturgia es precisamente memoria pero también es anticipación. La liturgia es además una fiesta. Y una fiesta de anticipación, es decir, de "transgresión inventiva". Según Gesché, la anticipación de las cosas es un lugar de verdad⁴⁵¹, pues esta implica creer que la realidad esconde lo inesperado y esta realidad velada hace vivir porque hace escapar al hombre de la simple legalidad de las cosas. La anticipación permite hacer memoria de una victoria realizada que está aún por cumplirse en plenitud.

Con ello, el autor se refiere a la obra de la salvación que es histórica no simplemente porque se ha realizado en la historia, sino

449 GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 141.

450 Con relación a esto, Gesché alude a las palabras de Aristóteles: "Tal modo de vida (la contemplativa) parece excederle al hombre mismo. Pues, el hombre no vivirá de ese modo, sino en tanto hay en él algo divino y será esa parte divina de sus actividades, localizada en su pensamiento, lo superior en su misma humanidad y lo que participará del resto de sus mejores virtudes. Conviene pues, no seguir la opinión de algunos que dicen que siendo hombres sólo debemos pensar humanamente y ocuparnos de los asuntos de los mortales y, en la medida de lo posible, tratar de inmortalizarnos haciendo el esfuerzo de vivir activamente con lo más excelso que tenemos". ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, Op. Cit., p. 447 (Libro X. Capítulo VII. 1178a).

451 Cf. GESCHÉ, A. Foi et vérité. En: BOURGINE, B.; SCOLAS, P. y FAMERÉE, J. (Dir.). Qu'est-ce que la vérité? Paris – Louvain: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 2009. p. 146.

porque prosigue en la historia ya que el hombre es un ser histórico. En el libro *El destino*, Gesché hace ver que el término salvación no posee un sentido estrecho en el que podría estar arrinconado, sino que esta palabra clave se abre a una dimensión que ya no se puede ignorar. En la idea de salvación subyacen, según F. Rosenzweig, tres categorías religiosas, a saber: la creación, la revelación y la redención. Sin embargo, dichas categorías constituyen unas nociones que pertenecen o deberían pertenecer a la filosofía en general:

El hombre es un ser que necesita saber que ni se ha hecho a sí mismo (creación), ni se ha revelado a sí mismo (revelación); además, el hombre vislumbra que el significado de su vida reside en algo que ignora todavía (redención). En una palabra, el hombre, todo hombre, es un ser que no es solamente el ser inteligente (*loghikon*), el ser social (*polithikon*), el ser hablante (*logon echon*) de Aristóteles, sino –de cualquier modo que se le entienda– un ser creado, revelado, un ser salvado (un ser en busca de su cumplimiento)⁴⁵².

Por tanto, toda memoria es promesa de porvenir y memoria de una realidad presente. De ahí que Gesché plantee una necesidad urgente, aunque sólo sea a nivel antropológico: la de apoyar la realización del hombre y el cumplimiento efectivo de su existencia sobre una certeza, pues de lo contrario, le sobrevendría una desesperación. J-P. Sartre concuerda con esta perspectiva al expresarse así: "Nunca he considerado la esperanza, como una ilusión lírica [...] Está en la naturaleza misma de la acción [...] Nacido de una espera futura, yo saltaba de gozo, de un gozo luminoso [...] No me siento como una mota de polvo aparecida en el mundo, sino como un ser esperado"⁴⁵³.

En todos los terrenos de la vida es indispensable la anticipación de las cosas como ya realizadas⁴⁵⁴. Gesché subraya que la anticipación

452 GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 15.

453 Las cuatro citas se encuentran respectivamente en las páginas señaladas: SARTRE, J.P. y LEVY, B. La esperanza ahora, Op. Cit., p. 24, 27, 87, 96.

454 Cf. GESCHÉ, A. Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté. En: GESCHÉ, A., Destin, prédestination, destinée, Op. Cit., p. 151.

es tan indispensable, si no más, que la utopía, que también es esperanza, pero sin certeza y sin una realización ya lograda. La utopía es un "total todavía no". La anticipación celebrada va más lejos, ya que no es solamente el anuncio de una utopía asegurada, sino que además proclama un ya realizado. En esta línea, el autor hace alusión a G. Steiner para reafirmar esta apuesta por la trascendencia que implica una presencia donante de sentido a la experiencia humana. Semejante "trascendencia de la verificación" marca todos los aspectos esenciales de la existencia humana⁴⁵⁵.

Esta dimensión no tiene nada que ver con la trampa de un optimismo estilo G. Leibniz, quien sostiene que todo sucede para bien, y el mal incluso contribuye a ello. El lenguaje sobrio y discreto de la anticipación toca según Gesché, un existencial del ser humano. El subraya que la anticipación constituye el sentido y la fuerza esencial en los combates del hombre contra el horror omnipresente del mal. Esta dimensión es incluso cuestión de salud. No basta saber esperar para emprender algo, es necesario saber que la empresa, aunque no acabada, ya se ha logrado. Es preciso mantener un espacio de salvación realizada, una gramática del futuro, como condición indispensable para la construcción del hombre⁴⁵⁶.

El proceso de anticipación es constitutivo del ser y no hay nada en el que tenga que incomodar al hombre. Ya E. Kant, como lo resalta el autor, recuerda que no sería posible ni imaginable ningún combate por la libertad, si el hombre no creyera profundamente en la existencia de un "reino de Dios", aún comprendido en un sentido laico, en donde existe y está ya realizada la libertad. O como lo expresa E. Bloch, pensador poco sospechoso, según Gesché: "A partir de la necesidad que fomenta lo útil y da valor a la categoría de

455 Cf. STEINER, Presencias reales. Op. Cit., p. 252.

456 Gesché resalta que ha sido George Steiner el mejor en demostrar este rasgo anticipativo de la verdad del hombre: "El hombre es el solo ser que ha elaborado gramática del futuro. A nivel más profundo, esta gramática ha presidido un desarrollo del hombre, quien puede ser definido como mamífero que ha empleado el futuro del verbo ser": STEINER, G. *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*. Paris: Albin Michel. 1978. p. 156. Citado por GESCHÉ, A. *Foi et vérité*. En: BOURGINE, B; SCOLAS, P y FAMERÉE, J. (Dir.). *Qu'est-ce que la vérité?*, Op. Cit., p. 147.

lo posible, la anticipación imaginativa no es un sueño compensador, sino el tiempo mismo como proceso creador⁴⁵⁷.

Gesché alude también a la dimensión litúrgica cuando resalta el valor del imaginario. Se trata de un lugar abierto en el hombre, aquel que el consulta y convoca cada día en el brocal de su propio pozo. Esa es una inmensa liturgia que se despliega dentro del hombre y ante él, haciéndolo volver a sí mismo, en un gesto pleno de fascinación. "Liturgia de nuestro imaginario, *leit-ourgia*, que celebra bajo la forma de cortejo antiguo la *ourgia* de los griegos, la <*urgia*>, la energía (*en-ergeia*, que es esta *ourgia en nosotros*) de esas fuerzas elementales que habitan en nosotros, esa última energía de nuestro cuerpo y de nuestro espíritu que vibran al unísono y nos ofrecen las llaves de nuestra búsqueda de sentido"⁴⁵⁸.

2.3.3.6 La dimensión estética⁴⁵⁹

Esta dimensión constitutiva de la vida del hombre alude a la capacidad humana de aprehender física, emocional, intelectual y espiritualmente la calidad del mundo, de manera integrada. La experiencia estética se enuncia en la poética, en las artes plásticas, en la música, entre otros. Para explicar esta dimensión, Gesché recurre a algunas imágenes y expresa que el ser humano no es sólo cabeza y manos. La cabeza es intelectual, teológica y racional. Las manos son la práctica, las obras, el compromiso. Pero, las manos como la cabeza, necesitan la unción del perfume, de esos actos gratuitos y sobreabundantes que conllevan a la capacidad de atribuir significación personal, social y cultural⁴⁶⁰.

El hombre tiene derecho y necesidad de momentos de gratuidad y generosidad. Se necesita, según el autor, de una estética, no para

457 BLOCH, E. En: Universalía 1978. Paris: Editions de l'Encyclopaedia Universalis, s. a; p. 565. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 152.

458 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 159.

459 Estética es un término que fue adaptado del griego *aesthenesai*, que significa "percibir", por el filósofo Baumgarten en 1750.

460 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 147.

cloroformizar la acción, sino para hacer ver mejor las cosas. Se necesita tocar unas cuerdas distintas de la racionalidad, de la moral y de la acción. Aún más, dice Gesché, en los combates existenciales del hombre se necesita una lírica. Resulta significativo el episodio que cita el autor sobre el pianista M-A. Estrella en Argentina: "Yo luché contra los intelectuales latinoamericanos que decían: <¿Para qué tocar a Beethoven, cuando los pobres pasan hambre?>, y les respondía: <Pero cuando oyen a L. Beethoven, su vida cambia>"⁴⁶¹. Gesché evoca sugestivamente aquí a Platón, quien decía en *Las Leyes* que es durante las fiestas cuando los dioses ponen a los hombres como nuevos⁴⁶².

La estética hace referencia además a la alegría y a la fraternidad que ponen ritmo a la vida del hombre. En P-J. Proudhon, señala el autor, se encuentran páginas curiosas sobre la Eneida, que muestran concretamente cómo el pensamiento de un pueblo que se construye o se reconstruye necesita cantos y una estética que recoja y suscite sus sueños y sus luchas. E incluso Sartre terminó aceptándolo y hablando de fraternidad como de un concepto superior, que serviría para movilizar los ánimos y para trascender la historia, lejos de toda lírica vacía, a fin de que el hombre pudiera asumir sus fines concretos y prácticos⁴⁶³.

También en esta perspectiva la poesía tiene la función de restituir la realidad que está en las cosas. Como escribe Gesché, hablar de una estética no tiene nada de curioso u obsoleto. Para ilustrar la necesidad de esta dimensión en todas sus formas, el autor toma unas palabras de J-L. Chrétien: "A la claridad ardiente y destructiva de la nueva desgracia [...] al sufrimiento que no puede ser alejado, el canto opone el poder de la lejanía [...] Encanta al arrebatarse en la altura, y consuela precisamente porque no intenta consolar, porque no facilita el duelo y no se enfrenta con la pesadumbre, sino que

461 Entrevista aparecida en *Le Monde diplomatique*, junio 1989. Citado por GESCHÉ, A. *Dios para pensar*. I. E mal, Op. Cit., p. 148.

462 Cf. *Ibid.*, p. 148.

463 Cf. SARTRE y LEVY, *La esperanza ahora*, Op. Cit., p. 26, 52.

nos arranca de la insuperable presencia de nuestros males por una presencia distinta, lejana"⁴⁶⁴.

2.3.3.7 La dimensión teológica

En continuidad con la dimensión escatológica, Gesché descubre en el hombre una dimensión oculta que él llama un "mapa del cielo", como el que se dice que tienen las aves migratorias que trazan en el cielo su camino. "El hombre necesita un cielo; necesita <la bóveda de una larga frase por encima de la existencia>. Si esto es así, no cabe duda de que es importante que volvamos a aprender a descifrar este mapa o esta frase, como si se tratara quizás de nuestro más profundo secreto"⁴⁶⁵. La dimensión teológica invita pues a descubrir que el hombre se conquista o puede conquistarse a sí mismo –la identidad es conquista de sí– al contacto con el Absoluto, quien abre al hombre a sí mismo. No se trata de hacer de Dios un Dios útil, al servicio de la angustiosa búsqueda humana de identidad. Se trata de mostrar, según lo expresa el autor, que una serena comprensión de Dios, tal como él, al parecer, es y se da a conocer, lanza al hombre a una aventura en la que el deseo prevalece sobre la necesidad⁴⁶⁶.

Esta relación del hombre con Dios se ha planteado bajo la forma de rechazo de un Dios que atenta contra el hombre. A menudo se afirma que el hombre queda alienado y muere al contacto con el Absoluto⁴⁶⁷, lo que revela según E. Levinas, una humanidad preocupada por sí misma e incapaz de abrazar el infinito⁴⁶⁸. La pregunta actual no es tanto por la existencia o no de Dios⁴⁶⁹, sino por el valor que tiene en el hombre la idea de Dios y si esta idea es

464 CHRÉTIEN, J. Lo inolvidable y lo inesperado. Salamanca: Sígueme, 2002. p. 100.

465 GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 57.

466 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 190. El autor subraya la distinción de la antropología moderna entre necesidad y deseo, la primera es repetitiva mientras que el deseo es creativo y constituye una dimensión profunda en el hombre. Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 99; GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 146-147.

467 MERLEAU-PONTY, Op. Cit., p. 152.

468 Cf. LÉVINAS, E. Trascendencia e inteligibilidad, Op. Cit., p. 35.

469 Cf. BENEDICTO XVI. Exhortación apostólica Postsinodal *Verbum Domini*, (30 septiembre 2010). Bogotá: Paulinas, 2010. n. 2. 23.

constitutiva de su ser o destructora, y aún más, si ésta relación lo hunde en el abismo o lo engrandece⁴⁷⁰. En la obra *Le mal*, Gesché afirma que el hombre sin Dios tiene que acusarse a sí mismo y cargar él sólo con todo el peso del mal. "Como la muerte de Dios ha dejado al hombre solo, a éste no le queda más remedio que volverse contra sí mismo, [...] en un proceso del que es al mismo tiempo víctima, acusado y acusador"⁴⁷¹.

En el fondo esta protesta contra Dios resulta una protesta en favor del hombre. En esta perspectiva se piensa que la idea de Dios resulta funesta para la autonomía del hombre. Ya Sartre afirmaba que si hay una esencia que precede y gobierna la existencia, el hombre no es sujeto de su historia, ni el autor de su ser, pues su ser se encuentra dictado por otro. Lo que importa entonces es que el hombre pueda encontrarse a sí mismo y se persuada de que nada le puede salvar o liberar de sí mismo, aún en el caso de que exista Dios⁴⁷².

Frente a esta situación de desconfianza, A. Gesché se arriesga a proponer la identidad del hombre ante Dios como una antropología pertinente. "¿Ha de entenderse todo en nuestro plano? ¿No se entenderá mejor el hombre cuando se abre hacia un Otro, hacia Aquel que nos trasciende y de esa forma nos sitúa en la existencia?"⁴⁷³. Vistos los resultados de la revolución antropológica que pretendió volverse hacia el hombre para encontrar en él la huella de Dios, Gesché prefiere optar por buscar a Dios, en su lugar natal, allí donde el hombre ha luchado con El, para comprender la verdad sobre Dios y sobre él mismo. En su obra *El destino*, él define al hombre como

470 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 163-182; GESCHÉ, A. L'identité de l'homme devant Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. No. 29 (1998); p. 5 ss.

471 GESCHÉ, A., Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 43. El autor subraya que los nuevos maestros de la sospecha, entre los que se podrían mencionar a M. Foucault, C. Levi-Straus, H. Marcuse, J. Lacan, anuncian una antropología de la muerte del hombre porque éste como sujeto ya no existe. Se da origen así a al fracaso del humanismo, es decir, a la antropología de la muerte del hombre. Sin embargo, la nueva o tercera modernidad ofrece una oportunidad: se da un retorno a lo sagrado, el mundo reescucha la fe pues ya no se quiere la muerte del hombre. Se entra en la era de la sospecha de la sospecha con P Ricoeur, J. Kristeva, H. Arendt, I. Prigogine e I. Stengers, entre otros. Cf. Ibid., p. 164-166, 179-180; GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 198.

472 SARTRE, J.P. L'existentialisme est un humanisme, Op. Cit., p. 95.

473 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 71.

el "ser cuyo sentido no se descifra solamente con letras profanas, sino también con letras sagradas, santas y divinas"⁴⁷⁴. Es como si el hombre, para pensarse y construirse, en cierto sentido no pudiera mantenerse sin meditar sobre Dios, incluso negándole, porque negar a Dios significa todavía medirse en relación con él.

En la búsqueda de su identidad, el hombre necesita confrontarse con alguien mayor que El, con un Absoluto, con una alteridad *in excelsis* que no destruye, sino que por el contrario, es trascendente por sí misma y para sí misma, o aún más, que hace trascender⁴⁷⁵. Es necesario que este Absoluto sea Trascendente. Lo que aquí está en juego es toda la cuestión del Tercero-Trascendente, a quien el autor atribuye un apelativo: "el Testigo del hombre". Esto se demuestra incluso a partir de la experiencia humana, cuanto más prestigioso sea el testigo que se alza a favor de una persona, -en el ámbito de la justicia, por ejemplo, el testigo de moralidad o de honor-, más enriquecedor y salvador será para esta persona su testimonio. El autor subraya que se debe desconfiar absolutamente de la idea falsa que la grandeza de uno aplasta necesariamente a los demás. Sin duda, hay casos en que sí, pero eso no responde a la verdadera naturaleza de las cosas y, en particular a la de aquellos que son verdaderamente grandes.

Ahora bien, si bajo el nombre abstracto y trascendente del *Tercero* se mira a Dios, podría comprenderse que en él se puede ver, lo que Gesché llama la "alteridad de atestación", es decir, ese Otro delante del cual, lejos de lo que se puede temer o creer, el hombre crece, en vez de morir a su contacto. Esta alteridad se presenta como una exigencia humana sin la cual el hombre perdería el acceso a su propia identidad. Idea que confirma Tarkovski, quien dice que sería imposible para el hombre justificar su propia existencia si no existiese la posibilidad para él de medirse con aquel que es

474 GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 104.

475 "Cuanto más elevado sea aquel que es mi <otro>, cuanto mayor sea la alteridad, ¿no se afianzará más mi propia identidad?": GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 72.

inconmensurable⁴⁷⁶. El hombre está tentado de replegarse sobre sí mismo cayendo en el peligro de la soledad individual.

El Tercero hace que se rompa esta tautología, la ilusión de un sí sólo por sí. El tercero arranca de la alienación al hombre en la que se engolfa en sí mismo y por sí mismo, y que es tal vez más perniciosa que una alienación externa. A este respecto, Gesché remite al filósofo A. Gargani, quien plantea la perspectiva del *tertium* como el "sello de la divinidad" del cual los hombres pueden no sospechar su presencia: "Entre los hombres se insinúa inevitablemente un *tertium*, que no es ninguna cosa, pero es en el fondo que, como toda experiencia religiosa, [...] que da aliento a sus gestos, a sus palabras, a las fantasías que se intercambian"⁴⁷⁷.

La identidad ante el Tercero-Trascendente (Dios) lleva al hombre a un descentramiento que le permite liberarse no sólo de la soledad individual, sino también de la soledad de los "Narcisos comunitarios", expresión que usa Gesché, para referirse a la turba innumerable de hombres semejantes e iguales, volviéndose sobre ellos mismos. Ese descentramiento de sí mismo es lo que se llama fe. La fe revela al hombre a sí mismo y protege la aventura humana pues ella es una manera de acceder a la verdad al abrir un horizonte que esclarece la realidad⁴⁷⁸. En concordancia con estas ideas, A. López Quintás, afirma que la fe, al centrarse en el Infinito, "abre horizontes ilimitados a la vida cultural porque ofrece un horizonte inagotable a la tarea de perfeccionamiento de los vínculos con lo real"⁴⁷⁹. Gesché continúa profundizando su pensamiento y sostiene

476 Cf. TARKOVSKI, A. Journal 1970-1986, versión francesa de KICHILOC CH, Anne. H. De BRANTES. París, 1993. "Les cahiers du cinéma", 24. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 74.

477 GARGANI, A. "La experiencia religiosa como acontecimiento e interpretación". En: DERRIDA, J. y VATTIMO, G. La religión, Op. Cit., p. 174-175. En la línea de exigencia antropológica, cabe anotar que la religión moderna tiende a presentarse como una religión del otro, pero no sin cierta incoherencia, al proclamar el fin de la trascendencia y exigir después la tematización de la trascendencia del otro. Cf. FERRARIS, M. "El sentido del ser como huella óptica determinada". En: DERRIDA y VATTIMO, La religión, Op. Cit., p. 237-275.

478 Cf. GESCHÉ, A. Foi et vérité. En: BOURGINE y SCOLAS, (Dir.). Qu'est-ce que la vérité?, Op. Cit., p. 145.

479 LÓPEZ QUINTÁS, A. La cultura y el sentido de la vida. Madrid: PPC, 1993. p. 26.

que la "la fe constituye un ámbito de claves y signos que dan sentido. Pero sin llegar a deshacer el enigma"⁴⁸⁰ el cual no puede ser abolido tampoco a nivel religioso. Ahí está la fuerza de la vida. Según él, la vida en su mismo sentido, lleva consigo el enigma y la ignorancia. Esa zona de lo inescrutable es constitutiva del ser humano. El hombre sobrepasa infinitamente al hombre a causa del misterio que le constituye⁴⁸¹.

Al reflexionar sobre el origen etimológico de la palabra fe, se constata que el vocablo latino *fides* remite a una riqueza de términos claves que en su mismo uso profano, indican una profunda realidad y una misteriosa verdad de la existencia; además, en algunos casos, se encuentra entre las palabras más bellas para describir las relaciones humanas, simplemente humanas⁴⁸². Gesché resalta que la alteridad, presente en el acto de fe, es constitutiva del hombre y de su camino de maduración en la aventura de la existencia. Otro tanto se podría decir de la palabra latina *credere*, que ha dado origen no sólo a la palabra creer, sino también a creíble, crédito, acreditar. En cuanto a la fe en Dios, que es la fe en el Otro, la alteridad va a jugar un papel aún más determinante. El otro con minúscula nunca será alteridad radical: "El otro, porque se me asemeja, es mi semejante y no es del todo trascendente, del todo diferente [...] Esta es la terrible usura del tiempo y de la proximidad, en suma, de la inmanencia [...] ¿No es acaso el Otro, alteridad absoluta e inalterable, infinita y sin usura, el que hace posible que la idea de alteridad permanezca todavía entre nosotros?"⁴⁸³.

Esta nueva visión del hombre está muy lejos del "*auto-anthropos* de Aristóteles, del hombre por sí mismo y sin Tercero"⁴⁸⁴. En su obra "Cristo", el autor explica lo que él concibe bajo el nombre de identidad narrativa del sujeto humano. Una identidad que no descubre al hombre aislado y escondido en su propia subjetividad

480 GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 199.

481 Cf. Ibid., p. 189.

482 Fides: confianza, confidencia, fiarse, fiable, fianza, promesa, entre otros.

483 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 77.

484 Ibid., p. 65.

(R. Descartes), ni reducido a la sola objetividad: "El sujeto no es ni un <Yo> anunciado desde la interioridad, ni un <El> que se elige arbitrariamente desde fuera, sino un <Sí mismo>, es decir, un *sujeto-afirmado*, un sujeto narrado, re-flexionado"⁴⁸⁵. De aquí emerge el concepto de identidad transitiva, la que pasa por el prójimo, a diferencia de una identidad intransitiva, la que uno se da sí mismo. Pero se necesita un Tercero para identificar⁴⁸⁶.

Todo ello constituye la razón por la cual el hombre no puede dejar de lado a Dios. Cuando la heteromía se vuelve teonomía, no viene a ser el proceso de identidad más verdaderamente aquello que es y debe ser⁴⁸⁷. Esto coincide con el pensamiento de la psicoanalista J. Kristeva, quien subraya como una exigencia psíquica e histórica de esta época, la necesidad de propiciar la apertura de las estructuras psíquicas del hombre a una movilidad descentrada. Pero todo esto como producto de una capacidad imaginaria y creadora capaz de dar inspiración a los nuevos Moisés, que sucumben ante los acontecimientos que desvían sus deseos⁴⁸⁸. Es en esta perspectiva que, según Gesché, debe comprenderse la afirmación de una teonomía como el fundamento más radical posible de una autonomía y, por tanto de una verdadera confirmación del hombre y no de su destrucción. Dios es el *Otro de los hombres*, porque él es esta Alteridad, este Otro que les permite liberarse de las soledades y confinamientos inmanentes.

2.3.4 Autonomía y heteronomía

En el pensamiento contemporáneo se asiste a un proceso de disolución del sujeto a favor del individuo, en el que han sido eclipsados el sujeto y el valor de la autonomía por el individuo y el valor de la independencia. Se asiste entonces a una reivindicación de la autonomía humana como construcción del hombre por sí mismo.

485 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VI. Jesucristo, p. 86.

486 Cf. Ibid., p. 86.

487 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 71.

488 Cf. KRISTEVA, J. "Évenement et révélation", L'Infini 5 (1984); p. 10. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 74.

En este fenómeno se produce la separación entre autonomía y heteronomía. La idea del otro impediría al ser humano ser él mismo *por sí mismo*. Con la hetero-nomía la autonomía se vendría abajo. El hombre perdería su identidad y debería elaborar su propio duelo por esa pérdida. Ante esta situación el autor se hace la pregunta: "¿es así como hay que comprender la autonomía? ¿no hay aquí un estrangulamiento de su naturaleza que produciría la asfixia de la autonomía? Concebida como pura construcción de sí por sí mismo ¿no se expondría el ser humano a sumirse en una tautología destructora?"⁴⁸⁹.

Como se ve, Gesché enfoca la cuestión de la autonomía desde la perspectiva de la alteridad. En efecto, la alteridad es factor constitutivo de la identidad. Los seres humanos son de naturaleza social, de tal modo que saben quiénes son en el encuentro con el otro. Para que cada uno sepa quién es, necesita el testimonio del otro, de quien no soy yo. El hombre es un ser que muere, se podría decir, en el contacto con su soledad. Encerrado en sí mismo pierde su ser. El elemento definidor de la identidad consiste precisamente en que expone a cada uno frente al otro. La identidad toma conciencia de sí misma y se atestigua en el encuentro y en la palabra del otro, y no en un yo pensante. A este respecto dice Gesché:

Paradójicamente la alteridad es una parte constitutiva de la identidad. Nada se construye ni se comprende sólo enfrentándose a sí mismo, en su soledad. Es preciso que nos atraigan, que nos llamen, que nos interpelen (este es el principio de la idea del nombre y del nombramiento). No solamente para saber *qué es* lo que somos (existencia), sino también *quiénes somos* (identidad); y para poder construir a partir de aquí una verdadera autonomía, que es siempre de tipo dialogal⁴⁹⁰.

Las nuevas filosofías de la alteridad lo han comprendido. Para ellas el otro no es el agresor, sino el fundador. Ellas hacen contrapeso

489 GESCHÉ, A. L'identité de l'homme devant Dieu, Op. Cit., p. 6.

490 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 63-64.

a las filosofías de la autonomía por sí mismo, características de una época, aquella de la postguerra con sus filosofías del sujeto y de la existencia, contrapuestas a las filosofías anteriores, que se referían al objeto y a la esencia. En ellas, el otro aparecía como "Mirada", por la cual el hombre se convierte en un objeto y está perdido. Qué distinto de E. Levinas, para quien el otro aparece como "Rostro", ante el cual cada uno se convierte en sujeto. Es ahí donde radica el malentendido de las filosofías existenciales. No en haber luchado a favor de la libertad y de la autonomía –cosa que había que hacer–, sino en haber pensado que ellas se conquistan –a lo Prometeo– en la soledad y el rechazo. Ese desprecio epistemológico fundamental condujo a concebir el ser humano como "pasión inútil" y "libertad para nada"⁴⁹¹.

Gesché ve el fundamento de la autonomía en este surgimiento por otro o ante otro. La autoposición no puede constituirse en fundamento ya que corre el riesgo de volverse repetitiva y solipsista, lo que resultaría peligroso y no benéfico. La identidad supone y llama a una alteridad que la haga emerger, ek-sistir, saliendo de la indiferencia, del encerramiento, de la no-identidad. Es esto lo que ha querido ver la etimología misma de la palabra latina "persona", cuando pone en su origen la raíz *per-sonare*, "hacer resonare-percutir", ya que explica que el individuo (*individuus*, que no conversa con los otros, separado, átomos) no pasaría al estado de persona.

Además, Gesché muestra cómo la experiencia cotidiana permite descubrir que el hombre, para tomar conciencia de sí mismo, comprenderse e identificarse, necesita de la conciencia del otro, necesita de la identificación con los demás. La conciencia de sí y la conciencia de otro son inseparables, se implican mutuamente. A la luz de estas reflexiones el autor señala como lugar natal de la identidad aquello que Levinas llama la "exterioridad"⁴⁹². Los ejes que definen la identidad no provienen de dentro, son exteriores.

491 Cf. SARTRE, J-P. *L'existentialisme est un humanisme*, Op. Cit., p. 21-22.

492 Véase el subtítulo "Ensayo sobre la exterioridad" que lleva el libro de LÉVINAS, E. *Totalidad e Infinito*.

Dice Gesché que se existe y se nace por otros. Se trata, pues, de una alteridad que no amenaza ni afecta la autonomía personal.

Uno de los ejes de esta exterioridad es el cuerpo. "Es en el cuerpo que nosotros podemos y debemos reencontrar al prójimo en verdad (antropología)"⁴⁹³. Desde esta realidad se estructuran las relaciones entre los hombres y la relación entre Dios y el hombre porque el cuerpo ayuda a pensar acerca de la grandeza y dignidad del hombre. Gesché señala a este propósito que ya B. Espinoza restablecía, contra el primado de la conciencia, la potencia del cuerpo, y mostraba que el pensamiento es más amplio que la conciencia que tenemos de él"⁴⁹⁴. Y retomando un concepto de la escolástica, resalta que el analogante del hombre, a partir del cual todo el resto encuentra su analogía y se comprende, es el cuerpo. De este modo, se deduce la importancia que el autor atribuye al cuerpo pues el da razón de todas las cosas hasta de las más elevadas. El cuerpo está en los límites con lo infinito, por eso no puede ser aislado y perderse en su exasperación sin otra finalidad que el mismo⁴⁹⁵. El cuerpo es en fin un camino hacia Dios y hacia el prójimo.

En este discurso sobre autonomía-heteronomía, es preciso hacer la distinción entre alteridad y alienación. El *alienus* hostil y perturbador, desapropia al hombre convirtiéndolo en un extraño a sí mismo. Contrariamente a la alienación, E. Levinas plantea el concepto de "substitución", en una relación por y para el otro. Es decir, desertar de uno mismo para ser otro cuando se es uno mismo. Es un ser en el otro sin fundirme ni con-fundirme con él, lo cual no constituye la alienación de una identidad traicionada puesto que el

493 GESCHÉ, A. "L'invention chrétienne du corps". En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). *Le corps chemin de Dieu*. Paris – Louvain: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 2005. p. 62.

494 Cf. DELEUZE, G. *Spinoza. Philosophie pratique*. París: De Minuit, coll. "Reprise". 2003. Citado por GESCHÉ, A. *L'invention chrétienne du corps*, Op. Cit., p. 63.

495 Cf. GESCHÉ, A. *L'invention chrétienne du corps*, Op. Cit., p. 64. 71. A partir de esta doctrina sobre el cuerpo, Gesché propone una "fenomenología del hombre" en la que a partir del propio cuerpo y del cuerpo del otro, se manifiesta y se revela aquello que es el ser humano. En lugar de decir "pienso, luego existo" (*cogito ergo sum*), se debería decir, hemos recibido un cuerpo para que aparezca aquello que nosotros somos (*corpus autem aptasti mihi*). Cf. *Ibid.*, p. 73-74.

Otro en el Mismo, en el yo, es mi substitución del Otro conforme a mi responsabilidad. Ello es el único modo humano de existir: "ser-en-la piel-del-otro"⁴⁹⁶. En cambio, cuando hay una relación que totaliza y domina se instaura en el otro, un deseo ajeno que no le constituye, sino que lo aliena y le saca de sí mismo. Un deseo contrario a su identidad y que de esa forma le impide ser él mismo. De esa forma, el hombre se vuelve *alienus* a sí mismo. Todo lo contrario cuando el otro se presenta como un *alter* que aparece bajo la figura de un cara a cara, como aquel que me nombra, me identifica, me anuncia. Ese otro que se hace huésped "es aquel que, al recibirme, me permite que yo me reciba a mí mismo"⁴⁹⁷. En el término huésped encuentra Gesché la definición más apropiada de alteridad.

2.3.5 Alteridad de reconocimiento y de comunión

La búsqueda de identidad a través del otro hace instituir al hombre como persona. En la medida que el ser humano es aceptado y nombrado, reconocido y anunciado, bautizado y declarado, nace a la existencia⁴⁹⁸. De este modo, la alteridad se constituye en alteridad de llamada y de comunión. Una expresión de la alteridad es la relación entre el nombre y la nominación⁴⁹⁹. El autor afirma que existe una cuasi-anterioridad de la nominación sobre el ser. A partir del momento que las cosas o personas vienen a ser nombradas también empiezan a ser. Al darles nombre, dice M. Heidegger, las cosas nominadas vienen a ser llamadas en su ser⁵⁰⁰.

496 LÉVINAS, E. De otro modo que ser, o más allá de la esencia, Op. Cit., p. 183.

497 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 67.

498 Cf. Ibid., p. 69.

499 El nombre tiene también una función social. Cuando alguien nos llama por nuestro nombre, hay todo un proceso de comunicación: alguien llama nuestra atención. La reacción espontánea es buscar quién ha pronunciado nuestro nombre. Cuando respondemos a la llamada del otro, entonces se establece un vínculo. Como dice con agudeza A. Dumas: "el nombre es otra cosa que la convención de una palabra aplicada a la cosa... pues a diferencia del concepto y de la metáfora, se propone establecer un lazo y no extraer una idea o sugerir una transferencia. El nombre es la revelación de una fuerza personal y la designación de una vocación. Si tú me dices tu nombre, yo sabré a quién dirigirme y cómo encontrarte, pues el nombre no es intercambiable". DUMAS, A. *Nommer Dieu*. Paris: Cerf, 1980. p. 79.

500 Cf. HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*. Neske: Pfullingen, 1971. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VI. Cristo, Op. Cit., p. 119.

A este respecto se podría pensar en la importancia de la escogencia del nombre por parte de los padres. El nombre llega a ser una realidad fundamental que se vuelve inseparable del ser, de tal manera que la persona no se puede imaginar ser llamada de otro modo. Nombrar es casi crear e instituir a una persona. "Es el hombre quien recibiendo nombra [...] El hombre es de otra parte, desde el Génesis, aquel que ha recibido la vocación de nombrar. Dios no nombró nada, con excepción de Adán el que nombra"⁵⁰¹. Contrariamente a esta perspectiva está el grito de los niños sin nombre por saber de quién ha nacido. O lo que sucede en el amor: no se está seguro de ser amado si no se le dice a la persona amada lo que se le ama. "No basta que los jóvenes sean amados, es necesario que los jóvenes sepan y se den cuenta de que se les ama [...] El que sabe que es amado, ama, y el que es amado lo consigue todo", enseñaba San J. Bosco⁵⁰².

En este contexto, Gesché insiste en la función de los ritos sociales que hacen nacer a la existencia. El rey, por ejemplo, es rey desde la muerte de su padre, es rey en el orden de la naturaleza o de la convención, pero no existe hasta después de su oficialización o entronización que constituye un reconocimiento por los otros. En esta misma perspectiva están los ritos de iniciación, los de simbolización e identificación y los que quedan en las culturas.

501 GESCHÉ, A., *Pensées pour penser. II. Les mots et les livres*, Op. Cit., p. 55-61.

502 CERIA, E. *Memorias biográficas de San Juan Bosco. XVII*. Madrid: Central Catequística Salesiana, 1988. p. 102-103

Gesché hace un elogio al poder de las palabras. Según el autor las palabras dan que pensar porque las palabras piensan, porque ellas mismas son pensamientos. Hay en ellas toda una metafísica. Ellas entran majestuosa y suntuosamente en el mundo del hombre y no dejan las cosas en la simple naturaleza de las cosas. Ellas no vuelven a salir simplemente por la necesidad entre los hombres de nombrar las cosas. Ellas tienen un sentido y una historia, una densidad propia, en parte independiente del uso y de la cosa que ellas quieren expresar. Sin las palabras la realidad es opaca. Ellas son invención y creación porque ellas dan forma a aquello que es confusión y caos. Las palabras encuentran y descubren las cosas, les dan elocuencia, les permiten comenzar a ser inteligibles. Ellas son en sí, aquello que las hace ser. Si las cosas son, las palabras e-xisten porque las palabras hacen ex-sistir las cosas, pues llaman las cosas a la existencia. Ellas significan más de lo que designan. Ellas signi-fican, hacen signo, y esto va más lejos del simple denominar. Este es el inmenso poder de las palabras y de su ministerio porque el hombre un ser ennomi-nativo. Cf. GESCHÉ, A. *Penser pour penser. II. Les mots et les livres*, Op. Cit., p. 9-32.

El paso de la adolescencia a la edad adulta es otro de ellos, en el que el joven pasa verdaderamente a ser adulto por la integración que produce el reconocimiento de los adultos, en el orden de las personas. Un ejemplo alusivo a este tema lo trae el autor a partir del significado etimológico que E. Hello da a la palabra *Ego*. Según este autor, el nombre *Ego* es el indicativo presente del verbo *egere*, tener necesidad. El hombre tiende a olvidar el sentido de las palabras y se interpreta como un mío, olvidando que es un Yo (*ego*), que tiene necesidad. Por ello, concluye afirmando que el hombre no puede pronunciar su nombre (yo, *ego*) sin pedir limosna⁵⁰³.

Todo lo anterior corresponde a lo que A. Gesché sintetiza con la expresión "alteridad del reconocimiento y de la comunión"⁵⁰⁴. También la llamará "bendición de la alteridad" que salva del encerramiento porque nadie existe a solas, de lo contrario el hombre pierde su identidad y se encuentra desnudo, extraviado, aislado, equivocado. En efecto, la alteridad, tal como señala el *Diccionario de la Real Academia Española*, puede ser definida desde su raíz latina *atis* como "la condición de ser otro"⁵⁰⁵. De esta manera, cuando se habla de la tendencia ideológica de difuminar la alteridad, no se trata sino de esa tentación de reducir lo otro al primado de uno mismo exorcizando la diferencia⁵⁰⁶. El otro, el diferente, es al mismo tiempo, la condición de posibilidad del propio yo y la única garantía de que no soy yo el único creador de realidad, sino que me he de comprender desde la relación y el encuentro⁵⁰⁷.

503 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op.Cit., 69.

504 Ibid., p. 69.

505 REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. Vocablo: "alteridad". Diccionario de la lengua Española. 22a. ed. Tomo I. Madrid: Espasa Calpe, 2001. p. 124.

506 BÉJAR, J. "Alteridad". En: ALARCOS, F. (Dir.). Diez palabras claves en la construcción personal, Op. Cit., p. 219-221.

507 A este respecto resulta interesante confrontar estas ideas con el pensamiento de A. López Quintas sobre el hombre como ser de encuentro. El vacío existencial procede según este autor, de la falta de encuentro, de la soledad, del desarraigo. Por ello, el encuentro es el elemento vital para que el hombre pueda llegar a realizarse. Véase: La cultura y el sentido de la vida, Op. Cit., p. 54-69.

Nadie existe a solas. En esto radica precisamente el sentido de la autoridad. Este término que proviene del latín *auctoritas*, consiste en el acto por el cual el otro me aumenta (*augere*), me eleva (*e-levare*), me hace venir a ser más, me educa (*e-ducere*), me enseña (hace en mí un signo, *ins-signare*), me engrandece. La autoridad es el acto de otro, que cuanto más grande es (*Augustus*, aquel que hace crecer), más me lleva de la mano por la ruta de mi identidad⁵⁰⁸. Para mostrar la importancia de la alteridad, Gesché cita algunos autores, como J. Kristeva, E. E. Lévinas y P. Ricoeur, a quienes califica como testigos de la "era de la sospecha de la sospecha", después de aquella de S. Freud, C. Marx y F. Nietzsche.

El primer testimonio corresponde a la psicoanalista J. Kristeva: "Si tenemos problemas en amar es porque tenemos problemas para idealizar, para investir nuestro narcisismo en otro tenido por valor inconmensurable, a fin de garantizar así nuestra propia potencialidad de desmesura. Y al contrario, cuando conseguimos amar ¿no es porque alguien, hombre o mujer o niño o palabra o flor..., ha podido resistir a nuestra tremenda capacidad de desconfianza, de odio y de miedo a delegarnos en una alteridad ideal?"⁵⁰⁹. El segundo testimonio es de Kant quien, no obstante su exaltación de la autonomía del hombre, muestra la paradoja de la conciencia moral en estos términos: "Aunque el hombre sólo tenga necesidad de relacionarse consigo mismo, se ve obligado por su razón a actuar *como si estuviera bajo el dictamen de otra persona* [...] Para no estar en contradicción consigo misma, en todos sus deberes, la conciencia humana debe concebir a otro, distinto de ella misma, como juez de sus acciones"⁵¹⁰.

508 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op.Cit., 69-70.

509 KRISTEVA, J. Historias de amor. Madrid: Siglo XXI, 2009. p. 150.

510 KANT, E. Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu. Section II, chap I, livre 13, trad. Francesa. Philonenko. Paris: Vrin, 1968. p. 112-113. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op.Cit., 70.

2.4 El destino

“El destino es la promesa de una vida que se expresa en la búsqueda de un deseo purificado y de un puro cuidado a favor de los hombres”⁵¹¹.

2.4.1 Introducción

El hombre es ese ser en perpetua búsqueda de su humanidad y del sentido que ella encubre. Esto constituye una cuestión existencial, cercana a las cuestiones del destino humano. En el fondo, dice Gesché, la pregunta fundamental que cada hombre ha de responder es la del destino que desea darse⁵¹². Ciertamente no le basta haber nacido. El hombre pretende dar a su vida una dirección. Hacer de ella algo que sea muy suyo, de tal forma que su vida, en cierto modo, no se parezca a ninguna otra. El hombre desea elevarse en contra de un destino que le estuviera fijado de antemano. No obstante estos anhelos, existe el aguijón de una espantosa y trágica contradicción. Son muchos los hombres que viven a la vera del camino: seres excluidos, marginados, aplastados por la fatalidad del hambre, la guerra sin fin, la pobreza desesperanzada, sin más preocupación que la de sobrevivir.

Esta situación no se puede negar, y más aún, según el autor, no se puede soñar con suprimirla. Sin embargo, no por ello, se debe dejar de hablar del hombre como un ser de destino⁵¹³, como un ser apasionado por dar significación a su vida. Y ello siempre que, a pesar de todo y al mismo tiempo, se guarde memoria, una memoria viva de aquellos que se encuentran privados de este horizonte. El hombre tiene el derecho y la posibilidad de proponerse un destino. El destino no sería ni el destino anónimo y fatal, ni el dictado brutal definido en el pasado de una predestinación⁵¹⁴. Tampoco este deseo

511 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 93.

512 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op.Cit., 91.

513 Cf. GESCHÉ, A., Pensées pour penser. I. Le mal et la lumière, Op. Cit., p. 71

514 Cf. GESCHÉ, A. (Dir). L'homme et le destin, Op. Cit., p. 8.

de darse un destino tiene que ver en absoluto con la búsqueda de un éxito puramente material. El destino consiste en aquello que el hombre se dona libre y eficazmente como sentido y como fin de su ser y de su existencia⁵¹⁵. Si se tildara esta empresa de ingenua, según Gesché, se habría dejado de ser humanos.

Es un deber, pues, hablar sobre la voluntad del hombre de imprimir a su vida, de un modo individual y comunitario, los rasgos de un destino singular y de trazar para esa vida unas líneas y fronteras que, al mismo tiempo, la sobrepasen y la definan. Gesché se pregunta a este punto sobre las condiciones teóricas y trascendentales para que se pueda intentar todo este esfuerzo de trazar ese destino cuya voz y cuyo eco resuena en el deseo. No bastan las condiciones prácticas –morales, sociales, económicas o políticas– en la tarea de darse un destino. Para él, el tema del destino no es sólo una cuestión de fe religiosa, sino una responsabilidad cultural, ya que se trata muy exactamente de un reto de civilización. Surge aquí la pregunta: ¿qué tipo de reto es este?

Se trata del reto de saber si el hombre se perderá tras una existencia sin horizontes, o si se salvará, viendo, que se le dice, con términos nuevos, con las resonancias del mundo actual, que él es capaz de darse un destino. En este contexto, Gesché habla de una dimensión, de una dilatación casi cosmológica⁵¹⁶. Desde siempre el hombre ha dado a su vida un significado metafísico⁵¹⁷; el hombre es aquel ser que se ha comprendido y ha luchado por algo que sobrepasa incluso el espacio ya tan profundo del amor y de la muerte. Las cuevas de Altamira y de Lascaux ofrecen ya un testimonio de esta búsqueda metafísica, que para el autor representa “una conjura del hombre ocupado en buscar el sentido último de su identidad”⁵¹⁸. El hombre es el ser que pretende vencer todo aquello que tiende a presentarse ante él como expresión de fatalidad. Sobrepasando el nivel de sus combates en este mundo, el

515 Cf. *Ibid.*, p. 8-9.

516 Cf. *Ibid.*, p. 93.

517 Cf. GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. V. El destino, Op. Cit., 89.

518 GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. VII. El sentido, Op. Cit., p. 94.

hombre viene a entenderse como un ser que lucha por descubrirse verdaderamente humano. Al combatir en favor de la libertad, por el sentido, por la justicia, él se percibe como un ser que debe ser más fuerte que estas fuerzas que le rodean. Gesché dice sugestivamente: "*El hombre se ha visto como alguien que puede desviar su Destino, como alguien que tiene el derecho y el deber de hacerlo, si es que quiere, justamente, realizarse a sí mismo*"⁵¹⁹.

Ante este anhelo fundamental propio del hombre, el autor plantea la necesidad de una antropología que le hable del destino. Este hace referencia a la preocupación por el fin. En su obra *El destino*, Gesché afirma que la época actual es la del destino, la de lo incomprensible, la del sentido del sentido, la época de las finalidades que se identifica con el interrogante ya elaborado por E. Kant: "¿qué se me permite esperar?"⁵²⁰. Esta antropología del destino parte de una fenomenología del deseo en la que se tratan de descubrir los obstáculos ante la aventura de un destino propio. Sin embargo, por una antropología del exceso, el hombre puede, al mismo tiempo, alcanzar su intuición positiva del destino y encontrar las razones para sobrepasar sus miedos⁵²¹.

519 Ibid., p. 94 La cursiva es del autor. El término Destino con mayúscula lo utiliza Gesché para referirse a aquello que el hombre cree posible liberar de la fatalidad.

520 KANT, E. Crítica de la razón pura, Op. Cit., p. 453.

521 Los tres conceptos antropología de destino, antropología del exceso y fenomenología del deseo, recurren en el pensamiento de Gesché; por ello es conveniente precisar el uso que el autor hace de ellos. En primer lugar Antropología de destino: Constituye una visión sintética sobre el hombre como ser de deseo, de espera, en tensión hacia el cumplimiento de su vida pues es un ser hecho para la vida y no para la muerte. Por lo que el hombre no puede ser pensado desde un polo puramente inmanente. Se refiere al carácter destinal y trascendente del hombre inscrito en su vocación, en su ser, tanto como el carácter moral (de contornos más inmediatos e inmanentes). Si el hombre no se comprende a sí mismo en convivencia con un destino (en el sentido más amplio de la palabra) no podrá llegar a ser realmente él mismo. El es un ser de sueños, de visiones y proyectos. El hombre está guiado por una esperanza inventiva y constitutiva. En los seres humanos hay una aspiración de llegar hasta el fondo de sí mismos, de sus propias posibilidades y dificultades para alcanzar esa profunda satisfacción y esa dicha de haber vivido una vida con sentido. El hombre no es solamente un ser moral sino un ser destinal, su vida no se juega solamente ante la cuestión del bien y del mal, ante la cuestión ética y secular, sino también ante la de un destino, un destino divino. En el fondo, se trata de ver como solamente esta idea de infinito o de eternidad contribuye a la conciencia que el hombre adquiere de sí mismo. Se impone aquí una lógica de la existencia humana en su integralidad: corazón, inteligencia, cuerpo y acción. Y en esta tarea el hombre necesita superar los obstáculos que le impiden llegar a ser lo

que puede y quiere ser y hacerse cargo de su destino. Pero necesita además del otro pues la alteridad es factor constitutivo de su identidad. "Como si el hombre de hoy buscara de nuevo una parte de su identidad, no ciertamente fuera del tiempo, sino en una conjunción de éste con un destino que, al superarlo, le da a su vez un sentido". GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 152. La antropología de destino evoca en fin, una existencia en la que el hombre está invitado a buscar el fundamento de su ser y de su libertad más allá del horizonte de las certezas cortas.

En segundo lugar Antropología del exceso: Se podría decir que es el conjunto de fundamentos que justifican el derecho a afirmar la originalidad irreductible de la alteridad y de la trascendencia que se presenta al hombre como una grandeza que le hace superarse. Gesché sostiene con A. Badiou lo siguiente: "Lo que fundamenta a un sujeto no puede ser aquello que se le debe". GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 23. Por tanto, todo aquello que es en exceso, sin causa, mantiene esa potencia de sentido que permite al hombre sobrepasarse a sí mismo. Desde esta mirada, Gesché concibe al ser humano como constituido por un exceso, un plus ultra, una realidad que le viene de otro lado. La idea de exceso implica que el hombre necesita "fines exagerados", es decir, que sobrepasen los que ahora desea. Se trata de finalidades que son superiores a los fines, que a su vez son superiores a los medios. El hombre necesita sobredeterminaciones que den sentido a su valentía y que sostengan la pasión de sus combates. Según el autor, esta perspectiva del exceso, conlleva a una ganancia antropológica, pues en ella se esconde el germen de una altísima concepción del hombre. La idea del exceso consiste en mirar las cosas desde arriba, en una especie de trasgresión de lo que existe ya, trasgresión de la que el arte constituye una figura mayor. Solamente las palabras en exceso son capaces de hacer del hombre un ser deseante, lo que significa algo más que un ser movilizado, confrontado a sus deberes o movido por un imperativo. El exceso debe tenerse en cuenta. El hombre no se trasciende y se supera y ésta es la definición de su ser, más que por la idea (sea la que sea) de un destino, o de un absoluto o de un infinito. Para que el hombre trascienda su lentitud y se atreva a transgredir sus resistencias, es necesario palabras y confines absolutos. El exceso de esta alteridad salva al hombre de perderse en ese "nosotros mismos", plural o singular. Por eso, ese Tercero Trascendente, no es aquel que engloba y aplasta, el que trasciende por sí mismo y para sí, sino el que hace trascender. La idea de la trascendencia, de una eternidad debería enseñar al hombre a mirarse con ambición, con exceso. Esta antropología del exceso se anuncia como una metafísica de lo posible porque invita al hombre a definirse desde lo más elevado de sí mismo, de inscribir lo finito en lo infinito para proyectar su vida hacia ese ideal al que tendría que llegar.

Y por último Fenomenología del deseo: Es la forma como se da respuesta a aquello que desea el hombre describiendo lo que el entiende e intuye cuando habla de destino, destinado, fin, finalidades. Fenomenología porque trata de analizar las manifestaciones del deseo del hombre frente a la pregunta fundamental ¿para qué?, es decir, frente a su deseo de darle sentido a la vida. Sentido que como dice Gesché, se manifiesta por sí mismo, sin necesidad de una justificación exterior que le preceda. Pero, que al mismo tiempo, aporta consigo algo que le sobrepasa porque no se repliega sobre sí mismo, como si lo fuera todo, sino que se hace signo de otra cosa. El deseo en el hombre constituye una dimensión profunda y a veces más clarividente de lo que se cree. Se trata de preguntarse si la propia estructura del deseo, en su misma immanencia, ofrece elementos o signos que permiten cuestionar-en cierta medida- la pretensión de esta idea: el hombre como ser de confines y de absoluto, de sueños y de visión. En efecto, El hombre está hecho para algo más de lo que no se ve. Su trascendencia, real ya en este mundo, va al encuentro de los límites: de unos límites que sin duda son los suyos, pero que amplían y confirman, si es que se puede esperar algo más, el sentimiento que tiene ya de su libertad, de sus poderes y de sus deseos. El hombre es una animal metafísico que se ha preguntado si su ser tiene que leerse en un simple destino que lo

2.4.2 ¿Qué desea el hombre?

El hombre quiere que su libertad responda a un "por qué". Y la palabra "destino" despierta en él precisamente la idea de que el sentido y la finalidad de su ser y de su libertad tienen un sentido que debe ir más allá de la simple monotonía de lo cotidiano, más allá de aquello que se cierra sobre su repetición y su indolencia, su fatiga y su ausencia de horizonte. Gesché analiza las connotaciones que se anudan y vinculan a la palabra destino.

En primer lugar, el destino implica que el hombre es un ser personal y único. Este deseo profundo del hombre de dar a su existencia, en la medida que se pueda, la orientación y la tarea de un destino que marcará su vida, es un deseo que pertenece a la naturaleza de la persona, es un deseo suyo. El autor hace la diferenciación entre predestinación, destinación y destino. La primera, es decir, "predestinación" (*prédestination*) da la impresión de un dictamen ya definido en el pasado; la palabra "destinación" (*destin*) alude a un futuro detenido, anónimo e impersonal, en la que todo se hace sin contar con la propia voluntad. En cambio, la palabra "destino" (*destinée*) evoca la tarea de un deseo (el de cada uno) a través del cual se quiere ofrecer a la propia libertad todo su desarrollo⁵²².

Pero también, la idea de darse un destino para sí mismo y entre los otros, implica sobrepasar, trascender, de alguna manera, los límites de la finitud. Ciertamente no se trata de ignorar la propia

encierra por completo en una realidad ya hecha, o si tiene la posibilidad y los medios para emprender, aunque sea parcialmente, los caminos de su destino donde pueda desplegar y atestiguar todo lo que es. Lo que va buscando el hombre a través de todas sus peregrinaciones y experiencias, y hasta en sus mismas ilusiones, es algo así como una armonía última. Esta búsqueda no puede darse más que en una historia capaz de alcanzar su existencia en su movimiento más íntimo, en una historia en la que pueda tener la posibilidad de cumplirse precisamente su destino, en lo más virtualmente personal que hay en él. Y ese destino lo alcanza cuando tiene una idea de ello, y cuando esa idea no le parece sino sencillamente posible, porque el es un ser de infinito y de absoluto. Por esto mismo no sería posible arrancarle estos existenciales del ser, a pesar de las dificultades de percepción que experimenta.

522 Cf. GESCHÉ, A. (Dir.). Pour une anthropologie de destinée. Le chemins théologiques de la liberté, Op. Cit., p. 138.

finitud que permite dar una base a todo lo que se hace o desea. La finitud es justamente aquello que constituye al hombre y se halla en la base de lo que permite ser un hombre y no un Dios. Sin embargo, esto no constituye un impedimento para afirmar con el autor que "la idea de destino evoca, de un modo u otro, reprimida o no, la idea de un más allá (sea del modo que fuere) hacia el cual puede tender mi finitud, para encontrar allí su nota más honda"⁵²³. Con ello Gesché alude a la nota de un sentido, de una culminación de los propios actos, que sobrepasan su simple inmanencia. De este modo, el autor describe la fenomenología del deseo. Se trata en otras palabras, del "para qué". En este planteamiento emerge la idea de un tipo de vocación suprema para algo que no se identifica pura y simplemente con el tiempo y el espacio.

En tercer lugar, la palabra destino evoca la idea de acoger algo que se propone u ofrece hombre y que viene de "otra parte", de una alteridad; de cierta cosa que no proviene del hombre mismo y de sus esfuerzos. Se trata de una realidad a la que resulta beneficioso responder para que el hombre llegue a ser él mismo. Algunos autores hoy, como E. Lévinas o M. Henry, insisten en que el hombre no es sólo voluntad y acción, sino también afectividad y receptividad. Todo ello marca la aventura del hombre, a quien Gesché define como ese "ser que recibe de un modo muy especial, que recibe siempre el amor de manos de otro"⁵²⁴. El otro será siempre algo o alguien que está más allá, alguien que despierta el deseo propio.

De aquí, resulta una cuarta connotación del término destino que consiste en evocar siempre la idea de que el hombre está hecho para algo más de lo que él ve, calcula o constata; la idea de que su trascendencia, que es ya real en el mismo seno de su inmanencia, se abre, al mismo tiempo, al encuentro de confines que se hallan más allá, de unos confines que son, sin embargo, los suyos porque él los desea y porque siente que ellos se inscriben en el deseo y en la lógica de su existencia. Subyace aquí la idea de una existencia

523 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 96.

524 Ibid., p. 96.

donde el hombre está invitado a buscar el fundamento de su sentido y de su libertad, más allá del horizonte de las certezas establecidas.

De esta manera, la idea de destino sugiere en sí la armonización de realidades que vistas de otro modo se podrían contraponer. Gesché comenta, a propósito de esta connotación: "La idea de destino evoca el hecho de que en ese destino podrían reconciliarse el yo mismo y el otro (problema de la justicia); el amor de sí y el amor al otro (problema de la caridad); el éxito de uno mismo y el éxito del otro (problema de la sociedad); y quizás también el hecho de que se vuelva inteligible aquello que resulta menos inteligible: nuestras valentías e indecisiones. Ese destino podría evocar una reconciliación donde pueda saciarse la sed por lo concreto y nuestra sed por lo absoluto"⁵²⁵.

Alcanzar un destino significa pues no pasar de largo ante aquello que se le ha encomendado a cada uno, no haber fallado a la vida, no haber traicionado el deseo⁵²⁶.

2.4.3 ¿Qué teme el hombre?

En el corazón del hombre y de su deseo existe una apetencia o voto de destino. Y a pesar de este deseo soñado y obstinado, el hombre puede llegar a dudar de la aventura de esta libertad y detenerse, sin más, sobre el campo abierto. Frente a esta realidad ambivalente, el autor se pregunta: "¿Es cierto que el hombre se encuentra tan espontáneamente apasionado y deseoso de libertad como cree?"⁵²⁷. Por un lado, el panorama de la cultura actual muestra la multiplicación inmemorial y siempre vigente de fórmulas fatalistas, el recurso a los presagios y a los signos ya fijados, la convicción, más o menos profunda, de que la suerte se encuentra ya determinada en alguna parte, la resignación desesperada en situaciones límites, la importancia que el hombre atribuye al azar

525 Ibid., p. 97.

526 Gesché hace ver que una palabra griega que evoca destino o destinación (*Hôrismenon*) tiene quizá la misma raíz que aquella otra palabra griega de la que proviene "horizonte".

527 Ibid., p. 99.

y a su juego. Pero por otra parte, ante esta resistencia infinita, dice Gesché, debe examinarse de un modo directo, esa promesa universal de libertad que también el mundo ha escuchado.

El hombre se encuentra lleno de obstáculos. Y es precisamente de éstos obstáculos a su cumplimiento, a su culminación, (pues es un ser inacabado) que él debe ser salvado⁵²⁸. Muchos de los obstáculos él puede superarlos, otros le parecen infranqueables, sea por una reacción de temor y de angustia difusa que lo domina haciéndole sentir que ha sido derrotado. Puede suceder que el hombre interprete estas derrotas ante los obstáculos como desesperanza o lasitud, pero también puede suceder, que el hombre responda recurriendo a una interpretación fatalista de los obstáculos, como el caso de los griegos que hablaban del destino como fatalidad. Gesché se pregunta ¿cómo salir de ese riesgo, superando la mentalidad fatalista? Para ello tres caminos: "*tomar en cuenta* esa mentalidad de resignación, sin querer negarla; aceptar, incluso, con ciertas reservas esa mentalidad para ver *sus ventajas*; y por último, *trabajar* (en el sentido psicoanalítico del término) esta mentalidad, pues no se trata, evidentemente de aprobarla sin más"⁵²⁹.

2.4.3.1 Tomar en cuenta la fascinación de la realidad

Jamás se logra nada no queriendo aceptar la realidad. El hombre encuentra en sí mismo dos pulsiones: por un lado, siente el deseo de luchar por su sueño infinito de libertad, pero, por otro lado, se encuentra inclinado a reaccionar frecuentemente con actitudes de resignación. Esta extraña pasión por la desdicha se plantea como un hecho social, cultural que lo atestigua además el psiquismo humano. A. Adler hablaba de la pulsión de muerte que habita en el ser humano. O también, como sostiene el biólogo J. Monod, todo es azar y necesidad. Los ideólogos y políticos de la sumisión, incluso los metafísicos, dice Gesché, atestiguan esta pulsión pesimista. Es

528 Cf. GESCHÉ, A., Pensées pour penser. I. Le mal et la lumière, Op. Cit., p. 129.

529 Ibid., p. 101.

el caso de G. W. F. Hegel, para quien amo y esclavo están unidos a través de un lazo afectivo de estrecha y mutua dependencia.

Con relación a esta tendencia fatalista el autor sostiene que hoy se asiste a un agravamiento de estas actitudes por el surgimiento de una especie de neo-fatalismo⁵³⁰. Si se mira esta realidad en otro tiempo, se constata, a partir del milagro de las posibilidades del progreso, la creencia ingenua en una remisión de la pena y en una extinción progresiva de la fatalidad. Pero actualmente se percibe que los medios técnicos, científicos, económicos e incluso sociales parecen incapaces de responder a los desafíos pendientes. Hoy día se encuentran muchos jóvenes en el desánimo, el cansancio, la pérdida de ideales, no obstante que la juventud, en su conjunto, sigue estando llena de vida y es capaz de movilizaciones sorprendentes.

Ciertamente para el hombre la libertad puede volverse más fatigosa de sobrellevar que la fatalidad; más aún, que ella es más pesada. En cambio, poniéndose en manos de la fatalidad, el hombre se pone en manos de algo que ya existe. Pero al esforzarse por la libertad, él tiene que luchar a favor de una cosa que todavía no es. En el fondo, Gesché da a entender, su concepción de la libertad como una realidad que no es "natural", sino "cultural", ella supone, por tanto, un esfuerzo que debe realizarse en todo instante. Por eso, para no tener que hacer ese esfuerzo, el hombre se encuentra inclinado muy a menudo a ponerse en manos de la suerte o de los dioses.

La complicidad del hombre con el fatalismo no es pues una realidad sin importancia para el hombre. Se necesita tener la simplicidad u honestidad de afirmar con voz alta y clara que "todo hombre concede un espacio a la fatalidad, es decir, a lo que venga"⁵³¹. Pareciera que el antiguo *Amor fati* siguiese siendo una pasión del hombre. Con frecuencia sucede que el hombre encuentra placer en dejarse dominar por esa pasión. En el pensamiento antropológico

530 Cf. Ibid., p. 102.

531 Ibid., p. 103.

de Gesché este comportamiento resulta valioso, pues de él derivan también indiscutibles ventajas.

2.4.3.2 Las ventajas de dejarse llevar por aquello que llega

Esta complicidad con la resignación no debe verse como algo absurdo o incomprensible. Ante la cantidad y peso de los obstáculos de la vida, estos comportamientos se convierten en una solución, en una respuesta saludable y atestiguan la validez de esa actitud de resignación ante un tipo de fatalidad. Además la resignación es expresión de la finitud del hombre, la forma como el hombre testimonia su imposibilidad real de regularlo todo por la razón, la justicia y la decisión. A este respecto, dice Gesché: "A menudo, la salud y la sabiduría consisten en someterse <a lo que pasa>, sin querer mantener en modo alguno un tipo de voluntad que tiende a romperse y desmenuzarse por querer manipularlo todo"⁵³². De otro modo, se corre el riesgo de caer en manos de una intransigencia que todo lo quiere controlar. Lo que está en juego aquí es un principio de realidad, indispensable que el autor expresa así: "Aquello que sucede, el <ho tunkhanei>, la <tuchè> de los griegos, resultan a menudo nuestros maestros, y esto en el sentido positivo del término, que es precisamente aquello que suponía B. Pascal al decir que los acontecimientos son nuestros maestros"⁵³³.

Se toca aquí el rasgo que Gesché califica, como el más genial del cristianismo: tener en cuenta la realidad: "Entre el hombre tal y como *debería ser* y el hombre tal y como él es existe un espacio para el hombre tal y como *puede ser*"⁵³⁴. Una vez más Gesché se inspira en B. Pascal, cuando creía que ni Epicteto (que idealizaba al hombre) ni M. Montaigne (que le describía sin destacar su grandeza) habían ofrecido caminos transitables para la salvación o, como se diría aquí,

532 Ibid., p. 103.

533 Ibid., p. 104. "ho tunkhaneiè, la "tuchè" significa lo que se recibe.

Sobre este principio de realidad véase además: GESCHÉ, A., *Pensées pour penser*. I. Le mal et la lumière, Op. Cit., p. 147.

534 Ibid., 147. (La cursiva es del autor).

para el destino que uno debe darse⁵³⁵. De esta manera se plantea un humanismo propiamente inédito que no niega la realidad donde el hombre se encuentra inmerso. Lo que importa es, por tanto, trabajar la realidad, con el fin de poder darse un destino alcanzable.

2.4.3.3 El trabajo sobre los comportamientos de resignación

Este trabajo de recorrer los caminos reales del destino no se realiza sólo con un esfuerzo humano de bravura o de retórica irreal. Hay que tener un punto de apoyo y Gesché lo pone en la transformación de los condicionamientos negativos en condiciones positivas. El autor resalta la necesidad de conocer totalmente al propio contrario como exigencia para ver lo espiritual. El hombre no se puede llamar libre sino en la medida que conoce lo que es indispensable y las condiciones sobre las cuales es posible actuar. Esto coincide con el pensamiento de Goethe quien afirma que "al hombre le basta declararse libre para sentirse al instante condicionado. [Pero] si él osa declararse condicionado, él se siente libre"⁵³⁶.

Por consiguiente, la libertad humana es una libertad en situación, ella no vive en el aire. Con esto no se niegan los obstáculos, sino que por el contrario, se reafirma que la libertad se eleva enfrentando y transformando todas las circunstancias adversas en condiciones capaces de convertir la vida en algo deseable. De esta manera, la libertad ensancha los horizontes inmediatos al mostrarle al hombre la posibilidad de hacer de su vida un destino. En palabras de J-P. Sartre se ilustra de modo realista y luminoso, como anota el mismo Gesché, esta definición de libertad que él ha planteado: "Yo no soy aquello que yo hago de mí (no dispongo de una libertad absoluta), sino que soy aquello que habré hecho de mí (con mi libertad y destino propio) a partir de aquello han hecho de mí (el medio, los determinismos, la herencia, el mundo previo)"⁵³⁷.

535 Cf. PASCAL, B. Entretien avec Monsieur de Sacy, original inédito, presentado por P. Mengotti y J. Mesnard. Desclée. Paris. 1994. p. 126-127. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 104.

536 GOETHE, J.W. Las afinidades electivas. Madrid: Alianza, 2000. p. 74.

537 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 106.

2.4.4 ¿A qué debe atreverse el hombre?

Los caminos de la libertad implican todo este trabajo negativo que se teje sobre la tela de un destino que sólo puede lograrse teniendo en cuenta la realidad. Este trabajo negativo no impide que el hombre pueda trazarse un destino. Pero hasta aquí pareciera que la puesta en marcha de este destino sólo tuviera rasgos negativos. Es preciso darle un aliento del todo positivo al deseo de conceder a la vida la figura del destino. De lo contrario, el hombre permanecería inmerso en combates morosos, moralizantes, menesterosos hasta el punto de quedar desiertos los caminos de la libertad. Gesché afirma que para el deseo de libertad que late en el hombre, se deben encontrar las razones positivas para luchar por ella y encontrar además los caminos de la pasión. El hombre que está maduro para el deseo de libertad, debe hacerla posible, sin eludir lo real, pero haciéndola también deseable⁵³⁸.

Es necesario decir "sí" a este deseo de libertad aunque parezca insensato. Y si se preguntara por el motivo y el cómo decir este "sí", Gesché dice que el hombre es precisamente este deseo de libertad y lo alcanza atreviéndose a algo que se sitúa en el plano del exceso, pues desborda el nivel de unos horizontes donde sólo hay soluciones inmediatas y prácticas. Ciertamente un combate a favor de la libertad y de la liberación implica absolutamente una serie de prácticas económicas, sociales, políticas y técnicas. Si se dejaran de lado esas prácticas, el discurso correría el riesgo mucho más grave de aparecer como un tipo de encantamiento. Resalta el autor que ese discurso se volvería blasfemo contra el hombre y contra Dios. Este mérito de mirar el mundo desde abajo se le debe a los teólogos de la liberación y, sin duda, también a los filósofos del materialismo histórico.

Sin embargo, se debe reconocer también que el orden de los medios no es suficiente, ni para responder a las cuestiones en juego, ni para motivar de un modo suficiente el esfuerzo requerido.

538 Cf. *Ibid.*, p. 107.

La idea de exceso implica que el hombre necesita fines exagerados, es decir, que sobrepasen los que ahora desea, como la libertad, la justicia, entre otros. Según Gesché, se trata de finalidades superiores a los fines, que a su vez, son superiores a los medios. El hombre necesita sobredeterminaciones que den sentido a su valentía y que sostengan la pasión de sus combates. En palabras de G. Steiner, lo que se traza aquí es una "apuesta por la trascendencia"⁵³⁹, que lleva al hombre a saber leer los indicadores de esa presencia real y absoluta que le rodea en su búsqueda de sentido.

2.4.5 ¿Qué le ofrecen al hombre?

En todo el análisis anterior, el autor se ha mantenido sobre el plano de una antropología filosófica y fenomenológica. Este intento ha tenido en cuenta la dimensión antropológica como paso pertinente para presentar su respuesta al interrogante aquí planteado. En esta línea, Gesché subraya que no bastan una antropología de trascendencia, una dimensión metafísica, una semántica de exceso, una finalidad transhistórica para que el hombre pueda alcanzar las últimas razones en la tarea existencial de darse un destino. Es fundamental dar a éstas simples metáforas o símbolos sin materia, un contenido de esperanza real. En el fondo de esta aspiración humana subyace la idea de infinito, la cual propone *eficientemente* una liberación, un destino, una eternidad y un más allá de nosotros⁵⁴⁰. No bastan las ideas por sí mismas.

Sin duda, a ciertos niveles bastan las ideas. Y en ello, los no creyentes ofrecen una prueba. Se puede constatar a lo largo de la historia el aporte de muchos hombres no creyentes a los derechos del hombre, a la libertad y a la liberación. Para los no creyentes, el referente real de aquello sobre lo que hablan los teólogos es solo una ilusión "metaforizada como trascendente", pero esto no les impide asumir los combates en favor de la libertad. Esta expresión de G. Steiner, encierra sin embargo, una protesta a favor

539 Cf. STEINER, G. Presencias reales, Op. Cit., p. 14.

540 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 17.

de la realidad (presencia real) de la trascendencia. Gesché, como creyente, expresa la posibilidad de orientar este discurso hacia esa Presencia real donde se encuentra la última verdad antropológica que permite al hombre tomar su vida en las manos y hacer de ella un destino doble, pero totalmente unido, el destino terreno y el destino celestial: "La felicidad (o su búsqueda) concierne al destino ontológico del hombre: la felicidad terrestre y la celeste constituyen mi finalidad"⁵⁴¹. En su obra *El mal*, el autor subraya que prescindir de esta dimensión última del hombre sería un olvido y una evasión⁵⁴².

Si se ahonda más en tales palabras, se advierte que aquello a lo que la idea de felicidad apunta es quizás algo mucho más vasto que podría ser denominado como una cuestión de destino. Esta idea implica para el ser humano la realización de su ser y el cumplimiento efectivo de su existencia. En esa misma línea, P. Ricoeur ve implicado en este concepto de destino una intención última, una meta a cumplirse: "La dicha es el coronamiento de un destino, y no el de unos deseos particulares"⁵⁴³. Como se ve, estas nociones se ubican en el campo de las finalidades del hombre, de ahí que el autor subraye la necesidad urgente de defender el derecho a revisar su contenido e importancia para el hombre en la búsqueda del sentido de su vida. Si el hombre no se comprende a sí mismo, en connivencia común de destino, no podrá llegar a ser realmente él mismo.

Se trata pues de descubrir la verdad última de ese destino. Esta verdad supera las interpretaciones culturales, por ello habrá que ver lo que ella misma intenta decir en su primera y propia significación, antes de que caiga en el olvido. A este respecto, el autor recuerda que un olvido no reexaminado se vuelve a su vez dogmático y se limita a ser una afirmación segura de sí misma y repetitiva. Si hay una postmodernidad, es porque la modernidad ya no irradia bastante, y esto porque ya no es suficientemente portadora de

541 GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 314.

542 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 157.

543 RICOEUR, P. Finitud y culpabilidad. Madrid: Trotta, 2004. p. 84

cuestiones. Se conocen además, las lecciones dejadas por la era de la sospecha, y aún más, aquellas de lo que Gesché llama "la era de la sospecha de la sospecha" que plantea la duda como medio para asegurar la verdad contra todo lo que pueda impedir o desviar el acceso a la misma. En efecto, la duda, para R. Descartes, puede incluso conducir a Dios: ¿si el hombre llega a dudar de sus sentidos y de su razón, ¿no es porque tiene conciencia de que existe una verdad absoluta?⁵⁴⁴.

El hombre no lo obtiene todo por sus propias fuerzas. Anteriormente se mostraba que el hombre, misteriosamente, no es solamente acción, sino pasión, pasividad, recepción. La alteridad le visita continuamente, y la alteridad es visitación. "El hombre es un ser precedido por una pre-donación"⁵⁴⁵, "es un ser visitado"⁵⁴⁶. Esto no implica alienación. También Descartes habló de esta "antropología de visitación", indicando, como lo comenta R. Célis, la irreductibilidad del hombre al reino de lo finito. Este autor retoma a R. Descartes en su obra *Meditaciones metafísicas* y escribe: "El verdadero "conócete-a-tí mismo" reside en el pensamiento de esta perfección que atraviesa al yo como una aspiración, pero también como una exterioridad que no podemos atrapar"⁵⁴⁷. Así se ve que las perspectivas metafísicas y teológicas no son extrañas al pensamiento sobre el hombre.

Sucede igualmente con el arte donde, como se vio ya, G. Steiner descubría la visita hecha al hombre por una presencia y un don que le son constitutivos: "El encuentro con lo estético es, junto con ciertos modos de experiencia religiosa y metafísica, el conjuro más <ingresivo> y transformador a que tiene acceso la experiencia

544 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 19.

545 CÉLIS, R. Entre monde e infini. La condition de l'homme moderne chez Descartes et Lévinas". En: Cahiers de l'École des sciences philosophiques et religieuses. n. 8. Bruxelles: Publications universitaires Saint Louis, 1990. p. 44. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 123.

546 GESCHÉ, A. La théologie dans le temps de l'homme. En: VERMEYLEN, J. (Dir.). Cultures et théologies en Europe. Jalons pour un dialogue. París: Cerf, 1995. p. 128. GESCHÉ, A., Penses pour penser. II. Les mots et les livres, Op. Cit., p. 55.

547 Ibid., p. 55.

humana. De nuevo, la imagen adecuada es la de una Anunciación, la de <una belleza terrible> (Yeats) o gravedad que irrumpe en la pequeña morada de nuestro cauto ser. Si hemos oído correctamente el aleteo y la provocación de esa visita, la morada ya no es habitable de la misma manera que antes"⁵⁴⁸.

Esta pasividad o receptividad constituye, según E. Lévinas, la posibilidad de toda acción. En este contexto ha de darse por lo tanto una conversión inevitable de toda la pasividad de la experiencia en actividad de una conciencia que acepta aquello que adviene, que le golpea⁵⁴⁹. Por ello se debe insistir, como dice Gesché, que todo lo que hace olvidar aquello que es dado, resulta perjudicial para el hombre. Es decir, la morada del hombre no puede ser habitada por la pura inmanencia. En su obra *Dios que viene a la idea*, Lévinas ha hablado sobre Dios, no tanto si podría quizás existir, sino de Dios quien por su propio movimiento, viene a visitar al hombre, dándole una idea de sí mismo. No es el hombre el que va a Dios con su idea, sino que es Dios el que viene a él⁵⁵⁰.

2.4.5.1 Salvar la felicidad como culminación del destino humano

Se ha visto que tras la concepción del destino se plantean unas preguntas que siguen siendo cuestiones fundamentales, entre ellas las de felicidad, el éxito en la vida, la necesidad de una alteridad, la preocupación por el sentido y la suerte de la existencia⁵⁵¹. En el fondo se trata de una aspiración unánime de los seres humanos: alcanzar el cumplimiento de sí mismos y lograr así la felicidad. Según Gesché, la felicidad es el sentimiento de coincidencia de sí mismo para consigo mismo; al mismo tiempo esta felicidad tan deseada resulta ser muy frágil⁵⁵². El hombre quiere explorar sus propias posibilidades y dificultades y llegar a realizarse, anhela alcanzar esa profunda satisfacción y esa dicha de haber vivido una

548 STEINER, G. Presencias reales, Op. Cit., p. 163-164.

549 Cf. LÉVINAS, E. Trascendencia e inteligibilidad, Op. Cit., p. 33.

550 Cf. LÉVINAS, E. De Dios que viene a la idea. Madrid: Caparrós, 1995. p. 113-115.

551 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 23.

552 Cf. GESCHÉ, A., Sauver la bonheur, Op. Cit., p. 7.

vida con sentido, de no haber pasado al lado de la propia vida y del propio ser. Como dice el Papa Benedicto XVI en la encíclica *Spe Salvi* refiriéndose a una carta de San Agustín: “En el fondo queremos sólo una cosa, la ‘vida bienaventurada’, la vida que simplemente es vida, simplemente felicidad [...] Sin embargo, no conocemos esta ‘verdadera vida’, pero sabemos que debe existir un algo que no conocemos y hacia el cual nos sentimos impulsados”⁵⁵³.

Tal es la tarea del hombre, ese ser que encierra dentro de sí deseo, propensión, espera, ya que se define como un ‘ser tenso hacia’, un *Sein zu*, un ser inacabado en busca de algo más y mejor⁵⁵⁴. Aquí descubre Gesché una idea positiva de esa realidad que se le plantea al hombre como sentido del sentido y que constituye, como dice él, un verdadero saber sobre el hombre⁵⁵⁵. Y más que un saber, esta idea indica esencialmente la noción de cumplimiento. Sin embargo, este anhelo del hombre puede tomar la forma de una sospecha, en cuanto que el mal puede instrumentalizarlo y puede servirse de él para justificar la necesidad de su deseo. La noción de cumplimiento no se entiende como algo que viene en ayuda de una carencia o de una falta; esta aspiración hay que descifrarla independientemente de esta idea negativa. Se trata de un sentimiento que es mucho más global, porque en él está implicado todo el hombre: corazón, inteligencia, cuerpo y acción.

La búsqueda de la felicidad como plenitud de la vida encuentra una de sus grandes expresiones en la idea de eternidad. Dicha idea, dice Gesché, no estaría en función de la muerte, y el acceso a esta nueva etapa de la vida no sería automático ni necesario. La vida eterna se le ofrece al hombre gratuitamente y en su libertad, es decir, él tiene la libre posibilidad de rechazarla o aceptarla. Precisamente porque la eternidad se plantea como un proyecto que se ofrece al hombre, ella se constituye en un ofrecimiento a su libertad. No es un retorno al estilo platónico, sino una realidad que

553 BENEDICTO XVI. Carta enc. *Spe Salvi*, n. 11.

554 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 33.

555 Cf. *Ibid.*, p. 22.

se abre al porvenir. La eternidad acoge la historia del hombre y le propone un proyecto nuevo, un nuevo despliegue de su historia. "Cuando se llega y porque se llega al cabo de la vida y de la muerte, el acceso a la aventura eterna se anuncia como una promesa llena de posibilidad y de dignidad. [...] La eternidad es sobre todo un más allá de la vida que un más allá de la muerte"⁵⁵⁶.

En esta línea, la idea de una realidad última podría interpretarse como la creación de un Dios para dar forma y lugar, seguridad y consistencia a un sueño de supervivencia del hombre. Se cree entonces en Dios, no ya por él mismo o porque exista, sino porque es (o, para que sea) el que responde a la necesidad de inmortalidad y el que sirve de fundamento a la seguridad de una supervivencia. Prueba de ello es que aún hoy en el lenguaje normal muchos envidian o critican la felicidad de los creyentes⁵⁵⁷. Pero ésta resulta una concepción demasiado utilitarista de Dios, subordinada a las apetencias y deseos humanos. Gesché resalta que el hombre jamás podrá dar al más allá únicamente los rasgos de sus propios fantasmas. Entra aquí en juego toda una epistemología de la concepción del más allá, que invierte el camino habitual del pensamiento. En esta misma epistemología no se debe considerar el más allá como algo que responde al deseo de ser inmortal y de encontrar elevados al infinito los bienes que aquí en la tierra el hombre desearía saborear.

Gsché afirma que no puede haber discontinuidad entre esta vida y el más allá, eso sería una evasión: "somos nosotros mismos, con todo lo que hayamos sido, hecho y amado, los que volveremos a encontrarnos en esta segunda vocación"⁵⁵⁸. Se está pues, ante una aventura de la existencia humana que no está en contradicción con esta vida. De esta manera, el más allá asume una forma específica. Se trata de otro modo de entenderlo como una cuestión posible y abierta. En efecto, este planteamiento ofrece una clave para

556 Ibid., p. 100.

557 Cf. Ibid., p. 76.

558 Ibid., p. 78.

concebir la noción del más allá, no desde un contexto cronológico, sino más bien a partir de un contexto de relaciones interpersonales con Dios, el Eterno. Por eso se habla de eternidad, porque se trata de compartir la *aeternitas*, o sea la naturaleza divina (*divinitas*). Así el sentido del más allá con respecto a la vida consiste en el cumplimiento de un dato original que no se ha realizado porque se cumplirá en Dios.

La vida del hombre incluye dos aspectos: la vida en sus relaciones terrenas, llamada con la palabra griega *bios*. Se trata de la vida biológica, entendida no ya con un significado único y simplemente material, sino bajo todos los aspectos de una vida humana, hecha de afectividad, de trabajo, de felicidad, de pasiones, de acción, de cultura, de justicia y de amor. Pero, por otra parte, está la vida del hombre en sus relaciones con el Absoluto, con Aquel que es la Vida. Se puede hablar aquí de una vida "*zôè-lógica*"⁵⁵⁹. Según esta antropología, los dos aspectos de la vida (*bios* y *zôè*) pertenecen tanto a la definición del hombre como a su destino. Estos dos aspectos de diferencia y continuidad, son fundamentales para la comprensión de la doctrina del más allá. Resulta pueril ignorar el primero y es inconcebible prescindir del segundo. Por lo tanto, las dos caras de la única vida del hombre, aunque tengan cada una su contorno específico, se encuentran mutuamente relacionadas entre sí.

Se impone así, una lógica de la existencia humana en su integridad. En el fondo, la idea del más allá confiere un último sentido a la vida de aquí abajo. El hombre es un ser moral pero también un ser destinal. La noción del más allá se plantea entonces como el sentido del sentido; su idea, contribuye a la conciencia que el hombre adquiere de sí mismo. Así las cosas, y citando a Gesché, cabe anotar: "¿No cobra sentido el hombre gracias al infinito, un infinito que lo habita o que lo llama?"⁵⁶⁰. Y más adelante agrega: "Gracias a la moral, el hombre trasciende el universo, pero no se trasciende a sí mismo. El hombre no se trasciende y se supera (y

559 Cf. Ibid., p. 83.

560 Ibid., p. 86.

ésta es precisamente la definición de su ser) más que por la idea (sea la que sea) de un destino, o de un absoluto o de un infinito"⁵⁶¹.

Ahora bien, se podría pensar, que el sentido de la historia del hombre se ve condenado por la afirmación de un más allá como si ésta vida no tuviera su razón de ser sino en función de la eternidad. Sin embargo, la idea del más allá puede contribuir a intensificar la seriedad misma de la vida terrena y de la parte que el hombre quiere asumir en su dimensión histórica. En efecto, si se considera que la vida en esta tierra tiene tanto valor que es capaz de desembocar en la vida divina, se reconoce por eso mismo su grandeza y su capacidad. No es la vida eterna la que da sentido a la vida de aquí abajo, como desde fuera y por añadidura, sino que es más bien ésta la que posee dentro de sí, intrínsecamente, una capacidad de eternidad. Por eso se entiende que Gesché acuñe la expresión "el hombre de la tierra", en todos los sentidos del término, para referirse precisamente a la definición misma del hombre y a la más sustancial que exista, como él mismo afirma⁵⁶². La vida en la tierra no es un sinsentido. No es esa libertad para nada de la que hablaba J-P Sartre.

La vida eterna supone que el hombre se ha esforzado en vivir plenamente toda la lógica propia de esta vida. La eternidad no está allí para mortificar el tiempo, sino para confirmarlo. Este carácter de eternidad imprime sentido a la vida misma y le da ese carácter de cumplimiento. Un cumplimiento que no es negación, sino reconocimiento de la vida misma:

Nuestra vida no es ese molinete que da vueltas y más vueltas sobre sí mismo, sin ninguna finalidad, sin saber por qué, sino una flecha que indica una dirección. Y que, aunque no vaya dirigida hasta la eternidad por parte de los que no creen en ella, le debe al menos a nuestra civilización esa tensión escatológica que la caracteriza por completo. La noción de eternidad ha suscitado en el hombre la idea de que podía ser

561 Ibid., p. 86-87.

562 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 211.

realmente un ser con un destino. El quedarse orillado en este *saeculum*, en la simple facticidad del tiempo, sin duda no le habría permitido descubrirse como un ser histórico⁵⁶³.

Al respecto, cabe destacar que J-P Sartre, en su libro *El ser y la nada*, para poder pensar en la trascendencia absoluta del otro, busca un precedente en la prueba cartesiana de Dios⁵⁶⁴. Este filósofo se dedica a mostrar que el encuentro con el otro no es simplemente mundano, sino que enfrenta al hombre con algo que es totalmente distinto del mundo: "La relación que me une con el otro no puede ser una relación de exterioridad en el interior del mundo, sino que, por la mirada ajena, realizo la prueba concreta de que hay un más allá del mundo"⁵⁶⁵. Gesché resalta que aunque no se puede abusar del texto citado, sí permite pensar en un más allá. El otro hace surgir la dimensión de lo no revelado, en un sentido radical y absoluto. La idea del más allá se le presenta al hombre incluso en su experiencia mundana. La vida del hombre tiene un fin desde aquí bajo ese destino metafísico. Este es el sentido que la idea del más allá aporta o propone a la vida del hombre en este mundo: "La verdadera vida no se queda aquí plenamente más que cuando el silencio del infinito viene a palpitar al ras del instante presente, cuando el misterio de lo invisible viene a golpear suavemente contra las cosas humildes"⁵⁶⁶.

La eternidad es ciertamente del hombre. Gesché resalta que no se comprendería la eternidad si no se tuviera cierto contacto con ella. La eternidad no arranca al hombre de su tiempo ni de sus deberes. Y se pregunta: ¿no habrá quizás, en el fondo, más que una sola temporalidad, la que se va desgranando poco a poco y según las estaciones: tiempo-instante-eternidad? No hay en el fondo más que un retorno. Este destino se lo juegan los hombres todos juntos. Por tanto, se cuestiona nuevamente el autor: ¿Es tan seguro el hecho de que una concepción que rechaza la eternidad dé todo su peso y

563 GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 109.

564 SARTRE, J.P. El ser y la nada. Buenos Aires: Losada, 1979. p. 327.

565 Ibid., p. 347.

566 GERMAIN, S. Immensités. Paris: Gallimard, 1993. p. 126. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 89.

su derecho a la aventura humana? El tiempo se abre a la eternidad, pero también la eternidad se abre al tiempo. Una eternidad que se interesa ella misma por el tiempo. Gesché lo expresa en estos términos: "Nosotros mismos poseemos ya algo de la eternidad, no ya para destruir nuestro tiempo, sino para decir su sentido infinito [...] ¿Es tan verdadero que el sentido del hombre no se lee más que en un *Da-sein* (Husserl, Heidegger)? Un *Jenseits-sein*, ¿no puede constituir también un lugar de su lectura?"⁵⁶⁷

A lo anterior se podría agregar que el espacio también se abre a la eternidad. En efecto, la identidad del hombre y su especificidad, que es lo que se intenta descubrir, van a surgir y desarrollarse, no en desplome intempestivo e insólito, desligados en una trascendencia sin raíces y sin esperanzas, sino respondiendo a un impulso del mundo y de la creación. Gesché afirma que la trascendencia del hombre no es la de un exiliado y que este cosmos está provisto de sentido ya que posee una capacidad interna de invención a través de la cual traza las estructuras de su proceso⁵⁶⁸. Desde antes de los hombres, dice Gesché, el cosmos está totalmente transido de racionalidad y de inteligibilidad. Sobre esto, interpretando a J-P. Sartre, el autor dice: "He aquí estupendamente (o atrocamente) descrito dónde fracasa una trascendencia que se ha hecho y se ha vendido a un mundo de cosas, en lugar de verse creadora de un mundo que es él mismo creador y le pide a él serlo"⁵⁶⁹.

No obstante todo este proyecto de sentido que se le ofrece al hombre, se asoma, de modo secundario, un aspecto negativo que consiste en una serie de obstáculos y dificultades por las que tiene que pasar el hombre en el camino de cumplimiento de sí mismo. Por lo tanto, el hombre tiene que liberarse de lo que constituye un impedimento para su realización. En ese sentido, debe comprenderse este aspecto esencial de la liberación a fin de que el hombre alcance la plenitud de su existencia. Pero esta no consiste en verse liberado

567 Ibid., p. 114.

568 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 211-213.

569 Ibid., p. 212. Gesché se refiere aquí a SARTRE, J.P. *L'Idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. III. París. Gallimard, 1973. p. 295.

de sí mismo, como si el hombre arrastrase una naturaleza mala. Se trata de que el hombre se libere de aquello que le impide ser lo que es. Nadie desea el fracaso, el hombre quiere triunfar en su vida y darle plenitud, y por eso está dispuesto a hacer frente a todo lo que pueda impedirlo. Esta liberación representa la lucha y la aspiración del hombre a hacer todo lo posible para llegar a ser lo que puede y quiere ser, de modo que pueda reescribir y reinterpretar su vida ya que nada está definitivamente perdido, nada es inexorable⁵⁷⁰.

En ésta perspectiva, la idea del más allá no consiste en diferir la felicidad y la realización de sí mismo, sino, en instaurar una gozosa tensión, una puesta en perspectiva que permita afrontar los límites, y también integrarlos, no como obstáculos a evadir sino como condiciones mismas de la felicidad real. Como ser de finitud, el hombre no puede escapar de la inconsistencia del deseo y de la fragilidad de la felicidad, las cuales, a juicio de Gesché, son consecuencia de una negación del hombre al límite. De ahí que el hombre al asumir y superar dichos obstáculos va cumpliendo su tarea como ser humano. La perspectiva de la eternidad aparece así como un verdadero 'principio de realidad', prohibiendo toda inflación del sueño de inmediatismo. El hombre no podría construirse creyéndose infinito o todopoderoso⁵⁷¹. Pero, ¿cuáles son estos obstáculos que el hombre encuentra o experimenta en el camino de su cumplimiento? Gesché los sintetiza en tres fundamentalmente, a saber: el hombre se siente limitado en el cumplimiento de sí mismo por la muerte, por el mal y por la fatalidad.

A. La muerte

La cuestión del fin es para el hombre al menos tan densa de contenido como la de los orígenes. La muerte significa, física y sensiblemente, la brevedad del tiempo. La muerte es el signo de la finitud que caracteriza ontológicamente al ser humano. Ella

570 Cf. GESCHÉ, A. Le salut, écriture de vie. En: WÉNIN, A. y otros. Quand le salut se raconte, Op. Cit., p. 108-109.

571 Cf. GESCHÉ, A. Sauver la bonheur, Op. Cit., p. 9-10.

hace experimentar al hombre la ruptura que marca su vida. A este respecto, P. Ricoeur habla de la paradoja del hombre "finito e infinito", paradoja que marca el índice de la desproporción humana: "el hombre esta tan destinado a la racionalidad ilimitada, a la totalidad y a la beatitud como obcecado por una perspectiva, arrojado a la muerte y encadenado al deseo"⁵⁷². Y sin embargo, el hombre no logra convencerse de que la muerte es un bien.

La muerte asusta, ya que golpea la precariedad del ser. El hecho de que el hombre busque cómo escapar de ella o al menos retrasarla, es un elocuente testimonio de ello. Dice Gesché que al recordarle al hombre su finitud, la perspectiva de la muerte le permite dar vida a un encuadramiento histórico, que no le daría si viviera en la ilusión del infinito⁵⁷³. Pero también le dice que no podrá nunca alcanzar todas las cosas bellas de este mundo y que le tocará fracasar en muchos de los deseos que se ha formulado. A este respecto el autor cita a Bichat quien ha propuesto la primera concepción moderna de la muerte, presentándola como una realidad violenta, plural y coextensiva a la vida⁵⁷⁴.

La muerte, por muy real que sea, no pertenece a la definición del hombre. El hombre está hecho para la vida. El hombre muere, esto es un hecho, pero no un derecho. En esta perspectiva, la muerte no define al hombre. Éste se define y debe definirse de otra manera, por algo más, por otro designio. Sin embargo, la muerte y el más allá no constituyen la única referencia para el sentido de la vida. Lo que quiere decir que, no todo el sentido de la vida y de la muerte dependen ni pueden depender del más allá. Aunque no hubiera nada más allá de la vida y de la muerte, la vida no estaría en principio y por completo despojada de sentido y de fundamento.

Ante el hecho de la muerte, se deben distinguir la observación fenoménica, científica, material, por una parte, y la lectura religiosa,

572 Cf. RICOEUR, P. Finitud y culpabilidad, Op. Cit., p. 23.

573 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 37.

574 Cf. DELEUZE, G. Pourparlers. Paris: De Minuit, 1990. p. 150. Citado por GESCHÉ, A., Pensées pour penser. I. Le mal et la lumière, Op. Cit., p. 97.

cultural, antropológica, por otra. La convicción religiosa es al mismo tiempo una convicción profana. La muerte, situación o acto del hombre, es algo más que lo biológico. Gesché subraya que ella es quizás, el fenómeno "cultural" por excelencia que marca toda la vida del hombre en su sensibilidad, en sus valores, en sus preguntas sobre el sentido o el absurdo de su vida. Por lo tanto no puede leerse únicamente según un baremo científico o material. El temor o la esperanza, la ansiedad o la espera que la acompañan son la prueba de que el hombre no puede quedarse con una interpretación puramente positiva de la misma.

En definitiva, estas dimensiones de la muerte prevalecen sobre la definición meramente biológica. La muerte tiene una dimensión existencial pues marca la vida entera, afecta al hombre en lo más vivo de su conciencia de ser. Le da el sentido de un límite, de su límite, alrededor del cual se va articulando irremediamente el mundo de su conciencia. Por eso precisamente la muerte es algo que no tiene que ver sólo con la fisiología, o la salud, o la generación, sino con la filosofía, con la antropología y con el arte. De ahí que ninguna concepción científica puede impedir, ni en este caso ni en los demás, la interpretación y la integración de la muerte en un universo más amplio, propiamente humano. Y la dimensión de integración o de interpretación religiosa o teológica no es, en principio, más extraña que las demás. Es incluso la que ha estado presente, y más que cualquiera otra, en toda la historia del hombre.

En esta perspectiva, la muerte sigue formando parte de la existencia humana, pero no afecta ya su destino. Lo que está aquí ahora en discusión no es ya una falsa explicación de la muerte biológica, sino una concepción filosófica de la muerte.

B. El mal

Sea el sufrimiento o el daño que le toca padecer al hombre (el fracaso, la desgracia, el mal sufrido por los inocentes o el inmerecido), o bien el mal querido, el que comete el hombre y del que es responsable y hasta culpable (la injusticia, la falta), este se

presenta también como algo que pone obstáculos a la voluntad más profunda de lograr la realización como personas. En este sentido, Gesché explica la figura del demonio como hermenéutica del mal que aliena al hombre: “La figura del Demonio [...] allá donde yo no soy yo mismo; allá donde yo no me reconozco más. El hombre no es <capax daemonis>”⁵⁷⁵. El problema del mal, según Gesché, no debe plantearse como un problema moral, sino como un problema de destino, de objetivo. Esta perspectiva, lejos desmoralizar el mal, (en un sentido ambiguo y confuso), lo moraliza, ya que libera y moviliza al hombre para el combate más decidido que pueda darse contra el mal⁵⁷⁶.

C. La fatalidad⁵⁷⁷

Es decir, esa ausencia tan frecuente y clamorosa de libertad; se refiere a todas esas constricciones (biológicas, históricas, existenciales), esas impotencias de todo tipo que están en continua contradicción con los anhelos y esfuerzos. Se relaciona además con esa fuerza coactiva o hechos imparables que impiden al hombre llegar a él mismo. Todo ello hostiga al hombre como otros tantos impedimentos y asechanzas: es el triple mundo de la finitud, de la culpa, y de la fatalidad que afecta la realización del hombre.

Este enfoque antropológico de Gesché ofrece las razones que permiten concebir la vida del hombre como el proyecto de un destino. El hombre está llamado a un destino infinito que no amputa nada a sus deberes terrenales, porque este destino eterno le exige llevar hasta el final su compromiso con el mundo⁵⁷⁸. Se deben tener en cuenta las condiciones culturales y simbólicas, que son las únicas

575 GESCHÉ, A., *Pensées pour penser. I. Le mal et la lumière*, Op. Cit., p. 63. Más adelante agrega Gesché que la demonología no es solamente teológica sino también antropológica. Cf. *Ibid.*, p. 69.

576 Cf. GESCHÉ, A. *Dios para pensar. I. El mal*, Op. Cit., p. 66. Sobre el mal véase páginas 19 del presente capítulo. Cf. GESCHÉ, A., *Pensées pour penser. I. Le mal et la lumière*, Op. Cit., p. 38.

577 Sobre el tema de la fatalidad véase páginas anteriores 13. 20-22 y 69 del presente capítulo. verificar al final

578 Cf. GESCHÉ, A., *Dios para pensar. II. El hombre*, Op. Cit., p. 289.

capaces de suscitar un deseo. Un deseo que implica la pasión para soportar lo imposible en su camino hacia la libertad.

2.5. La esperanza

“La esperanza habla de aquello que no es aquí, no obstante pertenece a lo posible del ser”⁵⁷⁹.

2.5.1 Introducción

La esperanza constituye una de las tendencias inscritas en el corazón humano y en la existencia del hombre para dar sentido a la aventura que él emprende cuando vive. De ahí que entre esperanza y sentido de la vida hay una estrecha relación. No se puede pensar el sentido sin la esperanza como anhelo profundo del ser humano. Esperanza y sentido se refieren a la misma realidad antropológica aunque bajo diversos aspectos. De una parte, esperanza en cuanto que el hombre encuentra en la esperanza la apertura o amplitud de la vida. Y por otra parte, el sentido, en cuanto actualización de la misma. Ahí está la fuerza de la vida. Basta pensar, como expresa Gesché, en todo lo que lleva consigo la desesperación, la ausencia de horizontes, la destrucción o pérdida de cualquier tipo de proyecto posible, para comprender que la esperanza se vincula al mismo ser del hombre. Sin ella el hombre no puede vivir.

Por ello, la esperanza tiene algo que decir en esta reflexión sobre el sentido del hombre, sobre el sentido que el hombre concede a su vida. El hombre es solo quien puede construir la gramática de la esperanza⁵⁸⁰ porque él es un ser esperante, como lo ha mostrado E. Bloch⁵⁸¹, y antes que él, E. Kant en su célebre tercera pregunta sobre el hombre: “¿Qué puedo saber, ¿Qué debo hacer? ¿Qué se

579 GESCHÉ, A. Une approche du sacré à partir de la théologie de l'espérance. En: THIEL, J.F y DOUTEELLOUX, A. (eds). Heil und Macht. Approches du sacré. En: Studia Instituti Anthropos. No. 22 (1975); p. 155.

580 GESCHÉ, A., Pensées pour penser. II. Les mots et les livres, Op. Cit., p. 137.

581 Cf. BLOCH, E. El principio esperanza. I. Madrid: Trotta, 2004. p. 69-73.

me permite esperar?"⁵⁸² La esperanza es, pues, ese espacio que desafía la inmediatez siempre demasiado corta del presente, y que proyecta al hombre a escribir su historia corrigiendo el pasado y reemprendiéndolo con valentía; la esperanza abre al hombre a la invención de los designios que hacen vivir y transforma su ser de puras exigencias y simples necesidades en un ser capaz de don y de deseo⁵⁸³. "¿Aún es posible resituar y constituer de nuevo la esperanza?, ¿Acaso se pueden verificar los títulos que se nos han dado de ella?"⁵⁸⁴, se pregunta el autor, y de este modo abre la reflexión a una serie de afirmaciones antropológicas que se verán a continuación.

2.5.2 La erosión de la esperanza

Desde lo que al decir de G. Steiner es la "era del epílogo", Gesché afirma que hoy se vive más una crisis de esperanza que una crisis de fe⁵⁸⁵. En efecto, esta es por todas partes la crisis de los jóvenes ante su porvenir y sus amores. Es, por lo demás, la crisis de los seres humanos, a merced de las masacres y explotaciones sin fin. Es en suma, por todas partes, la crisis de los excluidos de todos los derechos. Se trata de una ausencia y vacío de perspectivas, de un *No future*. No faltan por doquier los acontecimientos de hambre, enfermedad, tortura, terror, éxodo, abatimiento y desesperanza. Esto tiene que ver con lo que M. Eliade llamaba "el terror de la historia". He aquí sus palabras: "El terror de la historia es para mí la experiencia de un hombre sin religión, que no tiene esperanza alguna de encontrar sentido definitivo al drama histórico, que debe sufrir los crímenes de la historia sin comprender su sentido"⁵⁸⁶. Basta evocar el recorrido histórico sobre la concepción de la esperanza

582 KANT, E. Crítica de la razón pura, Op. Cit., p. 453.

583 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 132.

584 GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 63.

585 Cf. GESCHÉ, A. Arpenter à nouveau les chemins de l'espérance. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). La saggese, une chance pour la espérance? Paris – Louvain: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 1998. p. 7. Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 133. Cf. BENEDICTO XVI. Carta enc. Spe Salvi. n. 17.

586 ELIADE, M. La prueba del laberinto. Madrid: Cristiandad, 1980. p. 122.

que hace Benedicto XVI en la encíclica *Spe Salvi* para constatar que ese gran objetivo de la época moderna, es decir, la instauración de un mundo perfecto gracias a la ciencia y a una política fundada científicamente, se fue alejando cada vez más, defraudando los esfuerzos e ilusiones de felicidad para todos y atentando contra la libertad del hombre⁵⁸⁷. Se puede evocar aquí también el llamado que hace el Papa Francisco al mundo a no dejarse robar la esperanza⁵⁸⁸.

Ante este panorama que subsiste hoy, Gesché, evocando a F. Mallet-Joris, expresa un interrogante: ¿la esperanza, de esa forma, será más vacilante aún que la desesperación?⁵⁸⁹. Cabe retomar aquí una vez más la encíclica *Spe Salvi* cuando recuerda que esa situación esencial del hombre por la cual experimenta dentro de sí un contraste interior entre lo que anhela y lo que experimenta, es la raíz de todas sus contradicciones y sus esperanzas⁵⁹⁰. Huyendo de la desesperación creó E. Kant precisamente tres postulados: libertad, Dios e inmortalidad⁵⁹¹. Quizás, anota Gesché, una de las páginas más bellas que escribió Kant sea aquella que aparece en *El mal radical* acerca de "la precedencia del bien sobre el mal": "Una precedencia no sólo metafísica o moral, sino psíquica, por así decirlo, en la medida en que sólo una convicción efectiva y permanente de que el bien acaba imponiéndose sobre el mal hace posible salir al combate y resistir en él"⁵⁹². Como E. Kant, también el teólogo de Lovaina se niega a aceptar la desesperación⁵⁹³.

El ser humano parece disponer de bastantes recursos para evitar la desesperación, pues en el fondo de sí mismo está visitado por una secreta esperanza⁵⁹⁴. "La esperanza cree que siempre es

587 Cf. BENEDICTO XVI. Carta enc. *Spe Salvi*, n. 30.

588 Cf. FRANCISCO. Exhortación Apost. *Evangelii Gaudium*, n. 84-86.

589 Cf. MALLET y JORIS, F. Allegra. París: Gallimard, 1984. p. 444. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 133.

590 Cf. BENEDICTO XVI. Carta enc. *Spe Salvi*, n. 12.

591 KANT, E. Crítica de la razón pura. Madrid: Tecnos, 2002. p. 114.

592 GESCHÉ, A. Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 146.

593 La encíclica *Fides et Ratio*, señala la desesperación como una de las mayores amenazas en este fin de siglo y comienzo del nuevo milenio. Cf. JUAN PABLO II. Carta Enc. *Fides et Ratio*, n. 91.

594 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 143.

posible transgredir la fatalidad. Cree que todo puede ser siempre reiniciado, que el ser del hombre no se conjuga tanto en pretérito (destinación) como en futuro (destino) y de ahí que nada esté establecido definitivamente"⁵⁹⁵. Se comprende así la afirmación en favor de la esperanza propia del último J-P. Sartre en su obra "La esperanza ahora": "Nunca he considerado la esperanza como una ilusión lírica [...]. Está en la naturaleza misma de la acción. Nacido de una espera en el futuro, yo saltaba de gozo, de un gozo luminoso. Me siento no como una mota de polvo que ha aparecido en el mundo, sino como un ser esperado"⁵⁹⁶.

Son sugerentes, a este propósito, las reflexiones de E. Bloch con las que inauguró una fenomenología de la esperanza. El hombre está guiado por una esperanza invencible y constitutiva⁵⁹⁷. En este sentido, P. Ricoeur opina que la religión dentro de los límites de la razón pura de E. Kant, puede considerarse como "un ensayo de justificación filosófica de la esperanza" y que, más generalmente, "la filosofía kantiana de la religión puede denominarse como una "hermenéutica filosófica de la esperanza"⁵⁹⁸. Resulta ilustrativa también aquí la aportación de J. B. Metz, quien argumenta que el ser humano está legitimado para mantener la esperanza porque también las víctimas alentaron la esperanza⁵⁹⁹. Según este autor, se podría afirmar que solo se puede invocar la esperanza si en Auschwitz no se abandonó la esperanza. J. B. Metz coincide con T. Adorno en que buscar la esperanza al margen de las catástrofes

595 GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 221.

596 SARTRE y LÉVY, La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980, Op. Cit., p. 27, 87-96.

597 Cf. BLOCH, E. El principio esperanza I, Op. Cit., p. 47-387. Véase las partes tituladas: "Pequeños sueños diurnos" y la segunda parte "La conciencia anticipadora". En estas dos partes de la obra, E. Bloch realiza un informe o crítica intraspectiva sobre la vida humana y las esperanzas típicas de cada edad con sus sueños infinitos, el afán de quimeras, y los deseos largos, sus ocultos motivos y sus peligrosas perversiones. La segunda parte es la fundamentadora y sirve de soporte a todos los planteamientos que se expondran en el resto de la obra. En esta se construyen y descubren conceptos como el aún –no-consciente, el aún –no devenido-, el aún no-no-ser, la utopía, la esperanza, el optimismo militante, la esperanza docta, entre otros conceptos que aparecen o son descubiertos a partir de una fenomenología de los sucesos en lo más hondo del impulso y los afectos.

598 Cf. RICOEUR, Op Cit., p. 220-221. Citado por por GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. El destino, Op. Cit., p. 143.

599 Cf. METZ, J. B. Más allá de la religión burguesa. Salamanca: Sígueme, 1982. p. 27.

es una "blasfemia". Los muertos de Auschwitz –dice J. B. Metz– deberían haberlo cambiado todo. Sin embargo, este planteamiento resulta dudoso al constatar los modos tan diversos en que las víctimas han afrontado su final. Tan humana es la esperanza como la desesperación. Lo decisivo es mantener el recuerdo de los vencidos y articular una praxis que haga imposibles holocaustos como los que se han conocido, es decir, trabajar con lo que M. Fraijó llama "el espíritu de los vencidos"⁶⁰⁰.

De todos modos el derecho a la esperanza, como sostiene Gesché, sigue siendo un derecho imprescriptible. No todo lo que el hombre piensa puede verificarse plenamente ni se asienta sobre bases seguras⁶⁰¹. Se trata aquí de las grandes cuestiones que definen al hombre verdaderamente, como el amor, la fidelidad, la familia, la educación de los hijos. Resulta imposible hablar de certezas y pruebas en este campo. Tal vez, explica el autor, nadie quiera tenerlas en absoluto, o al menos tenerlas en demasía. Estas realidades incluyen esa parte de aventura, de enigma y de riesgo propia del ser humano. Ahí reside, según Gesché, la fuerza de la vida para dar la suficiente confianza al hombre ante las negaciones que la vida lleva consigo. Por ello, hoy más que nunca se necesita aquello que Gesché llama una pastoral contra la desesperanza, ya que según él, este es el mal de todos los males⁶⁰².

Hay, según el autor, ciertas búsquedas de garantías que paralizan y condenan de antemano toda experiencia⁶⁰³. Por eso, en esta búsqueda de sentido ante las luchas humanas, la fe se coloca como un momento o un paso fundamental en el camino de la esperanza, es decir, de aquello que constituye el deseo más profundo del ser: "La fe podría entenderse entonces como una realidad de naturaleza bien diferente: aquella que abre al descubrimiento y a su deseo. *A un descubrimiento que, de otro modo no podría llevarse a cabo.* Tan sólo un acto de fe, incluso en el sentido meramente profano de

600 FRAIJÓ, M. Fragmentos de esperanza. Navarra: Evd, 1992. p. 130.

601 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 63.

602 Cf. GESCHÉ, A. Pensées pour penser. I. Le mal et la lumière, Op. Cit., p. 142.

603 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 64.

la palabra, puede hacernos emprender ciertos caminos, que sin él serían imposibles. Su ausencia nos privaría de las experiencias más densas de la existencia humana"⁶⁰⁴.

Lo anterior, lleva a decir a Gesché que la palabra "fe", íntimamente relacionada con la esperanza, "no pertenece únicamente al vocabulario religioso"⁶⁰⁵. Como prueba de ello, existen expresiones tales como "tengo fe en él", "he dado fe a sus palabras", que dan ritmo a la vida cotidiana. Este paso de la fe exige al hombre un descentramiento de sí, y la renuncia a sus pretensiones e ilusiones ya que el sólo no puede controlar y verificar todo por sí mismo y en todo instante. Por el hecho de pasar más allá de la verificación, la fe, al hacer posible el acto, asegura de ese modo la verificación que se esperaba. De ahí que la fe tenga un "carácter verificante", que como el amor revela y manifiesta, es decir, verifica, el fundamento sólido y la verdad de una decisión en donde la razón sigue estando incierta de sus opciones⁶⁰⁶.

Todo eso muestra que existe una antropología del acto de fe que el mismo autor califica de "profana". El hombre es un ser de fe. Esa podría ser, según Gesché, una de las definiciones del hombre como cuando se dice que es un ser de razón⁶⁰⁷. En efecto, el hombre avanza razonando, pero avanza también creyendo. Las aventuras más grandes se han basado muchas veces en el riesgo. El hombre está allí por entero, siendo ese ser que se mueve, que se atreve, que inventa y va más allá de la evidencia, que da vida a otros seres, que se niega a seguir tan sólo las inmediatez tranquilizante y las pruebas palpables. Por el contrario, es la desconfianza la que encierra al hombre en el muro de su soledad y hace enfermiza su vida. No hay nada más inhumano y más triste que esta experiencia. Lo que esa fuerza viva de la fe, (incluso en el simple nivel de una fe profana), libera y desata en la persona es esa capacidad de

604 Ibid., p. 64.

605 Ibid., p. 64.

606 Cf. GESCHÉ, A. Ministère et mémorial de la verité, Op. Cit., p. 3-23. Este es el carácter verificante del que habla Steiner. Cf. STEINER, G. Presencias reales, Op. Cit., p. 252.

607 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 65.

abrirla y determinarla por encima de aquello que se puede verificar, para que así la persona pueda atreverse a intentar una aventura auténticamente humana⁶⁰⁸.

Negarle pues al hombre este derecho de esperar y confiar, a pesar de todas las negaciones de lo inmediato, lo cotidiano e inmaterial, sería hacerle un ultraje. Lo que quizás debería cuidarse es, según Gesché, la forma de afirmar la esperanza, evitando un modo ilusorio y un lenguaje débil en su discurso, de tal manera que sus contornos sean accesibles. Se trata pues de no caer en una crispación de buena fe dictada por un sentimiento de urgencia, que puede terminar llevando la esperanza al fracaso por falta de sabiduría. Y con esta palabra, el autor expresa de manera positiva, su interrogación sobre la esperanza, la cual podría parecer una expresión paradójica, pues, como dice él mismo: "cómo podría compaginarse la loca esperanza con las precauciones de la sabiduría!"⁶⁰⁹. Esta propuesta constituye en el fondo una búsqueda de aquellos medios que hacen mantener los ideales que el hombre se traza en la aventura por responder a la pregunta sobre el sentido de su vida.

La sabiduría se plantea entonces como un dinamismo interior sin el cual el hombre no podría vivir. Sabiduría que puede sonar incluso a locura y a utopía. Es indispensable la utopía que también es esperanza, aunque sin certeza y sin realización ya lograda⁶¹⁰. No es posible, en fin, vivir sin una pizca de sabiduría, sin un poco de dulzura, sin algo de ternura, sin el ardor de la profecía. No obstante, se podría creer que la sabiduría extinga o apague todo ideal y todo compromiso hacia el futuro; y sin embargo, sostiene Gesché, la sabiduría está ahí para hacer que las posibilidades de la esperanza sean reales, para que su camino y su futuro resulten imaginables, familiares, posibles⁶¹¹. No se trata pues de una sabiduría monótona, absurda o resignada. Gesché, remitiéndose a A. Finkielkraut, habla de una sabiduría del amor que no expresa sin más una trascendencia

608 Cf. *Ibid.*, p. 66.

609 GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. VII. El sentido, Op. Cit., p. 134.

610 Cf. GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. I. El mal, Op. Cit., p. 151.

611 Cf. GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. VII. El sentido, Op. Cit., p. 135.

metafísica, sino una trascendencia que quiere ser efectiva en el mundo⁶¹². Y en ese mismo sentido Gesché apela por una sabiduría de la esperanza.

Según eso, la sabiduría o las sabidurías de las que tanto se habla hoy, y cuyos caminos espirituales, amorosos, artísticos o filosóficos, buscan por doquier los jóvenes de un modo concreto y cotidiano, no podrían ser enemigas de la esperanza. Más bien, se podría decir, que esa sabiduría es la amiga de las más locas esperanzas del hombre. Esta idea que Gesché sostiene, la reafirma preguntándose con G. Leibniz: "¿Existe algo más justo que lograr que aquello que parece extravagante sirva para el establecimiento de la sabiduría?", y luego prosigue: "¿Habría algo que sea más justo y saludable que el poner la sabiduría al servicio de la extravagancia, que aquí ha tomado el nombre de esperanza?"⁶¹³. Ella es la forma más pura y más condensada del ardor, pero el hombre por estar tan habituado a ver en la sabiduría un residuo de pasiones extinguidas, le es difícil reconocerla como ese fuego misterioso que concede más alma y calor al deseo.

La idea de la sabiduría es pues la versión filosófica de esa búsqueda del sentido último de la vida y de apertura al misterio para alcanzar el fundamento último y trascendente de la existencia humana. A este propósito la encíclica *Fides et Ratio* recuerda que la sabiduría puede ser ese espacio donde la razón y la fe más allá de los avatares de su compleja historia, puedan reconciliarse⁶¹⁴. La filosofía es precisamente el amor por la sabiduría, porque un filósofo, dice Platón, "amante la sabiduría, no en parte, sino toda y por entero [...] El verdadero filósofo es aquel que gusta de contemplar la verdad"⁶¹⁵. La filosofía que "por sí misma es capaz de reconocer el incesante trascenderse del hombre hacia la verdad", está llamada a encontrar en la sabiduría la meta de la búsqueda de

612 Cf. FINKIELKRAUT, A. La sabiduría del amor. Barcelona: Gedisa, 1986. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 135.

613 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 137.

614 Cf. JUAN PABLO II. Carta enc. *Fides et ratio*. n. 23. 102.

615 Cf. PLATÓN. La República. Bogotá. Panamericana. 1997. p. 216. (Libro V, 475b y 376c).

sentido. La *sabiduría filosófica* es una filosofía que ha llegado a ser también verdadera sabiduría, basada en la capacidad del intelecto para indagar la realidad dentro de sus límites connaturales⁶¹⁶. Según Gesché, la filosofía podría ayudar a percibir la esperanza como una idea inteligible.

2.5.3 Petición de la sabiduría

Sobre esta interrogación de la esperanza y la sabiduría, el autor articula su pensamiento en tres planteamientos: la formulación de una hipótesis, la propuesta de un análisis y el ofrecimiento de una proposición para la actualidad⁶¹⁷.

2.5.3.1 Una hipótesis: salir del encierro

Se ha visto que la esperanza está latente en el corazón de cada hombre. Pero el encierro en una soledad de lo idéntico puede llevar a la ausencia, huida y derrota de la esperanza. Gesché explica que donde no hay alteridad regeneradora, sino simplemente encierro de una pureza de ortodoxia que sólo confía en sí misma y donde hay encierro repetitivo que termina por reprimir, la esperanza se ve ahogada, clausurada y privada de todo horizonte de valores que está más allá de ella. No se puede fatigar la esperanza porque ella hace posible y soportable la vida y porque ella desafía la inmediatez siempre muy corta del puro presente. Ella desata los cordones de esas respuestas siempre fijadas que rechazan lo que está fuera. Esta es la esperanza que mantiene la valentía de ser, que capacita al hombre para escribir su historia de manera que su ser de necesidades se transforme en un ser de deseos.

De este modo la sabiduría aparece como una posibilidad para la esperanza. Ello constituye además un desafío para encontrar en la alteridad, en la diferencia, e incluso en la contradicción, el camino

616 Cf. JUAN PABLO II. Carta enc. *Fides et Ratio*. n. 3, 6, 38, 44, 47, 81-83, 85, 91, 102. 105-106.

617 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 137.

de una sabiduría inteligente que salva la esperanza. La crispación de la búsqueda de identidad es un peligro para la esperanza pues exaspera el camino de confiada y serena espera del porvenir o cae en un idealismo excesivo por una reducción inocente e ingenuamente generosa, ya sea ideológica o militante. Por ello Gesché formula su hipótesis así: “¿No podrá existir hoy día una actitud de encierro y crispación, no sólo por la nostalgia del pasado, sino también por el anuncio intempestivo del porvenir, de forma que la apertura a la sabiduría puede ayudarnos a lograr que la esperanza no sea ilusoria y encuentre los caminos y los medios de aquello que promete?”⁶¹⁸

2.5.3.2 Un análisis: la sabiduría y la identidad de la esperanza

Inspirándose en P. Ricoeur, el autor se interroga sobre la manera como el hombre busca identificarse y distingue tres señales de la sabiduría o tipos de identificación necesarias para el hombre⁶¹⁹. En primer lugar, el autor habla de la identidad fundada, cuyo paradigma es la Torá, en cuanto ella instauro la identidad ético-narrativa de un pueblo. Esta identidad hace pertenecer a una tradición y en ella el hombre busca individual y socialmente enraizarse en la seguridad y en la estabilidad. Todo pueblo tiene su palabra inaugural que le capacita para ser lo que es y lo que busca en un origen común y en un canto de vinculación común. Esta palabra constituye la identidad de la identidad. Es la identidad de uno consigo mismo, que resulta indispensable para todo individuo y para todo pueblo, que se debe a sus raíces y a las reglas que él mismo se da y que hacen posible su fuerza y seguridad.

En segundo lugar está la identidad amenazada. La identidad fundada de la que se hablaba anteriormente, tiene su peligro y su límite si se cierra en sus seguridades. Por ello debe estar en vela, con una identidad de contestación que la sitúe ante los imponderables de una historia extraña y hostil. Ella dice, en el fondo, que la

618 Ibid., p. 139.

619 Cf. GESCHÉ, A. La théologie dans le temps de l'homme. En: VERMEYLEN, Op. Cit., p. 133-134. Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 139-142.

identidad es frágil, que está en peligro, que puede ser destruida en todo momento, que puede ser negada en el mundo exterior. El paradigma de este tipo de identificación está en los Profetas de la Biblia. En efecto, la profecía sitúa la esperanza ante la amenaza de la contestación. Sobre la identidad que se cierra en la seguridad de su tradición, la profecía y su esperanza han venido a injertar su identidad abierta e interrogante.

Gesché advierte sobre los peligros que la identidad amenazada puede tener al fundarse sólo en su contestación. En efecto, ella correría el riesgo de encerrarse en un tipo de exasperación que brota de su exigencia de pureza sin compromisos o el peligro de enervar las voluntades minando el fundamento de la paz y la quietud, de la tranquilidad y el retorno bienhechor al país de origen. De este modo la profecía, en vez de fundar la esperanza, podría mermar y hacer difícil el gusto por la vida. Esta obstinación hace que la esperanza se transforme casi en fatalismo y en desesperación, porque si puede darse un encerramiento en la ley, puede haber también un encerramiento en el profetismo. Por eso se necesita la apertura, y es aquí donde viene en ayuda la sabiduría.

Y en tercer lugar, los libros sapienciales de la Biblia muestran la identidad singular y universal. Esta tercera identidad viene a ofrecer ayuda y socorro a las dos anteriores, que corrían un riesgo posible de encerramiento. Es lo que señala Ricoeur cuando dice que "por la sabiduría, la singularidad de Israel entra en contacto con la universalidad de las culturas"⁶²⁰. Es esto, según Gesché, lo que ha podido salvar esa singularidad, porque la sabiduría quiebra, si así se puede decir, el privilegio de las anteriores identidades haciendo que venga algo que está fuera del texto y que pertenece a la sabiduría pagana. Así se está ante los umbrales de la paganidad⁶²¹. Esta dimensión sapiencial abre al hombre a la interpretación, pues de lo contrario habría una clausura de la tradición que es la ruina

620 RICŒUR, P. Lectures. III. Aux frontières de la philosophie, Op. Cit., p. 321. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 142.

621 Cf. GESCHÉ, A. "Le christianisme comme atheism suspensif. Réflexions sur le <Etsi Deus non daretur>". En: Revue Théologique de Louvain. No. 33 (2002); p. 187-210.

de la esperanza. Con la interpretación existe una apertura de la imaginación que responde a situaciones culturales inéditas. De esta manera, la esperanza se vuelve de nuevo decible y soportable, y vuelve a ser incluso el soporte de la vida.

2.5.3.3 Una proposición: la paganidad indispensable

Para que esta reapertura de la esperanza se pueda expresar en la actualidad, Gesché propone una atención deliberada a esta forma de sabiduría que él llama <paganidad>. Con esta expresión el autor quiere evocar toda la riqueza profundamente humana de la cultura y de sus valores que ofrece la paciencia de ser, la sabiduría de lo humano y la inteligencia de las cosas para encontrar caminos y posibilidades concretas de actuación. Solamente de ese modo, sostiene Gesché, la esperanza podrá reencontrar su fuerza y volverá a ser audible, en vez de doblarse bajo el peso de una identidad repetitiva y fanática.

En esta perspectiva y dinámica de la sabiduría de la paganidad, Gesché subraya que ello responde además a la necesidad de un humanismo tal que el hombre llegue ante todo a ser hombre. Antes de ser creyente o cristiano, el hombre debe conocerse a sí mismo. A juicio de Gesché, el famoso adagio según el cual "el orden de la gracia no suprime el de la naturaleza" tiene un sentido esencialmente teológico pero también antropológico. La revelación, la salvación, la gracia no vienen al hombre como en un golpe de fuerza, de manera extrínseca, como si pudiera prescindirse de la naturaleza sino al contrario: la gracia tiene necesidad de la naturaleza, la supone. Según el profesor de Lovaina, se podría hablar aquí de una "reserva antropológica", en el sentido que se habla de una "reserva hermenéutica" y también de una "reserva escatológica", para indicar esta obligación de respetar completamente al hombre en su humanidad, un respeto que viene a corregir incesantemente el riesgo de un cumplimiento que ya está ahí, todo entero, acabado, y por tanto sin más esperanza.

Si tal es el sentido de la esperanza desde esta forma de sabiduría, se podría decir, que el error que mata la esperanza es siempre el

encerramiento, y aquí de un modo particular, la precipitación. Dice Gesché: "Contra la 'pureza' es preciso saber asumir la apuesta de la <impureza>"⁶²². Se trata de salir de un puritanismo que no acepta las excrescencias de la historia, de la paganidad, en nombre de una identidad cerrada, cautelosa, que por su mismo encerramiento se diluye en tautología. Gesché cita varios autores que ponen de relieve la riqueza de aquello que es culturalmente extraño y que a primera vista pareciera poner en peligro la propia identidad. Entre ellos están: C. Milosz⁶²³, G. Scarpetta⁶²⁴, P. Bruckner⁶²⁵, B-H. Lévy⁶²⁶, A. Hirschman⁶²⁷.

Como señala G. Scarpetta en su obra *La Impureté*, al hablar sobre la transición entre Modernidad y Postmodernidad: "Lo que no implica necesariamente de otra parte, la negación pura y simple del pasado, ni tampoco la de lo *kitsch* donde estamos sumergidos, sino más bien una manera de tratarlos en segundo grado, sin inocencia, por desvío, sobrecodificación, corrupción, des-naturalización. Es decir, algo como una estética de la impureza"⁶²⁸. No obstante la derrota de los dogmas vanguardistas, este autor confía en la posibilidad de explorar nuevas vías y completa su tesis con la idea de que la invención no coincide forzosamente con la negación del pasado, con la producción de cosas nuevas a cualquier precio, sin memoria. En un mundo donde la modernidad se identifica con la barbarie o el triunfo de la uniformidad, el pasado, según él, puede

622 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 146.

623 MILOSZ, C. L'imortalité de l'art. Paris: Fayard. 1988. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 146.

624 SCARPETTA, G. L'impureté. Paris: Grasset. 1985. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 146.

625 BRUCKNER, P. La tentation de l'innocence. Paris: Gallimard, 1995. (versión española: La pureza peligrosa. Madrid: Espasa, 1995). Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 146.

626 LÉVY, B.H. La pureté dangereuse. Paris: Grasset. 1994. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 146.

627 HIRSCHMAN, A. O. Deux siècles de rhétorique réactionnaire. Paris: Fayard. 1995. El autor denuncia las "teorías de la intransigencia", sean reaccionarias o progresistas. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 146.

628 SCARPETTA, G. L'Impureté. Paris. Grasset. 1989. p. 9. (La traducción del texto arriba indicada es mía). Kitsch: Ki'tsch: m [-es] cursilería f, [bes. Am] mamarracho, objeto de mal gusto; adj de mal gusto, chabacano. Cf. GROSSMANN, R. y SLABY, R. Diccionario de las lenguas Española y Alemana. II. Alemán-Español. Barcelona: Herder, 1953. p. 597.

representar un valor subversivo: "volver a visitar aquello que ha sido rechazado, negado, desconocido, condenado en nombre del <progreso> - entrar en el Barroco"⁶²⁹. Resulta fundamental, además, constatar su creencia de que la Historia no tiene que seguir siempre un modelo lineal.

En esta línea, la antropología y la psicología han puesto de relieve el peligro del 'incesto cultural', el cual se produce allí donde todos los intercambios se realizan solamente en el seno de una misma comunidad o en el interior de una persona, con todos los dramas psíquicos que esto puede implicar⁶³⁰. Es decir, se corre el peligro incestuoso de encerrarse en sí mismo y en las trincheras de las propias referencias. Es la amenaza de la pureza absoluta que se refugia en sí misma. Se podría creer, según Gesché, que aquí emerge una pulsión de suicidio. En este aspecto el autor alude a S. Freud, quien sostuvo que cuando los símbolos llegan a ser obsesivos, hacen que los hombres se vuelvan enfermos, porque los símbolos se convierten en ídolos; es decir, se transforman en puros reflejos de sí mismos, sin que exista ya más alteridad, mientras que lo propio del símbolo consiste en reenviar precisamente a una alteridad.

Esta importancia del fuera, de lo totalmente otro y diferente se ha podido constatar con respecto al escepticismo. Gesché se refiere a lo que algunos pensadores católicos han afirmado sobre el escepticismo, en el sentido filosófico del término. En efecto, en la edad clásica (barroca) el escepticismo permitía luchar contra un dogmatismo propio del pensamiento racionalista. Ya Descartes había mostrado que la duda podía conducir a la verdad, porque precisamente sabía interrogarse sobre las evidencias, los *a priori* y las seguridades que nunca se habían puesto en duda. Todo esto hace afirmar a Gesché que:

629 SCARPETTA, G. L'Impureté, Op. Cit., p. 359. Según este autor, se entra en el Barroco a partir del propio presente, que lo que hace es actualizarlos. Se entra en el Barroco a partir de la crisis de las ideologías de las vanguardias. Scarpetta hace una importante puntualización y constata la existencia de diversos Barrocos, dependiendo de épocas y espacios geográficos diferentes.

630 Cf. GESCHÉ, A. Le Christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le <Etsi Deus non daretur>. En: Revue théologique de Louvain 33 (2002); p. 208.

En la apelación a la sabiduría existe una audacia epistemológica: la de tomarla como un medio para mantenernos atentos frente a los riesgos del discurso fanático e integrista" -y continúa diciendo- aquí se podría hablar de una indecisión semántica, que se expresa allí donde se insiste en rechazar la seguridad de una proposición que creería poder totalizar todo el sentido⁶³¹.

De este modo, el autor plantea la idea de paganidad como un punto de interrogación, un esfuerzo por mantener cierta distancia, y trazar una apertura. Esta intuición la ha escrito J. de Homilly cuando habla de la especificidad y de la identidad griegas: "Grecia recibió muchos préstamos de las civilizaciones orientales con las que estuvo en contacto. Se interesó muy pronto por la experiencia y la comparación. Por ello, un hombre como Heródoto se sorprende al descubrir en Egipto una repliegue sobre sí mismo al que no está acostumbrado"⁶³². El repliegue fanatizado sobre sí y el miedo a la diferencia, la precipitación de creer que se ha llegado a la meta, sin tener necesidad de los otros, termina cansando y ahogando la esperanza. La impaciencia puede hacer entonces que la esperanza desfallezca, privándola de toda alteridad, haciendo que se curve y se cierre en sí misma.

Se puede afirmar que en la búsqueda de los caminos de la esperanza no se debe dejar de lado la sabiduría humana, de lo contrario la esperanza caería en la alucinación. Existe siempre el peligro para el hombre de encerrarse en sí mismo, en su propia tradición y en sus propios valores confiando sólo en sí mismo. Para Gesché, esto equivale a decir que un error antropológico podría ser a menudo más fatal, que un error teológico. Se necesita la mediación de razones, también en el contacto del hombre con lo sagrado. Por lo tanto esa heterogeneidad, ese fuera de texto con el que el hombre debe confrontarse y que incluye el ámbito religioso, es lo que Gesché llama la sabiduría de la paganidad, *el sensus infidelium* al

631 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 148.

632 ROMILLY, J. ¿Por qué Grecia? Barcelona: Debate, 1997. p. 23.

cual se refiere cuando expresa: "Todo hombre, particularmente en su dimensión religiosa, tiene necesidad de un 'fuera' respecto de su residencia habitual [...] para poder habitar allí sin ser quemado por una incandescencia"⁶³³. En este sentido también resultan iluminadoras las palabras de Foucault que cita Gesché: "Toda forma de civilización tiene necesidad de una exterioridad, que por otra parte ella misma provoca, para ser mejor ella misma"⁶³⁴.

Para Gesché la "alteridad" constituye el lugar propio de la esperanza. Esa palabra vuelve aquí como el *let-motiv*. Ello coincide con lo que Levinas apunta en su obra *Positividad y Trascendencia*: "Si la humanidad del hombre implica la ruptura de una identidad, ello es posible por la apertura a la alteridad del otro"⁶³⁵. Para explicar esta palabra de la alteridad, el autor usa la expresión "sabiduría del otro", es decir, la ruptura, la herida o traumatismo de la propia inmanencia que se produce por el surgimiento del otro⁶³⁶. Se trata de una heteronomía que no atenta en modo alguno contra la propia autonomía, sino que, por el contrario, la despierta de su sueño, que puede haber sido un verdadero sueño de la esperanza. Gesché alude a la expresión "insomnio" de E. Levinas, para referirse a esa vigilancia siempre alerta ante el otro, que está lejos de toda somnolencia en el "yo" satisfecho.

En esta línea de la alteridad se enmarcan nuevamente las palabras de R. Bernet, comentando a E. Lévinas sobre cómo el otro que adviene en mi vida no me libra sólo del peso de mi soledad, sino que abre en mi vida la dimensión de un presente, de un futuro y de un pasado, cuyo sentido no se establece ya en mi, y de los cuales yo no me puedo apropiar. La alteridad de este presente, este pasado y este futuro se afirma por tanto en este otro tiempo que me viene del otro⁶³⁷. Desde esa óptica se puede hablar de la

633 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 155.

634 FOUCAULT, M. Dits et Écrits. 1954-1958. Paris: Gallimard, 1994. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., 155.

635 LÉVINAS, E. Positividad y trascendencia. Paris: PUF 2000. p. 89-104.

636 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 149.

637 Cf. BERNET, R. L'autre du temps. En: MARION, J. L. (Dir.). Positivité et transcendance. Lévinas et la phénoménologie. Paris: PUF. 2000. p. 143-163.

esperanza como un don de la misma alteridad. En esta línea, el filósofo de Kaunas subraya que la esperanza sólo puede venir del otro y no de la propia acción de anticipar el futuro. Si el hombre se encierra en sí mismo no tiene la posibilidad ni de recomenzar, ni de sentirse perdonado, ni de esperar. Ni siquiera puede prometer o engendrar una nueva vida. Resuenan aquí otras palabras del mismo filósofo cuando afirma la imposibilidad de un futuro a partir de un sujeto solo: "El porvenir es lo otro. La relación con el porvenir es la relación misma con otro"⁶³⁸. Y Gesché concluye afirmando la feliz complicidad del otro con la propia esperanza, que aparece así como llamada a esta sabiduría del otro, a esta alteridad del género humano.

2.6 El imaginario como fiesta del sentido

*"El imaginario es uno de esos lugares en los que busca comprenderse y dar sentido a su existencia"*⁶³⁹

Este campo del imaginario se inscribe en el proyecto de una antropología que no ignora nada de la riqueza humana. Gesché toma como tema el valor del imaginario que alcanza un especial relieve al designar con este término ese ámbito de la humanidad del hombre que va más allá de su racionalidad conceptual, y que constituye uno de los elementos característicos para descubrir o construir el sentido de su vida:

Para descubrir o construir el sentido, el hombre no puede confiarse únicamente a la racionalidad. Necesita otro ámbito, más vasto, el del imaginario [...] El imaginario es el de toda una tradición donde él se enraíza, hecha de mitos, de cuentos y de leyendas. Es también el que ha construido él mismo desde su infancia, con sus sueños, su imaginación y las infinitas confianzas a sí mismo. El imaginario es la vida que remueve en nosotros –con nuestra

638 LÉVINAS, E. El tiempo y el otro. Barcelona: Paidós, 1993. p. 117-118.

639 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 157.

sensibilidad– nuestra afectividad y nuestras emociones. Todo este imaginario –del cual extraemos, desde nuestra infancia, <todas esas historias que nos contamos>, y que continuamos edificando en la fuente de nuestro ser– se extiende infinitamente más lejos que nuestra razón, de la cual no podemos prescindir, por cierto. Pero la razón tiene sus límites, <los límites de la simple razón>. Ella no puede hacerse cargo de toda la ebullición, de toda la efervescencia, de todo ese tumulto que hace de nosotros seres vivos⁶⁴⁰.

En el imaginario se encuentra una paradoja configuradora del lenguaje humano que hace parte de la articulación del saber: “La paradoja de la escritura de imaginación (consiste en) que las palabras (materialmente sólo son eso) puedan abrirnos a la realidad”⁶⁴¹. Sin embargo el interés de Gesché no es meramente epistemológico, ni metodológico, sino que el objetivo final es el hombre. Por eso exige, anhela y espera que nosotros mismos penetremos en los misterios que todo este imaginario despliega. Es decir, esa imaginación pide al hombre que se ponga en juego para poder percibir *desde dentro* la verdad de aquello que trata, y que, *de este modo*, es verdadero. “Es de nosotros de lo que se trata” dirá como *leitmotiv* en toda su septalogía teológica.

Antes de desarrollar los alcances de esta realidad, Gesché introduce una aclaración importante:

Por cierto, y esto es capital, no se trata del imaginario malo y temible, del que Sartre denunció su efecto destructor. El imaginario perverso es aquel que nos instala en un mundo en ruptura total con lo real, mundo esquizofrénico y patológico, alienado y alienante, que instala lo real en lo irreal, en las fantasmagorías, sin ningún contacto con lo real y su principio de realidad [...].

640 Ibid., p. 157.

641 Ibid., p. 169.

Pero lo que llamamos el buen imaginario, el que se despliega en los mitos familiares y fundadores, lejos de alienarnos de la realidad, nos permite entrar en ella con fuerzas vivas y creadoras. Con este imaginario bueno descubrimos, como Ricoeur, 'la apertura de la imaginación a situaciones culturales inéditas'. El imaginario es entonces ese espacio en el cual nos es posible crear, inventar. La razón también lo permite, pero ella se hace presente sobre todo para poner orden, para comprender e interpretar lo que nos ocurre, para encauzar también lo que la imaginación desenfrenada podría tener de destructor o devastador. Pero ella no ofrece ese campo casi infinito de creación e invención que abre ante nosotros y en nosotros el mundo de lo imaginario, de la imaginación. El imaginario es como ese inmenso fondo, inmemorial o personal, en el cual podemos sumergirnos sin cesar, como en fuentes bautismales y originarias, y que nos da esas visiones y esos sueños que nos permiten abrir la materia, 'pasar al otro lado', captarnos y comprendernos de manera diversa que en el consentimiento y la repetición. Es la apertura [...] a dejarnos llevar, aunque sea por un instante, por un mundo que nos habita y nos visita para abrir nuestros sentidos, nuestros corazones, nuestros cuerpos a todo lo que ellos quieran decirnos y que no se abre verdaderamente sino en la imaginación y el imaginario.

Para todo esto no hay necesidad de grandes disertaciones científicas. Basta con recurrir a sí mismo. Me refiero a ese lugar abierto en nosotros, donde de lo que se trata es de nuestra humanidad viviente y personal, la que consultamos y convocamos nosotros mismos cada día, y que escuchamos en su vibración que escapa a todo discurso. Todo este reino de lo imaginario está allí, a nuestras puertas, junto a nosotros, en nosotros. Inmensa liturgia que se desarrolla en nosotros y ante nosotros, fascinados. Liturgia de nuestro imaginario, última energía en la que nuestro cuerpo y nuestro espíritu vibran al unísono y nos entregan las claves de nuestro propio sentido⁶⁴².

642 Ibid., p. 158-159.

Una vez precisado el término, Gesché propone descubrir lo que el imaginario puede aportar a la comprensión del ser humano, lo cual exige al hombre habituado a la racionalidad, deshabituarse parcialmente de ésta. Sin duda, la propuesta de Gesché no consiste en el abandono de la racionalidad, sino en ir avanzando hacia un ámbito en el que la imaginación y la razón trabajen juntas. En esta línea, Gesché reporta el pensamiento de la psicoanalista J. Kristeva, quien señala la pretensión del racionalismo de ocuparse sólo del camino hacia el Ser. Situación que produce una rarefacción de la felicidad y del sentido por lo cual se hace necesario rehabilitar la experiencia imaginaria que es capaz de devolver la afluencia del sentido, el tiempo del sentido: "Esta experiencia es una felicidad secreta, a condición de que seamos capaces de recorrer, a través de los signos y el sentido, toda la gama de sensaciones que hacen de nuestra alma una novela"⁶⁴³.

Desde su perspectiva antropológica, Gesché propone además una comprensión del misterio humano por lo alto y por lo infinito, y esto puede entenderse como una hermenéutica del hombre por lo infinito. Ahora bien, la idea de infinito –los filósofos lo saben bien– no proviene de la filosofía –aún si ella lo toma en herencia– sino de la religión (y de las matemáticas). *Y solamente el imaginario (la zarza ardiente, la lucha de Jacob con el ángel, el sueño de Adán) es capaz de soportar totalmente la idea infinita del infinito.* Si es verdad, como lo afirma Descartes, que el hombre es irreductible al reino de lo finito, no resulta impertinente plantear la hipótesis de la función epistemológica del imaginario en el proceso del pensamiento.

643 Communication de KRISTEVA, J. au Cinquième Forum "Le Monde". Le Mans (octobre 1993) sur le thème "Où va le bonheur" (ver Le Monde du 5 novembre 1993). Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 174. Es interesante que ya Gesché había subrayado éstas ideas en "La théologie dans le temps de l'homme". En: VERMEYLEN, Op. Cit., 122-123. Ver de la psicoanalista Kristeva su libro *Les Nouvelles Maladies de l'âme*. París. Fayard. 1993. (Trad. Española, *Las nuevas enfermedades del alma*. Madrid: Cátedra, 1995); *Au commencement était l'amour*. Psychanalyse et foi. Paris: Hachette. 1985; *Le Texte du Roman*. La Haye: Mouton, 1970. (Trad. Española, *El texto de la novela*. Barcelona: Lumen, 1982). Citados por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 174.

Hay "palabras-en exceso" que abren posibilidades infinitas. Según Gesché, el hombre gana cuando se piensa hasta el límite, hasta los confines infinitos. De ahí su empeño en esa búsqueda de la verdad bajo la tutela de un exceso. El imaginario es pues, en el hombre, el "soporte" de la idea infinita del infinito, idea indispensable para la realización de la "hermenéutica del hombre por lo infinito". En esta línea, Gesché analiza las consecuencias antropológicas que traería la hipótesis que Dios fuera simplemente una idea inventada por el hombre. Ante todo, ello sería, como lo piensa Platón, un "bello riesgo" para el pensamiento. Además, ello supondría pensar que el hombre se habría concedido a sí mismo algo que ofrece sentido a su vida, es decir, que él se encuentra animado por un enigma, por un riesgo, por una posibilidad que han hecho y que hacen de él este "ser de transgresión de lo inmediato y de lo fáctico, en lo que consiste quizá su definición más fundamental"⁶⁴⁴.

El autor recurre también a una idea que ya ha reiterado, la idea de que el hombre es un ser "visitado". Alude así a la capacidad de dejarse conmover y transformar por la belleza que lo excede, por proyectos que lo encantan, por impresiones que vienen a visitarlo desde más allá de sí mismo, desde fuera. Se trata, por lo tanto, del hombre visitado por el don, por la alteridad. La alteridad lo visita sin cesar, y la alteridad es visitación". Por lo demás, no existe conocimiento de sí mismo sin el misterio de la alteridad. A este respecto Gesché afirma: "Y es quizás esta misteriosa alteridad *escondida* a que, por su misma discreción, nos invita a que seamos nosotros mismos. El hombre es un enigma para sí mismo. Para verse un poco, él necesita una historia, contada por otro y rodeada de la magia de un relato"⁶⁴⁵.

En esta perspectiva, Gesché plantea que en el imaginario antropológico existe ya una verdadera capacidad de revelación. Resaltando la categoría de "revelación" como aquella que permite descubrir que el hombre no se descifra solamente mediante sus

644 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 187.

645 Ibid., p. 179.

propios recursos, sino que, siendo un "ser visitado", aprende también lo que es desde afuera, desde un afuera de la realidad cotidiana, y sin embargo inscrito en ella. Necesidad de conocerse y de ser conocido por una "exterioridad", no por la mera inmanencia, sino por una "extrañeza" (que podría ser Dios), por una visitación. El hombre replegado sobre sí mismo y en su clausura no está listo para su propio advenimiento. Ahora, recurriendo a la analogía del amor como "revelación" que se realiza –paradójicamente– en el "esconderse" en el otro, Gesché encuentra un punto de apoyo para presentar la idea de que la revelación del hombre –"*homo revelatus*"– por (parte de) Dios –hermenéutica del hombre por lo infinito– implica el poder "esconderse" en El, para lo cual Dios, precisamente, debe (elige) permanecer siendo –al revelarse a sí mismo y al hombre– un Dios escondido. Lo elige para que el hombre pueda llegar a ser él mismo –y no ser anulado– al ponerse en relación con El, el infinito. Tal relación no puede ser sino la del amor. Y así lo que se le revela al hombre acerca de sí mismo –al esconderse en Dios escondido– es que *la parte esencial de su enigma es la dimensión teológica de su humanidad*.

Lo que quiero agregar a esta antropología de revelación es lo siguiente, para lo cual tomo como analogía primera la revelación del amor, la revelación que es el amor, en la que uno es precisamente revelado a sí mismo por el otro escondiéndose en él. Mi verdadero "*absconditus*" se encuentra, en el caso del amor, a la vez llevado y oculto en el otro, y *es por eso mismo que salgo revelado, descubierto*. Ahí reside sin duda todo el secreto o el milagro del amor, el de una admirable inversión, el de un "transporte", en todo el sentido del término. Soy transportado en el otro. Como si, por el hecho de estar amorosamente escondido en el otro y transportado por él, aquello que está escondido en mí dejase de estar escondido e ilegible, indescifrable. Descubrimiento de mí mismo gracias a que el otro me guarda escondido en él⁶⁴⁶.

646 Ibid., p. 178.

Siguiendo con el valor del imaginario, A. Gesché desarrolla aquello que él llama "el imaginario literario" mostrando la verdad de la creación romanesca y poética y su rol indispensable para acceder a una verdad que no se reduce a la exactitud.

2.6.1 El imaginario literario

Uno de los ámbitos donde el hombre puede llegar a una rica comprensión de sí mismo es la literatura, y particularmente la literatura novelística y de ficción. Para Gesché este lugar de lectura del hombre resultan tan importante que el llega a hablar de la literatura como un auténtico lugar de epistemología del hombre. La razón de ello, reside, según el autor, en que por su recurso a la ficción, la literatura libera el campo de aproximación del hombre gracias a un despliegue de lo imaginario, en el que todo es posible y nada es imposible, donde no se omite nada de aquello que podría hacer o podría ser un hombre.

Existe una gran diferencia entre el relato el relato histórico y el novelesco. El primero constituye un lenguaje organizado para el lector, que brinda una enseñanza motivada por el interés de la verdad del destino particular que allí se traza. El relato novelesco, por el contrario, es una construcción en la que el lector puede penetrar y encontrarse a sí mismo en los personajes, en medio de situaciones ficticias que tienen la capacidad (*ourgia*) de permitirle identificarse libremente con alguna situación. La novela, gracias al imaginario y a la ficción, es decir, a su "mentir verdadero", ofrece un aire de descubrimiento sin restricciones. Al transgredir los hechos reales, la novela permite dar libre curso a lo que el hombre dice sobre sí mismo: sus miedos, sus fascinaciones, y sus maniobras frente a estas situaciones vitales⁶⁴⁷.

Lo anterior permite afirmar que en la literatura se halla una verdadera racionalidad cognoscitiva. La literatura, explica Gesché,

647 Cf. GESCHÉ, A. Le salut, écriture de vie. En: WÉNIN, A. y otros. Quand le salut se raconte, Op. Cit., p. 111-112.

está ahí para que el hombre se abra a sus signos, a sus prodigios y a sus sortilegios. Un texto literario engendra por sí mismo un espacio donde el hombre puede encontrarse y desafiarse a sí mismo. Es como si el mundo no quisiera desencantarse de un modo total pues toda esa irrealidad es materia mental con la que se construyen las ficciones. Y paradójicamente lo real, o aquello que pretende ser su soporte y sus mediaciones pueden alejar mucho más al hombre de él mismo que el recurso al arte y a lo imaginario, es decir, a lo sub-real. La creación artística, es decir, la invención de las formas, sitúa al ser humano por anticipado ante aquello que puede convertirse en principio de transformación de la sociedad y de los hombres mismos. A este respecto J. Kristeva afirma: "Escribir y pintar significa ofrecer un medio para descubrir una experiencia que no se ha dado todavía. *Somos solamente aquello que acabamos por crear y representar más allá de nosotros mismos*"⁶⁴⁸.

Estos planteamientos permiten vislumbrar una "antropología literaria". En efecto, con esta expresión Gesché se refiere a la novedad e importancia que encierra la literatura en relación al descubrimiento que hace el hombre de sí mismo. Cuando se lee una obra de ficción, se produce una cierta identificación con el héroe, de tal manera, que el lector descubre, por la fantasía de la imaginación, lo inverosímil, aquello que podría suceder. "Cuando leo una obra de ficción, yo me invento, no copio un destino que se encuentra ya del todo trazado y fijado por la historia"⁶⁴⁹. Este poder de descubrimiento de la literatura, especialmente aquella de ficción, se debe a que para ella lo real se encuentra inserto en todos los campos de lo posible porque ninguna barrera, (sobre todo la de tipo moral) puede ser un obstáculo al despliegue del relato. Esta suspensión de la moral en la novela constituye según Gesché, la inmoralidad de la novela, es decir su moral, aquella que se opone a juzgar todo de inmediato antes de comprender o sin haber comprendido⁶⁵⁰.

648 KRISTEVA, J. Entrevista donada al periódico Le Monde el 18 enero 1994. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 163.

649 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 163.

650 Cf. Ibid., p. 164.

El poder de descubrimiento que posee la literatura se debe entonces a la ausencia de imposición fáctica o científica, por la libertad con que se desarrolla. Gesché lo explica haciendo alusión al arte: "El hombre se inicia en la realidad (la naturaleza) porque se la ha descubierto y manifestado de antemano un gesto de invención y de ficción"(el arte)⁶⁵¹. Todo lector está marcado por una serie de lecturas novelísticas que han ingresado en él un universo de medidas muy distintas a las de su mundo inmediato y cotidiano, por muy profundas que estas sean. El autor hace ver por ejemplo, el influjo que tuvo la novela en Europa para el surgimiento de una sociedad del derecho, gracias a la capacidad de las novelas que enseñan al lector a tener curiosidad por el otro y a intentar comprender unas verdades que difieren de las suyas.

Y esto que se dice sobre el poder inventivo de la ficción en relación con el surgimiento de la sociedad de derecho puede decirse también evidentemente en relación con el hombre, individuo enfrentado a las grandes cuestiones del sentido y del destino. Lo que hace ver una vez más, la fuerza de la imaginación como búsqueda y descubrimiento de sentido. Por eso para Gesché la literatura es acción, ya que según él, las palabras cuando son justas y verdaderas, pueden tener tanta fuerza como las acciones: "La acción que se desarrolla dentro del relato se transpone en la vida de personas que se encuentran fuera del relato"⁶⁵². La literatura actúa, no es un simple espectáculo ni diversión, sino que incluso puede realizar más transformaciones en las conciencias de las personas que miles de discursos, coloquios y teorías.

Lo anterior permite afirmar que la ficción, por su fuerte capacidad de invención imaginativa, descubre aquello que el hombre es o puede ser. Ella enseña infinitas cosas sobre el hombre, y a veces lo hace con mayor amplitud y mejor que la antropología racional. Gesché argumenta este planteamiento haciendo ver que esto se debe al hecho de que en presencia de un personaje de ficción el

651 Ibid., p. 165.

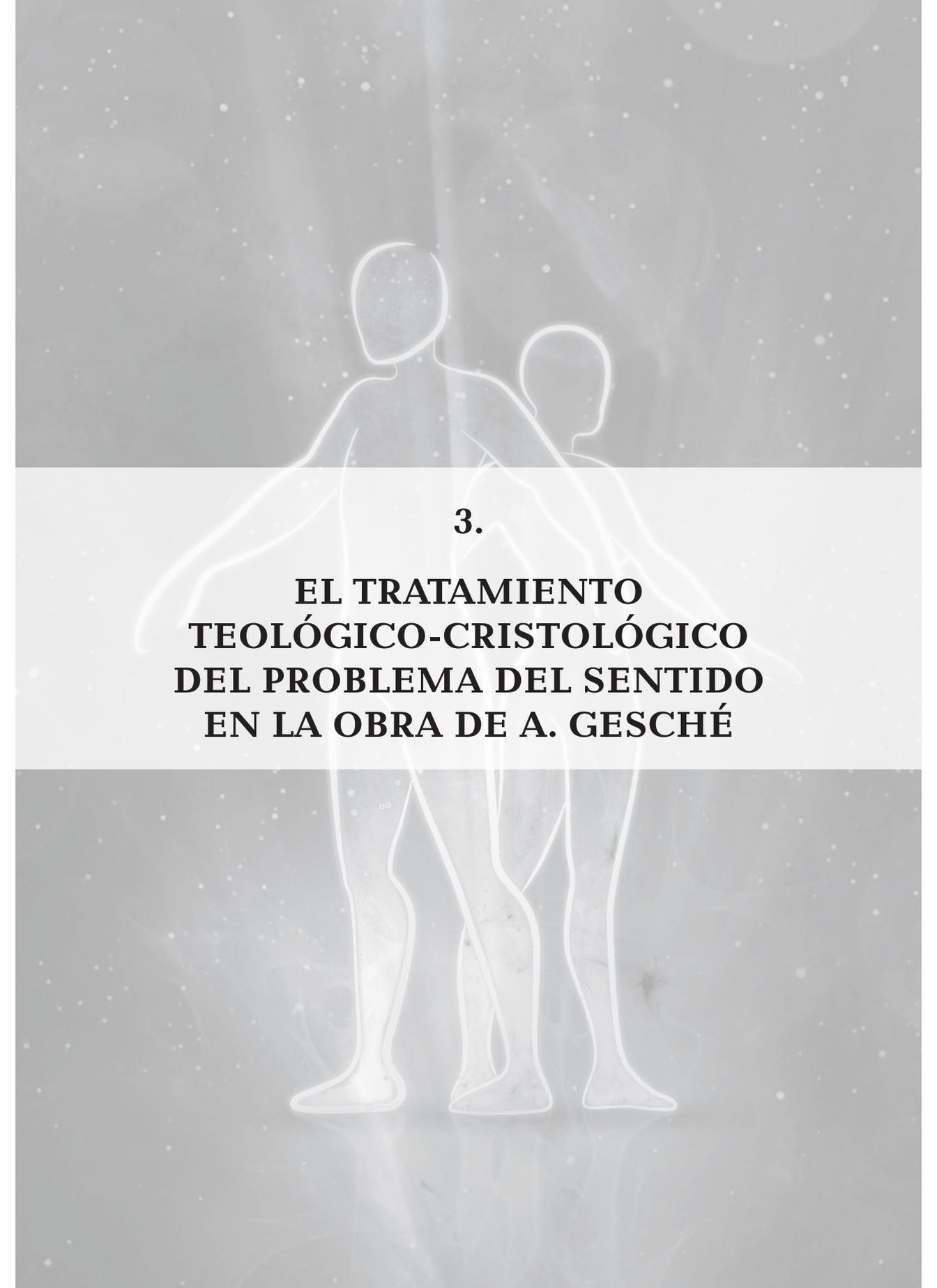
652 Ibid., p. 166.

lector tiene la posibilidad de identificarse con él, encontrando los caminos de su propio yo, sin la coerción de un yo real y más allá de cualquier tipo de imposición. El hombre es ese ser que desde el principio de su existencia vive una intriga en la que él no maneja todos los hilos, una intriga por la cual, él se busca a sí mismo. En esta búsqueda el hombre mantiene un enigma y unos sueños, aspectos importantes de los cuales se sirve la novela. Para el autor la literatura es en este sentido, recopilación e invención, realmente mezcladas.

De este modo, se constata una vez más, que la literatura puede ser una verdadera antropología. Ella, a través de los procedimientos de invención imaginativa, ofrece al hombre un lugar privilegiado para comprenderse a sí mismo. En esta medida, un texto literario, una escena de teatro, una obra de arte, se vuelven "revelados". Gesché se explica que ellos son reveladores por lo que son y porque ellos revelan y hacen que el hombre se descubra a sí mismo⁶⁵³. Es a causa de esta función reveladora del imaginario, que el pensamiento humano debe llamar más a la razón, no como su contraria, sino como el impulso que está más allá de los límites de la racionalidad o del realismo, en los que muchas veces se aísla el pensamiento contemporáneo. Como lo dice Pascal, retomando por Gesché: "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"⁶⁵⁴.

653 Cf. *Ibid.*, p. 170.

654 *Ibid.*, p. 183.



3.

**EL TRATAMIENTO
TEOLÓGICO-CRISTOLÓGICO
DEL PROBLEMA DEL SENTIDO
EN LA OBRA DE A. GESCHÉ**

*“La búsqueda del sentido
marca nuestra modernidad”⁶⁵⁵.*

3.1 Introducción

Después de haber visto el puesto de la pregunta por el sentido en la obra de Gesché, desde un ángulo antropológico, se podría pensar que ahora, en este tercer capítulo teológico, se va a dejar de lado la perspectiva antropológica para pasar a la cuestión propiamente teológica, que hablaría sobre Dios, y en particular de un Dios salvador, como punto central de la teología. Tal perspectiva, no obstante, no estaría para nada en armonía con las líneas que llenarán este tercer capítulo. Porque, como se verá en detalle, muchas frases fundamentales del autor estudiado⁶⁵⁶, expresión de una línea central de su postura teológica, muestran que asumir un orden de exposición –tal como se ha realizado aquí: primero la antropología y luego la teología–, no significa en absoluto plantear una distinción

655 GESCHÉ, A. *Théologie de la vérité*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 18 (1987); p. 194.

656 A manera de ejemplo se señalan aquí dos de esas frases. La primera: estudiando el tema de una teoría teológica de la verdad, y sirviéndose para ello de la célebre controversia teológica sobre la creación de verdades eternas por parte de Dios, Gesché muestra las apuestas tanto teológicas como antropológicas que tal debate implicaba. En ese contexto de pensamiento afirma entonces Gesché: “Una vez más, teología y antropología se tocan en un enigmático y misterioso intercambio. Debate mayor, que, por medio de la verdad, interesa conjuntamente y en un mismo destino a Dios y al hombre. Nosotros introducimos aquí, Dios y hombre, simultáneamente implicados, en esta común reclamación de la verdad”. GESCHÉ, A. *Théologie de la vérité*. En: *Revue Théologique de Louvain* No. 18 (1987); p. 197. La segunda: “Que viva Dios para que viva el hombre: ese sería el sentido de la teología cristiana, que jamás ha podido separar -al menos en su teoría- la causa de Dios de la causa del hombre”: GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. I. El mal, Op. Cit., p. 179-180.

o una separación, sino más bien subrayar una prolongación, un *continuum*. Ante ese estado de cosas, el teólogo no puede sino distinguir en sus páginas las temáticas y los interrogantes. Porque no hay otra forma de plasmar en el papel lo que en la realidad está unido estructuralmente o lo que está profundamente articulado en los hechos.

Hablando, pues, de esa continuidad o articulación profunda entre el problema de Dios y el problema del hombre, dice al respecto Gesché, de forma directamente relacionada con el tema central de esta investigación: "Para Derrida, se sabe, el sentido y la divinidad <tienen el mismo lugar y el mismo tiempo de nacimiento>, y para Levinas, el saber se despierta en el psiquismo, el cual <originariamente es lo teológico>"⁶⁵⁷. Si el sentido y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo tiempo de nacimiento, conviene, de entrada, descartar la idea de una teología que consideraría los problemas humanos como ajenos a su discurso. La teología de Gesché, por el contrario, aparece como un discurso que se inserta en el corazón de la vida misma, porque "hablar de Dios, hacer teología, es una manera de pensar la vida"⁶⁵⁸.

Ahora bien, es, según Gesché, en una lógica de la Encarnación que hay que entender esta articulación entre teología y antropología: "Hablando de un Dios que se hizo hombre, y que se hace hombre por el hombre, la fe cristiana da a éste una importancia que está muy cercana a la de Dios: tocar al hombre es tocar a Dios. Por la idea de Encarnación, el cristianismo implica la idea que el hombre amerita una atención semejante a la que se merece Dios"⁶⁵⁹. Entonces, según esta visión de un Dios hecho hombre, A. Gesché desarrolla lo que se ha querido subrayar como punto nodal de esta investigación: la "antropología teológica: "una antropología teológica en el sentido que ella descifra la grandeza del hombre a partir de la grandeza de Dios. Una antropología *teológica*, en el sentido que el hombre ocupa

657 GESCHÉ, A., Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 12.

658 Ibid., p. 12.

659 GESCHÉ, A. Le christianisme comme monothéisme relatif. En: Revue Théologique de Louvain. No. 33 (2002); p. 474.

allí tal posición que, si esa posición no es reconocida, el lugar y la razón de ser de Dios pierden casi su sentido"⁶⁶⁰.

En realidad, la teología hoy se ve obligada a asumir lo que Gesché llama el "criterio de relevancia". Y este se puede entender como la capacidad que tenga la teología para formular un discurso que aparezca al hombre contemporáneo como algo significativo porque lo construye y lo dignifica. En cierta manera la teología tiene que dar pruebas que los valores que plantea resultan positivos para el hombre. En ese sentido hay, según Gesché, un presupuesto de fondo en este criterio de relevancia: "es impensable que un valor religioso puede ser realmente uno, si resultara contradiciendo un verdadero valor humano o contrarrestara el advenimiento y el desarrollo de la persona humana [...] Se trata en el fondo de hacer pasar nuestras expresiones por el crisol de su autenticidad humana"⁶⁶¹. Este criterio de relevancia está en profunda armonía con lo que Gesché denomina "un principio epistemológico por falsificación" (K. Popper) en teología. Este principio "sería el de la repercusión antropológica –positiva o negativa– del discurso sobre Dios. Quiere decir esto: una teología que hace daño al hombre, ¿no encuentra allí el signo o el indicio, incluso la sanción y la prueba, de un error seguro? Ciertamente, no se trata de subordinar la verdad sobre Dios a lo que nos gusta. Pero, ¿se puede imaginar que esté fundada, de cara a lo que es Dios, una posición teológica cualquiera que fuera una denegación de su creación, del hombre (y por consiguiente de Dios mismo)? A menudo un error teológico es primero y esencialmente un error antropológico?"⁶⁶².

En consecuencia, si la teología aparece de tal forma comprometida con los problemas humanos, será necesario ahora preguntarse por los rasgos esenciales de esa teología y qué tipo de reflexión construye esta región del saber sobre el sentido. Tal será el gran propó-

660 GESCHÉ, A., *Le christianisme comme monothéisme relatif*, Op. Cit., p. 475.

661 GESCHÉ, A. *Le phénomène de sécularisation*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 1 (1970); p. 282.

662 GESCHÉ, A. *L'invention chrétienne de la liberté*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 28 (1997); p. 11. En la medida en que la antropología muestra a la teología que su discurso falsea al hombre, le impide ser el mismo o lo disminuye, la antropología provee, frecuentemente, la piedra de toque a la teología. Cf. *Ibid.*, p. 12.

sito de este tercer capítulo. Allí habrá que mostrar cómo la cuestión sobre Dios, de la que se ocupa la teología, tiene por tarea justamente “pensar correctamente” sobre Dios⁶⁶³. Se tendrá que mostrar que ese Dios del cual habla la teología cristiana se presenta no como una incandescencia calcinante que impediría al ser humano ser él mismo y desarrollar una vida llena de sentido, sino como un “exceso” que lo viene a enaltecer, que lo viene a justificar, que lo viene a testificar.

Las categorías centrales escogidas para abordar el tema a nivel antropológico serán retomadas ahora, pero con una mirada teológica: libertad, identidad-alteridad, destino, esperanza e imaginario. El capítulo planteará entonces una doble mirada a cada una de estas categorías a partir de las cuales se puede captar el aporte fundamental de la teología de A. Gesché a la pregunta por el sentido. Doble mirada, porque se tendrá en cuenta, en cuanto sea posible, un horizonte teológico y otro cristológico. En efecto, la teología que se estudia aquí se basa en la revelación cristiana, en donde la especificidad dada por la Encarnación configura una aproximación específica al tema de Dios, quién es conocido desde la historia de Jesús y de la confesión que de él hacen los cristianos.

Antes de proceder al abordaje de cada una de las categorías, se dedicarán unas páginas a precisar el concepto de teología en la obra de Gesché. Porque la explicitación de la especificidad del trabajo teológico permitirá alcanzar varios objetivos importantes: derrumbar imaginarios –justificados o no– que de entrada podrían provocar desinterés por la respuesta planteada; precisar la legitimidad de la teología en el panorama de las ciencias actuales, que por muchas razones pareciera estar “desterrada”⁶⁶⁴ de la cultura contemporánea

663 Cf. GESCHÉ, A. La expresión “La más importante cuestión es la de pensar correctamente sobre los dioses”, la toma Gesché de Platón, *Las leyes*, X, 888 b. Ver, por ejemplo: GESCHÉ, A., *L'invention chrétienne de la liberté*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 28 (1997); p. 13. Cf. GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. VII. El sentido, Op. Cit., p. 40.

664 Así lleva por título un agudo trabajo de DUQUOC, C. *El destierro de la Teología*. Madrid: Mensajero, 2006. p. 9-13. En ella el autor muestra el desinterés frente a las cuestiones teológicas por parte de muchos hombres y mujeres contemporáneos, y al mismo tiempo el poco impacto que la teología tiene sobre los problemas actuales del hombre contemporáneo.

y despertar poca atracción entre los científicos contemporáneos, tanto de las ciencias humanas y sociales como de las ciencias de la naturaleza; pero en última instancia, esta explicitación sobre el quehacer de la teología y su especificidad permitirá mostrar la eventual fecundidad de ese campo particular del saber, capaz de entrar en diálogo con las culturas contemporáneas, y sobre todo capaz de proponer un discurso que, no necesariamente por ser aceptado en la fe, aparece como coherente y razonable ante los ojos críticos de los hombres y mujeres de hoy.

3.2 Algunos elementos característicos del quehacer teológico en la obra de A. Gesché

3.2.1 La teología: un quehacer siempre contextualizado

“La teología es una ciencia inexacta, no podría ser de otro modo cuando se piensa hasta qué punto su “objeto” se escapa a toda comprensión [...] El discurso teológico será siempre un discurso arriesgado, pero un bello kalos kindynos”⁶⁶⁵.

El ser humano puede pensar muchos problemas que le incumben desde muchos lugares de inteligibilidad. Y está claro que, a condición de dar epistemológicamente razón de esos lugares, mostrando la coherencia de los métodos y la razonabilidad de los hallazgos, hay que aceptar una pluralidad de lugares desde los cuales pensar al hombre, al mundo y también a Dios. Pretender poseer ‘la’ única mirada es una arrogancia epistemológica cuya hegemonía es completamente inaceptable hoy, después de los estudios sobre el lenguaje, después de los estudios sobre la hermenéutica y después que las mismas ciencias naturales han dado el paso hacia una nueva visión y han conocido una profunda metamorfosis epistémica, tal

665 GESCHÉ, A. Mutation religieuse et théologie. En: Revue Théologique de Louvain. No. 4 (1973); p. 304.

como la han señalado Ilya Prigogine e Isabel Stengers, a quienes tanto gusta citar A. Gesché.

Afirmar que la teología tiene un lugar propio desde donde se construye su saber puede tener en la obra de Gesché varios sentidos⁶⁶⁶. Uno de ellos es el que señala que la teología, por ningún motivo, está ajena a una contextualización de su producción de conocimiento. En ese sentido el pensamiento de Gesché se alza contra quienes quisieran hacer de la teología un conocimiento atemporal, ajeno a las vicisitudes de la historia: "Se quisiera confusamente que la teología dogmática, encargada de asegurar el servicio de inteligibilidad de la fe bajo su aspecto doctrinal, escapara al destino de los otros saberes humanos: el de ser siempre situados y fechados, es decir, marcados por los límites de la historia y los avatares de la cultura"⁶⁶⁷. Gesché llega incluso a afirmar que la teología es una ciencia humana, a pesar de que su especificidad le venga del hecho de centrarse en la Escritura, "el único lugar referencial de la apropiación teológica de la fe"⁶⁶⁸. No obstante, sucede que si Dios permanece, Él mismo, en su esencialidad o eternidad, ese Dios del que habla la teología cristiana, desde un punto de vista de la economía de salvación, no se ofrece al ser humano fuera de los meandros de la historia, sino en la "contingencia de la carne".

Por estas mismas razones A. Gesché propone la realización de una "teología abierta" (*Théologie à découvert*)⁶⁶⁹, que supone dos

666 También Gesché señala que la teología tiene una inteligibilidad propia desde la cual desarrolla su quehacer. Ese constituye incluso un punto nuevo que se ha recuperado en teología, gracias a los estudios del lenguaje. Desde esa perspectiva, entender las "cosas de la fe" supone entrar en el mundo específico de una confesión que las proclama, para captar desde dentro la dinámica racional que guía a esa confesión. Ver por ejemplo el artículo La resurrección de Jesús. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 2 (1971) 296 ss. Allí señala Gesché que el lugar de inteligibilidad teológico de la resurrección es provisto por la Escatología. Entonces la teología de la resurrección consiste, en gran parte, en poner en situación la resurrección, es decir, inscribirla en el horizonte de comprensión escatológico, porque es en ese rasgo esencial del lenguaje religioso y teológico que se nos brinda la inteligencia de ese acontecimiento central de la fe cristiana.

667 GESCHÉ, A. *Théologie dogmatique*. En: LAURET, B. y REFOULE, F. (Dir.). *Initiation à la pratique de la théologie*. Op. Cit., p. 263.

668 *Ibid.*, p. 263.

669 La expresión se encuentra por ejemplo en el siguiente texto: GESCHÉ, A. *Mutation religieuse et théologie*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 4 (1973) 299. 305.

aspectos importantes. Al interior de la comunidad eclesial, este *estilo teológico* implica que la teología, que es fundamentalmente un servicio, no se pueda hacer sino en un clima de libertad responsable⁶⁷⁰. Esa libertad reclama, entre otras, la capacidad del teólogo a reconocer sus dudas, sus tanteos, el carácter provisional de sus resultados⁶⁷¹. En este punto preciso, A. Gesché llega incluso a afirmar que la credibilidad del teólogo en el mundo actual no reposa tanto sobre la pronunciación de un discurso lastrado con una "masiva certitud"⁶⁷², sino en una cierta humildad en su lenguaje, que no oculta sus dudas y vacilaciones. Los titubeos y las incertidumbres que conoce el teólogo durante la investigación hacen parte esencial de la investigación teológica en el momento de comunicar sus resultados: "Esas <fallas>, esas fragilidades son tan normales, que se está mucho más inclinado a admitir lo que es dicho con debilidad y humildad que lo que es dicho con fuerza y masiva certeza. ¿Cristo mismo no llegó incluso a confesar sus ignorancias humanas? Para el hombre, tal es el precio de la credibilidad"⁶⁷³.

Al exterior de la teología, es decir, en su contacto y diálogo con el mundo, esta teología abierta propuesta por Gesché implica la aceptación de una contestación radical que la sociología del conocimiento ha lanzado a todas las ciencias: que "no hay conocimiento sin interés", como lo diría J. Habermas en su famoso texto así titulado⁶⁷⁴. A. Gesché, refiriéndose al teólogo, señala que también él, a pesar de tener como "objeto" de estudio a Dios, y a pesar de las rectas intenciones y la búsqueda de objetividad, debe

670 Ibid., p. 299-300.

671 Cf. Ibid., p. 300.

672 Cf. Ibid., p. 301. En esta misma página y la siguiente de este artículo, A. Gesché afirma que el teólogo tiene derecho al error, no a inducir los otros al engaño. Por tal razón Gesché dedica unas líneas a reflexionar sobre la gravedad de la publicación en teología.

673 Ibid., p. 301.

674 "Nunca, quizás, la sombra de la coyuntura, fuera de muros e intra-muros no fue más inquietante: la era de la sospecha marca nuestra modernidad con un rasgo incisivo. Pero nunca tampoco ese malestar no se reveló tan incitante a la audacia de abrir caminos prometedores. Eso, porque nunca antes el conocimiento de los condicionamientos culturales en los que operamos no ha sido tanto vivo y que, paradójicamente, es en el adiós a la inocencia que se conjugan las oportunidades de una nueva invención y los bellos riesgos de una aventura": GESCHÉ, A. Teología dogmática. En: LAURET, B. y REFOULE, F. (Dir.). *Initiation à la pratique de la théologie*. I. Introducción, Op. Cit., p. 265.

reconocer que "su discurso no es nunca totalmente inocente". "El saber teológico, puesto que está siempre e inevitablemente tomado en una red histórica determinada, obedece, por una parte, a modelos culturales y a roles sociales extraños a lo que él persigue"⁶⁷⁵. No hay pues una teología que, como se ha dicho tanto en América Latina, se haga fuera de un contexto y lejos de intereses, abiertos o inconfesados. Tomar conciencia de esto no puede sino traer beneficios al teólogo, porque le permite distinguir, según Gesché, lo que está subordinado a condiciones sociológicas y lo que pertenece a la obediencia de la fe⁶⁷⁶.

Junto a estas implicaciones propias de una teología que tiene en cuenta su inevitable contextualización, cabe añadir otro aspecto del quehacer teológico, y en estrecha relación con las afirmaciones anteriores. Según Gesché, la teología es acechada permanentemente por una fuerte tentación: creer que por ser la Sagrada Escritura su fuente de verdad, y por considerar a esta fuente un "dato revelado", ella no tendría entonces que plantearse el tema de la verdad. La teología podría incluso pensar que sería un sacrilegio o una blasfemia interrogar a esa Revelación, y que bastaría leerla tal como ella se da. Puesto que es Dios mismo el autor de la Sagrada Escritura, ¿de qué sirve no tomarla tal como ella se presenta?⁶⁷⁷.

A esta manera de "protegerse contra toda interrogación", Gesché la llama "positivismo", sustantivo al que conviene, según el pensamiento mismo de Gesché, añadirle el adjetivo de "teológico". Éste es definido así por el Profesor Gesché: "Entendemos aquí por positivismo (cuyas formas religiosas son: fundamentalismo, fideísmo, biblismo, ortodoxismo, nominalismo, dogmatismo), la toma en cuenta de un dato (Escritura, enunciación dogmática, dato canónico), en su positividad, es decir tal como él aparece *ex plano*,

675 GESCHÉ, A. *Mutation religieuse et théologie*, Op. Cit., p. 304-305.

676 Cf. *Ibid.*, p. 304-305. "El teólogo tiene tendencia a pensar que su disciplina escapa a esas contingencias. Pero la grandeza de su objeto no impide que su tratamiento sea vulnerable. Siempre se paga un impuesto" (a la condición histórica del saber), añadiríamos nosotros respetuosamente.

677 Cf. GESCHÉ, A. *Théologie de la vérité*, Op. Cit., p. 191.

rechazando en él la pertinencia de toda instancia crítica exterior a ese dato (racionalidad, hermenéutica, verificación, exégesis, historia, filosofía, ciencias humanas en general). El positivismo supone que hay acceso inmediato al dato, y que él, así alcanzado, entrega, por eso mismo, su sentido. Allí el dato 'positivo' tiene toda la jurisdicción de la verdad"⁶⁷⁸. Pero la teología, al menos la católica, en la que abiertamente se reconoce Gesché, no ha procedido así a lo largo de sus veinte siglos de historia. Por ejemplo, desde sus comienzos hasta nuestros días, la exégesis cristiana aceptó, para la interpretación de la Escritura, el apoyo de los recursos exegéticos elaborados tanto por los griegos como por la tradición judía⁶⁷⁹. Lo mismo hizo la moral, la dogmática, y en general todas las disciplinas teológicas. Fue un no rotundo de la teología a todo intento de abandono de los deberes de todo hombre, *zôon logikon*, fue un combate teológico por la verdad.

3.2.2 La teología: un pensar desde el 'exceso'

*"Es a la desmesura que estamos convidados"*⁶⁸⁰.

No obstante esta contextualización inevitable, el punto central de la teología es Dios, que pareciera escapar a las vicisitudes de la contingencia histórica. Sin embargo, Gesché cree que Dios puede "ayudar al hombre a pensar" su historia y su mundo⁶⁸¹. La cuestión entonces es la siguiente: ¿Por qué Dios puede ayudar al hombre a ubicarse en un puesto especial desde el cual mirarse, desde el cual reflexionar sobre los diferentes problemas que lo inquietan? ¿Por qué Dios puede ser un punto de vista desde el cual pensar el sentido? En sus respuestas, la primera cuestión que disipa Gesché es el malentendido según el cual sin Dios el hombre no podría

678 Ibid., p. 191-192.

679 Ver por ejemplo lo que al respecto precisa Gesché en el texto de la cita anterior, p. 192-193.

680 GESCHÉ, A. "Mutation religieuse et théologie", Op. Cit., p. 289. Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 221.

681 Estas son las primeras líneas de su serie "Dios para pensar, en el volumen I consagrado al mal.

pensar ni comprender⁶⁸². Más bien, introducir o aceptar a Dios como parte del proceso del "bien pensar" es ya una ventaja, porque nada está de más en este ejercicio humano del cogitar⁶⁸³. Pero lo más importante es que la "Idea de Dios, incluso como puro símbolo o abstracción, representa en la historia del pensamiento la idea más extrema, aquella más allá o más acá de la cual no existe ya ningún último concepto (*ultime*), falso o verdadero"⁶⁸⁴.

Así pues, Dios, del cual se ocupa la teología, es para Gesché una idea extrema, un concepto último, un "exceso". Por eso, la teología piensa el "exceso" y desde el "exceso". Pensar así es, entre otras, llevar una pregunta hasta sus confines, darle vueltas confrontándola con lo último, con lo extremo. Así, por ejemplo, dice Gesché, el mal puede ser abordado desde la moral, la filosofía, la antropología, etc. Y estos enfoques son válidos y aportan mucha luz al pensamiento humano. Pero hacer intervenir a Dios en la reflexión sobre el mal es llevar la cuestión hasta los límites, hasta el final, sobre todo porque el mal es una piedra de tropiezo tanto para el corazón como para la razón. En efecto, "meter a Dios en esta cuestión (sobre el mal) es precisamente abordarla en <todo> su escándalo"⁶⁸⁵. ¿Acaso no es el ruido –estridente, repentino o prolongado– del mal uno de los argumentos más frecuentes contra la existencia de Dios?⁶⁸⁶ Lo que serviría de constatación o de apoyo para confirmar el cruce entre Dios y el mal en el pensamiento humano.

Pero la teología, pensando el "exceso" y desde el "exceso", no tiene la pretensión de decidir como instancia única y definitiva⁶⁸⁷.

682 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar, I. El mal, Op. Cit., p. 9.

683 Cf. Ibid., p. 7 (9).

684 GESCHÉ, A., Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 7-8.

685 . GESCHÉ, A., Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 10.

686 . Se sabe que desde la antigüedad la presencia del mal constituye uno de los argumentos más evocados contra la existencia de Dios, tal como lo formuló Epicuro en su célebre paradoja, que luego fue retomada por Tertuliano, San Agustín, Santo Tomás, David Hume, entre otros. Ver al respecto el texto: KREINER, A. Dios en el sufrimiento. Barcelona: Herder, 2007.

687 "El teólogo no habla de un Dios omnisciente, que dé respuesta a todo". GESCHÉ, A., Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 11. Y la Teología, en el pensamiento de Gesché, no tiene la pretensión de una palabra absoluta. Hablando de las mutaciones contemporáneas, Gesché constata que tales cambios, que han instaurado una era de sospecha donde se

La teología, invitando a pensar desde los extremos, presta un servicio específico al saber humano, porque esta forma de pensar – que constituye una regla epistemológica general del conocimiento– desarrolla una mirada que termina por mostrar su especificidad y su inteligibilidad en el concierto de los saberes: la teología puede así devolver audiencia al discurso sobre Dios y reconquistar para él su elocuencia particular. Y eso lo hace la teología introduciendo un exceso que es como un signo que puede aclarar, que puede prestar un servicio al ser humano. Dios, el punto focal de la teología, no es aquí sino un signo que el teólogo tiene todo el derecho a introducir en el debate, a condición de no hacerlo dogmáticamente, como si la teología tuviera la única y definitiva respuesta a todo⁶⁸⁸. Por eso más que una verdad imponente, Dios es planteado como un signo. Y en ese sentido, el “exceso”, nombre que se le puede dar también a Dios, no es una aplastante realidad que se manifestaría como respuesta inmediata, absoluta, abrumadora. Paradójicamente, el exceso tiene la particularidad de poseer una estructura simbólica, pero poderosamente estimulante⁶⁸⁹.

La teología tiene pues ese derecho y esa especificidad, que puede enriquecer al ser humano. Y lo que está en juego, cuando la teología

han caído las evidencias, lejos de ser un desastre para la fe y la teología cristiana, son en realidad una oportunidad, aunque difícil, ciertamente. En ese contexto de sospecha, y hablando del conocimiento, Gesché escribe: “Nada debería aquí ser más sospechoso que un conocimiento absoluto o que presentándose de esa forma. Más tarde solamente, ‘lo veremos tal cual es (1Jn 3, 2). Lo que hay que aceptar, in statu viatoris, es precisamente la inexactitud, la irremediable inadecuación de nuestro conocimiento a ceñir su objeto. Éste debe demarcarse de aquel, no cubriéndolo con su absolutez, sino marcando su distancia infranqueable. Y esta distancia, este velo, in aenigmate, es el signo más sano de su calidad. Podríamos preguntarnos, por lo demás, si no hemos a menudo reivindicado para nuestras pobres palabras de hombre un carácter casi absoluto, porque tendíamos a confiscar para nuestro poder la potencia no compartida de Dios?”: GESCHÉ, A. *Mutation religieuse et Théologie*, Op. Cit., p. 278-279.

688 “El encanto de la angustia consiste en el horror de las soluciones, en el hecho de saber todo desde el cuestionamiento. Cada respuesta tiene un cierto resabio de vulgaridad. La superioridad de la religión viene de creer que sólo Dios puede responder”. CIORÁN, E. *Le crépuscule des pensées*. Paris: Gallimard, 1992. p. 214. Citado por GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. III. Dios, Op. Cit., p. 14.

689 Esta naturaleza paradójica del “objeto” de la teología es algo que reivindica constantemente Gesché. Justamente él recuerda la frase de E. Cioran: “Las religiones se mueren por falta de paradojas”. GESCHÉ, A. *Le Christianisme et les autres religions*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 19 (1998); p. 320.

introduce Dios en los debates contemporáneos, no es sólo Dios. Lo que entra en juego con el aporte específico de la teología es el mismo ser humano, sencillamente porque ¿sin pensar, y por consiguiente sin pensar hasta los límites, el hombre no puede subsistir?⁶⁹⁰. Por consiguiente, cabe preguntarse por qué esta insistencia de los límites, de los extremos, del exceso. A lo cual se puede responder por ahora, de manera un poco brusca, diciendo que en el pensamiento teológico de Gesché solo el exceso es lo que humaniza; sólo lo que saca de lo pragmático, utilitario y corto de vista es lo que engrandece al hombre. De hecho, el mal, por ejemplo, aparece como un exceso que desborda la razón y que obliga justamente al ser humano a pensar ese exceso desde otro exceso; a pensar ese irracional desde algo más amplio que la razón experimental o la razón instrumental. Así define Gesché su trabajo teológico, que ha sido llamado una "suma teológica" por el teólogo español O. González de Cardedal⁶⁹¹.

3.2.3 La teología del exceso como pensamiento de la exterioridad, del don y la salvación

*"La inmanencia no basta"*⁶⁹²

La teología piensa desde el exceso, no solo por confrontarse con problemas excesivos, –el caso paradigmático de esas realidades excesivas quizás sea la presencia del mal en el mundo–, ni tampoco por introducir a Dios en el centro de su quehacer. La teología es pensamiento del exceso porque, paradójicamente, ella aporta a la civilización una visión antropológica particular. O quizás, dicho

690 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar I. El mal, Op. Cit., p. 11.

691 Aunque el mismo Gesché afirma con cierta interrogación, que hoy no estamos en épocas de grandes libros sistemáticos: "No estamos ya en los tiempos de aquellos gruesos libros sistemáticos y completos (?), en los que hay que mantener desde la primera hasta la última línea, gran concentración y memoria, para captar finalmente lo que el autor pretende enseñarnos. GESCHÉ, A., Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 16. Creemos, que una idea <excesiva> (Dios) puede ayudar a pensar un exceso (ese exceso que es el mal). Creemos que un <Irracional> (Dios) ocupa quizás a veces, mejor que la simple razón, un lugar más adecuado para responder a la medida (o la desmedida) de lo irracional (mal)". Ibid., p. 17.

692 GESCHÉ, A. Théologie de la vérité. En: Revue Théologique de Louvain. No. 18 (1987); p. 208.

de forma más precisa, porque ella permite comprender mejor las razones que apoyan una definición del ser humano como un "ser visitado"⁶⁹³. Esta afirmación constituye un nodo fecundo que estructura todo el pensamiento de A. Gesché, y por tal motivo conviene precisar algunos de sus rasgos⁶⁹⁴.

Habría que preguntarse entonces por qué el ser humano es "precisamente trascendencia con respecto a la naturaleza"⁶⁹⁵. ¿Por qué hay una "permanente trascendencia que lo define en su esencia"⁶⁹⁶. Adolfo Gesché afirma que en ese sobrepasarse, en ese constante devenir humano, que lucha contra todo fatalismo, se juega no solo la supervivencia sino ante todo el sentido mismo de la existencia humana. El ser humano "es superación de lo que es para acceder a lo que no es aún y que podría ser gracias a esta libertad que lo define precisamente en su especificidad entre los seres del mundo. El hombre no es simplemente lo que él es, él es por-venir"⁶⁹⁷. Antropológicamente el hombre está pues abierto, impulsado hacia un "delante" que lo desinstala de las seguridades presentes, adquiridas y conocidas.

Pero esta apertura humana no es sólo hacia el futuro, no es solo un horizonte de existencia destinal, que por revestir tal importancia en la estructura humana aparece también en el ámbito teológico, designada en ese ámbito con el nombre de escatología⁶⁹⁸. La trascendencia que define al hombre se manifiesta también

693 Cf. *Ibid.*, 209. Cf. GESCHÉ, A. *Foi et vérité*. En: BOURGINE, B., SCOLAS, P. y FAME-RÉE, J. (Dir.). *Qu'est-ce que la vérité?* Paris – Louvain: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 2009. p. 146.

694 Este punto es muy importante porque aquí hay una conjunción significativa entre lo antropológico y lo teológico, que es lo que se trata de clarificar en estas primeras líneas de este tercer capítulo de esta obra.

695 . GESCHÉ, A. *Mutation religieuse et théologie*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 4 (1973); p. 292.

696 *Ibid.*, p. 292.

697 *Ibid.*, p. 292.

698 A. Gesché recuerda justamente que esa mutación permanente y constitutiva del ser humano es lo que llevó al teólogo protestante P. Tillich a hablar de "esencia escatológica del hombre". Y Gesché subraya que este impulso irrefrenable por alcanzar el ideal –según el proyecto de Cristo de quien san Pablo exhorta al creyente a adquirir su "estatura"– es muy distinta de la postura griega: un esencialismo que sitúa el ideal en la anterioridad, como ya establecido o construido. Cf. GESCHÉ, A. *Mutation Religieuse et Théologie*, Op. Cit., p. 292. Nota en pie de página n° 69.

en el hecho de una necesidad irreprimible de no instalación en la mismidad o en la auto-referenciación. Gesché tiene muchas expresiones ricas de significado con las cuales expresa este rasgo humano. De manera negativa, él habla de un peligro de instalación en la inmanencia, de un aislamiento o encerramiento en la propia soledad, de una abolición de la referencia, de un querer inventar la realidad, de una satisfacción en la eficacia, de confundir 'inventar o crear la verdad' con <hacerla advenir>. He aquí en las propias palabras del autor cómo se expresa esa idea fundamental: "El peligro de nuestra civilización reside en lo que yo he llamado en otra parte <una subjetividad desligada>, la de sujetos sin referente. Existimos sin ser. Somos históricos, pero sin más absoluto. Somos temporales, sin eternidad. Queremos ser de este mundo, pero sin más allá. Queremos devenir, pero sin duración; queremos comunicación, pero sin comunicar (algo). Antropología sin teología; sentido sin verdad. Queremos ser sujetos de donde todo objeto es excomulgado"⁶⁹⁹.

Desde un punto de vista positivo, a esta apertura se le puede denominar, alteridad, visitación, don, salvación. Y tal denominación se hace en el preciso sentido en que todas esas categorías apuntan en la obra de Gesché a un movimiento de salida de sí, de éxodo, de trascendencia o de exceso, que conduce justamente a una forma de asumir y desplegar la vida no exclusivamente desde la propia interioridad, sino también desde la exterioridad, desde lo otro, desde el otro y también desde el Otro. Cuando se trata de éste último, se entra justamente en el terreno específico de la teología, la cual subraya con fuerza esta posibilidad de existencia, y aclara en qué consistiría una forma de vivir –la fe– que lleva a situar la propia vida radicalmente *coram Deo*. Así pues, esta apertura⁷⁰⁰, en cuanto alteridad, indica –tal como se mostró ya en el capítulo precedente– que la estructura humana está abierta en múltiples sentidos a lo otro, que el ser humano no "está solo", que siempre hay un "tercero" que garantiza el no encerramiento

699 GESCHÉ, A. *Théologie de la vérité*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 18 (1987); p. 209-210. Cf. GESCHÉ, A. *Foi et vérité*. En: BOURGINE, B; SCOLAS, P y FAMERÉE, J. (Dir). *Qu'est-ce que la vérité?*, Op. Cit., p. 165.

700 A. Gesché suele usar en francés la palabra *béance*, que significa en español justamente apertura, pero que en la lengua francesa tiene el matiz que habría que completar con un adverbio como *largamente* (abierto).

de la persona sobre sí misma, con el peligroso riesgo de la tautología, del inmanentismo⁷⁰¹, de la soledad⁷⁰².

Esta apertura *–béance–*, en cuanto *visitación*⁷⁰³, indica que algo o alguien viene al hombre, en cierta manera a testificarlo, a probarlo. La teología de Gesché es, en este orden de ideas, un contundente esfuerzo de argumentación⁷⁰⁴ que muestra que tal *visitación* –cuando se trata de Dios que viene a la idea⁷⁰⁵–, como suele repetirlo nuestro autor haciendo eco a un libro de E. Levinas, no consiste en una intromisión humillante, en una “mirada” infantilizadora o culpabilizante, tal como la cuestionó con cierta justeza Sartre, o como la indica Merleau Ponty afirmando que “el hombre muere al contacto con el absoluto”⁷⁰⁶. El quehacer teológico,

701 “Se ha insistido, en antropología, en el peligro de una suerte de ‘incesto cultural’, allí donde todos los intercambios se hacen únicamente en el seno de una misma comunidad, casi al interior de uno mismo, con todos los dramas psicológicos que eso puede acarrear (A. Vergote). Se puede correr el riesgo aquí y hablar, en materia religiosa, del peligro incestuoso que hay cuando uno permanece encerrado en sus propias referencias. Hay peligro en querer una pureza absoluta (ver los cátaros, los encratistas, etc.). Puede haber como una mala fe de la fe a refugiarse en ella misma. Se podría incluso temer una pulsión suicida”. GESCHÉ, A. Dante prend Virgile comme guide sur son chemin d’espérance. Paganité et christianisme. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). La sagesse une chance pour l’espérance, Op. Cit., p. 145.

702 Describiendo la experiencia de base de una fenomenología de la verdad que fascina, dice Gesché lo siguiente, después de haber mostrado que “lo verdadero está ahí, primero, como algo que nos domina y precede”: “Es el descubrimiento, en el fondo, que no solo estamos nosotros. Es la experiencia fundadora de la alteridad: no somos nosotros los únicos que tenemos derechos. Es por eso que, a justo título, la tradición habla de un trascendental. Lo verdadero es algo que nosotros no hacemos. En cierta manera independiente de nosotros. GESCHÉ, A., Théologie de la vérité, Op. Cit., p. 188.

703 “Descubrimos que somos seres visitados, <pasivos>, y no meramente activos y productores [...] No hay en esto ninguna alienación, sino descubrimiento de la alteridad; de la alteridad de un don y de un sentido, en los que yo me descubro sin haberlos buscado”. GESCHÉ, A. Dios para pensar.VII. El sentido, Op. Cit., p. 24.

704 El meollo de esta argumentación es lo que se mostrará en este tercer capítulo.

705 Quiero agregar: cuando Dios viene a la vida, a la economía, a los deseos, a la razón, al corazón, al mal, a la libertad, al destino, mejor dicho, cuando Dios visita a todo el hombre, o aún mejor, cuando el hombre abre las puertas a la estrella de la redención.

706 Ver por ejemplo GESCHÉ, A. Dios para pensar.VII. El sentido, Op. Cit., p. 35 en donde el autor se plantea el interrogante de si el hombre puede ser aún hombre y libre creyendo en Dios: “¿El hombre no muere al contacto con el Absoluto? (M. Merleau-Ponty)? ¿La fe en Dios y el acceso a la libertad no son incompatibles? ¿Puedo ser libre si me persigue una ‘Mirada’ (Sartre), si mi libertad no es más que aceptación pasiva (acquiescement) y mi porvenir ha sido ya decidido o juzgado? Si Dios existe, <la perfección se encuentra realizada de antemano; no puede darse ya; al pie de la letra, no queda nada que hacer>”.

tal como lo comprende y realiza A. Gesché, consiste justamente en pensar correctamente sobre esa Alteridad-visitación divina, de tal forma que el ser humano puede sentirse en la situación opuesta a una relación fusional, enfermiza, alienante y, en fin de cuentas, deshumanizadora⁷⁰⁷. Todo el desafío para la teología de Gesché –y la teología en general– será manifestar la verdad de un Dios cuya causa es la causa misma del hombre, según lo había expresado ya san Ireneo al escribir su conocida frase en el capítulo cuarto de su libro *Contra las herejías*: “La Gloria de Dios es que el hombre viva, y la vida del hombre es la visión de Dios”⁷⁰⁸.

En cuanto don, el planteamiento y la elucidación de esta apertura propia del ser humano busca demostrar que no todo en la aventura humana es conquista, cálculo o merecimiento, como si todo dependiera de nuestro esfuerzo; pero, al mismo tiempo, que tampoco todo es don, como si nada dependiera del ser humano, que tendría que someterse a un destino impuesto, pre-concebido, en el cual la única opción serían la sumisión o la subordinación empequeñecedoras, por ser incapaces de iniciativa, de inventiva y de decisión⁷⁰⁹. Desde un punto de vista particular como es el de la teología, el aporte específico merece ser identificado y a eso se consagra A. Gesché. En el tema del sentido justamente el Prof. Gesché se pregunta: “¿Qué es lo que aporta como específico la experiencia teológica a la manifestación del sentido? Aporta esto: que el universo, el régimen constitutivo de la fe cristiana es el don,

707 “Credo in Deum. Porque varios dioses son posibles y, en este sentido <existen>, pero que uno solo merece ser confesado, reconocido. Yo no me siento implicado sino por él (credo), yo lo escojo (confiteor, y no: assero: <yo digo que>). No simplemente porque sólo él es único y verdadero (¿es que entonces se trataría de opción y de fe?), sino porque, aunque menos gratificante que los dioses de la necesidad, (cf. Jos 24, 1-28, relato patético, si es que lo hay), no me falsea y me permite construirme. En un itinerario que no estará hecho de seducciones (Dios casi no halaga), pero que, al no reducirme simplemente a mí mismo, justamente por esto me brindará esta distancia y esta separación que son las únicas que permiten medirse con uno mismo. Las perversión del ídolo es que no instituye la distancia inaugurante (cf. J. L. Marion)”: GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. Dios, Op. Cit., p. 145-146.

708 SAN IRENEO. *Contra las herejías*, libro 4, 20, n. 5-7.

709 Según Gesché si así fuera la realidad, tendríamos que vivir como perpetuos asistidos. Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 21.

la donación. Que la fe es un universo de gratuidad y de gracia, donde todo lo que nosotros vivimos es primero vivido como don⁷¹⁰.

El don está pues estrechamente relacionado con el exceso que introduce la teología y en el cual ella misma se sumerge para explorarlo y explicitarlo. Porque el don hace relación a lo incondicional y no a lo necesario; el don hace relación a la creatividad, en la medida en que todo no está ahí, sino más bien todo está dándose. Y desde ese punto de vista, la teología mostraría un nuevo estatuto ontológico de las cosas: ellas se dan, como bien lo subrayó Heidegger, a quien recuerda Gesché, señalando que en alemán la expresión "hay", se dice "se da" (*Es gibt*). Ese sería el objetivo y el sentido de la práctica teológica, destacar *el principio del exceso* "que es una de las claves del anuncio cristiano. "Hablar de Dios, de la caridad, de la fe es actuar de tal manera que cada cosa pueda comprenderse, aunque sólo sea en el lapso de un instante, desde la perspectiva del exceso, de la inversión (*renversement*) del orden de las cosas, de la conversión de las miradas, de la transgresión de la regla de lo simplemente debido (*dû*). Resulta indispensable para el hombre la existencia de proposiciones excesivas (o parcialmente excesivas) para que aprenda en todo caso, como aquí decimos, que la vida no adquiere sentido si ella está cerrada al don⁷¹¹, simplemente porque "todo don, todo sentido es un exceso"⁷¹².

Ya se puede entrever por qué, según Gesché, esta apertura hacia el exceso es salvación: porque la inmanencia no basta; porque el cálculo no hace la vida posible y soportable; porque la subjetividad ligada (o conectada en lugar de desligada) es la que realmente engrandece al hombre; porque solo el exceso es capaz de derrumbar "nuestras justas razones", que en muchas ocasiones confunden justicia con cobardía o pusilanimidad; porque aceptar el exceso es entrar en el mundo de la verdad, en cuanto esta no es inventada sino manifestada; porque en ese llamado del exceso (de

710 Ibid., p. 20-21.

711 Ibid., p. 23.

712 Ibid., p. 23.

la verdad) está en juego el destino humano; porque sin ese exceso –que no sólo la teología hace resonar en los oídos del hombre– el ser humano se encerraría en una soledad desecante e infecunda⁷¹³; porque la exterioridad salva al hombre del peligro de inmanencia⁷¹⁴; porque la especificidad de la teología, que no es otra cosa que un servicio al hombre, es “proponer ese derrotero sorprendente de aclarar lo visible por lo invisible. <Per invisibilia ad visibilia>. Derrotero completamente inverso a los otros, pero que, una vez más, sería la especificidad del discurso teológico entre los discursos humanos. <Oriens ex alto>, tomando su impulso desde lo alto”⁷¹⁵

Que basten por ahora estos rasgos esenciales que caracterizan la manera en que Gesché comprende la práctica de la teología: en particular su sentido y sus objetivos⁷¹⁶. Los apartados siguientes mostrarán, en ejercicio y de forma mucho más detallada, cómo el discurso teológico de A. Gesché se desarrolla, en particular al tratar el tema del sentido. Este discurso estará estructurado en torno a las cinco categorías escogidas. Así, después de haber mostrado el horizonte antropológico de estas categorías, se desplegará enseguida

713 “Por lo demás, yo creo profundamente que habría ventajas para el hombre en no exponerse a los riesgos de una comprensión de sí por la sola inmanencia. Esos riesgos (yo quiero hablar sólo de riesgos) de un olvido de la trascendencia podrían ser la tautología y el solipsisimo. ¿Se cree verdaderamente que uno se pueda comprender solo por sí mismo? La alteridad, cualquiera que ella sea, ¿no es ella indispensable y feliz descubrimiento de mi mismo”. GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 186-187.

714 Cf. GESCHÉ, A. Théologie de la vérité, Op. Cit., p. 208.

715 GESCHÉ, A. Éloge de la Théologie. En: Revue Théologique de Louvain. No. 27 (1996); p. 165.

716 En cuanto a los rasgos específicos del método de la teología, se podría ver, entre otros, el capítulo escrito por Gesché en el libro *Iniciación a la práctica de la Teología*, donde muestra cuáles son las necesidades internas y externas que tiene hoy la teología, y qué estilo teológico debe tomar en cuenta a partir de sus necesidades internas y externas. GESCHÉ, A. Théologie dogmatique. En: LAURET, B. y REFOULE, F. (Dir.). *Initiation à la pratique de la théologie*. I. Introduction, Op. Cit., p. 263-285. Ver también los planteamientos del autor en torno a la necesidad de trabajar los conceptos de la fe, cuya inteligibilidad es responsabilidad de la Teología: en esta época de “rumor de Dios”. El trabajo teológico aquí será paciente, incluso para el teólogo, ante la explosión de sectas que hablan demasiado rápido de Dios. “La teología deberá hacer esperar a Dios, y eso para que sean planteados primero los conceptos que justamente permitirán su llegada. La renuncia a la inteligencia no hace parte del voto religioso. Habrá que aceptar la paciencia de los conceptos. Cualquier otra tentativa [...] se revelará de otro modo, tarde o temprano, insuficiente. El fervor, desafortunadamente, no reemplaza la inteligencia”. GESCHÉ, A. Éloge de la Théologie. En: Revue Théologique de Louvain. No. 27 (1996); p. 162-163. Y todo esto para repensar a Dios. Cf. *Ibid.*, p. 165.

lo que se podría denominar el tratamiento propiamente teológico del sentido, es decir, "el concurso propio que hace la teología" en el debate sobre esa pregunta por el sentido, que constituye hoy un interrogante mayor, no sólo en el ámbito religioso, sino que aparece como una cuestión crucial de nuestra civilización actual, necesitada de luces sobre las razones que tiene el hombre contemporáneo para proseguir su marcha y afrontar sin rencor y mezquinería los desafíos del mundo actual⁷¹⁷.

3.3. La libertad, dios y el sentido de la vida

“¿La verdadera trascendencia no es aquella que respeta al otro? ¿La que es suficientemente grande para no encontrar insoportable tener frente a ella otra libertad, otra trascendencia; la que es suficientemente expansiva (creadora) para alegrarse de lo que viene del otro?”⁷¹⁸.

3.3.1 Introducción

Se han planteado en el segundo capítulo, y desde una perspectiva antropológica, las características de la libertad humana y su relación con la pregunta por el sentido de la vida. Ahora conviene mostrar qué configuración adquiere esa libertad cuando se empuja la inteligencia a situarse ante Dios. ¿Qué le pasa a la libertad humana si se piensa desde Dios? ¿Qué aporta esa perspectiva específicamente teológica a la reflexión sobre el sentido de la vida? ¿Cómo puede la fe cristiana desvelar la libertad?⁷¹⁹ Estas preguntas positivas no pueden servir de cortina de humo para esconder los

717 "Que haya espacios, lugares y momentos donde este exceso sea tomado a la letra. Momentos en que el don venga a ponerse sobre todas las cosas, como unas alas de paz, sepultando todos nuestros resentimientos, borrando todas nuestras justas razones. <Cuando las alas de la paloma se cubren de plata, y su plumaje de llamas de oro (cf. Sal 67, 14 b)". GESCHÉ, A. Dios para pensar.VII. El sentido, Op. Cit., p. 23.

718 GESCHÉ, A. L'invention chrétienne de la liberté. En: Revue Théologique de Louvain. No. 28 (1997); p. 11.

719 Cf. Ibid., p. 7-8.

graves problemas que desde la modernidad se vienen planteando alrededor de la relación entre libertad humana y existencia de Dios. ¿A partir de qué argumentos se podría llegar a sostener nuevamente: ¡Que viva Dios para que viva el hombre!? No hay que desconocer que, particularmente, desde los tiempos modernos se ha formulado la visión opuesta: habría que declarar que Dios ha muerto para que el hombre pueda vivir (Nietzsche). Habría que decirle no a Dios en nombre de un sí a la ciencia; habría que decirle no a Dios en nombre de la justicia social (Marx); habría que decirle no a Dios en nombre de la vida (Nietzsche); incluso, hay que negar a Dios para amar al hombre en su fragilidad (S. Freud). Pero sobre todo, habría que negar a Dios para decir sí a la libertad humana (Sartre)⁷²⁰.

Este contexto problemático es realmente el que marca la reflexión teológica de A. Gesché sobre el tema de la libertad. Porque su teología, seriamente, tiene en cuenta esas graves cuestiones que asedian al pensamiento cristiano, y que no pueden darse por resueltas de una vez por todas. En efecto, una de las tentaciones más fuertes del espíritu religioso es agregar más a la divinidad, sobreponer (super-stitio) o proyectar sobre Dios lo que no le es propio⁷²¹. Y como si eso no fuera poco, también el espíritu religioso tiende

720 Se toma aquí el precioso texto de BUENO DE LA FUENTE, E. 100 fichas sobre Dios. Burgos. Ed. Monte Carmelo. 2007. p. 29-49. Ver especialmente la parte dedicada al ateísmo, guiada por una paráfrasis a San Agustín, que se preguntaba: ¿Qué amo realmente cuando amo a Dios? En estas páginas, De La Fuente transforma la pregunta agustiniana así: ¿Qué se ama realmente cuando se niega a Dios?

Sobre este tema ver también: TAMAYO ACOSTA, J. Para comprender la crisis de Dios hoy. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000. p. 69-82; 97-108; 109-126; 127-148, 173-197 (respectivamente); en particular, los capítulos dedicados a Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, la filosofía analítica y, muy especialmente, el dedicado al problema de Dios "Ante el juicio moral de las víctimas" (p. 199-223).

721 "Muy fácilmente, la fe puede conocer las desviaciones de la superstición o de la aberración. Es aquí, propia y exactamente, que interviene la verdad en materia de fe. <Est enim sin veritas pietas imbecillia>, como lo dijo magistralmente Suárez: la fe pierde todo crédito y consistencia rechazando la verdad". GESCHÉ, A. *Ministère et memorial de la vérité*". En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 23 (1992); p. 6. Ver especialmente GESCHÉ, A. "L'invention chrétienne de la liberté. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 28 (1997); p. 12. "Una de las más peligrosas inclinaciones del espíritu religioso consiste en efecto en sobre-determinar a Dios, en darle atributos exagerados. Que conducen a una verdadera superstición (super-stitio, sobre-poner) y convocan a todos los ateísmos. Frecuentemente, sino siempre, lo que magnifica al exceso traiciona la verdadera grandeza".

a esquivar las preguntas, encerrándose en los conceptos, incluso dogmáticos, como si estos pudieran convertirse en una especie de protección contra el necesario ejercicio de la racionalidad que reclama la misma fe y que consiste en "dar razón de sí misma"⁷²². Justamente, es así como lo exigía ya el apóstol Pedro a las primeras comunidades creyentes, desde los comienzos de la aventura cristiana (1Pe 3, 15)⁷²³.

La teología de A. Gesché tiene en cuenta este contexto concreto donde el debate sobre Dios, e incluso contra Dios, es una evidencia. Y puesto que su intención es hacer audible la fe, volver a hacer inteligibles los conceptos de la fe para el hombre de hoy⁷²⁴ –o rescatar la verdad y el significado de las realidades de la fe y ponerlas en el ser que adviene por el lenguaje⁷²⁵–, el tratamiento del tema que se elaborará en las páginas siguientes procurará seguir ese orden que expresa el movimiento de pensamiento propio de la teología del profesor Gesché: tomar en cuenta las objeciones contra la libertad y responder a esas objeciones disipando los errores de apreciación o las falsificaciones que la fe ha conocido. En esta parte del libro se tratará obviamente de las ideas de Dios que han podido llevar al hombre moderno y postmoderno a pensar –con razón o si ella– que Dios es un obstáculo a la construcción de la autonomía y de la libertad. La teología no está totalmente disculpada frente a

722 Tal vez –sí, tal vez- el hombre puede ofrecerle a Dios el sacrificio de muchas cosas, pero nunca el de su razón". GESCHÉ, A. Le christianisme comme atheism suspensif. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 33 (2002); p. 209. Cf. *Ibid.*, p. 201. Este artículo se encuentra traducido al español en GESCHÉ, A. La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis. Salamanca: Sígueme, 2012. p. 17-52.

723 El mismo A. Gesché insiste en casi todos sus escritos sobre el dato siguiente: que la fe cristiana nunca ha renunciado al ejercicio de la razón, como si la fe se pudiera reducir a un grito, como si creer fuera un acto que no implicara la integralidad del ser humano, y por consiguiente su racionalidad. Ver por ejemplo: GESCHÉ, A. Le Christianisme et les autres religions. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 19 (1998); p. 330-334; GESCHÉ, A., Le Dieu de la révélation et de la philosophie. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 3 (1972); p. 250-252.

724 Cf. GESCHÉ, A. Éloge de la théologie. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 27 (1996); p. 162-163.

725 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 218-219, 232. Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 20. Gesché propone además un proyecto de ontología del lenguaje que tratándose de Dios se podría denominar teología del lenguaje, el cual establecería las relaciones entre Dios y Palabra descubriendo cómo se revela Dios en el lenguaje. Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 35.

esas desviaciones sobre Dios y su tarea incesante y nunca acabada es seguir por la *via interrogationis*⁷²⁶, la única que ella tiene para expresar cada vez mejor el rostro del Dios vivo⁷²⁷.

La escucha de esas críticas es un presupuesto para hacer buena teología hoy. Por ejemplo, con respecto al tema de Dios, la pregunta que se ha vuelto más urgente es la de *cur Deo* ¿Por qué Dios?: “¿Por qué es que el hombre quiere que haya Dios? ¿Qué hace que el hombre busque a Dios? ¿Por qué quiere el hombre que Dios sea tal o tal (omnipotente, por ejemplo, o, al contrario, debilidad)? [...] ¿Por qué razones el hombre quiere un Dios?”⁷²⁸. La aceptación de esas preguntas implica la aceptación de la importancia de las ciencias humanas y su interrogación antropológica –comprender el tema de Dios desde lo humano sin recurrir a explicaciones metafísicas–. El asentimiento de esas preguntas también implica el reconocimiento de la existencia de un Dios cultural o de una presencia de Dios en la cultura, puesto que la idea de Dios tiene una influencia en la vida social, en la psicología, en el lenguaje, etc. Aceptar eso no implica reducir a Dios a esos análisis, pero sí reconocer que la fe se encarna en la cultura. Y si el teólogo acoge las respuestas de las ciencias humanas, estará en mejores condiciones para mostrar las razones específicamente teológicas que guían su trabajo, razones que podrá entonces distinguir de los mecanismos sociales, psicológicos o lingüísticos, etc., que intervienen en el tema de Dios⁷²⁹.

Por consiguiente, el orden de exposición será un itinerario en el que habrá que desplegar las razones por las cuales se puede mostrar que Dios no es contrario a la libertad y, seguidamente, plantear, por la vía contraria, que la idea de Dios propuesta por el cristianismo –y cuánto más su acogida efectiva– puede aportar significativamente a pensar la libertad. El desarrollo de estos planteamientos permitirá

726 GESCHÉ, A., Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 46.

727 Cf. GESCHÉ, A. Le Dieu de la révélation y de la philosophie. En: Revue Théologique de Louvain. No. 3 (1972); p. 251-252.

728 GESCHÉ, A. Topiques de la question de Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. No. 5 (1974); p. 321.

729 Cf. Ibid., p. 309-315.

comprender el vuelo metafísico y teológico que la fe cristiana aporta a la meditación sobre la libertad, y cómo entonces el sentido de la vida, entendido aquí no como una "*liberté pour rien*" (libertad para nada, -Sartre-), deviene una pasión que lejos de ser inútil, más bien permite al ser humano vivir su auténtica vocación destinal. Porque si es verdad que los falsos dioses son falsos fundamentalmente porque falsean al hombre⁷³⁰, la teología de A. Gesché muestra que la presentación del verdadero rostro del Dios de Jesús edifica al hombre y lo devuelve a su verdadera grandeza.

3.3.2 El problema teológico de fondo: una imagen falsa de Dios

*"Non in coertione Deus"*⁷³¹

La teología de A. Gesché hace un recorrido significativo en el tratamiento de este tema –y en general en todos los problemas que aborda– en la medida en que lo primero que hace el autor es reconocer y reformular las críticas y las preguntas que están en el debate de las ciencias contemporáneas, –humanas, sociales o naturales–, y que en algunos casos se han convertido en un imaginario común. A. Gesché designa estas críticas como "protestas" o como "contestaciones" contra Dios en nombre de la libertad humana⁷³². Y llega incluso a reconocer que cuando el hombre rechaza a Dios porque ve pisoteada su dignidad al relacionarse con la divinidad, está haciendo algo realmente laudable, porque no se puede pensar que Dios, autor de la vida, pueda ir en contra de la vida plena del hombre. "Tendríamos razón de ser ateos de ese Dios, que no es realmente uno"⁷³³.

730 Cf. Ver entre otros textos: GESCHÉ, A. Foi et Vérité. En: BOURGINE, B.; FAMEREE, J. y SCOLAS, P. Qu'est-ce que la vérité? París: Cerf – Université Catholique de Louvain, 2009. p. 144-145. Hablando de la fe que hace verdadero al creyente, Gesché subraya justamente que la fe en un Dios verdadero, que libera al hombre de la auto-referencia, lo hace verdadero, auténtico. Cf. además GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 207-208. Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p.39.

731 "Dios no está en la restricción". GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 20.

732 Cf. GESCHÉ, A. L'identité de l'homme devant Dieu. En: Revue théologique de Louvain No. 29 (1998); p. 4.

733 GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 53.

Lo que está en juego aquí es entonces el corazón mismo de la teología: ¿Quién es Dios? ¿Cuál es su rostro? Este problema lo planteó el ateísmo desde una perspectiva metafísica en la cual el asunto era probar la existencia o no existencia de Dios. Pero ese problema ahora se configura de forma nueva, y A. Gesché llama a esa nueva configuración un "anti-teísmo", que consiste no tanto en argüir especulativamente para probar la no-existencia de Dios con la fuerza argumentadora de la razón, sino en rechazar de plano la idea de Dios porque tal idea, en sí misma, independientemente de la realidad que pueda haber detrás de ella, es radicalmente dañina para el ser humano⁷³⁴. En ese horizonte Gesché suele citar estas palabras contundentes de Sartre: "El ateísmo no es realmente un ateísmo en el sentido en que se esforzaría por demostrar que Dios no existe. El declara más bien: incluso si Dios existiera, eso no cambiaría nada; he ahí nuestro punto de vista. No que nosotros creamos que Dios existe, sino que nosotros pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se re-encuentre él mismo y se persuada que nada puede salvarlo de él mismo, aunque hubiese una prueba válida de la existencia de Dios"⁷³⁵.

Lo que la crítica de este anti-teísmo presenta como novedoso es que sus planteamientos no son metafísicos, cosmológicos o científicos, sino existenciales. Lo que está en juego, al cuestionarse la idea misma de Dios, es la vida o la existencia del ser humano, que ante la presencia de cualquier idea de Dios ya no podría ser tal, porque lo que constituye la esencia de la vida humana sería su libertad para construirse decidiendo por ella misma, siendo dueña de su propia historia, sin que nada ni nadie, ni siquiera Dios, vengan a impedir esta soberanía o autonomía radical: "Mi existencia estaría amenazada por una esencia amenazante. Yo debo defenderme contra esa intrusión que me desarraiga de mi mismo. Es necesario entonces que Dios muera para que el hombre sea"⁷³⁶.

734 Cf. GESCHÉ, A. Topiques de la question de Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. No. 5 (1974); p. 306.

735 GESCHÉ, A. L'identité de l'homme devant Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. No. 29 (1998); p. 4-5.

736 Ibid., p. 5.

Considerado bajo otro ángulo, la cuestión es entonces la de una imagen de Dios que aplastaría la vida humana⁷³⁷; la de una visión de Dios que con su mirada omnisciente condenaría al ser humano a vivir una vida controlada⁷³⁸. En el fondo se trata de un concepto de Dios insoportable que por su misma naturaleza va necesariamente en contra de la autonomía. Un Dios cuya existencia significa simplemente la muerte del hombre⁷³⁹. Dicho esto positivamente, según A. Gesché los creyentes tienen un deber de gratitud frente los increyentes⁷⁴⁰, porque gracias a ellos su fe se ha visto empujada a re-encontrar el verdadero rostro de Dios⁷⁴¹. En realidad se trataría entonces de una reformulación del tema de Dios, *quid sit Deus*, que ahora tiene vital importancia para el mundo contemporáneo. En efecto, la crítica del anti-teísmo ha generado en los creyentes una "revisión de la concepción de Dios a partir de la experiencia bíblica y en el adiós a un cierto teísmo"⁷⁴². Y esta revisión que ha tenido gran eco en los creyentes⁷⁴³ constituye para Gesché uno de los campos más prometedores en la investigación actual⁷⁴⁴.

737 A. Gesché usa el verbo francés "écraser", y habla de una "presence écrasante de Dieu". Cf. GESCHÉ, A. *Éloge de la Théologie*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 27 (1996); p. 166-167.

738 El tema de la mirada controladora y alienante de Dios, tema sartriano, es frecuentemente abordado por A. Gesché. Ver por ejemplo: GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. II. *El hombre*, Op. Cit., p. 250, 275. GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. VII. *El sentido*, Op. Cit., p. 35. Gesché anota que este aspecto de Sartre indica una desolación y lo expresa sobre todo en "Las palabras" y también la obra póstuma del filósofo. Cf. SARTRE, J.P. *Cahiers pour una morale*. Paris: Gallimard, 1983. p. 74. Citado por GESCHÉ, A. *Dios para pensar*. II. *El hombre*, Op. Cit., p. 253.

739 Cf. GESCHÉ, A. *L'identité de l'homme devant Dieu*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 29 (1998); p. 5.

740 "...es necesario, sin contestación, agradecer a los increyentes de habernos constreñido así a volver al verdadero Dios". GESCHÉ, A. *Topiques de la question de Dieu*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 5 (1974); p. 309.

741 Ver por ejemplo: GESCHÉ, A. *Des théologies de la mort de Dieu à la redécouverte du Dieu vivant*. En: *La Foi et le Temps*. No. 2 (1968); p. 516-523.

742 GESCHÉ, A. *Topiques de la question de Dieu*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 5 (1974); p. 308.

743 "¿Cómo permanecer en la afirmación de Dios en presencia de semejante procesos, sin ser llevado a plantearse uno mismo las mismas preguntas planteadas por otros?": "Comment demeurer dans l'affirmation de Dieu en présence de pareil procès, sans être amené à poser soi-même les questions posées par autrui?". GESCHÉ, A. *Topiques de la question de Dieu*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 5 (1974); p. 307.

744 Aunque Gesché dijo eso en el año 1974, creemos que la tarea de redescubrir el verdadero rostro de Dios y hacerlo brillar por el testimonio creyente ante la cultura contemporánea, constituye uno de los aspectos esenciales de la vida de Iglesia, en particular en América Latina y en Colombia. Desde un punto de vista pastoral, la creación –en septiembre de 2010– de un dicasterio en el Vaticano dedicado a la Nueva Evangelización, es quizás un signo revelador de nuestra afirmación. Ver BENEDICTO XVI. *Motu proprio "Ubicumque et semper"*.

3.3.3 La consideración de las críticas sobre una imagen de Dios que impediría la libertad

“La existencia de Dios es la muerte del hombre. Entendamos: como sujeto autónomo y dueño de sí”⁷⁴⁵

Gesché consagra muchas líneas a recoger con precisión las críticas sobre una falsa imagen de Dios, tiende a desarrollarlas, a entenderlas y a tratar de captar sus significados y sus efectos en la vida de la fe y, sobre todo, a asumir el desafío que ellas hacen al quehacer teológico. Efectivamente, en su forma de hacer teología, Gesché asume el principio según el cual “no sirve de nada no tomar en cuenta una realidad”⁷⁴⁶. Incluso, en una actitud de profunda escucha al mundo y a los hombres de su tiempo, Gesché llega incluso a afirmar que hay que ver la ventajas que una realidad –por muy negativa o falsificadora que parezca– pueda tener. Tal actitud de escucha busca captar el funcionamiento de la realidad y el significado que ella adquiere en el ser humano y en la vida común. Esta escucha serena exige tomar distancia de las “simples rebeldías dogmáticas” o de las “rebeldías generosas”⁷⁴⁷. Por tal razón ahora conviene tomar en cuenta cuidadosamente esa descripción elaborada por Gesché, sobre las críticas a un Dios cuya existencia –o su simple idea– sería atentatoria de la libertad. Se trata de presentar ahora las críticas estrictamente relacionadas con el dilema señalado arriba, según el cual para poder vivir libremente habría que negar a Dios.

Para desplegar esta crítica A. Gesché suele citar tres autores en los que se condensaría lo esencial de este anti-teísmo. Se trata de L. Feuerbach, Merleau-Ponty y J. P. Sartre⁷⁴⁸. De Merleau-Ponty,

745 GESCHÉ, A. L'identité de l'homme devant Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. No. 29 (1998); p. 5.

746 GESCHÉ, A. Pour une anthropologie de destinée. En: GESCHÉ, A. (Dir.). Destin, prédestination, destinée, Op. Cit., p. 143.

747 Ibid., p. 143: Ver el ilustrativo ejemplo que pone allí A. Gesché sobre la realidad del racismo.

748 Evidentemente A. Gesché menciona y asume las críticas de otros autores, como F. Muriac, S. Freud, C. Marx, entre otros. Pero me parece que estos tres autores son citados con mucho más frecuencia que los otros en la obra de Gesché. Independientemente de una posible estadística que avalara esta afirmación, lo esencial es que la crítica de estos tres autores recoge lo esencial de lo que A. Gesché denomina anti-teísmo.

Gesché gusta citar la célebre frase según la cual "la consciencia moral (es decir el hombre) muere al contacto con el absoluto"⁷⁴⁹. De Feuerbach, Gesché retoma la idea según la cual el hombre proyectaría en Dios su propia esencia, alienándose, despojándose de lo que es para atribuírselo a Dios, que así vendría a ser como un usurpador, o simplemente una proyección superlativa de lo humano⁷⁵⁰. De Sartre, Gesché toma con frecuencia el tema de la autonomía, impedida por la mirada de un Dios vigilante que no me dejaría ser yo mismo. Tal como lo planteó en su célebre texto *El existencialismo es un humanismo*, si hay un Dios mi vida estaría dictada de forma anticipada, y el principio existencialista según el cual la esencia no precede a la existencia se vendría abajo. Dios, y para colmo de males un Dios 'vigilante', no haría sino infantilizar.

A partir de los análisis a las contestaciones hechos por A. Gesché, estas críticas, convertidas en preguntas, se podrían formular así, ¿Cómo puede esa heteronomía divina no amenazar mi autonomía? ¿Qué significa, para mi proyecto de hombre, tener una relación o entrar en contacto con un Dios omnipotente y perfecto? ¿Si la perfección está realizada previamente, qué me queda por hacer? ¿Puedo ser yo mismo delante del absoluto? ¿No debe morir Dios para que yo pueda llegar a ser yo mismo? ¿Cómo puedo construir mi vida si soy creado por un Dios en cierta forma me ha programado? ¿Cómo puedo seguir siendo autónomo si tengo que cumplir la voluntad de otro? ¿No hay acaso en la misma idea de Dios una falla o una falta (*faute*) radical –más que un error de razonamiento–, en la medida en que mi existencia es puesta en peligro por la esencia divina? ¿No soy un desarraigado de mí mismo cuando cumplo la voluntad de otro?

749 Ver por ejemplo: GESCHÉ, A. L'identité de l'homme devant Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. No. 29 (1988); p. 4-5. Allí no solo se recoge la cita de Merléau-Ponty, sino también la de Sartre y se hace alusión directa a Feuerbach.

750 Aunque el mismo Gesché piensa que puede haber algo de verdad en el pensamiento de Feuerbach, en la medida en que habría en Dios, particularmente en el misterio del Verbo una "capacidad de estructura", una connivencia, que lo haría en cierta forma un Verbo que al encarnarse no transgrede su esencia, porque el Dios cristiano y la revolución que él trae es justamente de revelarnos que Él es un "Deus capax hominis". Ver. GESCHÉ, A. Dieu est-il <capax hominix>. En: Revue Théologique de Louvain. No. 24 (1993); p. 3-37.

La conclusión que sacaba este teólogo de Lovaina era precisamente la siguiente, directamente relacionada con el tema de la libertad: "Se ve claramente lo que está a la base y en el fundamento de ese rechazo de Dios, es la reivindicación de la autonomía humana. Pues, ¿por qué se juzga que la idea de Dios impide al hombre ser él mismo? Porque le impide ser él mismo *por él mismo*. Allí está el fondo de la posición y de la justificación del ateísmo (o del anti teísmo) contemporáneo: la heteronomía causa un malestar en la autonomía"⁷⁵¹. La esencia del problema está pues en un aspecto bien preciso que A. Gesché distingue aquí: que la autonomía es ahora comprendida como la voluntad del hombre de ser su propio sol (Feuerbach); como imperativo que exige al hombre ser dueño de sí mismo y construirse sin referirse a otro, sino desde sí mismo. Aquí la autonomía es "pura construcción de sí por sí, sin un cara a cara"⁷⁵², como si la libertad o la autonomía pudieran construirse en la soledad y el rechazo de toda heteronomía.

3.3.4 Definir la libertad teológicamente: Dios y la libertad

"La búsqueda de liberación y de libertad, si no está orientada por una búsqueda de libertad y de liberación más vasta, señalando hacia una Trascendencia, es y será siempre muy débil".⁷⁵³

Ante estas críticas, ¿qué responde la teología? ¿Puede realmente la teología aportar algo de específico al debate sobre la libertad? ¿Puede ella desconocer justamente las prevenciones –en muchos casos justificadas– de tantos contemporáneos que experimentan a la teología como un discurso prefabricado por estar determinado dogmáticamente? ¿Puede la teología desvanecer tantos "malentendidos" que hay en el imaginario de muchos contemporáneos, ante los cuales la relación entre la autonomía

751 GESCHÉ, A. L'identité de l'homme devant Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. No. 29 (1998); p. 5.

752 Ibid., p. 6.

753 GESCHÉ, A. Por une anthropologie de destinée. En: GESCHÉ, A. (Dir.). Destin, prédestination, destinée, Op. Cit., p. 153.

y la fe aparece como un dilema entre Dios o libertad? Pero aún más, ¿puede ella ofrecer una definición o una perspectiva de comprensión de la libertad que responda a los deseos de autonomía que la modernidad incrustó en el corazón de la antropología? ¿Qué argumentos audibles –porque hacen eco a los problemas e interrogantes del debate actual sobre la libertad– puede ella enarbolar para hacerse entender y mostrar que su propuesta merece, por lo menos, ser escuchada –y en el mejor de los casos– ser acogida? Veamos entonces la significación que la libertad adquiere en la teología de A. Gesché, que la piensa desde Dios o desde el exceso.

3.3.5 Preguntas ante las preguntas

Antes de responder desde la perspectiva específicamente teológica, A. Gesché recoge de forma admirable y erudita ciertas respuestas que en la misma cultura permiten hacer un tránsito sereno de la antropología a la teología. Porque así como en el caso de la interrogación y la búsqueda de Dios, el “descubrimiento de la alteridad hace presentir la presencia de una Alteridad”⁷⁵⁴, también en el tema de la libertad hay ya unas respuestas filosóficas que hacen presentir que quizás se pueda pensar en un Dios que no necesariamente sea amenaza para la autonomía y la libertad humana. Tales respuestas, o tales interrogaciones provienen de las llamadas “filosofías de la alteridad”, cuyo representante más eminente sería E. Levinas, de quien A. Gesché gusta citar esta pregunta fundamental: “Es seguro que la inmanencia sea la gracia suprema?”⁷⁵⁵. Esas corrientes de pensamiento contemporáneo están haciendo pasar de una “era de la sospecha” a una nueva “era de la sospecha de la sospecha”⁷⁵⁶.

754 GESCHÉ, A. “Topiques de la question de Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. No. 5 (1974); p. 318.

755 GESCHÉ, A. L'identité de l'homme devant Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. No. 29 (1998); p. 6. Ver también GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 47.

756 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 18-19.

Gesché formula entonces sus primeras dudas en estos términos: "¿Es así como hay que comprender la autonomía? ¿No hay aquí una equivocación sobre su naturaleza y sus condiciones? Equivocación que, paradójicamente, conduciría a la asfixia de la autonomía"⁷⁵⁷. La interrogación es en primer lugar antropológica. Y puesto que en los capítulos precedentes se recogen en detalle los principales argumentos antropológicos, lo que ahora importa es mostrar cómo el discurso teológico construido por A. Gesché trata de disipar esas falsificaciones de Dios que lo harían contrario a la libertad. Una buena forma de abordar entonces el asunto es inspirándose en el mismo autor que piensa que la teología es un esfuerzo por volver a pensar las palabras claves de la fe para tratar de re-significarlas, para darles una nueva resonancia ante los hombres de hoy⁷⁵⁸. Si tales conceptos se han podido desempolvar de las "telarañas" supersticiosas e ideológicas, sobre todo gracias a las ciencias humanas, queda entonces un trabajo por hacer a la teología: retomarlos y mostrar toda su densidad teológica⁷⁵⁹. Así la teología afirmará serena y dialógicamente una especificidad discursiva que ninguna ciencia le podrá negar como un derecho. En ese orden de ideas se desarrollarán seguidamente algunos conceptos claves en la obra teológica de A. Gesché, y que aparecen directamente relacionadas con la libertad, a saber: autonomía dialógica, don-gratuidad, autoridad, necesidad-deseo, co-creador y pecado. Todos ellos de alguna forma muestran otra imagen de Dios que potencia y engrandece la libertad humana.

757 GESCHÉ, A. L'identité de l'homme devant Dieu. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 29 (1998); p. 6.

758 Cf. GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. V. El destino, Op. Cit., p. 17. 20.

759 Gesché habla de "revisión del concepto de Dios a partir de la experiencia bíblica y diciendo adiós a un cierto teísmo"; un dios del teísmo que los creyentes podrían despedir con mucho provecho para volver a encontrar el verdadero rostro de (su) Dios. "Topiques de la question de Dieu. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 5 (1974); p. 308.

3.3.6 Autonomía dialógica o autonomía por la gracia y el ministerio de otro⁷⁶⁰: no a la idolatría

“El hombre es un ser a quien ha sido confiada su esencia”⁷⁶¹

La afirmación central de Gesché sobre la autonomía, –como ya se vio en los capítulos precedentes– es la siguiente: no se puede reducir el hombre a lo finito⁷⁶². Porque el hombre es un ser a quién no le basta el presente; alguien que corre graves peligros, si se define a sí mismo únicamente desde sí mismo: peligro de “tautología” y peligro de idolatría, peligro de soledad y de “narcisismo”. Cuando tal reducción se da, el ser humano se mira exclusivamente en otro igual, susceptible de convertirse en simple espejo o reflejo de sus propios horizontes⁷⁶³. Ante tales peligros la antropología teológica de Gesché reconoce la importancia de un camino de auto-definición que pase por el otro: y ese otro puede ser el prójimo (el rostro del otro, en términos de Levinas⁷⁶⁴), o incluso el arte (como una tercera alteridad, según G. Steiner⁷⁶⁵). Sin embargo, sin negar en absoluto la legitimidad de ese camino que constituye una idea fuerte de la antropología de A. Gesché, ahora, en el terreno estrictamente teológico, la tarea se puede definir así al pensar la libertad: habría que “dilatar” hasta sus máximos horizontes, hasta los confines⁷⁶⁶

760 Cf. GESCHÉ, A. L'identité de l'homme devant Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. No. 29 (1998); p. 6.

761 Ibid., p. 27.

762 Como lo recordaba Descartes, citado justamente por Gesché: Cf. GESCHÉ, A. Ministère et mémorial de la vérité. En: Revue Théologique de Louvain. No. 23 (1992) 21. Ver también: GESCHÉ, A. Por une anthropologie de destinée. En: GESCHÉ, A. (Dir.). Destin, prédestination, destinée, Op. Cit., p. 160.

763 Gesché llega incluso a hablar, si el hombre se confrontara sólo consigo mismo, de un “narcisismo comunitario”. Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 51.

764 Cf. GESCHÉ, A. Por une anthropologie de destinée. En: GESCHÉ, A. (Dir.). Destin, prédestination, destinée, Op. Cit., p. 160.

765 Cf. Ibid., 161.

766 “¿No tenemos entonces el derecho a pensar que existe una ventaja en ver y pensar la libertad sobre este horizonte más amplio y más extenso? [...] la teología aportaría [...] la idea de que el hombre se comprende por sí mismo, pero también apoyándose en algo que está fuera de sí mismo, en un fuera que, inaugurando nuestro ser, nos sitúa en el origen de nosotros mismo y de nuestra libertad”: GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 44-45. Cf. Ibid., 40-41. 34. Cf. GESCHÉ, A. L'invention chrétienne de la liberté. En: Revue Théologique de Louvain. No. 28 (1997); p. 13.

esa dinámica de apertura a lo otro o al otro constitutiva del hombre. Ahora hay que llevarla hasta una "confrontación" con el "Exceso", es decir una libertad agrandada. Y al mismo tiempo hay que justificar tal operación de dilatación⁷⁶⁷, propia de la teología. Porque si la "ciencia del *surplus*" propone al hombre encontrar su propia medida desde el Otro, tal invitación no será audible sólo porque ya esté insinuada en las antropologías de la alteridad, cuyos principales representantes en la obra de Gesché probablemente son E. Levinas, junto a P. Ricoeur y J. Kristeva. Aquí hay que encontrar las razones propiamente teológicas –y no sólo antropológicas– de tal propuesta.

Así pues, este concepto teológico de autonomía por la gracia de Otro, gracias al cual se puede hablar de una "invención cristiana de la libertad"⁷⁶⁸, acoge los argumentos que las filosofías de la alteridad han esgrimido para salir del solipsismo, de la "tautología" que puede consistir para el hombre en mirarse únicamente a sí mismo, como en un espejo que solo refleja la propia imagen, sin la necesidad de apertura. Y justamente, desde el punto de vista teológico, hay como una connivencia entre estos planteamientos y lo que constituye el problema central de la teología. Se sabe, como la palabra lo indica, que a la teología la ocupa ampliamente el problema de Dios. Sin embargo, este problema puede ser tratado desde varios ángulos (tópicos) como los siguientes: ¿Existe Dios? (*an sit*); ¿Qué es Dios? (*quid sit*); ¿Cómo hablar de Dios? (*quomodo*); ¿Dónde encontrar a Dios? (*ubi*); ¿Por qué Dios? (*cur*); ¿Quién es Dios? (*quis*), ¿Cuándo encontrar a Dios?⁷⁶⁹.

Todas estas preguntas ciertamente interesan a la Teología. Sin embargo, el tema de la existencia de Dios (*an sit*) sería propiamente un asunto de la filosofía, que debe mostrar o refutar que la idea de Dios es una idea razonable y que su existencia puede ser

767 Gesché usa también la palabra "amplificación". Ver GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 41.

768 Ese es el título de un artículo de GESCHÉ, A. *Invention chrétienne de la liberté*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 28 (1997); p. 3-27.

769 Cf. GESCHÉ, A. *Topiques de la question de Dieu*. En: GESCHÉ, A., Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 21-49.

postulada como un acto argumentativo audible. Pero la teología, y especialmente en el caso de la teología cristiana que se inspira bíblicamente, el asunto no es tanto el de la existencia de Dios sino el de su falsificación, es decir, lo que la Biblia llama la idolatría. Esto conduce entonces a la teología a privilegiar la pregunta ¿quién es Dios? ¿Cuál es su rostro verdadero? En realidad, la "preocupación de la teología no se mide por el ateísmo sino por la falsificación de Dios. Si Dios es falso, ¿quién nos salvará?"⁷⁷⁰. Si la teología es un asunto de salvación, y si en la escogencia del verdadero Dios se juega la salvación del hombre, entonces la teología estará más preocupada por cuestionar los falsos dioses que son tales por falsear al hombre⁷⁷¹, ¿puede haber un falso dios que haga caer al hombre en un concepto erróneo de autonomía? ¿Y cómo se podría <probar> que el Dios cristiano es justamente un Dios que se revela de otra manera distinta a esa distorsión? En realidad, apoyado en la Biblia, A. Gesché afirma que esos falsos dioses existen y se dedica con cuidado a mostrarlos: "Porque esos falsos dioses existen realmente. No es un simple asunto de paganismo o de ingenuidad, sino más bien de modernidad y de lucidez"⁷⁷². Esos dioses que distingue la teología del verdadero Dios se caracterizan en esencia por ser proyecciones humanas, dioses "instrumentalizados" que el ser humano quiere someter a sus intereses o que se inventa para satisfacer sus necesidades inmediatas; dioses que no son sino la absolutización de lo que es relativo; dioses que "nos dispensan de construirnos a nosotros mismos"⁷⁷³.

770 GESCHÉ, A. *Idolâtrie et perversion*. En: *Lumière et Vie*. No. 215 (1993) 65.

771 Esto muestra que en el tema de la idolatría no haya solo un error teológico (falso Dios), sino al mismo tiempo un problema antropológico: "Y la lucha contra la idolatría, que emprenden los profetas y que releva la teología, no tiene más nada, a partir de aquí, de una preocupación estrecha de proselitismo, sino de una reivindicación en favor del hombre contra los falsos dioses que lo asedian". GESCHÉ, A. "Idolâtrie et perversion". En: *Lumière et Vie* 215 (1993); p. 68. "Equivocarse de Dios o equivocarse sobre Dios no es pues simple error teológico sino antropológico". *Ibid.*, p. 70.

772 *Ibid.*, p. 68.

773 *Ibid.*, p. 69. Junto a los tres tipos de falsificación de Dios de este artículo, (el falso dios ético, el falso dios filosófico y el falso dios teológico), se puede ver una lista interesante de falsos dioses marcadas por una concepción utilitarista, "porque Dios es medido según la escala de nuestras necesidades": dioses de orden afectivo, dioses de orden intelectual; dioses de orden social. Y Gesché afirma que se podría alargar la lista. Cf. *Topiques de la question de Dieu*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 5 (1974); p. 320.

La <prueba> de que el Dios cristiano es otro es múltiforme. No porque la teología resuelva definitiva y totalmente todas las cuestiones sobre Dios que la ocupan. En efecto, la *via interrogationis* aparece como consustancial a la cuestión de Dios⁷⁷⁴, sino porque, aunque Dios no sea objeto de pruebas⁷⁷⁵, y si dejamos que él hable y nos diga él mismo lo que él es, entonces podremos escuchar muchos testimonios que nos indicarán que su rostro no es el de un manipulador o controlador que impediría construir la propia vida: "El verdadero Dios se presenta como aquel que no nos dispensa de responsabilizarnos de nosotros mismos. <Yo te he creado sin ti, dice el Dios de san Agustín, pero yo no te salvaré sin ti>. <Tu te definirás tú mismo>, dice el Dios creador [...] <El hombre es un ser que debe ratificar su ser>, había dicho Maimónides"⁷⁷⁶.

El verdadero Dios permite incluso que seamos ateos, que lo rechazemos. Sobre este punto A. Gesché hace reflexiones profundas en torno a la idolatría, que adora a un dios que impide la distancia y absorbe fusionalmente. Porque la idolatría, como la tautología, no es sino un falso camino por el cual el creyente no vive ningún encuentro, haciéndose incapaz de dejarse tocar (golpear, *frapper*) por Dios, "incapaz de abrazar el infinito" (Levinas)⁷⁷⁷. La idolatría borra la distancia e introduce en el reino de la inmediatez, de la no separación, condiciones en las que no es posible el desarrollo de la autonomía o la libertad⁷⁷⁸. Esta perspectiva es la que permite decir al profesor Gesché que él es cristiano y creyente, en primer lugar porque hay increyentes⁷⁷⁹. Eso <prueba> que Dios deja en libertad, que su propuesta puede ser rechazada, pero por eso mismo se mostraría auténtico y creíble.

774 Cf. *Ibid.*, p. 325.

775 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 20.

776 GESCHÉ, A. *Idolâtrie et perversion*. En: *Lumière et Vie*. No. 215 (1993); p. 69.

777 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 48 nota 20.

778 Gesché insiste en que Dios ha creado al hombre como un ser separado de él. La libertad del hombre puede convertir este trazo de separación en un trazo de unión o mantenerlo como un trazo de separación. Cf. GESCHÉ, A., *Le christianisme comme atheism suspensif*, Op. Cit., p. 205.

779 Ver el capítulo del volumen IV de Dios para pensar: Dios, titulado: "¿Por qué yo creo en Dios", en donde la primera razón enarbolada es justamente porque el Dios en quien creo deja en libertad para no creer en él. En particular las páginas 115-137.

Vale la pena una cita amplia del autor al respecto:

“Porque hay esto de extraño y misterioso en la fe: que del verdadero Dios yo puedo siempre volverme ateo (particularmente si temo ya no ser más verídico). Increíble libertad (Cf. Una vez más Jos 24, 1-28). Del falso dios, no hay forma de ser ateo, él me agarra muy de cerca. La distancia ha desaparecido, la distancia no es respetada. A diferencia del verdadero Dios que me salvaguarda por su distancia misma y no quiere sino una relación de deseo, me es imposible abandonar el falso dios, tanto coincide conmigo, identificado con necesidades que se volvieron tiránicas y tan cómplices de mis inclinaciones. ¿Quién pues (pero entonces qué *con-versio*) ha podido alguna vez devenir ateo del dinero, del poder, una vez que estos lo habían seducido? Se puede ser (ateo sólo) del verdadero Dios⁷⁸⁰.

Hay pues que desbaratar la falsa idea según la cual, puesto que Dios existe, la relación con él es inevitable. Con el Dios verdadero no hay tal.

3.3.6 El Don de Dios: base y aliento de la libertad

“En teología es quizás la palabra ‘gratuidad’ (gracia) la que mejor diría lo que en filosofía se llama libertad”⁷⁸¹

¿Cómo es posible que el Dios soberano y omnipotente pueda ser rechazado por el hombre? He ahí la pregunta con la cual podría continuar la presentación del pensamiento de Gesché en este nuevo apartado. Otra forma de plantear esta pregunta es la siguiente: ¿Enseña la Biblia y la Tradición cristiana que ante el Dios de la Biblia el creyente no está convocado a una decisión o una elección? ¿Que el Dios bíblico aparece estableciendo una relación con su pueblo marcada por la obligación o la coerción?

780 GESCHÉ, A. Idolatrie et perversion. En: Lumière et Vie. No. 215 (1993); p. 74.

781 GESCHÉ, A., Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 97.

¿O acaso el clima ético en que se produce la Alianza es indiferente a la alianza misma entre Dios y el hombre? Para responder, A. Gesché suele evocar y comentar en sus obras el texto del libro de Josué (24, 14-28), en el cual el sucesor de Moisés trata –casi paradójicamente– de persuadir al pueblo de la dificultad en escoger a Yahvé, porque se trata de un Dios menos gratificante y menos tranquilizador que los otros dioses; porque se trata de un Dios que no seduce compensando con “alegrías” (*bonheurs*) inmediatas como la fertilidad, el éxito, la fecundidad, la riqueza, etc. “El Dios de Moisés y de Jesucristo, acaso debido a una cierta abstracción (no se pueden hacer imágenes de él, en el amplio sentido del término), y sobre todo a causa de sus exigencias éticas, resulta mucho menos gratificante”⁷⁸².

El rasgo principal con el que se puede definir entonces esa presencia de Dios es justamente el de gratuidad. Esto significa que el registro sobre el cual el Dios judeo-cristiano se revela es el de la invitación, el del llamado (vocación), el de la proposición y no el de la imposición. Por eso dice contundentemente Gesché: “Para la fe, la libertad, que no tiene necesidad de ser reivindicada (Prometeo, Antígona), es un don. Es una maravilla recibida de una munificencia”⁷⁸³. La relación con Dios que aparece en la experiencia judeo-cristiana toma así una diferencia fundamental con la visión pagana antigua: “La noción misma de don y de gratuidad para expresar la relación entre Dios y el hombre está ausente de la teología pagana. No en vano se ha podido decir que el dios pagano o filosófico había muerto por falta de generosidad”⁷⁸⁴.

Esta perspectiva del don Gesché la detecta particularmente en la doctrina de la creación, en la cual el Dios bíblico aparece creando no movido por una necesidad, una fatalidad o un error. El Dios de la Biblia crea con una intención de amor; es una opción amorosa la que lo empuja y no una coerción surgida de una falencia o de un

782 Ibid., 94.

783 Ibid., 97.

784 Ibid., 98.

vacío: "La doctrina de la creación gratuita es la única que afirma un verdadero don, o sea, un don que permite al beneficiario poder dar a su vez e incluso de darse a su Dios. Pues éste, al mismo tiempo que ofrecía, también pedía [...] porque no se da verdaderamente si no se demanda nada y si no se le da al otro el poder para dar"⁷⁸⁵. Gesché ve en la doctrina de la creación una afirmación contraria a toda visión de dependencia, porque crear no es gesto divino de condescendencia, que condena al receptor al sometimiento infantilizador y dependiente.

Como se puede ver, la libertad aquí no podrá definirse sino como consentimiento a un don que nunca se impone, que nunca obliga. El hombre así, ante Dios (*coram Deo*), lejos de situarse ante una amenaza, ante una alteridad que lo disminuye, se encuentra ante una Presencia que lo libera, ante una Alteridad que lo dignifica; ante un Dios que lo quiere libre y lo empuja a la creatividad, a construir su vida en lugar de dejarse invadir y paralizar por los miedos, o en lugar de pensar que ahora tiene que arrebatar su vocación a Dios, (robarle el fuego de la libertad a los dioses). Es Dios mismo que, como don radical, le libera de miedos; del afán de auto-posesión, del afán de auto-afirmación reivindicativa⁷⁸⁶, fruto de un miedo radical a que le quiten algo que no es suyo. El Dios-Don de la fe cristiana le ha hecho constitutivamente libre, al punto que ni siquiera Él podrá arrebatarle su condición-vocación de libertad. Tanto es así que el hombre podrá incluso negarlo. "El hombre cristiano no <toma> sino lo que ha recibido"⁷⁸⁷. Definitivamente, ahora la libertad consistirá en consentir a ese don, en aceptar que se ha recibido la capacidad de construir el propio ser. Pero el hombre no se sentirá ni aislado o botado (arrojado), ni tampoco se sentirá en presencia de un Dios aplastante, sino uno que

785 Ibid., 98.

786 "Misteriosamente, en una parte de él mismo, el hombre no es solamente acción, sino <pasión>; dar, sino recibir. Él no obtiene todo por sus propias fuerzas y poderes. La alteridad lo visita sin cesar. El hombre es un ser pre-venido por una <pre-donación>". GESCHÉ, A. Por une anthropologie de destinée. En: GESCHÉ, A. (Dir.). Destin, prédestination, destinée, Op. Cit., p. 160.

787 GESCHÉ, A., Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 99.

lo provoca a ser él mismo. Dios es entonces "Aquel cuya confesión me confirma"⁷⁸⁸.

3.3.7 La autoridad de Dios como presupuesto de la libertad humana

*"El hombre ha comprendido que, ante el infinito, él se convertía en un ser que está en pie"*⁷⁸⁹

La imagen de un Dios autoritario que determinaría la vida humana anticipadamente es una de las ideas sobre las que más se concentra A. Gesché como teólogo. Dada la importancia que los temas de la autonomía y la subjetividad adquirieron desde los orígenes de la modernidad hasta nuestros días, hoy constituye un desafío de los más urgentes para la teología mostrar un rostro de Dios que no aplasta la libertad; ni siquiera que la disminuye o la imposibilita. Tal ha sido el planteamiento de muchos autores que han negado a Dios porque su existencia les resultaba incompatible con la condición humana libre⁷⁹⁰. En efecto, según este pensamiento, si el ser humano no puede construir su vida independientemente, si el ser humano no puede construir libremente su trayectoria existencial, si la vida del ser humano está definida anticipadamente por una sabiduría omnisciente, entonces la vida humana perdería toda su dignidad y todo su sentido. Por tal razón la idea de un Dios que es perfecto y que conoce todo aparece como un obstáculo radical que bloquea esta aspiración legítima del ser humano que lo constituye ontológicamente.

788 GESCHÉ, A. L'identité de l'homme devant Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. No. 29 (1998); p. 28.

789 A. Gesché parafraseando a TARKOVSKI, A. Journal 1970-1986. Paris. 1993. coll "Cahiers du cinéma", 24. Citado por GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 49.

790 En la obra de A. Gesché quizás los dos autores más representativos de esta visión serían J. P. Sartre y M. Merleau-Ponty. Del primero Gesché subraya el tema de "la mirada" insoportable y cosificadora, del segundo, la célebre frase según la cual el hombre moriría (su moral, es decir su libertad) al contacto con el Absoluto. Ver por ejemplo: GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 35: Puedo yo aún ser hombre y libre si creo en Dios.

Teológicamente la cuestión que se plantea aquí es entonces la siguiente: ¿Puede Dios ser Dios y el ser humano ser libre? ¿Cómo entender a Dios de tal forma que su divinidad no sea una incandescencia calcinante de la autonomía humana? ¿Puede Dios entrar en contacto con el hombre y el hombre en contacto con Dios sin que ambos mueran? ¿Especialmente, puede el hombre entrar en relación con Dios sin quedar infantilizado? A estas preguntas se puede responder, de forma general y un poco abrupta, diciendo que si el pensamiento antropológico-teológico de A. Gesché tiene una quinta esencia que lo pueda definir, sería esta: Dios, lejos de anular la libertad humana, la potencia, la autoriza, la posibilita, la desea.

Para desarrollar tal imagen de Dios, A. Gesché, entre otras categorías, despliega frecuentemente la noción de "autoridad". Porque lo que está en juego aquí justamente es la posibilidad de probar si la libertad humana es incompatible con la autoridad, y en concreto con la autoridad divina; si no hay contradicción entre la autoridad divina y la libertad humana. La argumentación de A. Gesché comienza, según su gusto por la etimología de las palabras, por el análisis etimológico de la palabra autoridad. Está proviene del verbo latín *augere*, más exactamente del sufijo *auctum* del mismo verbo. En la lengua latina tal verbo significa hacer crecer, aumentar, como lo hace notar Gesché⁷⁹¹. Autoridad no es pues, según la raíz de la palabra, tener control sobre alguien, dirigir a alguien, sino más bien hacerlo crecer, darle la posibilidad de devenir él mismo, atestarle, guiarlo hacia sí mismo y hacia su propio despliegue.

¿Sería entonces la autoridad de Dios una forma de relación con el ser humano que lo engrandece? A. Gesché retoma la experiencia humana de autoridad y afirma: "Entre más grande es alguien, en el sentido fuerte y verdadero del término, más nos sentimos engrandecidos a su contacto. La autoridad (en el sentido de *auctoritas*) es precisamente, consciente o inconscientemente,

791 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 69-70.

el comportamiento de otro que me 'aumenta' (*augere*), me eleva (*e-levare*), me hace pasar a lo más y más alto, me educa (*e-ducere*), me engrandece"⁷⁹². Y Gesché subraya que entre más grande sea ese alguien con quien se entra en contacto, tanto más será fuerte el envío a la propia identidad; tanto más augusto (el que hace crecer) sea la persona con quien se entra en relación, más fuertemente será la dinámica que empuje hacia la propia libertad. En ese sentido, Gesché llega incluso a usar la imagen de un defensor y su dignidad: entre más grande sea la autoridad de quien nos defienda en un juicio, más chances se tendrá de ser reconocido como alguien digno de inocencia y libertad.

Así, el hombre, ante Dios, no debe sentirse amenazado o atemorizado. Dios no es una autoridad despótica o fusional que absorbería la autonomía humana⁷⁹³: "La presencia del más grande puede devenir la posibilidad misma del ejercicio de mi ser que, en la fuerza de esta presencia, se siente 'autorizado' (*auctoritas, augere*), lejos de sus temores y sus faltas de confianza"⁷⁹⁴. La autoridad del más grande no significa en absoluto control esclavizador. La invitación que subyace aquí, y que tiene por base la necesidad del reconocimiento de la alteridad, y en este caso de la Alteridad divina, es la que llama a aceptar un principio fundamental de la antropología teológica de A. Gesché: "Nunca se es tan grande como cuando uno se mide con el más grande"⁷⁹⁵. Resuena en esta invitación una visión teológica del ser humano que San Pablo expresaba en estos términos en su carta a los Efesios: "Él mismo dio a unos el ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, pastores; a otros, evangelizadores; a otros, pastores y maestros, para el recto ordenamiento de los santos, en orden a las funciones del ministerio, para edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento de Hijo de

792 GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 49.

793 "Hablar de autorización no es aludir a una concepción pueril, como si, sin permiso, no se diese un ejercicio legítimo de la libertad. Todo lo contrario: es decir que, desde que entra en juego, la libertad es dada y goza de auctoritas plena". GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 243.

794 GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 49.

795 Ibid., p. 49.

Dios, al hombre perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo" (Ef, 4, 11-13).

Aquí reside uno de los puntos de esta antropología-teológica que se estudia en esta obra: que el ser humano descubre realmente quién es al medirse con Dios, con esa Alteridad trascendente, que lo hace justamente transgredir, sobrepasar su propia inmanencia, su estado actual para ir más allá, para encontrar otros posibles que lo definen mejor que su presente. Y todo esto, últimamente, porque Dios se presenta como un Trascendente, como una Alteridad irreductible, como un sujeto con quien se entra en relación⁷⁹⁶ y no como una presencia invasora porque "la presencia de Dios en el mundo es la de un Logos⁷⁹⁷. Es decir, no presencia confundida y difusa, como la de un numen anónimo y neutro [...] sino presencia de Sujeto, es decir, diálogo, oferta, deseo, y de ningún modo presencia fusional, del orden de la necesidad y de la posesión y finalmente de la destrucción del otro"⁷⁹⁸.

Esta posibilidad de encontrarse profundamente autorizado o – mejor aún– divinamente delegado; esa oportunidad de descubrirse plenamente ante Dios es lo que destaca frecuentemente A. Gesché al comentar el texto del combate de Jacob con Dios narrado en el libro del Génesis (32, 23-33). Si Jacob hubiera rechazado ese combate con el ángel divino, Jacob hubiera perdido la posibilidad

796 A. Gesché llega a reconocer en esa presencia de Dios como sujeto –y no como alma del mundo según la cosmología griega, la especificidad de la experiencia cristiana de Dios. Por eso en la creación la fe bíblica no reconoce a Dios, que está más allá de toda creatura. Ver por ejemplo: GESCHÈ, A., Dios para pensar. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 223: "Que la relación entre Dios y el mundo no es un relación de inmanencia, sino precisamente una relación de habitación, Sujeto a Sujeto. Yo me explico. En una relación de inmanencia, como sucede en el mundo pagano, el mundo es <divino>, es decir que no es verdaderamente mundo humano, sino que está sumergido en el theïon, que es parte de lo divinum. La divinidad, ya lo hemos visto, es allí alma (psychè) del cosmos, ella no es Logos".

Para una presentación detallada de esa visión teológica según la cual la visión cristiana de Dios es la de una relación de sujeto a sujeto: Ver: GESCHÈ, A., Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 82-83.

797 Cf. GESCHÈ, A., Dios para pensar. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 215-245; Cf. GESCHÈ, A. Foi et vérité. En: BOURGINE, B. y SCOLAS, P. Qu'est-ce que la vérité?, Op. Cit., p. 155-169.

798 GESCHÈ, A., Dios para pensar. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 224.

de percibir y saborear toda su propia grandeza. Por haber luchado contra Dios, por haber batallado con Él, Jacob descubre su propia definición, o más exactamente es definido desde arriba, desde el lugar a partir del cual podía encontrarse con su destino, con el sentido de su existencia o con su salvación. En efecto, es Dios quien le indica cuál es su verdadero nombre⁷⁹⁹. Gesché resume esta idea fundamental de su pensamiento citando estas palabras del cineasta A. Tarkovski: "Si le es imposible medirse con lo inmensurable, entonces el hombre no ha justificado en nada su existencia"⁸⁰⁰.

Y A. Gesché insiste en la necesidad de recuperar esa vía para el mundo contemporáneo que corre el riesgo de encerrarse en sí mismo. A pesar de la importancia que este teólogo concede a los valores antropológicos que él mismo descubre en las ciencias humanas, sociales y en particular en la literatura, hay que destacar que "en la idea de una grandeza que nos sobrepasa porque nos hace sobrepasarnos a nosotros mismos"⁸⁰¹ radica una preciosa comprensión antropológico-teológica del ser humano que podría aportar un aliento inesperado a la lucha por la libertad del ser humano. Hay que volver a redescubrir ese Jacob que hay en cada uno de nosotros; hay que volver a aprender a luchar con Dios – nótese que Dios es sujeto de combate y que es Jacob quien gana la batalla– porque tal pugilato no deja al hombre aplastado –aunque sí marcado– y engrandecido: "Estamos llamados a dar inspiración a nuestros Moisés que no creen más en Yahvé"⁸⁰².

799 "Dijo el otro (Dios): ¿Cuál es tu nombre?-Jacob-. En adelante no te llamarás Jacob sino Israel; porque has sido fuerte contra Dios y contra los hombres, y le has vencido". Gn 32, 28-29.

800 TARKOVSKI, A. *Journal 1970-1986*. Paris. 1993. coll "Cahiers du cinéma", 24. Citado por GESCHÉ, A., *Dios para pensar. V. El destino*, Op. Cit., p. 50.

801 *Ibid.*, p. 50.

802 Expresión de KRISTEVA, J. *Événement et Révélation*. En: *L'Infini*. No. 5 (1984) 10. Citado por GESCHÉ, A. *Dios para pensar. V. El destino*, Op. Cit., p. 50.

3.3.8 El dios de la necesidad o el Dios del deseo

“Nuestro Dios es ese Sujeto soberanamente <a sus anchas>, independiente, totalmente diferente del dios pagano sometido al destino como el dios mitológico, o a la necesidad, como el dios filosófico”⁸⁰³.

Como se puede percibir, detrás de tema de la libertad –y en general en la base del pensamiento de A. Gesché– hay una idea fundamental: saber quién es Dios. Eso es lo crucial de su esfuerzo teológico⁸⁰⁴. De ahí depende el aporte que este teólogo hace a las grandes preguntas que se plantea el ser humano, en particular la pregunta por el sentido de la vida. En ese orden de ideas, A. Gesché hace una distinción entre necesidad y deseo que se trae ahora a colación, porque tal distinción, como ya se insinuó, tiene que ver con el problema de la libertad y del sentido de la vida. Tal distinción será aquí abordada desde dos puntos de vista: desde Dios y desde el hombre. Se estudiará entonces el tema de la necesidad y el deseo en Dios y luego el tema del hombre que se acerca a Dios condicionado por sus necesidades o sus deseos.

Desde un punto de vista teológico, cabe preguntarse el rol que ocupa la categoría “necesidad” en Dios. A. Gesché aborda el tema de forma particular cuando reflexiona sobre el concepto de creación de la teología cristiana. La cuestión es importante porque tal distinción determina una distancia capital entre el pensamiento pagano antiguo y el pensamiento cristiano; entre el pensamiento sistemático de Hegel y el pensamiento cristiano, que afirma que la encarnación no es una necesidad impuesta a Dios en su proceso interno de deificación⁸⁰⁵. Cuando se introduce la necesidad en Dios,

803 GESCHÉ, A., Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 86.

804 “Es quizás todo el sentido de la teología, -de saber quién es su Dios”. GESCHÉ, A., Dios para pensar. IV. El cosmos. Cit., 222. Gesché en esta obra hace una afirmación audaz al tratar del describir el puesto del teólogo: éste ha de situarse en Dios, para comprender a Dios mismo, incluso antes de su encarnación. Cf. Ibid., p. 86.

805 Ver en particular GESCHÉ, A. Une preuve de Dieu par le bonheur. En: Lumen Vitae. No. 43 (1988); p. 14. Allí Gesché explica que el esquema hegeliano: “la creación y el hombre son un momento necesarios del devenir divino. Pero, por eso, ya no más creado ni deseado por mí mismo, sino simplemente porque soy necesario a la definición de Dios”.

cuando se instala a Dios en el reino de la necesidad, se pierde o se deforma algo esencial que caracteriza el rostro del Dios judeo-cristiano: su gratuidad fontal, su capacidad radical de donación y de libertad.

Entre las muchas formas en que A. Gésché aborda el tema en cuestión, hay una bien atractiva y bien tradicional, puesto que fue formulada por la escolástica medieval: es la relacionada con el tema de la suficiencia de Dios. A. Gesché asegura que tal categoría nos introduce en el misterio mismo de Dios⁸⁰⁶. La tesis central de esta afirmación quiere señalar que Dios puede bastarse a sí mismo y que Él se ama a sí mismo con un amor que lo colma: "Diciendo que Dios se basta, la teología quiere evidentemente evocar con eso que Dios, siendo perfecto, encuentra en el amor de sí ésta <suficiencia> que le es propia"⁸⁰⁷. A. Gesché subraya que esta afirmación, a pesar de los matices egoístas que pareciera encerrar, no significa otra cosa sino que Dios no tiene necesidad de nosotros. Y desde allí se puede reflexionar mejor muchos temas teológicos.

Por ejemplo, es a partir de esta suficiencia de Dios que se puede pensar más finamente, según A. Gesché, la creación como acto libre de Dios y como acto instaurador de la libertad del hombre. Conviene señalar entonces que la doctrina teológica de la creación apunta justamente al tema central de este trabajo: el sentido⁸⁰⁸. Porque al afirmar que Dios creó al mundo, más que dar respuesta a preguntas científicas sobre el cómo de esta creación, la teología quiere desfatalizar el cosmos: gracias a la Creación el mundo procede de un Creador que lo sostiene, que le da sentido. "Para la Escritura, el hecho de que la creación pertenezca a Dios, significa que en lugar de estar librada al anonimato, al azar o a la necesidad, ella es confiada al cuidado de un Sujeto, entendamos, un ser personal, foco

806 Cf. GESCHÉ, A. Une preuve de Dieu par le bonheur. En: *Lumen Vitae*. No. 43 (1988); p. 13.

807 *Ibid.*, p. 13.

808 "La doctrina de la creación no apunta tanto a dar la explicación del origen del universo sino a revelar el sentido de un mundo en tanto que producido por Dios". GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. III Dios, Op. Cit., p. 82.

de inteligencia y de libertad, no sometido al destino, permaneciendo dueño de toda situación (*pantocrátor, omni-tenes*)⁸⁰⁹.

La creación no es pues el objeto de insuficiencia en el misterio mismo de Dios. No es fruto de una necesidad, de un combate entre dioses, no es la sombra degradada de unas auténticas figuras ideales (Platón); no es la emanación cada vez más decaída y desfigurada de una Unidad, (Plotino), etc.⁸¹⁰ Ni tampoco está sometida la creación a un destino incontrolable, esclavizada por un trágico desarrollo o un repetitivo ciclo sin final. Si Dios, como Sujeto que crea, es el origen del universo, queda quebrada la tiranía de la necesidad: "Un Dios-Sujeto [...] puede, por principio, ablandarse. De golpe, el reino de la absoluta necesidad ha quedado herido de muerte"⁸¹¹. Y "la consecuencia de un mundo creado por un Sujeto, es que se trata a su vez de un mundo de Sujetos"⁸¹².

Otra forma de pensar esta idea de la no necesidad de Dios al crear se descubre al pensar en las razones mismas de la creación. Tal reflexión en A. Gesché se opone a la que acaba de ser presentada ("Cuando Dios crea, no busca entonces colmar en él alguna carencia desconocida") y se postula en términos de deseo, en términos de amor. Esto significa que Dios no crea impulsado por una carencia, por la necesidad de tener servidores que colmen sus deseos y le sirvan. Entonces, ¿por qué creó Dios el mundo y el hombre? La pregunta puede ser respondida con estas palabras que van en la línea contraria al horizonte de la necesidad: por deseo. Aquí aparece un tema que puede ser difícil de aceptar⁸¹³ incluso para los mismos

809 "Para la Escritura, el hecho de depender de Dios significa para la creación que, en vez de quedar abandonada al anonimato, al azar o a la necesidad, está confiada al cuidado de un Sujeto, entendamos, a ser personal, foco de inteligencia y de libertad, no sometido al destino, y que, sin embargo, sigue siendo dueño de toda situación (*pantocrátor, omni-tenes*)". *Ibid.*, p. 92.

810 *Cf. Ibid.*, p. 92.

811 GESCHÉ, A., *Dios para pensar. III Dios*, Op. Cit., p. 84.

812 *Ibid.*, 85. "Cuando Dios crea, no busca entonces colmar en él alguna carencia desconocida". GESCHÉ, A. *Une preuve de Dieu par le bonheur*. En: *Lumen Vitae*. No. 43 (1988); p. 14.

813 "Habitados a decir que Dios es amor en el solo sentido del amor que Él nos tiene, nos resulta difícil captar el peso de estas afirmaciones". *Ibid.*, p. 14.

creyentes. Es el tema de la *ratio diligendi* (razón de amor). Para desarrollarlo, Gesché se apoya nada menos que en un Doctor de la Iglesia, san Bernardo, "que no teme afirmar que Dios nos deseó primero, hasta el punto de crearnos a su imagen [...] Dios Padre nos espera; Él nos desea [...] por Él mismo"⁸¹⁴. Esta perspectiva de pensamiento sobre Dios subraya entonces un deseo en Dios que se identifica con el amor y la alegría, y que es la fuente también de nuestros auténticos deseos de felicidad, de las aspiraciones más profundas que movilizan al ser humano. Por eso Gesché se atreve a afirmar: "Es necesario ser feliz para ser creador"⁸¹⁵.

Por consiguiente, si no es la necesidad sino el deseo, el amor, la expansión del bien o la felicidad que aspira al compartir, entonces se puede afirmar que la creación es un acto de libertad parecido al juego⁸¹⁶. En ese sentido, no es la causalidad la mejor vía para expresar este rasgo típico del Dios bíblico como creador. Como ya lo había subrayado Heráclito, Gesché gusta decir, citando las palabras del viejo filósofo: "El curso del mundo es un niño que juega y que coloca las piezas aquí y allá. Es un reino del niño"⁸¹⁷. Dios que se recrea en su creación, Dios que goza con ella, Dios que se deleita con sus creaturas. Afirmaciones que pueden chocar a los puritanismos religiosos, pero que encuentran un bello y sólido soporte en la misma Escritura, citada por Gesché pertinentemente al abordar el tema⁸¹⁸. Hay aquí una primacía de la voluntad sobre la razón, un

814 Ibid., p. 10.

815 Ibid., p. 12.

816 "Ser creador es construir, para sí y para los otros, un tiempo y un espacio (es el sentido que le damos a la palabra 'juego' cuando decimos que hay que dejar un poco de juego a una herramienta), un tiempo y un espacio donde se pueda vivir lo que se es y construirse", Ibid., p. 13.

Ver el apartado "La creation comme jeu". En: GESCHÉ, A., Dios para pensar. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 268-273 donde A. Gesché desarrolla con cuidado el tema, partiendo de la Biblia, la patrología y dialogando con la filosofía y la literatura en particular.

817 HERÁCLITO. Fragmentos, 130. Citado por GESCHÉ, A. Une preuve de Dieu par le bonheur. En: Lumen Vitae. No. 43 (1988); p. 12. Pero Gesché recuerda a los Padres de la Iglesia que formularon el tema de la creación como juego, apoyados en la Sagrada Escritura, en particular en algunos textos del libro de los Proverbios. Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. IV. El cosmos, Cit., 269-270.

818 Cf. GESCHÉ, A. Une preuve de Dieu par le bonheur. En: Lumen Vitae. No. 43 (1988); p. 12-13. En realidad esta afirmación de Dios como amor ha sido la piedra de toque de toda la teología. Gesché subraya con frecuencia que hasta el mismo Santo Tomás tuvo

privilegio del deseo sobre la necesidad, que hay que profundizar en la antropología teológica, para comprender el misterio del hombre y el sentido de su existencia. "La teología más clásica insiste en decir que la creación no responde a ninguna necesidad, y que es lo que hace la diferencia con la mayoría de otras concepciones del origen. Esto significa afirmar que el mundo es creado no por un capricho o azar, porque el buen placer y la buena voluntad son tan dignos de un Dios que así es también sentido"⁸¹⁹. Pensar pues a Dios desde sus deseos y ver contemplar la creación como un juego divino es apuntar a un universo de libertad y de sentido. Estas palabras de Dostoievski citadas por Gesché son profundamente sugestivas al respecto: "la razón no conocerá jamás sino una <veinteava parte> del ser, mientras que la parte esencial del ser está constituida por el deseo; <el deseo es la manifestación de toda la vida>"⁸²⁰.

¿Pero cómo se presentan estas dos categorías de necesidad y deseo en la experiencia humana, particularmente en el acto de fe que introduce al hombre en una relación con Dios? Desde este punto de vista más antropológico, hay que decir que las necesidades humanas son ineludibles e inaplazables; ese es uno de sus rasgos: deben ser satisfechas inmediatamente bajo el riesgo de muerte: comer, curarse, quitar la sed. Incluso otras necesidades (recuérdese la jerarquización famosa establecida por A. Maslow) de carácter psicológico, intelectual o de otra naturaleza, pueden ser sometidas a una lógica de inmediatez y de satisfacción instantánea que destruye todo proceso y no permite cavar a través de la espera los propios deseos más genuinos⁸²¹.

experimentaba como cierta incomodidad ante la afirmación de Dios como alguien que sufre la pasión del amor. Es el tema de la impasibilidad de Dios que el cristianismo revolucionaria anunciando un Deus exuberans en contraste con un Dios atarácico, insensible y ajenos a las turbaciones del amor. Ver. GESCHÉ, A., Dios para pensar. III Dios, Op. Cit., p. 99ss.

819 GESCHÉ, A., Dios para pensar. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 270.

820 GESCHÉ, A. Une preuve de Dieu par le bonheur. En: Lumen Vitae. No. 43 (1987); p. 13.

821 Para una precisión sobre la diferencia entre necesidad y deseo confrontar particularmente los siguientes textos de GESCHÉ, A. "Idolâtrie et perversion", Lumière et vie 215 (1993) 67: la necesidad es inmediata, el deseo necesita frustración, debe diferirse. Lo peor que puede hacer el ser humano, al relacionarse con Dios, con los otros y con la naturaleza, es tratar el deseo como se trata la necesidad: sin espacio de alteridad. El deseo implica un profundo y largo proceso iniciático (las vías escondidas del deseo); el deseo supone que la

Visto este tema de las necesidades humanas en términos teológicos, Gesché afirma que si el ser humano busca a Dios sólo en función de sus necesidades se produce una desfiguración de la imagen de Dios: "Esta desnaturalización del verdadero Dios se produce cada vez que nosotros movilizamos a Dios para el servicio de nuestros intereses y lo reducimos a nuestras medidas, cuando embotamos su palabra con exégesis tranquilizadoras y lo sustituimos por una imagen que viene de otra parte, que nosotros hacemos preceder a Dios con nuestras definiciones y expectativas, en lugar de dejarlo ser lo que él es: <yo soy el que soy>. Allí se juega (la imagen) del verdadero Dios transformado en falso Dios, como del deseo transformado en necesidad"⁸²². Dios deja de ser Dios y el hombre se auto-engaña cayendo en una real y funesta idolatría, porque queda reducido a un reflejo del mismo ser humano. Es por tanto una caricatura⁸²³ de Dios que no permite al hombre la necesaria distancia, indispensable para construir su libertad.

3.3.9. La libertad desde un Dios que crea al hombre creador

*"Dios no es el relojero de un reloj,
sino el iniciador de una aventura"⁸²⁴
"Cuando Dios descansó el séptimo día,
le pidió al mundo continuar su invención"⁸²⁵*

El tema de la libertad encuentra, desde la teología de la creación, aún otro insumo reflexivo que merece la pena ser resaltado en esta exploración sobre la libertad como categoría teológica articulada al problema del sentido de la vida. Porque el tema de la creación en la

realización del deseo sea diferida, afrontada con la inseguridad de la elección y al riesgo de la libre respuesta del otro. Ver también: GESCHÉ, A., Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 92-99: "El deseo se hace oración, mientras que la necesidad se dicta como exigencia. El deseo invoca el don (gratuidad), allí donde la necesidad convoca la satisfacción necesaria. El deseo pertenece al amor, el cual <expulsa todo temor> (1Jn 4, 18), mientras que la necesidad (ver la expresión 'estado de necesidad') conduce rápidamente al pánico y al miedo". GESCHÉ, A., Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 96.

822 GESCHÉ, A. Idolâtrie et perversion. En: Lumière et Vie. No. 215 (1993); p. 70-71.

823 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 171.

824 GESCHÉ, A., Dios para pensar. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 209.

825 Ibid., p. 209.

Biblia es inagotable y no se termina de auscultar abordándolo desde categorías como don, juego y deseo de amor, que han sido tratadas aquí arriba. Hay otro aspecto de la creación que está en estructural conexión con el concepto teológico de libertad, que hace de esta la esencia misma de la vida humana y del sentido de la existencia. Se trata de la idea de co-creación⁸²⁶. La reflexión que realiza A. Gesché al respecto está radicalmente relacionada con la cuestión general que orienta este trabajo, y con el tema preciso de la elaboración del concepto de libertad desde una renovada visión de Dios.

Porque la idea de creación, entendida desde la visión de causalidad, por ejemplo, puede despertar en los espíritus la idea de una "fabricación" que automáticamente genera seres no autónomos ni creativos. En esta perspectiva, Dios sería una especie de relojero que no dejaría al ser humano ninguna tarea específica capaz de despertar y comprometer su libertad creadora. Además, en tal perspectiva Dios sería un ser ausente, como el relojero que deja la máquina funcionando sola luego de haberla puesto en marcha. Cabe entonces preguntarse si no habría otra manera de entender el concepto de creación desde categorías diferentes a la de causalidad; si no hay otra forma de elaborar la teología de la creación que respete la Tradición teológica, la cual insistió en varios puntos como la independencia de Dios, su carácter único y trascendente y la autonomía de la creación.

La cuestión es de vital y teológica importancia, porque en la elaboración de una teología de la creación está implicada la libertad. Efectivamente en la teología de la creación "se juega para el hombre, en este cosmos, el enraizamiento de su libertad"⁸²⁷. Si el hombre pierde el sentido de la trascendencia que la teología de la creación le ofrece, corre el riesgo de quedar sumergido en un mundo cosificado, sin sentido, y de perderse él mismo, como ser humano, y su propia

826 A. Gesché usa otros términos para hablar del hombre que ha sido invitado por Dios a continuar la creación, a crear a semejanza de su Dios: "intendente", "demiurgo", "lugar teniente" de Dios. Ver en particular la obra, *El cosmos*, en el capítulo III: Nuestra tierra, morada del Logos, 215-245.

827 GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 211.

dignidad. "Se trata de una cuestión de civilización y de destino. La afirmación de Dios –y más concretamente la afirmación de una *relación* entre Dios y el hombre, (lo que connota la idea de creación)– ¿debilita nuestra autonomía y, más radicalmente, nuestra *humanitas*?"⁸²⁸.

Ya se ha visto que la doctrina de la creación presente en el libro del Génesis no intenta dar respuesta a problemas científicos o filosóficos –como la teoría de la evolución o la filosofía de la emanación– sino que responde más bien a un interés particular: mostrar el rostro de Dios y el puesto del hombre en el cosmos a partir del gesto divino creador⁸²⁹. En ese sentido se ha mostrado que la creación no es fruto o consecuencia de una necesidad en Dios. Esto significa que la relación entre Dios y el cosmos no es de naturaleza servil o mecánica. La idea de relación que importa aquí subrayar, y que está connotada por el concepto de creación, A. Gesché la expresa, entre otras formas, recurriendo a la distinción tradicional de la teología medieval entre Causa primera y causas segundas. Gesché subraya la visión de Dios que late en ella: "(Dios) es denominado Causa de las causas. El crea causas, no crea, por tanto, cosas. Él crea realidades que van a actuar <según su especie> (cf. Gen 1, 21), que van a ser ellas mismas causas"⁸³⁰. Allí, subraya Gesché, se usa la misma palabra para Dios, para el cosmos y para el ser humano. Allí Dios no es el responsable de toda la causalidad.

Sirviéndose de otra metáfora, Gesché insiste afirmando que el descanso de Dios el séptimo día de la creación, indica un gesto por el cual Dios deja espacio para que el hombre actúe. Dios sigue presente en el cosmos, pero porque en su acto mismo creador, Él ha implantado la autonomía del cosmos y del hombre para que inventen, para que

828 GESCHÉ, A., Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 233.

829 La teología de la creación instaura una epistemología específica de la realidad que nadie más anuncia sino la teología cuando habla de creación. Ver Ibid., p. 233. Naturalmente, la respuesta a la pregunta por el conflicto entre Ciencia y Fe en relación con los problemas cosmológicos no debe ser soslayada, pero no es el tema de este trabajo. Remitimos al libro de A. Gesché, El Cosmos, concretamente en el capítulo I, el apartado titulado ¿Dónde descubrir las necesidades de una teología del cosmos? donde el autor aborda los viejos y los nuevos problemas de una teología de la creación, incluido el tema de la evolución.

830 GESCHÉ, A., Dios para pensar. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 209.

creen. Y así como el silencio que sigue a la música de Mozart es aún Mozart, también “Dios ha creado su silencio para que nosotros y el cosmos toquemos según nuestro turno”⁸³¹. Como se puede ver, lo que está en juego en esta visión de la creación es que tanto el cosmos y el hombre (que hace parte de ella de forma eminente) tienen un espacio de creatividad y de autonomía querido por el mismo Dios⁸³². Esta visión implica que la naturaleza tenga una racionalidad, sinónimo de autonomía, y que el cosmos no sea un escenario todo pre-fabricado donde el hombre no puede crear nada nuevo.

Dios creador aparece no como el que dicta previamente lo que el hombre hará, puesto que Él mismo le ha dado el don de la libertad. En particular esta libertad para la aventura y la co-creación se expresa en la capacidad de nominación que Dios otorgó al ser humano. Porque nombrar no es un acto banal sino un gesto por el cual el hombre llama a la existencia lo creado⁸³³. “Nombrar es acabar de dar existencia a lo que es”⁸³⁴. Hay, según Gesché, una metafísica en las palabras, que no son “simples envolturas de las cosas. Ellas las hacen entrar, majestuosamente, en el mundo del hombre, ellas no las dejan <en la simple naturaleza de las cosas> [...] las palabras son invención, creación [...] Es la palabra que da existencia al referente y no al contrario (salvo en los casos de onomatopeyas, pero precisamente, ¿vemos en ellas palabras?). Sin las palabras la realidad es opaca”⁸³⁵. Gesché incluso recuerda, en la perspectiva del hombre como *animal loquens*, que las palabras también le sirvieron a Dios para crear el mundo, que el mundo

831 Ibid., p. 209.

832 Dios no es percibido como un relojero que abandona su creación, sino como un Sujeto que crea un intersticio de libertad, Dios sigue presente ante el mundo y ante el hombre, pero “la verdadera presencia de Dios ante nuestra libertad no es aquella de una pre-ciencia que bloquea todo anticipadamente. La verdadera presencia de Dios es de ponernos ante el futuro de nosotros mismos [...] La verdadera presencia de Dios ante nuestra libertad consiste en ponernos de largo”. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 39-40.

833 Sobre el poder del lenguaje, tema frecuentemente tratado por A. Gesché, ver en particular la introducción al libro *Le mots et les livres*, p. 9 ss.

834 GESCHÉ, A., Dios para pensar. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 213.

835 GESCHÉ, A., *Pensées pour penser*. II. *Le mots et les livres*, Op. Cit., p. 10-11.

fue hablado, pronunciado⁸³⁶. Es por la palabra que el hombre hace existir las cosas (que ciertamente ya son), pero que gracias a la palabra aparecen, ek-xisten. Porque si no aparecieran es como si no existieran⁸³⁷. Nombrar no es pues una tarea simplemente verbal, es una aventura que el hombre está autorizado a realizar, y por la cual se construye su mundo, habitándolo y salvaguardándolo.

Estos elementos de la teología de la creación bastan para hacer presentir toda la grandeza de la libertad humana cuando es pensada desde la teología de la creación. Aquí el ser humano no está condenado a la duplicación, la naturaleza no será repetitiva sino inventiva, la novedad puede tener lugar, no como una ruptura frente a su Creador, sino en continuidad ontológica con el Sujeto que la instauró y que le imprimió una finalidad que la libera del azar, la necesidad o de la repetición legal e inmutable. El hombre, gracias a la creación, está originariamente (metafísicamente se podría decir con Gesché) en el reino de la libertad, porque está en el mundo de Dios pero a la vez en su propio mundo, en su *oikos*, en su morada, transida de una Palabra creadora que la sostiene desde el comienzo. "Aquí la libertad no es conquista aleatoria e inquieta, sino el desarrollo <natural> del ser"⁸³⁸, aquí la libertad es esencial, metafísica, radical, "la libertad es aquí el nervio de las cosas creadas, su razón de ser, su *arché*, su principio mismo.

"El judeo-cristianismo no solamente desfatalizó la historia, sino el ser"⁸³⁹. Notemos que todo radica, desde esta teología de la creación, en el hecho que dicha teología habla aquí de un Dios ante el cual el hombre se sitúa como libertad, justamente porque puede asumir su destino, darle un sentido a su vida respondiendo al Creador que lo convoca a ejercer con pleno derecho su autonomía. Simplemente porque la libertad de la creación no es para el ser humano una "libertad solitaria y sin referente"⁸⁴⁰. Y esa convocación

836 "Nuestras palabras tienen casi la misma fuerza creadora que la palabra de Dios, salvo [...] que en lugar de dar el ser, ellas dan la existencia". GESCHÉ, A., *Pensées pour penser*. II. *Le mots et les livres*, Op. Cit., p. 13.

837 Cf. *Ibid.*, p. 12-13.

838 GESCHÉ, A. *Dios para pensar*. II. *El hombre*, Op. Cit., p. 238.

839 *Ibid.*, p. 240.

840 Sin un cara a cara ¿la libertad es libertad?". *Ibid.*, p. 242.

a co-crear el cosmos, a co-crearse a sí mismo y co-crear a Dios⁸⁴¹ es la suprema gracia que puede conocer el hombre y que justamente le da sentido a su existencia⁸⁴². Porque si todo él estuviera determinado, si el cosmos estuviera ya realizado definitivamente, si él mismo no tuviera que construirse o hacerse cargo de sí mismo, la vida perdería sentido. "El mundo no está completamente dado. Si así fuera, si la perfección existiese aquí, una vez más Merleau-Ponty, tendría razón en afirmar que entonces no habría literalmente nada más que hacer, y la vida no tendría sentido"⁸⁴³

3.3.10. Los obstáculos de la libertad: el pecado

*"La libertad puede retomar su camino
a partir incluso de su pobreza"⁸⁴⁴*

Introducir el tema del pecado al pensar la libertad y el sentido es propio de una teología que no quiere ser ingenua y que toma en serio la condición humana y el contexto social donde produce su

841 Puesto que no podemos desarrollar toda esta temática aquí, nos permitimos simplemente citar unas líneas de A. Gesché sobre esta perspectiva, que él mismo califica de osadía: "Creado creador, él lo es, lo hemos visto, con respecto al cosmos y a él mismo. Pero en alguna forma también con respecto a Dios, en la medida en que su relación con Dios, no más que las otras, el hombre no tiene que vivirla en términos de coacción, de naturaleza y de necesidad, sino bien de libertad, de creación y de invención. Porque en su misma relación con Dios, es al hombre a quien corresponde, suprema vocación de libertad creadora, hacer de ese guión de distinción (a-teísmo), no un guión de separación, sino un guión de unión". GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p.261.

En esta idea de creador con respecto a Dios la encuentra A. Gesché en la Patrística cuando señala que los Padres de la Iglesia hablaron del hombre diciendo que era las manos y los brazos de Dios. En cierta manera, la suerte de Dios queda confiada a las manos del hombre, su bondad a la bondad que cada hombre muestre a su prójimo, etc. Cf. Ver GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 175. Puesto que Dios en cierta forma depende de nuestra confesión, Gesché acuña la expresión "precariedad de confesión", GESCHÉ, A. "Un Dieu précaire". En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). Et si Dieu n'existait pas?, Op. Cit., p. 139-145.

842 "Hablar del hombre creado creador significa que la libertad le ha sido dada para algo nuevo, desconocido, incluso lo inaudito; de hacer de su vida la eclosión y la invención de cosas nuevas, colocadas y confiadas a sus opciones y a sus iniciativas". GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 32.

843 GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 253.

844 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 49.

discurso⁸⁴⁵. La clave está en entender qué se entiende por pecado y cómo éste afecta a la libertad humana y así al sentido de la vida que reposa sobre ella. Puesto que se acaba de ver el lazo entre la libertad como creación y el sentido de la vida, ahora es necesario destacar algunos puntos de la teología de A. Gesché sobre el tema del pecado. Esta realidad complejiza la respuesta al interrogante sobre el sentido, sobre todo porque tiene en cuenta una realidad que parece destruir de raíz cualquier posibilidad de sentido efectiva y no simplemente mágica y engañosa⁸⁴⁶. Y esa realidad no se puede negar o escamotear; hay que afrontarla, porque la tendencia a ocultarlo o a negarlo es uno de los más grandes peligros de hoy⁸⁴⁷. Y porque este tema hace recordar algo fundamental del ser humano: que su libertad es situada⁸⁴⁸.

Gesché señala que el pecado es un accidente. Con ello subraya una idea central de su pensamiento que ahora es muy apropiado desplegar. En sus palabras, tal idea se expresa así: "Ese tema de un mal de accidente deja intacta la libertad de la libertad, simplemente él recuerda que la libertad se encuentra de ahora en adelante, como dice Sartre precisamente <en situación>: Yo no soy lo que yo he hecho de mi (esa sería la ilusión de una libertad absoluta), sino que yo soy lo que yo he hecho de lo que han hecho conmigo (libertad en situación)"⁸⁴⁹. El pecado original indica en la teología cristiana esa asunción de la realidad que hace que el hombre no se hunda en un pesimismo radical pero que tampoco caiga en la ingenuidad

845 Ver sobre ese punto específico de las condiciones sociales de la producción del discurso teológico en GESCHÉ, A. Dieu et Société. En: Revue Théologique de Louvain. Año 7. (1976); p. 278-282.

846 El pecado como traición a sí mismo, como algo que hubiera podido vencer pero a lo que cedí, es una experiencia humana que contradice la realización del sentido. De forma análoga sucede con el sufrimiento, sobre el cual escribe Gesché: "La primera cosa que se nos pide sin duda es no negar el sufrimiento (como no negar la muerte y el duelo). Magnificar el sufrimiento es más que un error, pero negarlo, un poco a la manera de Leibniz, es, si se puede, cosa aún pero. Debemos gritar. Es un derecho y casi un deber. El sufrimiento no es solo una prueba física, síquica, moral o afectiva (que lo es), él es la prueba del sin-sentido (non-sens): el mundo deviene vacío, no habla más y yo pierdo aliento". GESCHÉ, A., Pensées pour penser. I. Le mal et la lumière, Op. Cit., p. 145.

847 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 47.

848 "La libertad no puede ignorar que ella está en situación". Ibid., p. 48.

849 Ibid., p. 48.

y la ilusión al desconocer su fragilidad, sus límites y las tentaciones que lo asedian.

Al abordar este tema en sus escritos, A. Gesché acostumbra citar a Descartes, quien en un libro titulado *Entretiens avec Monsieur de Sacy*, explica dos extremos equivocados para juzgar la realidad humana: el uno sería de Epicteto (55-135) que ve la grandeza del hombre pero olvida su miseria; el otro sería M. Montaigne (1533-1592) haría lo contrario⁸⁵⁰. El pecado original en la fe cristiana enseña justamente eso: "Hay caída original y esfuerzo hacia la redención, y esta caída y este esfuerzo constituyen la realidad humana"⁸⁵¹. La doctrina del pecado original, tal como la explica A. Gesché, nombra al pecado como una herida que puede ser curada, que puede ser salvada, "yo vuelvo a re-conquistar en el fondo, lo que nunca realmente perdí"⁸⁵². El hombre vuelve a ser lo que era, solo que ahora debe tener presente los condicionamientos que bloquean su libertad herida, tiene que liberarla constantemente.

Por tanto, la libertad, que constituye como el meollo que da sentido a la existencia humana, no queda destruida por el pecado. Este, por el contrario, lo único que hace es "preservar el ejercicio de esa libertad reconociendo sus condicionamientos"⁸⁵³. No tener en cuenta estas condiciones sería una forma de negar la libertad. Y la teología cristiana del pecado original insiste en ese doble aspecto de la condición humana que puede salvar al hombre real: por un lado el accidente efectivo que sobrevino en la historia, pero que no hace parte de la naturaleza; la libertad tiene que asumirlo con realismo; por otro lado, la afirmación de una salvación, puesto que el pecado es sólo un accidente; eso le permite al hombre levantarse, retomar los caminos de la libertad, tomar conciencia de que su libertad es una tarea a re-inventar diariamente, que su libertad

850 A. Gesché habla de idealismo excesivo y de realismo brutal. Cf. *Ibid.*, p. 49.

851 Esta cita de Sartre se encuentra en *Les Carnets de la drôle de guerre*. Novembre 1939-mars 1940. París. Gallimard, 1983. p. 140. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 48. Cf. GESCHÉ, A. *Le mal et la lumière*. Op. Cit., p. 79.

852 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 48.

853 *Ibid.*, p. 49.

está en perpetua inauguración⁸⁵⁴. Pero, ¿De dónde saca el hombre la fuerza para levantarse del mal? ¿Puede el ser humano por sí mismo superar las heridas del accidente original? Estas preguntas permiten de alguna forma transitar hacia la temática específicas de las siguientes líneas.

3.3.11. Cristo y la libertad

“Infierno: rechazar pensar y sopesar el mal en presencia del defensor”⁸⁵⁵

Hasta aquí se ha planteado la teología de A. Gesché como un discurso sobre Dios. Ahora es necesario apuntar hacia un aspecto central de su teología que se reconoce cristiana⁸⁵⁶. Eso significa hablar de una figura particular de Dios que se presenta en el Nuevo Testamento y que reconoce en Dios unos rasgos precisos que ninguna otra religión plantea. Lo esencial aquí no será presentar sistemáticamente la cristología presente en la obra de A. Gesché, sino de mostrar cómo ese Dios ante el cual la libertad encuentra su autorización y su significación, cómo ese Dios se descubre en la persona de Jesús de Nazaret y al mismo tiempo señalar cómo tal descubrimiento configura el sentido de la vida. Es entonces en la medida en que la teología de A. Gesché señala hacia Cristo como el lugar específico del reconocimiento del rostro del Dios cristiano, que ahora interesa la cristología en este trabajo⁸⁵⁷.

854 Ver GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 58. Al plantear la doctrina del pecado original en su famoso libro *Le Mal*, (cap. III, p. 104 A. Gesché afirma en la introducción a dicho capítulo que toda su doctrina del pecado original se centra sobre dos puntos: “Esos dos puntos consistirán, por un lado, en mostrar cómo la doctrina del pecado original es una doctrina de verdad y, por otro lado, una doctrina de verdad de salvación”.

Al pensar en este tema hacemos un guiño al lector para que reflexione en el título que puso Gesché a uno de sus últimos textos: *El mal y la luz*.

855 GESCHÉ, A. *Le mal et la lumière*, Op. Cit., p. 82.

856 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 169. Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 214.

857 Esto significa que sólo se destacarán algunos rasgos de la Cristología de A. Gesché; aquellos que permitan comprender mejor cada una de las cinco categorías trabajadas en esta investigación, y sus consecuencias para comprender los aportes a la pregunta por el sentido de la vida.

3.3.11.1 La figura cristiana de Dios y su aporte a la pregunta por el sentido

*Una de las cosas más sorprendentes de la experiencia cristiana consiste en esto: que ella ha visto a Dios en un crucificado*⁸⁵⁸

Lo primero que cabría señalar es que A. Gesché constata la necesidad de volver a Jesús, de re-cristianizarnos, porque la historia de la teología cristiana fue invadida desmesuradamente por un vocabulario filosófico teísta, que ha hecho olvidar los rasgos del Dios que nos enseñó Jesús⁸⁵⁹. Gesché lanza incluso el desafío de revisar si Aquel que los creyentes cristianos tienen por Dios es conocido simplemente de oídas o ha sido aprendido escuchando a Jesús: "En el fondo, se trata de saber si nosotros creemos verdaderamente lo que Jesús nos ha dicho sobre Dios o si preferimos el Dios del pensamiento común, simple depurado metafísico y racional"⁸⁶⁰. Acaso con esta vuelta fundamental a Jesús y lo que él nos revela, "¿no hemos sido convidados a una revolución de la idea de Dios?"⁸⁶¹ A. Gesché responde positivamente a este interrogante, y se dedica a mostrar algunos de los rasgos del Dios predicado por Jesús, que constituyen realmente una ruptura con respecto al mundo pagano y con respecto a nuestras ideas preconcebidas sobre Dios y su naturaleza⁸⁶².

El primer rasgo del Dios de Jesucristo que se resaltaré aquí es asumido porque permite comprender que el hombre puede entrar en relación con Alguien digno de ser experimentado como un bien. Y ante tal perspectiva, la libertad y su significado pueden adquirir un talante distinto al de una pura clausura en ella misma, o al de una conciencia

858 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VI. Cristo, Op. Cit., p. 231-232.

859 "Puesto que [...] se nos pide de muchas partes no tener miedo de tomar teológicamente en serio el Dios de la Biblia y de Jesucristo, ¿vamos nosotros en fin a tomar en serio hasta el final el <Quien me ha visto ha visto al Padre>? [...] La teología de nuestro De Deo (uno), aceptémoslo, no era suficientemente cristiana". GESCHÉ, A. Le Dieu de la Bible et de la théologie. En: Ephemerides Theologicae Lovanienses. No. 51 (1975); p. 33.

860 GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 170.

861 Ibid., p. 170.

862 Los pocos rasgos que se explicitan a continuación se escogen en función de la temática de este trabajo.

desgraciada y temerosa, o al de una empresa voluntarista prometeica de conquista. Así pues, ese primer rasgo tiene que ver con la pasibilidad de Dios, es decir, con la capacidad que hay en la naturaleza misma de Dios de conocer la pasión de caridad⁸⁶³. En efecto, el Dios del que habla Jesucristo es definido como amor; es un Dios al que se le puede gritar, al que se le puede implorar⁸⁶⁴. Ese Dios a quien Jesús llama Padre, aparece en franca oposición con un Dios impassible, tal como lo planteaba la filosofía griega. A. Gesché suele citar a Orígenes (185-254) que, comentando el libro del profeta Ezequiel, escribía: "El Padre mismo no es impassible. Si se le ruega, tiene piedad, se compadece, Él experimenta una pasión de caridad, y *Él se pone en una condición incompatible con la grandeza de su naturaleza*"⁸⁶⁵.

Este primer rasgo, se podría decir, es casi un *leitmotiv* en la obra de A. Gesché, que cuestiona con fineza la desnaturalización de la teología cristiana por causa del teísmo de la ilustración⁸⁶⁶ y propone un análisis importante de la crisis de la onto-teología⁸⁶⁷. El teísmo habría impedido

863 El tema es tratado con cierta frecuencia por Gesché. Ver por ejemplo, GESCHÉ, A. Dios para pensar. VI. Cristo, Op. Cit., p. 33: "Al intentar a toda costa poner a salvo su divinidad frente a las consecuencias de la Encarnación, se perdió la ocasión de comprender lo que esta aportaba como revelación inédita sobre Dios". Ver también: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). Dieu à l'épreuve de notre cri. París. Cerf, 1999. p. 119-136. Cf. Pensées pour penser. I. Le mal et la lumière, Op. Cit., p. 143-148.

864 Gesché suele citar unas líneas de Heidegger que aquí subrayamos: "Un Dios feliz, que no tiene el sabor de la ceniza, ¿cómo no aprobarlo? ¿Y esta aprobación no es una prueba? ¿No tenemos ante nosotros ese Dios que supo bailar, como lo deseaba Nietzsche, en todo caso un Dios que no es el de la onto-teología? A ese Dios, escribe Heidegger, el hombre no puede orarle, ni sacrificarle. No puede ante la Causa suya ni caer de rodillas lleno de temor, ni tocar los instrumentos, cantar y bailar". HEIDEGGER, M. Identité et différence. Tr., fr. A. Preau. París, 1968. p. 306. Citado por GESCHÉ, A. Une preuve de Dieu par le bonheur?". En: Lumen Vitae. sl.l. No. 43 (1988); p. 16. Lo subrayado es mio.

865 ORIGENES. Homilias sobre Ezequiel. VI, 6. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. EL destino, Op. Cit., p. 170. La misma cita se encuentra de forma más extensa en: GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 76.

866 A. Gesché reconoce con cuidado que lo que se suele llamar la "helenización del cristianismo" es un tema delicado que no merece salidas simples como la que indica abandonar la filosofía griega. Ver, entre otros, el artículo ya citado: "Le Dieu de la Bible et la Théologie Spéculative", Ephemerides Theologicae Lovanienses 51 (1975) 24-26.

867 GESCHÉ, A. "Théologie dogmatique". En: LAURET, B. y REFOULÉ, F. (Dir.). Initiation à la pratique de la théologie. I, Op. Cit., p. 267-269. Ver los siguientes textos de Gesché que pueden iluminar esta problemática de la helenización del cristianismo: GESCHÉ, A. Dios para pensar. VI. Jesucristo, Op. Cit., p. 31-43; "La médiation philosophique en théologie", Miscellane Mgr Dondeyne, Louvain-Gembloux. 1974. p. 79-91. Le Dieu de la révélation et le Dieu de la philosophie. En: Revue Théologique de Louvain. No. 13 (1972); p. 249-283.

a la teología tomarse en serio el Dios de Jesucristo, sencillamente por su aversión a la historia, a lo concreto y por su reducción de Dios a una idea⁸⁶⁸. Por su incapacidad a comprender la relación entre lo concreto y lo general, entre lo singular y lo universal. La ruptura con respecto a tal forma de pensamiento que bloquea a la teología ha sido planteada por Hegel al reconocer que lo racional es siempre real, y que por tanto es en lo real concreto desde donde hay que arrancar para comprender lo universal. En esta empresa filosófica hegeliana la teología puede encontrar un modelo que la podría conducir hacia un desplazamiento fundamental: volver a ese Dios que enseñó Jesucristo⁸⁶⁹. Tal retorno permitiría integrar dos aspectos fundamentales de la particularidad cristiana: por un lado, que Dios se revela en la historia, pero que esa historia está preñada no solo de amor, de salvación, de promesa, sino también de racionalidad, porque se dirige al hombre entero. Así, la Cristología podría quedar transformada en una Teología, en la medida en que pensar a Cristo será para el cristianismo definitivamente pensar en ese Dios crucificado que revela en la Cruz toda su potencialidad de amor y de compromiso con el hombre.

Si la pasibilidad de Dios lleva a cuestionar un Dios teísta, que se encuentra sólo al final de un silogismo, pero que permanece una idea fría; si la pasibilidad de Dios conduce a pensar en el Dios que revela Jesús al morir, se está entonces ante uno de los rasgos del Dios de Jesucristo destacados por A. Gesché que más interesa al tema del sentido de la vida y de la libertad. Porque si el drama del hombre es no

868 "Es cada vez más claro que el Dios de un cierto teísmo tiene que ver muy poco con el Dios de Jesucristo. Con respecto a eso, el fracaso del teísmo, manifestado notoriamente en lo que se ha llamado las 'teologías de la muerte de Dios' es elocuente. Que ese teísmo, que se arrastra en todas nuestras viejas apologías, haya fracasado, si no en su principio, en todo caso de hecho, basta abrir los ojos sobre la increencia general para quedar persuadido. ¿Este increencia, este cansancio de Dios, no se debe al teísmo y a su Dios pálido y sin vida, simple 'explicación' del universo? ¿No sería ofreciendo en su pureza abrupta y sin acomodaciones, al Dios de Jesucristo que habría oportunidad de hacer nuevamente a Dios plausible y legible en un mundo que re-descubre, muy impresionado, la persona de Jesús? El Dios del teísmo ha impedido ver al Dios de Jesucristo. Ahora bien, esta ocultación del Dios de Jesucristo ha impedido ver la verdadera divinidad de Dios". GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 170-171.

869 Esa vuelta supone conversión, metanoia; ella supone una reorganización, incluso una revolución de nuestras ideas sobre Dios. Y para la labor teológica, ese cambio retorno al Dios del evangelio supone tomar como punto de partida la cristología. Cf. *Ibid.*, p. 173.

creer a Dios, si la testarudez humana consiste sobre todo en negarse a delegarse en una alteridad ideal, tal resistencia, A. Gesché lo reconoce abierta y francamente, se debe en parte a la torpeza de la teología y de la predicación cristiana que no supieron presentar el verdadero rostro de Dios que ahora hay que re-descubrir⁸⁷⁰. Antes de señalar ese segundo rasgo fundamental, cabe anotar que esa incapacidad de dejar a Dios ser Dios (*yo soy el que soy*) opera una reducción o una distorsión (una idolatría exactamente): "En lugar de encontrar a Dios tal como es, en su verdadera divinidad y tal como el merece ser Dios, solo se encuentra un Dios a nuestra imagen, comprendido y definido al partir del sentido que nosotros queremos darle"⁸⁷¹.

Nótese que si Dios es fuente de sentido, pero cuando ese Dios del evangelio es distorsionado por el cristiano, entonces el sentido que Dios mismo ofrece queda desdibujado por los intereses mezquinos y rastros que el ser humano suele proyectar sobre Dios. Porque al ser humano le cuesta creer en un Dios de felicidad, en un Dios bueno, en un Dios que quiere su realización y humanización, en un Dios que es más grande que su conciencia, en un Dios que es capaz de humanidad: "Los hombres no admiten nunca que Dios viva y se despliegue y sonría. Ellos admiten solamente que Él sea crucificado"⁸⁷². Gesché describe esta distorsión del sentido en estos términos: "Dios es fuente de un sentido que no es siempre aquel que nosotros deseáramos espontáneamente en la línea de nuestras preferencias, en las que hacemos de Dios el servidor de nuestro sentido y el garante de nuestros intereses"⁸⁷³.

870 Algunos de los artículos de A. Gesché insinúan la importancia capital de esa tarea de la teología. Por razones de brevedad señalamos aquí sólo alguno de esos títulos sugestivos. El lector puede consultar en la bibliografía de este trabajo las referencias completas: "Retrouver Dieu" (1976); "Des théologies de la mort de Dieu á la redécouverte du Dieu vivant" (1969). "Le Dieu de la Bible et la Théologie spéculative" (1975); "Une preuve de Dieu par le bonheur?" (1988); "Le Dieu de la Révélation et de la philosophie" (1972); "Le christianisme comme monothéisme relatif" (2002); "Dieu, preuve de l'homme" (1990); "Dieu est-il capax hominis" (1993); "Dieu ou l'altérité fondatrice" (1999).

871 GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 171.

872 WIECHERT, E. Le capitaine de Capharnaüm. Paris, 1967. p. 93. Citado por GESCHÉ, A. Une preuve de Dieu par le bonheur. En: Lumen Vitae. No. 43 (1988); p. 15.

873 GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 171-172. "Nuestro sentido común no está siempre en la línea directa con un Dios que exige pensar de otra manera". Ibid., p. 172.

Entonces, para que la libertad que se confronta y se ensancha ante Dios tenga sentido, es necesario recuperar ese rostro de Dios revelado por Jesús. Contemplándolo y meditándolo entonces, Adolfo Gesché afirma que el ser humano encuentra en Jesucristo una "alteridad de *kénosis*"⁸⁷⁴, de Dios despojado (Fil 2, 6)⁸⁷⁵. A diferencia de los dioses celosos que se guardan para sí, la fe cristiana descubre en Jesús un Dios que se da, que no retiene para sí. Esta *kénosis* divina es triple: en primer lugar en la Trinidad misma porque allí Dios se crea un espacio al otro, y que lo define como una "alteridad de relaciones"⁸⁷⁶; en segundo lugar en la creación, en la que la sabiduría divina desde la fundación del mundo sitúa al hombre a su lado; en tercer lugar en la Encarnación por la cual Dios se hace hombre. Dios es entonces quien abre espacio, quien se abandona, quien no retiene ávidamente su condición divina sino que la comparte, quien se hace hombre para que el hombre se haga Dios, quien se despoja para dar cabida al hombre.

La consecuencia sobre la relación del hombre con Dios que se deriva es importante. Efectivamente, ante tal Dios el hombre puede sentirse engrandecido, convidado a pronunciar un sí a ese Dios que le dice sí, que se manifiesta como compañero beneficioso del camino. Lejos de arruinar al hombre, lejos de someterlo violentamente, ese Dios con rostro de *kénosis* más bien lo engrandece y lo pacifica consigo mismo y con los otros. Un "Dios que no muere al contacto con lo relativo"⁸⁷⁷ permite afirmar que la autonomía fundada sobre la teonomía no es un acto de claudicación o de sometimiento por parte del ser humano. Porque ese rostro del Dios de anonadamiento no considera que entrar en contacto con

874 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 82. Ver también GESCHÉ, A. Un Dieu précaire. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). Et si Dieu n'existait pas? Op. Cit., p. 145-145, donde Gesché habla de una precariedad de *kénosis*.

875 "[...] en esta línea de reflexión sobre la Encarnación, ¿no se podría ir más lejos aún, evocando la *kénosis*, este acto por el cual Dios, en su Verbo encarnado, se vacía por nosotros y así deviene completamente él mismo?". GESCHÉ, A. Un Dieu précaire. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). Et si Dieu n'existait pas?, Op. Cit., p. 145. A. Gesché recuerda allí una vez más que esa *kénosis* constituye lo que él acostumbra llamar "la excepción cristiana" que ninguna otra religión ha inventado. Cf. Ibid., p. 147.

876 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 83.

877 Ibid., p. 84.

el hombre sea un riesgo a su condición divina⁸⁷⁸, sino más bien la expresión de lo que él mismo es en su naturaleza misma: un Dios *capax hominis*, que no viene a aplastar, sino a compartir su vida y a decirle al hombre la grandeza de su dignidad y el sentido divino de su vida. Porque el hombre descubre en cierta forma que si Dios es capaz del hombre, él también será capaz de Dios. Y eso es lo mejor que puede descubrir el ser humano. El sentido de su vida se torna entonces luminosamente divino. El hombre descubre entonces que la libertad ante Dios constituye el sentido de su existencia singular, "la definición realizada de su humanidad"⁸⁷⁹.

3.4 La identidad humana frente a la alteridad divina: fuente de sentido

"Si tú me dices: <muéstrame tu Dios>, yo podría responderte: <muéstrame a tu hombre>, y yo te mostraré mi Dio"⁸⁸⁰.

3.4.1 Introducción

La exploración de la libertad terminó en una meditación sobre la Encarnación, la "excepción cristiana", por la cual la fe proclama una novedad radical –una locura como decía san Pablo–. Ahora bien, "Cuando nosotros tenemos un Dios de *kénosis*, un Dios que se da en el acontecimiento, en la historia, lo relativo entonces no tiene más por qué temer morir al contacto de un absoluto que se filtra en el tejido mismo de su contingencia. El cristianismo es así la afirmación que Dios y el hombre se inter-significan. Que Dios es la semántica del hombre (y el hombre es la semántica de Dios). Que ellos pueden

878 "Dios es capaz de <renunciar> a su Trascendencia, lo que no podría un ángel, demasiado frágil para permitirse vaciarse sin perderla. De *kénosis* sólo Dios es capaz, y es ella que Él nos pide acoger como el mayor signo y quizás el único verídico de su presencia". GESCHÉ, A. Un Dieu précaire. En: GESCHÉ y SCOLAS, Et si Dieu n'existait pas?, Op. Cit., p. 146.

879 GESCHÉ, A. Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté. En: GESCHÉ, A. (Dir.). Destin, prédestination, destinée, Op. Cit., p. 137.

880 GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 110-111.

descifrarse el uno en el otro"⁸⁸¹. Por tal razón A. Gesché insiste en que el discurso cristológico no es solo un discurso teológico, sino también un discurso antropológico, tal como se indicó arriba. El misterio de Dios manifestado en Jesucristo establece una relación inaudita e inagotable entre el hombre y Dios, tal como lo expresó el Concilio de Calcedonia: sin confusión, sin separación, sin mezcla, sin división⁸⁸². Tal perspectiva radical, que llega incluso a colocar una capacidad de humanización en el mismo ser de Dios, hace decir a Gesché cosas audaces como estas: "¿La antropología teologal no tiene su fundamento ontológico en una teología antropológica? ¿A lo teologal en el hombre no responde un antropológico en Dios? Dios no me es un extranjero, meditaba Job (20, 27)"⁸⁸³.

Es pues en esa perspectiva teológica que se debe tratar ahora el tema de la identidad y la alteridad: que la teología cristiana al hablar de Dios habla del hombre y al hablar del hombre habla de Dios. Porque esa relación, esa connivencia entre lo humano y lo divino, que A. Gesché resalta insistentemente, se puede considerar realmente como el aporte específicamente teológico a la pregunta por el sentido de la vida que hay en su obra teológica. Sin embargo, fiel a su método dialogal⁸⁸⁴, es importante recordar primero, aunque sea rápidamente, que la aventura del hombre en busca de su identidad, expresada por el célebre imperativo propuesto por Sócrates, "Conócete a ti mismo", tiene un rasgo que está en armonía con esta perspectiva teológica cristiana que articula lo humano y lo divino. Gesché acostumbra citar la siguiente frase para manifestar tal armonía: "Desde siempre el hombre, para comprenderse a

881 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VI. Cristo. Op. Cit., p. 56. "Descubriendo la Encarnación, los cristianos no solamente descubrieron la Encarnación, sino a Dios mismo, lo que es Dios. Ellos alcanzaron, lo más de cerca, la divinidad de Dios. Descubrieron lo que podemos llamar, salva proprietate verborum, la humanidad en Dios". GESCHÉ, A. Dieu est-il capax hominis. En: Revue Théologique de Louvain. No. 24 (1993); p. 26.

882 DENZINGER, H. y HÜNERMANN, P. (Ed). Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Bologna: Edizione bilingue, 1995. No. 301.

883 GESCHÉ, A. "Dieu est-il capax hominis", Revue théologique de Louvain 24 (1993) 24-25. Gesché también lo expresa así: "Si la verdadera antropología es teologal (el hombre hecho para Dios), la verdadera teología es antropológica (Dios no se comprende totalmente sino en el abandono al hombre) [...] Dios y el hombre se intersignifican". Ibid., p. 35.

884 En el sentido de escuchar y dialogar con la cultura y encontrar en ella las grandes preguntas a las que también responde la fe cristiana.

sí mismo, fue a tocar a la puerta de los dioses"⁸⁸⁵. Aquí no es el hombre creyente ni el teólogo quien busca comprenderse ante Dios, es simplemente el ser humano en general.

Con el señalamiento de esta articulación de lo humano y lo divino en la teología cristiana, queda salvada cualquier reducción posible de la teología a pura antropología, pero al mismo tiempo se salvaguarda también la especificidad de cada una: la antropología tiene un sentido y una especificidad propia⁸⁸⁶, y la teología una particularidad que ninguna otra disciplina le puede arrebatar⁸⁸⁷. Pero gracias al puesto de Cristo en la fe cristiana, la teología no puede separar antropología y teología, y de allí resulta esta intersignificación entre el hombre y Dios que hace que un error teológico sea al mismo tiempo un error antropológico y viceversa. Expresado en otros términos, esta configuración del discurso teológico como antropología teológica se debe, entre otros⁸⁸⁸, al lugar asumido por la teología para hablar tanto del hombre como de Dios. Porque la teología cristiana, que se realiza en régimen de Encarnación, "encuentra inevitablemente al hombre en el movimiento mismo donde encuentra a Dios"⁸⁸⁹.

Dada la importancia de esta perspectiva teológica para este capítulo, conviene insistir citando unas líneas del mismo A. Gesché, que expresan el problema en forma luminosa, tal como sabía escribir este teólogo: "La teología debe ofrecer al hombre un discurso específico que ella es la única en detentar: aquel, diría yo, de los <teomorfismos>. Porque, si es verdad que el discurso sobre Dios no

885 GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p.7. GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 48. A. Gesché también recurre a la frase de Homero: "El hombre nació sobre las rodillas de los dioses". Ibid., p. 35.

886 Sobre ese derecho y los límites de las ciencias humanas a hablar de Dios o del hombre creyente ver GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 217-219.

887 "La teología tiene cosas que decir sobre el hombre que si ella no las dice nadie las dirá": Ibid., p. 210.

888 A. Gesché habla de otros motivos que él expresa en forma de preguntas: ¿la teología habla del hombre? (¿Con qué derecho); ¿De qué hombre habla la teología? (¿Desde qué lugar habla la teología); ¿Cómo la teología habla del hombre? (¿cuál es su aporte específico). Cf. Ibid., p. 209.

889 Ibid., p. 210.

puede evitar ser antropomórfico, por una parte, el discurso de Dios sobre el hombre va hasta esta audacia de ser a veces teomórfico, puesto que el hombre es llamado nada menos que a compartir la vida divina: *Dii estis*. Y esta audacia ningún discurso de sabiduría de este mundo la ha tenido jamás⁸⁹⁰. Por consiguiente, si al hablar de Dios, (sería incluso más exacto decir esto: si al escuchar a Dios hablar del hombre) la teología habla al mismo tiempo del hombre, se está en condiciones de percibir mejor por qué la identidad que se ofrece al hombre –según A. Gesché– es tal, que ella no se puede concebir sino como un *Coram Deo*. ¿En qué consiste esa identidad transida por una alteridad divina que la constituye? ¿Cómo no es ella una fusión devorante sino que, por el contrario, hace de la vida humana una aventura maravillosa de plenitud liberadora?

3.4.2 La búsqueda de la identidad: Tarea humana irreprimible

*El hombre es un ser a quien no le basta existir:
él quiere comprenderse*⁸⁹¹

De entrada hay que decir que la pregunta por sí mismo, el imperativo colgado en el templo griego de Delfos: "conócete a ti mismo", sigue siendo una de las grandes cuestiones que taladran al ser humano⁸⁹². Como se ha podido mostrar en la primera parte, antropológicamente el hombre está constituido por una fuerza que lo impele a superar lo inmediato, lo concreto, para alzarse hacia confines más amplios y vastos. Al hombre no le basta vivir su vida sino que quiera saber quién es y para qué vive. El ser humano no se contenta con respuestas "prácticas e inmediatas"⁸⁹³. "El hombre es ese ser siempre en búsqueda de su humanidad y del secreto que él esconde"⁸⁹⁴. Incluso, aunque trate de acallar esta pregunta

890 Ibid., p. 231.

891 GESCHÉ, A. "Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté". En: GESCHÉ, A. (Dir.), *Destin, prédestination, destinée*, Op. Cit., p. 137.

892 "Hombre, tú te destruirías si creyeras llegar al final de tu bienaventurado y salvador enigma", (H. Bosco). GESCHÉ, A. *Dios para pensar. II. El hombre*, Op. Cit., p. 197.

893 Cf. Ibid., p. 207.

894 Ibid., p. 193.

sumergiéndose en la cotidianidad del trabajo o en la superficialidad del *divertissement*, tarde o temprano el hombre se interrogará sobre su ser, sobre sí mismo⁸⁹⁵, como deseando salir del anonimato para descubrirse a sí mismo.

Esta pregunta por sí mismo, tal como lo subraya frecuentemente A. Gesché citando a san Agustín: "*Magna quaestio factus sum mihi*" (Me volví una gran pregunta para mí mismo")⁸⁹⁶, es la clave de la identidad. Ahora bien, más que una definición, la identidad es una búsqueda y una construcción permanente del hombre, que constantemente descubre asombrado qué él mismo es un enigma tanto para los otros como para sí mismo⁸⁹⁷. Esa búsqueda antropológica la teología la acoge y le da una respuesta que quizás va más allá de lo que puede ser el sentido de la vida. Porque con respecto a este, hay una claridad diáfana en A. Gesché al reconocer que el sentido tiene su autonomía; que la teología no agota la respuesta a la pregunta por el sentido de la vida, porque el ser humano puede, gracias a su autonomía, construye sentido no solo desde Dios. Dios no es ni la última ni la única clave del sentido, afirma Gesché claramente al comenzar el séptimo volumen de su serie *Dios para pensar: el sentido*⁸⁹⁸. De la misma forma, pero con una diferencia fundamental, Gesché reconoce que el interrogante sobre sí mismo el hombre lo resuelve a través de muchas mediaciones, como la ciencia, la razón, la técnica, etc.⁸⁹⁹

No obstante, si tanto en la pregunta por el sentido como en la pregunta por la identidad el ser humano recurre a todas esas mediaciones, hay una diferencia importante. En efecto, afirmar que el sentido de la vida lo da Dios, puede ser una forma de

895 La identidad es en palabras de Gesché el ser-si (l'être-soi).

896 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 197.

897 Cf. Ibid., p. 193-207. Capítulo I: El hombre y su enigma.

898 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 19.

899 "En esta interrogación sobre nuestra identidad concurren muchas cosas: la ciencia, la afectividad, el arte, la preocupación por las finalidades, la religión, la vida individual y en sociedad, la técnica, etc. Y concurren también muchas mediaciones: la familia, los otros, las Iglesias, el mundo, la naturaleza, la acción, etc". GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 193.

instrumentalizar la divinidad, haciendo de Dios el sentido del sentido. Porque, como dice claramente A. Gesché, "El sentido no reemplaza a Dios, pero tampoco Dios reemplaza al sentido"⁹⁰⁰. En cambio, afirmar que el hombre encuentra su auténtica identidad en Dios es una convicción que toda la obra de Gesché se dedica a mostrar, señalando de mil y fascinantes maneras que la más grande aventura que puede conocer el hombre en la tierra es confrontarse con el rostro auténtico de Dios⁹⁰¹. Si Dios no agota el sentido de la existencia, porque es más que el sentido, y porque el sentido "no necesita de la sanción divina para ser validado", con la identidad sucede algo diferente. Es lo que ahora conviene precisar.

3.4.3 La búsqueda de la identidad lejos de Dios

*"Todo sucede actualmente como si el hombre no tuviera exactamente ante él la figura de Dios que quiere adorar"*⁹⁰²

Lo primero que se puede constatar en los escritos de A. Gesché es la toma en consideración de un hecho cultural que arranca con la modernidad: que el hombre ahora se busca a sí mismo sin referirse a la Trascendencia: "Después de la modernidad, inaugurada por Descartes, es junto a sí mismo, tomado como sujeto autónomo, desligado de la trascendencia, que el hombre busca aprehender la medida de su ser"⁹⁰³. El ser humano no deja de interrogarse por su propia identidad, en el sentido de saber quién es, cuál es su dignidad y su grandeza. Pero ahora lo hace lejos de Dios. Y con esto se toca el meollo del asunto aquí tratado. Porque la identidad

900 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 19.

901 P. Scolas, como ya se ha señalado en este trabajo, recuerda que A. Gesché reconocía que la pasión de su vida había sido justamente Dios. El mismo A. Gesché escribió: "Yo habría intentado, en el curso de mi existencia de teólogo, buscar la piedra teologal –como se habla de la piedra filosofal–. La piedra que diciendo Dios al hombre diría el hombre a él mismo". GESCHÉ, A. "Pour un éloge de la théologie". GESCHÉ, A. L'identité de l'homme devant Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. No. 29 (1998); p. 171-172.

902 Teilhard de Chardin, P. "Le cœur du problème", L'Avenir de l'homme, (Œuvres. I. Pierre Teilhard de Chardin. Paris. 1969. p. 339). Citado por Gesché, GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 27.

903 GESCHÉ, A. Dios para pensar. II. El hombre, Op. Cit., p. 185.

que propone la antropología teologal de Gesché no puede aceptar esa búsqueda identitaria del hombre encerrada en una clausura inmanente, incapaz de dar respuesta al misterio que lo constituye. Porque "con la desaparición de la idea de Dios, desaparecería la idea misma de diferencia y de alteridad, y que inmediatamente la misma idea del hombre podría llegar a desaparecer"⁹⁰⁴

La primera reacción de Gesché ante esta propuesta de la modernidad es tomarla en cuenta, observarla, escucharla, analizarla y en cierta forma comprenderla. Tal trabajo lo lleva entonces a afirmar la existencia de una crisis de la identidad ante Dios⁹⁰⁵. Si durante mucho tiempo el ser humano aceptó encontrar su identidad interrogando a los dioses, ahora ese trayecto está bajo sospecha. Las cosas se han invertido hasta el punto que si Pascal pudo hablar de la miseria del hombre sin Dios, ahora se habla de la miseria del hombre con Dios. Aquí aparece una idea frecuente de Gesché, según la cual la pregunta por Dios hoy no es tanto la de su existencia. Esa pregunta filosófica, racional, se ha cambiado por otra pregunta más existencial y conectada directamente con el hombre y su vida⁹⁰⁶: ¿Qué beneficios me trae creer en Dios? ¿Qué le pasa a mi vida de positivo si acepto a Dios en mi existencia? ¿O qué le sucede de negativo o de funesto?⁹⁰⁷.

¿Por qué se dio ese giro? ¿Qué le sucedió al hombre que se tornó sospechoso de Dios? A. Gesché reconoce que esa protestación contra

904 GESCHÉ, A. L'identité de l'homme devant Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. No. 29 (1998); p. 24.

905 Ver, por ejemplo, GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 60-63.

906 "Ese ateísmo [...] no es ya un ateísmo metafísico, científico o cosmológico, sino un ateísmo existencial, humanista y antropológico [...] es el rechazo de un Dios que atenta contra el hombre". Ibid., p. 62.

907 Ver por ejemplo el capítulo I del libro Dios: "Tópicos de la cuestión de Dios". Allí explica claramente Gesché cómo la pregunta por Dios se ha ido transformando, hasta llegar incluso a una de sus últimas formas: ¿Cuándo encontraremos a Dios?, que introduce todo el tema del Dios en la historia y de la escatología. Además, se puede decir que todo el esfuerzo de la teología de A. Gesché se centra en hacer audible, desvaneciendo las falsas imágenes, el anuncio del Dios cristiano al mundo de hoy. La escritura del texto "L'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui", es una prueba significativa y temprana de su preocupación por proponer el rostro del Dios vivo. Ver en dicho libro el capítulo I: ¿Cómo interrogarse sobre Dios? Cf. GESCHÉ A. L'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui. Malinas: s.n., 1968. p. 9-29.

Dios es más una defensa del hombre. Como ya se ha señalado más arriba, el ser humano descubrió que para poder ser autónomo, para defenderse de engaños que le impedían ser él mismo y construirse autónomamente, tenía que negar a Dios. Así, en lugar de dar una respuesta a esa compleja pregunta sobre las causas de la crisis de la identidad ante Dios⁹⁰⁸, A. Gesché lo que hace es reconocer la crítica y descubrir en ella un desafío que la teología debe asumir con toda seriedad, sin negar la realidad y tratando, con todo el rigor y la audacia posibles, de mostrar el rostro de un Dios vivo y creíble como el del Evangelio. Y Gesché considera que estamos ahora, en este momento de la historia, en un nuevo giro en el que el mundo escucha la fe, en el que hay una vuelta inesperada hacia Dios. Ciertamente no se trata de una vuelta a la Iglesia, ni al cristianismo, sino de una situación cultural en la que es posible, a condición de que se haga como una propuesta, presentar de nuevo al hombre la posibilidad de encontrar su identidad ante Dios.

3.4.4. La búsqueda de la identidad ante Dios

*"Dios, el Otro del hombre"*⁹⁰⁹

*"El hombre, el otro de Dios"*⁹¹⁰

El primer paso que hace Gesché es interrogar a los mismos críticos de Dios. Pero tal crítica no la hace directamente desde la teología, sino principalmente acogiendo a algunos autores contemporáneos que, de acuerdo con el tema de este apartado, él mismo llama filósofos

908 En sus libros y artículos se encontrarían elementos de respuesta a esa pregunta. Baste señalar aquí una que interesa a este trabajo: que la teología ha tenido una parte de responsabilidad en esta crisis de la identidad ante Dios, por haber cedido al teísmo, por haber olvidado al Dios de Jesucristo, por haber perdido su horizonte profético y haberse contentado con exégesis tranquilizadoras. Ver, entre otros, el artículo de A. Gesché: Pour un éloge de la théologie. En: Revue théologique de Louvain. No. 27. Louvain-la-Neuve (1996); p. 160 ss; L'identité de l'homme devant Dieu. En: Revue théologique de Louvain. No. 29. Louvain-la Neuve (1998) p. 22 ss.

909 GESCHÉ, A. L'identité de l'homme devant Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. No. 29 (1998); p. 18.

910 GESCHÉ, A. Le christianisme comme monothéisme relatif. En: Revue Théologique de Louvain. No. 33 (2002); p. 75.

de la alteridad⁹¹¹. Todos esos autores permiten plantear lo que se ha desarrollado en el segundo capítulo de este trabajo, y que Gesché denomina la "antropología de la identidad"⁹¹². Por eso ahora la atención se concentra, según la estructuración de la argumentación aquí elaborada, en la "Teología de la identidad". Cabe sin embargo recordar la idea esencial de esa perspectiva antropológica citando nuevamente a Gesché: "La identidad [...] se constituye en y gracias a la prueba de la alteridad, en el encuentro con el otro"⁹¹³. No es pues en la auto-referenciación, en la soledad, en el solipsismo donde el hombre encontrará la mejor definición de sí mismo y el sentido de su vida.

Si el hombre se vuelve a Dios deseando, ante su presencia, descubrirse a sí mismo, ¿qué ha de saber? ¿Cómo puede abandonar sus miedos de morir al contacto con el Absoluto (Merleau-Ponty)? Ya antropológicamente hablando, el ser humano ha sido alertado sobre cualquier riesgo de construcción de su identidad que lo encierre en sí mismo. Ya sabe que Narciso encontró la muerte al rechazar el encuentro con el otro. Las filosofías de la alteridad le han mostrado incluso que si el prójimo es una alteridad fundamental, porque no es necesariamente un enemigo o una amenaza sino alguien que desvela el propio ser, ahora conviene subrayar que a pesar de su importancia, el otro (ser humano) como tal, en cuanto alteridad, no le basta al hombre. Los mismos filósofos de la alteridad han advertido que el otro con minúscula se me parece mucho y no es una alteridad absoluta e inalterable⁹¹⁴, que los seres humanos no son –los unos para los otros–

911 En realidad él habla exactamente de filosofías de la alteridad. Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 64.

912 Ibid., p. 63-70.

913 La identidad se constituye en y gracias a la prueba de la alteridad, en el encuentro con el otro: "Nadie se construye ni se comprende solo delante de él mismo, en la soledad. Necesitamos ser arrancados, llamados, interpelados [...] No solamente para saber qué somos nosotros, (existencia), sino lo que somos (identidad); y para poder, a partir de allí, construir una verdadera autonomía que es siempre de diálogo". Ibid., p. 63-64.

914 "El otro –con una a minúscula– nunca será enteramente otro. Se me parece, es mi semejante. No es del todo trascendente, del todo diferente. En él la alteridad [...] se oscurece, desaparece, no va hasta el final. Incluso puede quedar hasta tal punto desaparecer que el otro corre el riesgo de devenir un simple reflejo de uno mismo. Es necesario constatar, sin denigrar en absoluto de nuestras relaciones humanas, que el otro es insuficiente para mi sed de alteridad y de trascendencia". GESCHÉ, A. L'identité de l'homme devant Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. No. 29 (1998); p. 17.

alteridades radicales. Si el hombre no se abre a otra alteridad distinta a la del prójimo, a una alteridad infinita, su aventura humana puede desembocar en un humanismo cerrado.

Así pues, una vez asumida esa enseñanza⁹¹⁵, una primera cuestión que se impone a la antropología teologal es mostrar nuevamente con fuerza que la afirmación del Dios cristiano no significa en absoluto la negación del hombre. La pregunta que hay que resolver aquí es la siguiente: ¿Qué se puede decir de Dios a partir de lo que Él mismo (y como Él mismo) se ha manifestado y tal como es confesado en la fe cristiana? Lo primero que habría que subrayar, desde la perspectiva de la alteridad, es que el Dios cristiano no ocupa todo el lugar, no es invasivo. Una prueba la ofrece el hecho que en el judeo-cristianismo la afirmación de Dios supone la afirmación del hombre al mismo tiempo⁹¹⁶. Por ejemplo, subraya Gesché, la religión del Antiguo Testamento es la única, entre las religiones del Próximo Oriente, a ignorar los sacrificios humanos⁹¹⁷. De ahí se desprende toda capacidad de protesta del cristianismo contra cualquier violación de los derechos humanos en nombre de Dios. La teología cristiana estaría en condiciones de mostrar inmediatamente la falsedad de tal ideologización, en cuanto que no hay Dios verdadero allí donde el hombre es negado.

Es precisamente en ese sentido estricto que A. Gesché define su antropología teologal: "Una *antropología* teologal en el sentido

915 A. Gesché remite, por ejemplo, a M. Ferraris, que "subraya la incoherencia de un pensamiento que encontraría suficiente descubrir la trascendencia en la sola alteridad del otro mi-mismo: <¿Qué puede significar una vida plenamente presente? Esta exigencia antropológica caracteriza en un sentido la religión moderna que tiende a presentarse como una religión del otro. Pero hay una cierta incoherencia al proclamar el fin de la trascendencia y de las relaciones verticales y exigir enseguida la tematización de la trascendencia del otro". GARGANI, A. *L'expérience religieuse comme événement et interpretation*. En: DERRIDA, J. y VATTIMO, G. *La religión*. Paris: Seuil. 1996. p. 194-195. Citado por GESCHÉ, A. *L'identité de l'homme devant Dieu*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 29 (1998); p. 16.

916 "El anuncio de Dios tiene sentido solamente si es una buena noticia para el hombre". GESCHÉ, A. *Le christianisme comme monothéisme relatif*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 33 (2002); p. 478.

917 Cf. GESCHÉ, A. *Le christianisme comme monothéisme relatif*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 33 (2002); p. 483.

que ella descifra la grandeza del hombre a partir de la grandeza de Dios. Una antropología teologal, en el sentido que el hombre ocupa allí una posición tal que, si ella no es reconocida, el lugar y la razón de ser Dios pierden casi su sentido. En otras palabras, si, en el cristianismo, hay lugar evidentemente para Dios, hay también –y yo me atrevería a decir sobre el mismo plano, teórico y práctico– lugar para el hombre, en una relación que se puede llamar dialéctica⁹¹⁸. Tal antropología muestra pues con contundencia que no se puede separar la confesión de Dios de la defensa del ser humano.

En ese orden de ideas se puede comprender muchas y diáfanas páginas que Gesché consagra a recordar la originalidad del mandamiento del amor en la fe cristiana. Cuando la fe cristiana enseña que el amor a Dios y el amor al prójimo son semejantes, no se indica otra cosa sino esta: que quien no ama no ha descubierto a Dios (1Jn 4,8)⁹¹⁹. Dicho en otras palabras, “tocar al hombre es tocar a Dios”⁹²⁰. Es en ese sentido que se puede hablar al interior del cristianismo de cierto monoteísmo relativo. Porque un monoteísmo absoluto (monoteísmo bárbaro, dice Gesché) significaría que Dios ocupa todo el espacio, que Dios sumerge todo en sí, que ante Dios no hay nada sino sólo lo que es prolongación o emanación divina. Un Dios así no sería capaz de alteridad en sí mismo y no podría engendrar una alteridad ante él⁹²¹. Ante un Dios así no hay posibilidad de protesta y de negación, porque ésta implica ya una cierta distancia que el otro ofrece para poder resistirle si se quiere⁹²².

918 Ibid., 475.

919 Cf. Ibid., p. 476.

920 Ibid., 474.

921 Ante un tal Dios el hombre no podría levantarse y protestar, no tendría capacidad para rebelarse contra ese Dios excesivo e invasivo que acapara todo el espacio y daña al hombre en su autonomía con su sola existencia. Cf. Ibid., p. 474.

922 Esa es una de las razones por las que A. Gesché afirma creer en Dios: porque hay ateos, lo que prueba que se puede resistirle, se puede tomar distancia de él. Ver en el libro, Dios para pensar. Tomo III: Dios, el capítulo titulado “Por qué creo en Dios”, en particular el apartado, “Yo creo en Dios porque hay increyentes”, p. 116-120: “La increencia me enseña que la afirmación de Dios no es coercitiva. Y si esta afirmación no es coercitiva, es que yo soy libre”. p. 117; “Yo acepto gustoso que muchas cosas me sean impuestas por obligación, e incluso por obligación racional o lógica. Pero que Dios lo sea, eso, me parece, me sería difícil de soportarlo. Porque allí, en todo caso, tendría la impresión, más que en otra parte, de una violencia. Estoy feliz que no se trata de nada de eso”: p. 117. “Es que, no lo olvidemos, Dios mismo, nuestro Dios, en todo caso, se

Gesché recurre a muchas fuentes y formas de expresión para apoyar su idea. Se señalan aquí en las líneas que siguen únicamente dos de esas fuentes o ideas, que por su relación estrecha con el tema de la alteridad-identidad aparecen fecundas y llamativas. La primera es la de un Dios no invasivo, que no quiere ni promueve relaciones fusionales, sino que crea espacio y sitúa al ser humano (creándolo) frente a sí⁹²³. Un Dios que desea y promueve efectivamente la alteridad. Gesché usa varias categorías para expresar la forma en que, según la fe cristiana, Dios construye sus relaciones con el hombre; he aquí, a manera de ejemplo, algunas de esas categorías: intervalo de discreción (E. Levinas⁹²⁴), diferencia-diferance, distancia-distanciación, vacío, a-teísmo⁹²⁵, separación, invisibilidad, Dios escondido, espacio, no inmediatez, enigma, no transparencia, no pureza, ateísmo suspensivo, monoteísmo relativo, etc. Cada una de ellas, con sus matices particulares, manifiesta otro rostro de Dios, realmente diferente al que solemos imaginamos⁹²⁶. A través de esas ideas o imágenes, A. Gesché expresa copiosamente que Dios se presenta de tal forma (escondido, discreto, kenótico...) ante el hombre que no lo fuerza a confesarlo bajo el temor, sino que lo anima a acogerlo en la libertad.

ofrece a nosotros en esta fragilidad. El no acepta hacernos violencia y a anular nuestra libertad. La grandeza de Dios es haberse atrevido a crear un ser que puede decirle si o decirle no, a condición que eso se haga con plena lealtad": p. 119.

- 923 Sobre este punto A. Gesché llega a hacer afirmaciones audaces y sugestivas como esta: "Dios no es monoteísta, él no se confiesa en frente de sí mismo, sino ante la faz del hombre": *Ibid.*, p. 488.
- 924 Cf. GESCHÉ, A. *L'identité de l'homme devant Dieu*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 29 (1998); p. 23. Para Gesché tal forma de presentarse Dios ante el hombre es sinónimo de abandono del poder, como se nota en *Fil 2*, 6-11.
- 925 A manera de ejemplo he aquí una cita sobre el tema del ateísmo que expresa esa idea de un Dios que permite la alteridad y así permite al hombre ser el mismo y descubrirse libre: "El ateísmo del cual se trata aquí es anterior al rechazo o a la adhesión, y se escribiría mejor <a-teísmo>, para significar precisamente la distancia fundadora de la creación (en hebreo bara significa al mismo tiempo crear y separar, hacer otro), que permite, contra toda fusión alienante y destructora, que yo sea yo-mismo en frente de otro, inclusive ante Dios. Una vez más, esta distancia está en la lógica misma de la creación de un ser libre y diferente". GESCHÉ, A. *L'invention chrétienne de la liberté*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 28 (1997); p. 9.
- 926 "Nunca se engrandecerá a Dios haciéndolo grande a la manera en que nosotros creemos que Él debe serlo –y frecuentemente de manera infantil, proyectando en Dios los sueños de nuestra imaginación y negando lo que Él mismo ha querido ser". *Ibid.*, p. 9.

En efecto, "Dios no es numinoso: el yo que lo aborda no es destruido a su contacto, ni transportado fuera de sí"⁹²⁷ Tal forma de actuación de Dios instaura una relación con el hombre depurada de toda violencia sagrada y favorece una relación de respeto y de alteridad. A tal punto llega esa discreción de Dios que el ser humano queda en condiciones de rechazar la oferta divina. Porque ésta se presenta no en un clima de temor, como sucede con los Baales aterradorizantes cuya alteridad es insoportable, señala Gesché. En contra de lo que dice una corriente filosófica que viene de la antigüedad con Lucrecio⁹²⁸, Gesché considera que la verdadera experiencia religiosa no nace del temor sino de una profunda libertad que encuentra en Dios su llamado más vigoroso y liberador.

Otra fuente que le sirve a Gesché para reforzar esta idea fundamental según la cual el cristianismo confiesa a un "Un Dios que liga su propio sentido y como su propia legitimidad a la suerte del hombre"⁹²⁹ es el concepto de metáfora, en la perspectiva de P. Ricoeur y que Gesché aplica a la teología. La idea fundamental que mostró el filósofo francés es la siguiente: no hay acercamiento directo al referente (la realidad); la relación entre el referente y el signo no es entonces inmediata, directa, sino que exige un rodeo, una mediación. En la literatura, explica Ricoeur, hay el sentido inmanente (*Sinn*) y el referente (lo real extra-lingüístico. Y la literatura se refiere no solo al sentido inmanente de sus signos sino que remite a una realidad más allá del signo, más allá del sentido interno. Ahora bien, se tiende a pensar que la relación entre el signo y el referente es inmediata, directa. Ricoeur muestra todo lo contrario: la relación entre el significante y la realidad no puede ser directa. El lenguaje, incluso el científico, suspende toda inmediatez entre la palabra y lo real. Definitivamente, "no hay, nunca hay acceso directo al referente"⁹³⁰.

927 LÉVINAS, E. Totalidad et infinito, Op. Cit., p. 49. Citado por GESCHÉ, A. L'identité de l'homme devant Dieu, Op. Cit., p. 23.

928 "Timor fecit deos" (LUCRECIO). Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios. Op. Cit., p. 96. Allí, en el contexto de la distinción entre necesidad y deseo, Gesché muestra la relación entre miedo, necesidad y surgimiento de los dioses. El cristianismo se distancia de tal postura al descubrir que Dios es amor, el cual expulsa el temor.

929 GESCHÉ, A., Le christianisme comme monothéisme relatif, Op. Cit., p. 479.

930 Ibid., p. 493.

¿Cómo se produce entonces ese acceso al referente mediante el lenguaje? ¿Cómo comprender mejor esa relación que el lenguaje nos permite con la realidad? Ricoeur acude entonces al concepto de "metáfora viva" para explicar esa relación. La metáfora, como su nombre lo indica, transporta más allá, conduce de un campo a otro. Dicho en otras palabras, la metáfora suspende la relación directa entre la cosa y el signo introduciendo un intervalo. Su rol consiste precisamente en "suspender el referente que de ningún modo se puede alcanzar inmediatamente en su propio campo"⁹³¹. La metáfora manifiesta al referente pero no de forma inmediata sino metafóricamente. Para llevar a cabo tal operación, la metáfora suspende el sentido (primario, primero) de una palabra para transportarlo o ponerlo en relación con otra realidad y así es como permite el acceso al referente: "La suspensión de la referencia (que) es la condición negativa para que sea despejado *un modo más fundamental de refencia*"⁹³².

A la luz de estas reflexiones sobre la metáfora, A. Gesché considera que algo semejante pasa con la experiencia de Dios en la fe cristiana. La primera afirmación sería entonces, en el plano teológico, que no hay acceso directo a Dios, que es ilusorio un acceso directo o inmediato con Dios. El encuentro con Dios exige dar un rodeo que es como una "suspensión de Dios" (ponerlo en suspenso), para tener que pasar por una mediación que permitirá el verdadero encuentro con Él. Y ese encuentro será entonces verdadero porque distanciado, por no ser inmediato, por no ser fusional. Ese rodeo o giro que la teología cristiana hace puede ser la toma en cuenta del ateísmo o las objeciones que se hacen contra Dios, que evitan al teólogo una afirmación demasiado rápida de Dios, "una referencia demasiado inmediata, y quizás incluso compulsiva de Dios"⁹³³. "En síntesis, es recurriendo a una distanciaci3n (*Verfremdung*) con

931 Ibid., p. 493.

932 RICOEUR, P. La metáfora viva. Paris: Seuil. 1975. p. 288. Citado por GESCHÉ, A., *Le christianisme comme monothéisme relatif*, Op. Cit., p. 494.

933 Ibid., p. 494.

respeto a su referencia inmediata, como el discurso cristiano llega a un discurso verdadero y verídico sobre Dios"⁹³⁴.

La otra afirmación fundamental que habría que hacer aquí es que el principal rodeo que pide la fe cristiana para encontrar a su referente (Dios) es el hombre mismo. Si es necesario siempre un rodeo por otro para llegar a Dios, como condición para dejar a Dios ser Dios y para que el hombre sea él mismo, (no se puede ver a Dios sin morir), la fe cristiana ha aprendido tal verdad fundamental sobre todo desde la Encarnación. Dios, haciendo ese gesto asombroso y desconcertante, no quiere dejarse encontrar de forma directa sin que el creyente pase por la mediación del hermano. Es por tal razón que Gesché habla del hombre como "metáfora de Dios". Si la metáfora es lo único que nos permite decir la alteridad, si ella es el rodeo que nos permite acceder a lo inexpresable e infinito, entonces en el caso de la vida de fe, esa metáfora será principalmente el hombre, de quien Dios mismo ha querido asumir la condición: "Hay que pasar por esta metáfora, por este desplazamiento, por esta distancia antropológica, para llegar plenamente al referente, a Dios, a un Dios que nunca puede ser alcanzado inmediatamente"⁹³⁵. La genialidad de la Encarnación es que a partir de ella ese rodeo por el hombre es constitutivo de la confesión y de la concepción de Dios en la fe cristiana.

Si está claro que para construir un humanismo no cerrado en sí mismo el hombre necesita una alteridad radical, y que el cristianismo le propone justamente un Dios que lo crea separándolo y distanciándolo para que encuentre espacio de libertad para construir su propia vida, ahora la específica noticia que presenta el cristianismo al hombre es que ese Dios es tanto más digno de crédito porque es un Dios kenótico. Al leer la obra de Gesché, se podría decir que su afán es que la teología vuelva a recuperar el aliento que ese misterio le puede brindar. Que si no hay una vuelta a la suprema manifestación de Dios en Jesucristo, la teología podría seguir cayendo en las trampas del teísmo que no hacen sino

934 Ibid., p. 494.

935 Ibid., p. 495-496.

presentar a un Dios vago y general que no se parece en nada al Dios del cual nos habló Jesucristo.

Así pues, conviene resaltar ahora que ese Dios, ese Otro divino que se le presenta al hombre es un Dios que no solo entra en contacto con lo relativo, sino que se hace relativo al hombre asumiendo su propia carne. Es un Dios que le muestra con su vida encarnada qué respeto inmenso tiene por el hombre y cómo puede contribuir a que el hombre mismo alcance su máxima grandeza. Unas líneas preciosas de A. Gesché expresan esta idea así: "Pero ese Dios cristiano, del cual vimos que el rostro de *kénosis* y de despojamiento no es el de un Dios cuya confesión pueda aplastarme, ese Dios viene, como en una última revelación, a agregar aún un toque insuperable, aún no evocado. Esta última revelación equivale a decir a este hombre que esta alteridad divina le es ofrecida como un Don, y que le corresponde, por su honor, no responder a ella sino en libertad. La alteridad que le es propuesta para encontrar su identidad no es la de una heteronomía incandescente o seductora, a la manera de los Baales y de Astartés ('Tal no es mi nombre'), sino la de un Dios que no ve y no quiere otra relación posible con el hombre –su imagen y su semejanza– que allí donde éste es y permanece infinitamente respetado"⁹³⁶.

Por tanto, si el hombre temía encontrarse con un Dios majestuosamente abrumador y humillante, el "inmenso correctivo" introducido por la meditación del misterio de Dios kenótico, lo debe animar a abrirse y a encontrarse en Dios. Ahora el hombre puede estar seguro de que Dios es esencialmente comunión, y de que, por esta razón, Dios no sólo es *capaz de alteridad* en su misterio mismo (*ad intra*), sino también *capaz de humanidad (ad extra)*⁹³⁷. Es un Dios de *kénosis*, que no retiene ávidamente su condición divina, como un ave de rapiña retiene su presa (Fil 2). Porque es un Dios

936 GESCHÉ, A., *L'identité de l'homme devant Dieu*, Op. Cit., p. 25.

937 En realidad la hipótesis de A. Gesché intenta mostrar que Dios es *capax hominis* desde la eternidad, en la naturaleza misma del Verbo, y no solo económicamente. Ver el artículo "Dieu est-il *capax hominis*"?, donde, por ejemplo, Gesché se pregunta: "La *kénosis* [...] <¿no explica>, no es ella la capacidad de Dios de devenir hombre?": "La *kénose* [...] n'<explique>-t-elle pas, n'est-elle pas la capacité de Dieu à devenir homme? GESCHÉ, A., "Dieu est-il *capax hominis*"? En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 24 (1993); p. 22.

que dándose no se pierde, porque es un Dios que no tiene miedo de lo relativo. De ahí que la figura de la Encarnación constituya aquí nuevamente el horizonte originario para el descubrimiento de esa Alteridad que merece ahora ser asumida como don inigualable capaz de construir al hombre de la forma más grande, ya que la Encarnación de Dios busca justamente hacer entrar al hombre en una relación de sujeto a sujeto con Dios.

Ese Dios ha querido –la Encarnación lo prueba al exceso–, hacerse prójimo, hacerse cercano, sin ser no obstante abrumador o invasor. Es un “Dios de sobreabundancia gratuita que no regatea su presencia y su proximidad⁹³⁸. Dios crea siempre espacio entre él y el hombre; eso significa justamente la palabra “crear” en hebreo –recuerda Gesché⁹³⁹. Hasta tal punto esa cercanía de Dios es de respeto y de discreción, que Gesché afirma que el hombre es un misterio para Dios, un enigma, así como Dios es un enigma para el hombre. La tentación de una transparencia total es un error no solo antropológico sino al mismo tiempo teológico, porque sería una forma de querer colmar el vacío que necesita la relación de alteridad, incluso con Dios. Esto permite a Gesché insistir con frecuencia que “la *via interrogationis*”, “aparezca como consubstancial a la pregunta por Dios”⁹⁴⁰.

Si las líneas precedentes han mostrado algunos de los aspectos de lo que puede decir la teología (contemplando la manifestación de Dios en la Escritura, y particularmente en la persona de Jesús) sobre un Dios que se quiere alteridad divina para el hombre, ahora conviene tomar en cuenta la teología no económica, la que podría decirnos algo del Dios cristiano no desde su manifestación sino a partir de la vida misma de Dios. Dejando claro que en realidad cualquier afirmación sobre lo que podría ser la vida de Dios en sí (*ad intra*) no puede ser dicho sino definitivamente a partir

938 GESCHÉ, A., L'identité de l'homme devant Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. No. 29 (1998); p. 23.

939 Cf. Ibid., p. 20.

940 “La *via interrogationis*” est consubstantielle à la question de Dieu”. GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 46.

de lo que Dios ha manifestado al crear, al hablar y al redimir al ser humano (*ad extra*). La teoría del lenguaje que evoca Gesché (retomándola principalmente de Heidegger, Ricoeur...) según la cual "el lenguaje habla", es decir, dice algo más que las palabras y revela a aquel que habla, tal teoría es oportuno traerla aquí a colación, para dejarla como un horizonte teológico epistemológico de fondo: Dios, al hablar al hombre ha mostrado también su esencia. El lenguaje de Dios no revela sólo el mensaje de Dios sino a Dios mismo.

Nótese entonces lo siguiente: se hubiera podido comenzar aquí por plantear el carácter relacional (relativo) de Dios en sí mismo, tal como lo indica la doctrina trinitaria, sobre la que se van a indicar seguidamente algunas ideas significativas de la obra de Gesché. Sin embargo, se ha insistido en los apartados interiores en la exigencia radical de la teología cristiana de negarse a afirmar a Dios si se niega al hombre, en la particularidad cristiana que consiste en afirmar tajantemente que no se puede hablar bien de Dios si se habla mal del hombre; que confesar a Dios implica en el mismo movimiento (no en un segundo movimiento, subraya Gesché) confesar y respetar al hombre. Tal insistencia en la inter-significación entre Dios y hombre, por la cual se dice que en régimen cristiano no hay separación entre la confesión de Dios y la confesión del hombre como alteridad de Dios, muestra un rasgo que caracteriza la teología de A. Gesché. Partir primero de la manifestación de Dios (como creador, como kenótico, como quien exige un rodeo, etc.) es una manera de honrar el pensamiento teológico de A. Gesché que invita a construir una teología más fenomenológica y hermenéutica que onto-teológica. Una teología que comienza por escuchar a Dios mismo, que aprende de Dios mismo quién es Dios.

Pues bien, la teología de Gesché descubre tanto en el lenguaje de Dios, en la Escritura y en el lenguaje de fe (la confesión) cristiana que Dios, en sí mismo, es alteridad y relación. Es la importantísima doctrina trinitaria la que está aquí en juego. Con tal doctrina la teología indica que Dios no es soledad, sino encuentro

y apertura, que Dios “se deja espacio al otro”⁹⁴¹. No es un Dios celoso y aislado internamente. Esta forma de pensar a Dios resulta difícil para la tradición filosófica que prefiere la categoría de ser a las de relación y alteridad. Pero el Dios que descubre la fe cristiana es capaz de integrar lo plural en su seno; no es ese Uno plotiniano del que se desprenden, como en emanaciones sucesivas y cada vez más degradadas, las otras realidades del mundo. Desde la perspectiva Trinitaria lo que no pertenece al uno también tiene valor y no es solo accidente fortuito de la creación. La doctrina de la Trinidad indica más bien que no es en la unidad monadológica como se puede vislumbrar la verdad de Dios sino en la relación. La doctrina trinitaria enseña que “Un Dios que no comparte es exactamente un ídolo”⁹⁴².

Al meditar el prólogo de San Juan –sin duda una de las páginas bíblicas preferidas por Gesché–, particularmente al referirse al versículo donde dice que El Verbo estaba junto a Dios (Jn 1, 2), Gesché afirma que Dios tiene en cierta manera un “al lado suyo” (*auprès de soi*), de tal forma que se puede audazmente pensar, con Tertuliano, lo plural en Dios: “el monoteísmo cristiano tiene esta fuerza de incluir lo plural en la coherencia, verdadera palabra quizás para designar la unicidad de Dios”⁹⁴³. Aun más, Gesché se atreve a formular que cuando el Prólogo joánico afirma que el Verbo, que estaba junto a Dios, se hizo carne, se está indicando en cierta forma que “el hombre está realmente junto a Dios”⁹⁴⁴, de ahí que “Nuestro Dios es un Dios en el cual nosotros escuchamos nuestro propio rumor”⁹⁴⁵. Se puede decir que gracias al Verbo hecho carne, pero del que la Escritura enseña que antes de la creación del mundo estaba junto a Dios, el ser humano constituye un cara-a-cara para Dios, que en cierta forma el hombre es el otro de Dios.

941 Cf. GESCHÉ, A., *L'identité de l'homme devant Dieu*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 29 (1998); p. 22.

942 GESCHÉ, A. *Comment Dieu répond à notre cri*. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. *Dieu à l'épreuve de notre cri*. Op. Cit., p. 123.

943 GESCHÉ, A. *Le christianisme comme monothéisme relatif*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 33 (2002); p. 481.

944 *Ibid.*, p. 123.

945 *Ibid.*, p. 123.

Así, la doctrina trinitaria muestra que la alteridad está presente en Dios mismo, que la naturaleza misma de Dios se estructura en la relación, que nuestro Dios se comprende él mismo "en la alteridad que se inquieta por el otro, como nos lo enseñan los gestos de Cristo en los evangelios"⁹⁴⁶. De ahí que si el cristianismo habla de monoteísmo, Gesché prefiere denominarlo un monoteísmo relativo, y él conserva este adjetivo (pudiendo usar monoteísmo relacional), justamente para enfatizar una intuición central de la fe cristiana la de haber instaurado una ruptura con un monoteísmo que encierra a Dios, que lo aísla en sí misma, que funciona más con una lógica de abstracción filosófica que con una lógica real y concreta propia de un Dios tal y como él se comunica con el hombre. En cierta forma, en contradicción con lo que se está tratando de insinuar aquí sobre la Trinidad inmanente, Gesché manifiesta que "el Dios cristiano se define *Dios-del-hombre*, y esta definición lo recubre y lo concierne de un extremo a otro de estas tres palabras, sin que pueda ser retirada una sola de ellas. La filosofía habla de Dios sin hablar del hombre; la teología habla de Dios hablando del hombre"⁹⁴⁷

Lo que importa subrayar aquí es que por esa manifestación de Dios en el Verbo, por la cual el hombre está realmente en Dios, la alteridad divina y humana aparecen como incrustadas en la naturaleza misma de Dios. Tal perspectiva conduce a Gesché a demostrar en un largo artículo titulado *¿Dios es capaz del hombre?* que habría en Dios, desde la eternidad, una estructura de capacidad para acoger al hombre. Gracias al Verbo que estaba junto a Dios desde el comienzo Dios manifiesta tener una connivencia con el hombre –*ser capax hominis*–, desde la eternidad. Por esto justamente diría el Prólogo que fue por el Verbo, *por él (per quem)* que Dios creó todo lo que existe, y también naturalmente al hombre, a quien hizo imagen y semejanza suya.

946 Ibid., p. 482.

947 Ibid., p. 483.

En su estilo de escritura, A. Gesché adopta una forma interesante y muy significativa, que consiste en darle un amplio puesto a la pregunta. Es una manera de mostrar que la teología es búsqueda, que la teología no es posesión tranquila de conceptos sino itinerario de interrogación de evidencias, de permanente cuestionamiento de respuestas que se configuran con frecuencia como definitivas o perennes. He aquí, con respecto al tema de un Dios relacional o trinitario, algunas de las preguntas que se hace A. Gesché: "¿Por qué Dios sería más él mismo siendo solo que siendo, en su ser y desde su ser, en relación?"; "¿Podría pensarse un Dios que no existiera sino para sí, solo en su universo?"; "¿No hay en la idea de un Dios que no sería sino para él mismo, algo de patológicamente angustioso y angustiante?"; "¿Y si la definición del hombre está ligada a la de su Creador, la del Creador no está, a su manera, ligada a la del hombre?"⁹⁴⁸.

Estas son algunas de las preguntas que despierta la reflexión de Gesché, relacionadas con el tema de la alteridad y la identidad: ¿Por qué los cristianos no hemos aprendido a descubrir radicalmente que es en la relación con los otros donde se verifica la calidad de nuestra fe? ¿Qué instintos de poder absoluto proyectamos sobre un Dios que no se presente tanto como Omni-potente sino como omni-tente, y cuyo providencial cuidado hacia el hombre es el de un servicio humilde de coraje y transgresión amorosa de las apariencias? ¿Por qué, a pesar de pronunciar con tanta frecuencia el nombre de Padre, no reconocemos que somos hermanos? ¿Qué ansias de poder infantil nos impide descubrir la finitud feliz que nos aporta el otro, pero que al mismo tiempo nos permite desarrollarnos hasta Dios? ¿Por qué preferimos aislarnos en nuestro humanismo miope y corto, en vez de ensancharlo hasta los confines divinos que muestran nuestra verdadera medida? ¿Cómo, en teología, seguir fortaleciendo el diálogo con filosofías que no fijan el ser, sino con aquellas que nos ayuden a pensarlo más en términos de relación, de comunicación, incluso de desprendimiento y de anonadamiento?

948 Ibid., p. 486.

3.4.5 Una mirada al tema de la alteridad desde la identidad narrativa de Jesús

A. Gesché afirma constantemente en sus escritos que su teología quiere volver a encontrar y volver a proclamar el Dios de Jesucristo⁹⁴⁹. Por tal razón la teología de Gesché quiere liberar uno de los discursos de la fe –la teología– de las impurezas o de las anestias con que “manoseamos” –con nuestro lenguaje– al Dios que nos predicó Jesucristo⁹⁵⁰. Allí, en esa tarea purificadora, se juega, quizás, según Gesché, el futuro de la teología, el futuro de Dios y el futuro de la sociedad; de una sociedad auténticamente humana. Y puesto que una sociedad realmente humana no se puede construir sin Dios⁹⁵¹, conviene que los cristianos, vigorosa y decididamente, “vuelvan a encontrar a Dios”⁹⁵², y así recuperen la especificidad de su fe, de su identidad y de su aporte específico al mundo actual.

949 Los siguientes textos de A. Gesché muestran la verdad de esta afirmación: *L'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui*, (Document de travail). Malines. Centre de Formation théologique et pastorale du Diocèse de Malines-Bruxelles. 1968; “Retrouver Dieu”, *La foi et le temps* 6 (1976) 137-185; “Une preuve de Dieu par le bonheur?” En: *Lumen Vitae*. No. 43 (1988) 9-27; “Topiques de la question de Dieu. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 5 (1974) p. 301-325; “Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative”, *Ephémérides Theologicae Lovanienses* 51 (1975) 5-34; “Apprendre de Dieu ce qu’il est”. En: GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 77-115; GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). Dieu à l’épreuve de notre cri, Op. Cit., p. 65-74 “Idolâtrie et perversion. En: *Lumière et Vie*. No. 215 (1993/4); p. 65-74.

950 “Como cristianos, ¿hablamos verdaderamente y siempre del Dios de Jesucristo, con todo lo que ello implica en sus consecuencias sociales, porque ese Dios de Jesucristo nos ha, en este orden, revelado prioridades y urgencias muy concretas? ¿No hemos a veces [...] domesticado o anestesiado a Dios al gusto de nuestras medidas y de nuestros intereses?”: GESCHÉ, A. Dieu et société. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 7 (1976); p. 288.

951 El autor no acostumbra decir las cosas de forma tan abrupta, sino siempre en forma de preguntas. Pero incluso él llega a hablar, con respeto, subraya él mismo, de un hombre mutilado, (y –yo añadido, de una sociedad mutilada). Ver GESCHÉ, A. Dieu et société, Op. Cit., p. 288 y 292-293. Allí el autor manifiesta que el hombre sin una relación con Dios queda cercenado de algo que lo constituye como ser humano.

952 Ver el artículo de Gesché, A. “Retrouver Dieu”, *La Foi et le Temps* 6 (1976) 137-185. En particular el apartado siguiente: “Nuestro Dios es el de Jesucristo”, (p. 158-166). Donde Gesché hace esta pregunta: “¿No habrá llegado la hora de acordarnos que somos cristianos? Esta pregunta puede parecer curiosa. Ella no está, yo lo creo, fuera de lugar. Ella invita a preguntarnos si nosotros somos completamente fieles al Dios de Jesucristo” (p. 159). Se podría decir que ya es hora de que los cristianos estrenemos el evangelio de Jesucristo (A. Alaiz).

Es por tal razón que el tratamiento teológico de cada una de las cinco categorías seleccionadas aquí cuenta siempre con un apartado focalizado sobre la especificidad de la experiencia cristológica narrada por los evangelios. Y justamente sobre el tema de la alteridad-identidad, se encuentra un hermoso capítulo de A. Gesché titulado "La identidad narrativa de Jesús". En este artículo se ha podido discernir el tema de la identidad-alteridad tratado justamente desde la cristología. La idea central planteada allí por A. Gesché es que la identidad de Jesús no es ni sólo histórica ni sólo mitológica, sino más bien narrativa, en la medida en que el relato puede ser comprendido como un tercero entre la ficción y la historia, tal como lo habría mostrado P. Ricoeur. Hay sin embargo un presupuesto fundamental a todo este planteamiento: el del puesto que ocupa el lenguaje en Dios y en el hombre. Conviene pues explicitar este presupuesto seguidamente, para desembocar finalmente en la comprensión de esta identidad narrativa de Jesús, ya que el relato es una forma de lenguaje.

3.4.5.1 Por el intercambio de la palabra Dios pone ante sí una alteridad

"Soy yo, quien te habla"⁹⁵³.

Después de leer la obra de A. Gesché, es casi una imposición comenzar diciendo que el lenguaje o la palabra es un tema que ocupa un puesto privilegiado en la obra de este teólogo. Como él suele decir, citando a P. Emmanuel, si el lenguaje es el ser del hombre, ¡cuánto más habría que decir eso de Dios!⁹⁵⁴. Pero si el hombre es palabra, no se atentaría en lo más mínimo contra la más pura tradición cristiana si se afirmara lo siguiente: Dios es palabra. Es, en efecto, el mismo evangelio de Juan que en su célebre prólogo

953 Jn 4, 26. Comentado por el autor en GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 80, para indicar que el Dios bíblico no es un Dios de la mirada fiscalizadora y controladora, sino el Dios de la palabra que necesita interrogar al hombre (Adam y Eva), sobre lo que ha hecho, y que Él parece no saber, de ahí su pregunta sobre lo que Eva ha hecho después de que esta cedió a las sugerencias de la serpiente.

954 "<La palabra es el ser de hombre>, dice Pierre Emmanuel. Cuánto más eso es verdad de Dios". Ibid., p. 82.

hizo la audaz afirmación: "En el principio era la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios" (Jn 1, 1). ¿Qué significan estas afirmaciones que identifican el ser del hombre con la palabra y a Dios mismo como Palabra?⁹⁵⁵ ¿Qué consecuencias saca A. Gesché de estas afirmaciones que colocan al Logos divino en el corazón de Dios y también en medio de nuestro mundo? Las líneas que siguen se limitarán a resaltar aquellos aspectos relacionados con el tema de la alteridad y la identidad.

El primer aspecto por subrayar es el contraste entre los dioses paganos y el Dios judeo-cristiano. Gesché se dedica a mostrar con detalle cómo los dioses paganos no hablan, son más bien mudos; y si hablan lo hacen con lenguajes enigmáticos u oráculos⁹⁵⁶ que solo algunas personas sagradas como las pitonisas, por ejemplo, pueden no tanto escuchar sino más bien decriptar. En realidad, más que hablar, los dioses paganos profieren enigmas, adivinanzas, misterios que el hombre no puede comprender claramente. El universo pagano es mudo⁹⁵⁷ puesto que en él no se da auténtica comunicación entre el cielo y la tierra⁹⁵⁸. La relación entre los dioses y los hombres aparece como un espacio en donde la palabra no es significativa, sino más bien carente de peso y resonancia tanto en el hombre como en los dioses mismos. El papel que tiene la palabra como lugar de intercambio o de inter-comunicación no es pues esencial en el paganismo y su concepción de los dioses.

Un segundo rasgo de los dioses paganos es el que caracteriza a sus oráculos. Gesché lo describe como "registro impersonal".

955 Al hacer estos planteamientos vienen a la mente estas palabras de A. Gesché: "¿Si la definición del hombre está ligada a la de Dios, la de Dios no está ligada a la del hombre?". GESCHÉ, A. Le christianisme comme monoteísmo relatif. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 33 (2002); p. 487.

956 "Un oráculo, en todo caso, entrega una información misteriosa, a menudo establecida desde toda la eternidad y que se ha, en cierta manera, logrado arrancar al dios". GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 78.

957 "El universo pagano es, en el fondo, un universo mudo. Como lo dirá Arnobio, este universo mudo no es como el cosmos cristiano atravesado completamente por el Logos divino. De ahora en adelante, Dios y el hombre corren el riesgo de la palabra". *Ibid.*, p. 81.

958 En contraste con ese mutismo pagano, Gesché recuerda, según Arnobio, que desde que el Verbo descendió al mundo, este dejó de ser mudo. Cf. GESCHÉ, A., *Pensées pour penser*. II. *Le Mots et les livres*, Op. Cit., p. 68.

Dos razones poderosas justifican esa caracterización. Por un lado, el hombre pagano no entabla ninguna conversación con Dios. El mutismo del universo pagano no radica solo en el silencio de los dioses que no hablan sino también en el silencio en que se encuentran los hombre ante los dioses. Apoyado en Todorov, Gesché recuerda que tomar la palabra ante los dioses era una osadía que se pagaba mortalmente, porque el hombre no tenía otra cosa que hacer sino aceptar silenciosamente lo que viniera de lo alto. Tomar la palabra ante los dioses era un acto impío que provocaba la cólera divina. Por eso, concluye certeramente Gesché escribiendo lo siguiente: "Con el dios pagano, que no habla, no se habla"⁹⁵⁹; "En el fondo, la palabra ante los dioses es, por naturaleza impía: <El hombre debería guardarse siempre de ser impío y disfrutar *en silencio* los dones que envían los dioses>. Juega aquí la regla de las liturgias paganas, la famosa prescripción de *favete linguis*"⁹⁶⁰.

Por otro lado, la palabra ocasional y enigmática de esos dioses era una palabra perentoria, inapelable, inmodificable. Cuando el hombre lograba descifrar el oráculo, no había ninguna alternativa sino solo aquella pre-establecida y ante la cual el hombre no podía sino someterse servil e impotentemente. Al hombre no le era dado ningún margen de réplica ni verbal ni práctica. Tenía que someterse al destino establecido por los dioses. Incluso los mismos dioses estaban sometidos fatalmente a ciertas fuerzas que no controlaban. Así, además de ser un universo mudo, en el que el hombre y los dioses no hablan, y en el que cuando se dice algo es unilateralmente dicho y sin margen de libertad alguno, el universo pagano también era fatal, pre-establecido, inexorable. En él, puesto que no hay auténtica relación o intercambio (*échange*), no hay espacio tampoco para la libertad, y particularmente para la alteridad, por la cual el otro es puesto al frente, como otro, como distinto. Se puede decir que es un universo sin riesgo.

Lo que está en juego con estas observaciones, y que constituye lo importante en esta reflexión, es que en esa perspectiva pagana

959 GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 79.

960 Ibid., p. 81.

se describe una forma de relación entre Dios y el hombre. La "ausencia" de la palabra intercambiada, la ausencia de lenguaje hablan ampliamente de los dioses y del hombre paganos. Porque el lenguaje habla, porque el lenguaje no es solo el medio, sino la expresión del ser, porque las palabras tienen una fuerza ontológica que dice algo de quien las dice⁹⁶¹. El contraste salta a la vista con el Dios judeo-cristiano que crea por medio de la palabra y que en el Nuevo Testamento es identificado con el Logos. Vale la pena entonces indicar de forma esquemática algunas de las observaciones puestas a la luz por Gesché sobre este contraste en cuestión:

- El Dios bíblico habla (Gn 1-2; Jn 1, 1-18).
- El Dios bíblico habla con claridad y no en enigmas inescrutables. "Porque un Dios que habla es un Dios que uno comprende"⁹⁶². Así, lo que quiere Dios es un mandamiento que ha sido promulgado abierta y claramente. La voluntad de Dios está a alcance de la mano humana, (Sal 19, 9; Is 45, 19).
- El Dios bíblico no profiere una palabra definitiva que arrodillaría al hombre ante un designio pre-establecido sin participación humana posible. Abraham, Job (Job 42, 7-8), los profetas, -y cada creyente- pueden suplicar a Dios que cambie sus planes, porque saben que su palabra no es inmodificable ni perentoria, (Gn 18, 16-33; Lc 11, 5-13).
- El Dios bíblico habla interpelando al hombre y solicitándole una respuesta. Lo llama para que le responda. Así Dios insta un verdadero diálogo, un intercambio con el hombre.

961 "El lenguaje habla (Die Sprache spricht, Heidegger), es decir nos dice algo distinto de él mismo, que él tiene una resonancia ontológica; que <el cara a cara funda al lenguaje> (Lévinas); que <el lenguaje se designa él mismo y su otro> (Ricoeur); que incluso si el hombre está encerrado en su lenguaje, sin acceso directo al mundo o a la verdad, de ello no se sigue necesariamente que ese mundo no exista, ni que la verdad sea inaccesible (Habermas); que <la palabra dicible recibe su determinación a partir de lo indicible" (Heidegger aún)". GESCHÉ, A. Le christianisme comme monotheïsme relatif. En: Revue Théologique de Louvain. No. 33 (2002); p. 484.

962 GESCHÉ, A. Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 79.

Dios traba realmente conversación con el hombre. "[...] Adán, Eva, Caín son invitados a explicarse. "¿Quién sabe, quizás a disculparse?"⁹⁶³.

- Al hablar e interpelar, el Dios bíblico entra en el circuito del riesgo: porque al llamar, queda en manos del hombre la respuesta. Pero así, Dios manifiesta el valor y el respeto inmenso que reconoce a la dignidad y libertad humanas⁹⁶⁴. Todo ello porque "la palabra crea la realidad relacional, que es la realidad donde el hombre adviene y se mueve"⁹⁶⁵
- El Dios bíblico, creando por la palabra, sitúa entonces al hombre ante sí, capaz de palabra, capaz de respuesta, capaz de libertad. Además, esa alteridad humana de Dios no aparece en la Biblia y en la doctrina de la creación como una emanación que se confunda con Dios ni como una alteridad independiente como si no hubiera sido querida y creada por Dios: creación, entendida como separación y creación (*bará* en hebreo), es posicionamiento del otro⁹⁶⁶. "Se sabe que la doctrina judeo-cristiana de la creación significa entre otras: posición por Dios de *otro*"⁹⁶⁷.

3.4.5.2 El poder de la nominación y de la confesión otorgado por Dios al hombre

*"Soberbia belleza de nuestra responsabilidad [...] ofrecerle nuestra alteridad para que pueda decirse su identidad"*⁹⁶⁸.

Ese "otro de Dios", el ser humano, que Dios mismo sitúa ante sí como alteridad, y cuya relación se entabla por medio de

963 Ibid., p. 80.

964 Cf. Ibid., p. 82.

965 GESCHÉ, A., Pensées pour penser. II. Le Mots et les livres, Op. Cit., p. 75.

966 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 309-310. "Lo que Dios ha querido es otro, nuevo y diferente, y que precisamente por esta voluntad de Dios tiene su diferencia y su autonomía". Ibid., p. 310.

967 Ibid., p. 309.

968 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VI. Jesucristo, Op. Cit., p. 109.

la palabra, tiene por eso mismo capacidad de hablar, capacidad de lenguaje, capacidad de expresión, capacidad de protestación y de grito, capacidad de negación y, en particular, capacidad de nominación y de confesión. Ahora bien, puesto que tal capacidad de nominación y confesión tiene alcances que van hasta la identidad misma de Dios y de Jesús, puesto que el *ser dicho* apunta hacia el *ser de Dios*, conviene antes señalar algunas ideas fuertes sobre esta potencialidad del lenguaje humano, porque estas breves pero importantes observaciones permitirán comprender mejor por qué la identidad de Jesús es confiada a nuestros relatos.

Para comprender ese poder, Gesché explica lo que son las palabras. Y tal explicación se puede captar precisando primero algunas comprensiones equivocadas del lenguaje como el nominalismo o el positivismo. Hay nominalismo "cuando cada palabra es legislativa"⁹⁶⁹, como si la palabra inventara la realidad, como si la palabra tuviera un poderío mágico gracias al cual todo dependiera de la ella. Gesché comenta: "El agua no hierve a 100 °C. Ella hierve a un determinado momento. Momento que nosotros nombramos 100 °C"⁹⁷⁰. Para captar mejor esa idea, ¿cómo habría que comprender finamente, por ejemplo, la doctrina de la creación por la Palabra (*Y Dios dijo... y fue*) y evitar el riesgo de un visión nominalista de la creación? Gesché afirma que en tal perspectiva nominalista las cosas serían porque Dios lo quiere, de la misma manera que en un principado lo que existe es únicamente lo que es promulgado por el rey. Pero en realidad lo que se promulga no es tal porque sea promulgado sino porque es verdadero, porque es, porque está bien. "Así sucede con la creación: es después de haber creado que Dios ve que es bueno"⁹⁷¹. Hay positivismo cuando se cae en el textualismo, en la idea según la cual lo verdadero lo es por estar en el texto, por ser dicho o escrito. En realidad no es el texto que hace verdadera a la cosa; la verdad de lo dicho no depende de que esté en el texto. Y Gesché precisa con fineza: "Cuanto más, se podría hacer

969 GESCHÉ, A., *Pensées pour penser. II. Le mots et les livres*, Op. Cit., p. 71.

970 *Ibid.*, p. 71.

971 *Ibid.*, p. 70.

la distinción siguiente: es verdadero *ya que* está en el texto, pero no *porque* esté (en el texto)⁹⁷².

En realidad la grandeza de las palabras está en otro lado. Su densidad está en un poder de invención o de creación que Dios confió al hombre. Las palabras tienen un referente pero la creatividad propia de las palabras se sitúa en el lazo que ellas inventan entre sí con sus referentes⁹⁷³: "Sin las palabras la realidad es opaca. Ella está ahí quizás, pero nosotros no lo sabemos; en todo caso nosotros no la conocemos"⁹⁷⁴. Para precisar esta fuerza creadora de las palabras y distinguirla del nominalismo y del positivismo, Gesché recurre a la diferencia entre ser y existir: "Si las cosas *son*, las palabras las *ek-sisten*, las llaman a la existencia"⁹⁷⁵. Este llamado, como se puede ver, es como la introducción de las cosas al mundo humano; ellas, si no son nombradas, no son conocidas, no son significativas para el hombre. Gesché comenta que una exposición de flores, la mayoría de las personas miran el nombre de la especie expuesta, aunque al momento lo olviden, lo que indicaría justamente ese poder de nominación por el cual, en cierta forma, el hombre humaniza el mundo, lo hace suyo⁹⁷⁶.

Ahora bien, ¿ese poder del lenguaje humano cómo actúa en presencia de Dios? Gesché es contundente en cuanto a cualquier posibilidad que dejara presentir que el hombre inventa a Dios con su lenguaje. Ciertamente, a partir de los estudios del lenguaje religioso elaborados por la lingüística y otras ciencias del lenguaje, se puede

972 Ibid., p. 71.

973 "Si hubiéramos llamado elefante a lo que se encuentra en esta pieza, esta mesa no se llamaría elefante sino que sería un elefante; y por tarea sería a las mesas, realmente designadas así, que tendría que recorrer las sabanas. A condición de no ser para nada excesivo, no se puede dejar de pensar en Rosa *est in nomine* del nominalismo. Es la palabra que da existencia al referente y no lo contrario". Ibid., p. 10-11.

974 Ibid., p. 11.

975 Ibid., p. 12. "Ek-sistir, salir del anonimato del ser". Ibid., p. 65.

976 Cf. Ibid., p. 75. 69. Para precisar la postura de Gesché en este tema tan delicado, he aquí una cita un poco más extensa: "Lenguaje y realidad. ¿Es que nombrar sería crear la existencia? No. Pero nosotros hacemos, al hablar, pasar las cosas de un *esse* caótico (de una existencia caótica) a un *existido* ordenado. Es decir que, así como el ojo ve solo la realidad, lo que él ve y puede ver, así también el lenguaje no retiene de la existencia sino lo que puede aprehender, lo que puede aprehender la razón". Ibid., p. 65.

desembocar posteriormente, pero no ya como una competencia de estas ciencias, en la existencia ontológica. Pero Gesché dice que Dios, por este poder concedido al lenguaje de los hombres, queda como suspendido a las palabras humanas. Esta suspensión divina no toca a Dios en cuanto existente ontológicamente, si no en cuanto confesado, reconocido, acogido por aquel que justamente fue creado como *capax Dei*. Por eso Gesché se expresa en estos términos: "Si ustedes dan testimonio de mí (si me confiesan) entonces yo seré Dios, no de otro modo"⁹⁷⁷. Y retomando a F. Rosenzweig escribe: "Si Ustedes no me confiesan, dice Dios, yo no existo"⁹⁷⁸.

La razón de una afirmación tan audaz la encuentra A. Gesché en la perspectiva de la alteridad recíproca con la que aparecen vinculados Dios y el hombre en la fe bíblica. Por esta alteridad se puede articular la existencia de Dios con la confesión creyente. No porque el hombre cree a Dios, no porque Dios, ontológicamente, dependa del hombre, sino porque el Dios que ha revelado la biblia se presenta como el "Dios de". Su nombre divino está ligado a un nombre humano: Dios de Abraham, Dios de Jacob, etc. Es por esta alteridad fundamental por la cual hablar de Dios es una tarea que no se puede hacer correctamente si al mismo tiempo no se defiende y promueve al hombre. Por la alianza que Dios establece con el hombre no hay forma de separar la confesión de la existencia de Dios: "¿Tiene Dios una existencia exterior y anterior al discurso? Para nosotros, no (lugar natal = lenguaje), salvo en caso de revelación [...] Para Él, sí, salvo, sin embargo, en la medida en que Él es *Dios-para* nosotros, Dios que habla". Pero Él no puede ser Dios-por-nosotros⁹⁷⁹. Allí está la cuestión"⁹⁸⁰.

Gesché no deja de reconocer la audacia y la delicadeza de este lenguaje que no busca otra cosa sino contribuir a que los creyentes

977 GESCHÉ, A. Un Dieu précaire. En: GESCHÉ y SCOLAS, (Dir.). Et si Dieu n'existait pas?, Op. Cit., p. 139.

978 Ibid., p. 139-140.

979 Aquí la conjunción 'por' hay que entenderla en su sentido causal: Dios gracias a nosotros, Dios por causa nuestra. Es decir, la existencia de Dios no es causada por nosotros.

980 GESCHÉ, A., Pensées pour penser. II. Le mots et les livres, Op. Cit., p. 82.

y el mundo vuelvan a encontrar a Dios para que el hombre sea salvado. Pero las imágenes deformadas de Dios y la inmensidad de este pensamiento inaudito asombran al hombre. Al mismo tiempo, ese lenguaje pareciera derrumbar a Dios de cierto trono de soledad galáctica donde el ser humano suele encumbrarlo, como si el aislamiento (la abstracción) fuera capaz de hacer a Dios más Dios, más creíble, más digno; como si esta pertenencia mutua ("Yo seré tu Dios y tú serás mi pueblo" (Lev 26, 12; Jr 30 22; Ez 36, 28) fuera una deshonra para Dios. Sin embargo, Gesché afirma que en la fe cristiana hay que reconocer cierta precariedad de Dios. Cierta en la medida en que Dios, por haber aceptado en la creación la alteridad humana, queda comprometido. Precariedad es una palabra que podría sonar incompatible con la imagen común que los humanos se suelen fabricar de Dios, pero que corresponde en realidad a lo que la Biblia y la Tradición enseñan⁹⁸¹, porque en ellas se nos dice que "la suerte de Dios no es confiada" (J. Nabert)⁹⁸².

3.4.5.4 La identidad de Jesús confiada a nuestra confesión narrativa

*"La nominación de Dios es primero una nominación narrativa"*⁹⁸³

Esta tradición bíblica, en la que Dios queda ligado a la confesión que el ser humano haga de él, aparece con todo su esplendor en la experiencia cristiana que se relaciona radicalmente con la Encarnación del Verbo. Ahora la Palabra misma de Dios ha venido a los suyos, ha plantado su tienda junto a ellos. ¿Pero cómo es que el Verbo está presente en el mundo? ¿En qué queda transformada la confesión cuando es pronunciado el *fiat* de María y el Verbo es engendrado en el vientre de esta mujer? La respuesta cristiana es

981 Gesché habla exactamente de una precariedad de confesión, porque "Dios, en cierta manera, no es si no es nombrado"; "Dios en todo caso, no quiere ser si él no es aceptado, elegido, querido, reconocido". <Si non creditur>, si él no es creído". GESCHÉ, A. Un Dieu précaire. En: GESCHÉ y SCOLAS, Et si Dieu n'existait pas?, Op. Cit., p. 141.

982 Citado por Gesché en: GESCHÉ, A. Un Dieu précaire. En: GESCHÉ y SCOLAS, Et si Dieu n'existait pas?, Op. Cit., p. 14.

983 GESCHÉ, A. Dios para pensar. VI. Jesucristo, Op. Cit., p. 94.

exorbitante: "la Palabra ek-sistió por la carne"⁹⁸⁴. " <He ahí porqué, María, tu eres llena de gracia>: tu has ek-sistido a Aquel que es. Para nacer, para ek-sistir, para entrar en el tiempo y en la historia, es necesario el 'si' de otro. Las Trascendencia es por ella misma, pero ella *existe* sólo por la Inmanencia, la acogida, la hospitalidad, la alteridad. En la encarnación Dios encuentra el lugar de su existencia"⁹⁸⁵.

Ahora bien, al leer los evangelios que narran la vida de Jesús se puede constatar que junto a María ante el Mensajero de Dios, hubo muchos otros personajes que también fueron convocados a expresar su confesión ante Jesús. En particular los apóstoles, cuando Jesús los interroga sobre su propia identidad: ¿Y ustedes, quién dicen que soy yo? (Mt 16, 15). ¿Qué significa esta pregunta? ¿Cuál es su sentido según A. Gesché? Ante el debate entre una identidad histórica de Jesús (el Jesús de la historia) y una identidad dogmática de Jesús (El Cristo de la fe), Gesché piensa que hay que encontrar otra racionalidad que permita captar la unidad de esas dos perspectivas: la historia y el dogma. Si no fuera así, la fe cristiana podría incurrir en varios errores como el de reducir la historia de Jesús a un mito, por despreciar su historicidad, o de reducir la fe a puro humanismo, por desconocer que ninguna vida humana se resume en la historia⁹⁸⁶.

Así pues, si la identidad histórica de Jesús es hoy algo fundamental que los investigadores reconocen como importante y en muchos puntos indiscutible (por ejemplo su existencia, su predicación del Reino de Dios, su actitud inédita ante la ley, su muerte en cruz, etc.), y si la identidad dogmática de Cristo aparece como una prolongación legítima de su identidad histórica como Jesús, o para decirlo mejor, en estrecha conexión con el Jesús de la historia, ¿qué caminos nos permitirían superar la yuxtaposición infecunda y peligrosa que

984 GESCHÉ y SCOLAS, *Et si Dieu n'existait pas?*, Op. Cit., p. 145.

985 *Ibid.*, p. 145.

986 Ver GESCHÉ, A. *Dios para pensar. VI. Jesucristo*, Op. Cit., p. 60-61. "El binomio (Jesús de la historia o Cristo de la fe) nos deja prisioneros entre el historicismo y el fideísmo". *Ibid.*, p. 86.

separa el dogma de la historia? La respuesta a esta pregunta lleva directamente al tema de la identidad narrativa de Jesús: identidad que es confiada a los relatos creados por los creyentes. Esto significa, para decirlo de una vez, que Jesucristo, como ya se ha visto también de Dios, quedaría entonces "suspendido" a los relatos de los creyentes, que tienen el poder de unir la historia y la fe.

Se puede decir que la identidad de Jesús cuelga de las confesiones creyentes que por medio del relato superan la dicotomía entre historia y fe. Y esto por muchas razones interesantes que conviene ahora señalar aquí. En primer lugar, porque el hombre es gracias a lo que el cuenta de sí mismo. Contar es interpretar la vida, para sacarla de la facticidad de los hechos brutos y darle un sentido. Esta manera de descubrir y de construir la identidad implica necesariamente exponerse al otro, porque es ante el otro que debo contar mi vida, no sólo ni principalmente ante mi mismo. Justamente porque estamos como seres humanos en situación de intercambio por el lenguaje, en situación de alteridad. No podemos no comunicar, porque estamos frente al otro, porque somos conciencia intencionada, porque son los otros quienes nos permiten identificarnos⁹⁸⁷. Los cristianos dijeron lo que era Jesús contándolo, y haciendo eso, gracias al relato, integraron en ese tercero que es el relato la historia y la fe.

Pero haciendo eso, los primeros cristianos renunciaron a una doble ambición que va contra la alteridad, contra la identidad, y que conciernen directamente el tema de estas líneas. Porque el relato es un gesto humano en que se renuncia al "objeto" absoluto y al "sujeto" absoluto⁹⁸⁸. Por un lado, el hombre nunca tiene acceso inmediato a sí mismo. Pero tampoco hay acceso inmediato a la historia. "Como si hubiera siempre necesidad de un Tercero para identificar"⁹⁸⁹. Se diría que los cristianos no hicieron historia de Jesús, biografía pura,

987 "La identidad narrativa no descubre más al hombre aislado y escondido en su propia subjetividad (Descartes), ni tampoco reducido (en el sentido de una reducción) a la mera objetividad, la de la representación exterior (la de la historia, por ejemplo)". Ibid., p. 86.

988 Cf. Ibid., p. 86.

989 Ibid., p. 86.

relato factual, que entre otras cosas, nadie puede hacer. Pero tampoco hicieron mito, fantasmagoría onírica desligada de la realidad que habían vivido con Jesús. Se puede decir entonces con Gesché, que Jesús se hizo Cristo en el relato evangélico⁹⁹⁰.

En segundo lugar, porque el mismo Jesús no actuó de forma diferente a la de cualquier ser humano, que se identifica contándose y escuchando historias. Aun más, en los evangelios, señala A. Gesché, Jesús nunca habla de sí mismo, él no aporta testimonio de sí mismo, más bien "se diría que Jesús pide que se le cuente, y que se le cuente a él mismo"⁹⁹¹. Los evangelios conocieron toda la fuerza y la riqueza del relato: su capacidad para situarnos en la alteridad y superar el solipsismo, su capacidad para hacernos entrar por la vía del conocimiento del otro y de nosotros mismos, su capacidad para contar a Dios, que siendo indicible, no es sin embargo inenarrable⁹⁹²; su capacidad para hacer que el hombre y Dios se entrelacen con lazos de amistad, "como si ambos se contaran el uno al otro en camino para saber lo que ellos son"⁹⁹³. "Es a la narración que el Evangelio entero confía la identidad de Jesús. Como si, de golpe, Jesús nos la confiara [...] El evangelio da realmente a Jesús una identidad narrativa, aquella que *nosotros* le contamos"⁹⁹⁴.

Esta forma narrativa por la que los evangelios, provocados por el mismo Jesús, quieren que el lector avizore o descubra que Jesús es el Cristo, constituye pues en la fe cristiana una forma de buscar la identidad. Pero lo significativo es que esta vía narrativa integra constitutivamente la alteridad, porque es el mismo Jesús quien da el ejemplo al preguntar en Cesarea a sus discípulos sobre su identidad. Porque los cristianos de las primitivas comunidades supieron percibir que a través del relato podían hacer que las generaciones futuras entraran en el mundo del relato evangélico y así conocieran, gracias a una narración segura procedente de los

990 Cf. *Ibid.*, p. 91.

991 *Ibid.*, p. 95.

992 Cf. *Ibid.*, p. 97.

993 *Ibid.*, p. 97.

994 *Ibid.*, p. 97.

testigos oculares, el sentido de la vida y de la muerte de Jesús. Esta forma de expresar la identidad mediante el relato evangélico está transida de alteridad porque Jesús se hace silencio para permitirle a los apóstoles que le digan su identidad. Porque Jesús asume "ese silencio que permite (da) al otro identificarlo, supremo abajamiento (*kénosis*) de grandeza"⁹⁹⁵. Porque, además, "Dios –en Jesús– no se dice totalmente solo sino en una relación"⁹⁹⁶.

Aquí, en el relato evangélico, la identidad de Jesús aparece como exposición, no como auto-proclamación del yo que se enuncia, sino como un cara a cara de Jesús ante Dios y ante los hombres, y especialmente ante los más pobres y los que sufren. Jesús dice: "heme aquí" (Aquí estoy para hacer tu voluntad, Heb 10, 7), lo que lo sitúa no como un auto-testigo, sino como alguien que responde a un llamado: el del Padre y el de los hombres que necesitan salvación y cuyo sufrimiento el mismo Jesús descubre a través la encarnación. La identidad de Jesús narrada por los evangelios asume así un carácter ético y al mismo tiempo trascendente. Ético porque responde al llamado de los hombres, trascendente porque responde a un llamado de Dios. Pero estos dos rasgos se terminan conjugando, en la medida en que al responder al grito de los hombres Jesús termina respondiendo a Dios mismo que se identifica con ese grito. Es más, Jesús mismo terminará en la cruz haciendo suyo el grito de dolor y de abandono de todo hombre.

Esta identidad narrativa de Jesús, confiada a los relatos de los discípulos, y que llega hasta el creyente de hoy por medio del relato evangélico, hace que la identidad del discípulo de Jesús hoy también adquiera una modalidad narrativa. Primero, porque el creyente hoy no tiene otro acceso a la identidad (al misterio) de Jesús sino a través del texto narrativo que le ha llegado. Y ese texto le prohíbe un acceso inmediato, (error que podría proponerle una identidad histórica o una identidad dogmática mal comprendidas) a Jesús. El relato, tal como se puede ver en los evangelios –y como

995 Ibid., p. 110.

996 Ibid., p. 111.

lo ha mostrado la filosofía, la exégesis y la teología– encierra una estrategia de escritura que guía al lector a leer activamente, de tal forma que a su vez él tenga que pronunciar una respuesta a la pregunta de Jesús en Cesarea. El lector creyente, por la mediación del evangelio, es convidado a entrar en el mundo del relato y hacer de la historia de Jesús con sus discípulos su propia historia, sin que por eso tenga que detenerse en el pasado (identidad histórica) ni fijarse en la letra (identidad dogmática), sino más bien dejarse inventar, entrar en engendramiento, gracias a la mediación del relato que le abre nuevos posibles de vida según el espíritu de Jesús.

La identidad que el creyente puede encontrar gracias a la alteridad del relato lo pone en un estado de duelo, porque ha de morir a toda pretensión de inmediatez, que lo dispensaría del lento y paciente trabajo de permanencia en el texto; del lento y paciente trabajo existencial de morar en el texto para poder acceder a escuchar la voz narrativa que le habla en él. Asumir la distancia, consentir la opacidad de la letra para acceder a la luminosidad de la Palabra es lo propio de la lectura creyente. Afortunadamente tal experiencia no es solo corroborada por la fe, sino por las ciencias que hoy muestran el sentido de la narratividad, ya sea en literatura, en psicología o en la ciencia histórica misma. Pero desde la teología las razones del relato, aunándose a lo que dicen las ciencias humanas, toman sin embargo un cariz particular, porque la existencia del relato en el corazón de la fe significa que Dios mismo asume la alteridad humana, la alteridad del relato confesante. Y ese relato confesante de los primeros cristianos el creyente actual ha de explorarlo y visitarlo, para poder así descubrir que más bien es él mismo quien es visitado por otro. Entonces hallará, como gusta repetir A. Gesché citando a Proclo, que “cuando es movido por una respiración más alta que la suya, entonces es autorizado a construir su propia estatua”⁹⁹⁷. Dicho de otro modo, es entonces cuando el creyente encontrará la razón de ser de su existencia en una alteridad que lejos de alienarlo lo construye hasta el infinito.

997 Ibid., p. 118.

3.4.6 Conclusión

Ya se había visto que la autonomía humana debía liberarse de los miedos que la asaltaban, y con justa razón, cuando se veía confrontada a un Dios que la amenazaba porque le dictaba anticipadamente lo que ella tenía que hacer, impidiéndole construirse por ella misma, elegir su propio destino. Tal temor se desvanece cuando Dios es kenótico, es decir, un Dios despojado de toda pretensión de poder y ligado amorosamente al ser humano. Tal temor a perder la autonomía, ese terrible malentendido sobre Dios⁹⁹⁸, al que hay que matar para que el hombre viva, se desvanece si "Dios es aquel que san Pablo increíblemente ha definido como el Dios de la <kénosis>, del despojo; el Dios que, a diferencia del Dios de Prometeo, no guarda para sí mismo, como una presa, (ver Fl 2, 6), desde que se trate del hombre; él es ese Dios cuya incontestable grandeza es la que dice sí a nuestra existencia y nos da así confianza a fin que nosotros, a la vez, nos digamos sí a nosotros mismos"⁹⁹⁹.

Ahora, una vez liberada la posibilidad de emprender un camino de libertad con Dios, el tema de la alteridad le dice al hombre que ese Dios kenótico es la alteridad trascendente que le permite trascenderse, salir del encerramiento en lo idéntico, sobre todo porque esa Alteridad divina, ese *Otro de los hombres*, lejos de absorberlo lo remite como nadie a sí mismo, a su propia identidad. El genio del cristianismo, según Gesché, consiste en poder afirmar las dos cosas a la vez: por un lado, que el hombre puede construirse por sí mismo, que él está invitado a la responsabilidad, porque el intercambio que Dios entabla con él es fundamentalmente eso: compromiso de libertad, capacidad de empeñar libremente la palabra. Y, por otro lado, que esa construcción de sí no la hace el ser humano "perdido en

998 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 52.

999 Ibid., p. 53.

"(Dios) no es más una divinidad aplastante y destructora. Se insinúa incluso que Dios mismo puede reconocerse en el hombre y ver en él su propio rostro". GESCHÉ, A. Dios para pensar. VI. Jesucristo, Op. Cit., p. 77.

la tautología", en la pura auto-referenciación, sino abriéndose al Otro. El cristianismo, concretamente, le propone que hay una alteridad que salva, cuya mediación es Cristo.

3.5 El destino

3.5.1 Introducción

"El más allá: ¿habría allí verdaderamente, a pesar de tantas torpezas, una auténtica intuición sobre el destino del hombre, una lógica de la creación que va hasta el final de las reales posibilidades del hombre, una oferta o una promesa que podría concernirnos?"¹⁰⁰⁰

"La preocupación es siempre la preocupación por el fin" (R. Celis)¹⁰⁰¹

Si la libertad es una estructura antropológica fundamental que desde la teología cristiana aparece, tal como se ha podido ver hasta aquí, no solo establecida sino también potenciada y empujada a su efectucción en la historia gracias a la alteridad de un Dios libre que sólo quiere ante sí sujetos autónomos, es necesario ahora tocar un punto esencial que configura aún más exactamente la postura teológica de A. Gesché sobre una antropología de destino teologal. Es justamente de esta categoría "destino" que se tratará seguidamente. En continuidad con la libertad y la alteridad, esta categoría aparece como el horizonte hasta donde puede extenderse el combate por la libertad que asume el ser humano. El destino viene a darle al hombre la verdadera estatura de su libertad, que deja de ser solo sicológica, sociológica o moral, para alcanzar un talante metafísico, eterno. Dicho de otro modo, es con esta categoría que se entra definitivamente en una dimensión abiertamente teológica, ya

1000 GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 24.

1001 GESCHÉ, A. Pour une anthropologie de destinée. Le chemins théologiques de la liberté, Op. Cit., p. 138.

que lo que caracteriza a la teología es justamente su preocupación por la suerte definitiva del hombre¹⁰⁰².

Ahora bien, organizar la riqueza del pensamiento de Gesché sobre este punto es crucial, porque dicha organización revela ya una forma de hacer teología, es decir una manera de hablar de la relación de Dios con el hombre y viceversa. Por tal razón, para la exposición de esta tercera categoría, después de una precisión terminológica, se partirá del reconocimiento de una crisis en torno a esta categoría en nuestra cultura contemporánea. Allí se podrán recordar brevemente las expectativas del hombre actual y sus críticas frente a esta propuesta de la fe cristiana. Seguidamente, y de forma muy breve, se recordarán algunos datos antropológicos para pasar inmediatamente a presentar la teología del destino directamente relacionada con la antropología de destino teológica que focaliza el interés de este trabajo.

En la obra de Gesché el "vocabulario del destino"¹⁰⁰³ se estructura en torno a algunas palabras de la tradición teológica que el autor propone volver a visitar para hacerlas inteligibles y significativas ante la cultura contemporánea. Aquí se ha seleccionado las siguientes, en función del tema de esta obra: **salvación y esperanza**, (ésta última será tratada en el siguiente apartado)¹⁰⁰⁴. Por consiguiente, se presentarán estas dos categorías como conceptos estructuradores del tratamiento teológico que A. Gesché hace sobre el tema del

1002 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 14. Si la filosofía se ocupa del sentido y la ciencia del saber, "la teología (o la fe) va <más lejos>", en cuanto ella no se interesa primero por la verdad (incluso si ella no debe escapar a eso), ni incluso primero por el sentido (aunque ella contribuya a ello), sino (tal es al menos su ambición, su designio) por lo que sucederá al hombre, por lo que le espera más allá de la última línea rerum, cuando habrá pasado la figura de este mundo. Y esta preocupación puede transponerse en términos seculares. Que se crea o no en su vocabulario <anticuado>, la fe, la religión y la teología hablan en el fondo de felicidad (lo que no es ni saber ni incluso simplemente sentido); del sentido del sentido; del logro o del fracaso; e incluso, por eso, de vida eterna. La religión, cualquiera sea el estatuto que se le reconozca, habla del destino, de este destino que el hombre quiere lograr contra el destino". GESCHÉ, A. Pour une anthropologie de destinée. Le chemins théologiques de la liberté, Op. Cit., p. 141-142.

1003 GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 24.

1004 Cf. Ibid., p. 26.

destino. Al abordarlas, el lector constatará que dichas categorías necesitan del recurso a otros conceptos del vocabulario teológico que llenan su contenido o las definen de forma precisa.

Así, aunque haya otras palabras como vida, muerte, felicidad, exceso, inmortalidad, trascendencia, predestinación, futuro... que entran en la construcción de esta categoría de destino, se terminará más bien la presentación de este apartado con un tema que está radicalmente ligado a esta propuesta de una antropología de destino teologal: la categoría de resurrección. Esto permitirá introducir explícitamente la dimensión cristológica en esta reflexión. Porque, como ya se puede percibir con bastante claridad en la propuesta teológica de A. Gesché, es a través de Cristo y de su encarnación como la teología cristiana puede encontrar su especificidad y su identidad discursiva. Además, porque si el destino teologal significa de alguna forma apertura del hombre a confines insospechados¹⁰⁰⁵ que lo hacen realmente él mismo, tal apertura, en el contenido de la fe cristiana, se presenta como paradigmática y realizada en la figura de Jesús, muerto y resucitado.

3.5.2 Precisión terminológica: contornos de la palabra destino

El tema del destino exige en primer lugar una precisión de los términos. De hecho, A. Gesché dirigió un coloquio que tuvo por nombre "*Destin, prédestination, destinée*"¹⁰⁰⁶ cuyo mismo título presenta una distinción entre tres categorías que indican ya un uso diferenciado de estos vocablos. Junto a esta distinción conceptual que establece Gesché en francés, se encuentra un problema a la hora de traducir al castellano estos vocablos, porque la palabra francesa *destinée* no tiene un equivalente en español y por eso hay que recurrir al vocablo destino para traducirla. ¿Cómo habría que traducir entonces la palabra destino (en francés *destin*) para evitar la confusión de palabras en español? Aquí se ha optado por traducir

1005 Cf. *Ibid.*, p. 89.

1006 Cf. GESCHÉ, A. (Dir.). *Destin, prédestination, destinée*. Op. Cit.

destinée por destino y *destin* por destinación. Se espera que tal decisión contribuya a resaltar y mantener el matiz fundamental que establece Gesché entre *destin* (destinación) y *destinée* (destino), que será estudiado seguidamente¹⁰⁰⁷.

Lo importante será pues dilucidar ese matiz de contenido, y que tal clarificación permita al lector tener claro la diferencia fundamental entre destino y destinación. Para una primera aproximación he aquí una definición de destinación y destino dada por Gesché: "Si la palabra <destinación> designa un futuro ya fijado, anónimo, fatal; si la palabra <predestinación> da la impresión de un *dictamen* ya definido en el pasado, la palabra <destino> quiere expresar un presente donde el hombre se da libremente el sentido y el fin de su ser"¹⁰⁰⁸. Junto a estas características, A. Gesché señala que la palabra destino tiene algunas connotaciones importantes: en primer lugar es algo *personal* y *único*. El destino es lo propio de cada persona, lo que cada uno elige, en contraste con una destinación general, no escogida personalmente sino impuesta anónimamente¹⁰⁰⁹.

En segundo lugar, el destino es *libre*, lo que quiere decir que está en mis manos, mientras que la destinación aparece como algo completamente ajeno a la voluntad de cada persona, como algo que le viene impuesto fuera de su propia voluntad, que no está en conexión con su deseo más íntimo y purificado. En tercer lugar, el destino implica *trascendencia*. Esta importante

1007 Una observación aún. Ésta no pretende complicar las cosas, pero sí indica que lo esencial es, a pesar de toda la importancia que dio Gesché a las palabras, fijarse más en el contenido y en la argumentación que en las meras palabras. En el libro *El sentido*, Gesché escribe: "La palabra destino evoca, a diferencia de la *destinée* anónima e impersonal, donde todo se haría fuera de mi voluntad, la apuesta de un deseo (el mío), en el cual quiero darle toda su dimensión a mi libertad". GESCHÉ, A., *Dios para pensar. VII. El sentido*, Op. Cit., p. 95. *Destinée* aquí es sinónimo de fatalidad y destino sinónimo de deseo libre y decisión personal. En cambio en el texto "Pour une anthropologie de *destinée*. Le chemins théologiques de la liberté", A. Gesché escribe: La palabra *destinée* evoca la apuesta de un deseo (el mío) en el que yo quiero darle toda su dimensión a mi libertad". GESCHÉ, A. *Pour une anthropologie de *destinée*. Le chemins théologiques de la liberté*, Op. Cit., p. 139. Lo subrayado es mío.

1008 *Ibid.*, p. 138.

1009 Cf. *Ibid.*, p. 139.

categoría a la que Gesché dedica muchas líneas¹⁰¹⁰ significa aquí exactamente la idea de un más allá, de una eternidad. Antropológicamente, como ya se ha visto en el capítulo anterior, eso significa una tendencia a sobrepasar los propios límites de la finitud. No es evasión de la propia realidad sino *élan* (impulso o dinamismo) que impide al hombre quedarse clavado al suelo y que lo empuja hacia confines trascendentes. Gesché habla hermosamente de "una suprema vocación" humana: "La palabra <destino> despierta precisamente en él la idea que el sentido y la finalidad de su ser y de su libertad (< ¿la libertad para hacer qué?> De Sartre) tienen un sentido que debe ir más lejos que la simple monotonía de un cotidiano cerrado sobre su repetición y su indolencia, su fatiga y su ausencia de horizonte"¹⁰¹¹.

En cuarto lugar, la palabra destino connota una dimensión de gratuidad, porque ella implica para el hombre que acepte o reconozca que no todo depende ni proviene de él, que, como gusta afirmar A. Gesché citando a J. P. Vernant, "el hombre está en deuda"¹⁰¹². En este punto surge todo el tema, caro a este autor, de la Visitación, del don, de la gratuidad o de la alteridad que ya se ha expuesto en las páginas anteriores. Lo que conviene ahora subrayar es que también, de forma paradójica, el destino es un don que aquí remite directamente a Dios, como supremo don, como horizonte definitivo de la libertad que busca construirse y que ha de acoger esa vasta e infinita idea de Dios para poder ser ella misma. Gesché cita en su argumentación

1010 Ver por ejemplo sus reflexiones en torno a una nueva manera de pensar la Trascendencia divina en Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 126-128. Gesché afirma allí que habría una dimensión ética incluso en la vida de fe, en la teología, en el hombre, que lo empujaría a abrirse realmente al otro para realizarse él mismo, sino que tal dimensión ética estaría en el interior mismo de Dios: "Una dimensión ética, no sólo en el nivel de nuestro comportamiento [...] sino en el seno mismo de la trascendencia divina. Si logramos establecer eso, ya no se podrá objetar que la trascendencia se pierde en un espacio abstracto, y que el destino teologal del hombre lo separa de lo que él es". Ibid., p. 126. Por eso Gesché se atreve a decir que la trascendencia humana y la divina no es la trascendencia de un exilado, que se pierde de sí mismo cuando va a los otros. En realidad, cuando Dios vino entre nosotros, la Escritura nos afirma que "vino a los suyos". Cf. Dios para pensar. IV. El cosmos, Op. Cit., p. 211.

1011 GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 95.

1012 "L'homme est en dette" (J.-P. Vernant). GESCHÉ, A., Pour une anthropologie de destinée. Le chemins théologiques de la liberté, Op. Cit., p. 160.

a Hegel, quien afirmaba que "el conocimiento de Dios constituye el grado supremo del ser espiritual, es decir de su destino"¹⁰¹³. En quinto lugar, a pesar del don, el destino aparece como *constitutivo* de la persona. Lo esencial es que ese don ofrecido al hombre no es experimentado como invasor o alienante, sino como algo que "se inscribe en el deseo o en la lógica de nuestra existencia"¹⁰¹⁴.

En sexto lugar enumera Gesché la reconciliación como una connotación propia del destino. En esa perspectiva las aspiraciones, aparentemente contradictorias del corazón humano, su finitud y su sed de trascendencia, sus limitación temporal y a la vez su impulso hacia lo eterno, su singularidad y su necesidad de universalidad, su racionalidad y su irracionalidad, etc., todo eso aparece reconciliado gracias al destino. En particular, según Gesché, el destino indica que en él la justicia (el derecho propio y el ajeno) y la caridad (amor a sí mismo y al prójimo) se reconciliarían. En síntesis, escribe Gesché: "el hombre tiene como la impresión de ser llamado a más que él mismo, pero que sin embargo es él mismo y lo constituye (Malraux), en lugar de llamar destinación, él llama destino (*Bestimmung*). Llegar a destino (como se dice ir "con destino a"); no haber pasado al lado; no haber perdido su vida"¹⁰¹⁵.

3.5.3 Las sospechas ante la propuesta de un destino teologal

*"Si la idea de salvación debiera revelarse una idea que justamente no salva, habría que deshacerse de ella"*¹⁰¹⁶.

De manera muy breve, pero con sentido de armonía hacia el "estilo" teológico de A. Gesché¹⁰¹⁷, es conveniente recoger aquí las críticas que tiene en cuenta este autor a la hora de plantear la temática del destino como un punto central y definitivo de sus planteamientos teológicos. Esas precisiones ayudarán a entender, por vía de oposición, lo que

1013 Ibid., p. 140.

1014 Ibid., p. 140.

1015 Ibid., p. 141.

1016 GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 29.

1017 Gesché insiste en la necesidad del teólogo de atravesar las objeciones. Cf. Ibid., p. 28 (30).

pueden significar palabras como vida eterna, salvación, esperanza o resurrección, en torno a las cuales se organiza el pensamiento de Gesché sobre el destino. Una primera de esas objeciones sería la de ingenuidad. El pensamiento de una vida eterna, la idea de una trascendencia que iría más allá de nuestra contingencia histórica, todo eso sería pura ilusión, pura ingenuidad, y por lo tanto no valdría la pena escuchar esta oferta con atención ni seriamente.

Esa ingenuidad reposaría sobre una hipótesis: puesto que el hombre es incapaz de aceptar su finitud, se inventa una infinitud, una eternidad que le permitiría escapar engañosamente de su condición limitada o finita. Es en cierta forma la hipótesis que comenta Gesché, citando a Lucrecio, según la cual en el origen de todo lo que tiene que ver con la religión y los dioses no estaría otra cosa sino el miedo. En este caso concreto sería el miedo a enfrentarse con un principio de realidad, al que lo impele su irremediable finitud¹⁰¹⁸. Esta primera crítica a la idea de destino subraya algo contradictorio cuya inteligibilidad resulta inaceptable al hombre contemporáneo: que la representación de una duración infinita como la eternidad contradice la finitud constitutiva del ser humano¹⁰¹⁹. Y un argumento más se agrega a este, exigiendo a la teología realmente un gran esfuerzo de inteligibilidad sobre el contenido de ese destino. Ese argumento plantea sencilla pero tajantemente que sin límites no hay efectucción real¹⁰²⁰. Por consiguiente, la eternidad aparecería como un bloqueo real a la realización humana concreta. El hombre, por causa de esta idea de destino, se olvidaría que no puede vivir por encima de sus medios¹⁰²¹.

A esa falta de realización, por la incapacidad de reconocer los límites, se une estrechamente la sospecha de evasión. La eternidad

1018 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar.IV. Dios, Op. Cit., p. 96.

1019 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 24.

1020 Cf. GESCHÉ, A., Comment Dieu repond a notre crie. En: GESCHÉy SCOLAS, Dieu à l'épreuve de notre cri, Op. Cit., p. 126.

1021 Cf. GESCHÉ, A., Pour une anthropologie de destinée. Le chemins théologiques de la liberté, Op. Cit., p. 166. Ante la incapacidad de controlar todo, de estar combatiendo perpetuamente, "el llamado al destino no constituye, por una parte, la coartada salvadora que el hombre ha encontrado paradójicamente para salvarse?". GESCHÉ, A., L'homme et le destinée, Op. Cit., p. 8.

de la cual habla la fe cristiana introduciría un malestar en la vida humana, porque hace depender su esplendor y su belleza de una "sanción trascendente"¹⁰²². La vida que el hombre tiene que construir aquí en la tierra deviene como ausente, sin valor en sí misma, carente de sentido. Por estar anunciando una vida eterna, el cristianismo se apartaría de las condiciones culturales concretas y haría de los creyentes unos exilados sociales. La salvación que anuncia así la fe cristiana engendraría una fragmentación profunda porque focaliza al creyente de forma exclusiva en las cosas espirituales, ajenas a las realidades de este mundo. Ese destino no tendría nada que ver con la secularidad en la que vive el creyente. Como consecuencia, la salvación propuesta con la idea de destino carecería simplemente de integralidad porque no tocaría a todo el hombre sino solo su alma¹⁰²³.

A estas críticas o sospechas se unen otras voces que afirman que la técnica, la ética o la ciencia bastarían al ser humano. En este punto la teología de A. Gesché es muy insistente, porque encerrar al hombre en el reino de los medios, olvidando los fines, o mejor las finalidades, sería perderlo. Justamente porque encerrar al hombre en la auto-referenciación, creyendo que le basta la ética, es una especie de mutilación ya que la llamada hacia lo eterno constituye al ser humano como tal y sin ella se vería en cierta forma cercenado en sus posibilidades. Lo que está en juego aquí es justamente el tema de una apertura por parte del hombre hacia Dios, que lo llama a algo que él mismo no sospecha ni sueña. Como se verá más adelante, el contenido de esa llamada no es una prolongación de la vida terrestre, como si hubiera que entender la eternidad como un eternización de esta existencia humana. Tal comprensión no ha hecho sino desdibujar claramente el sentido del llamado divino, cuyo contenido hay que explicitar al pensar en qué consiste la esperanza cristiana.

Tal deformación de la vida eterna o del destino teológico, que encuentra eco en los deseos más auténticos del corazón humano¹⁰²⁴,

1022 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 24.

1023 Cf. Ibid., p. 25.

1024 GESCHÉ, A. L'espérance d'éternité. En: La Foi et le Temps. s. l. No. 17 (1987/5); p. 392.

lejos de atraer al hombre lo aterroriza y paraliza¹⁰²⁵. Tal fue uno de los roles jugado por la idea de predestinación en la historia de Occidente¹⁰²⁶. El miedo y la desconfianza para consigo mismo, que destilaron un cierto racionalismo cerrado y una ética puritana (precipitada y sin alma)¹⁰²⁷ contribuyeron a esta situación actual, en la cual la propuesta de eternidad por parte del cristianismo "entró en desconcierto"¹⁰²⁸. Pero lo que se pierde al perder la eternidad no es solo a Dios sino al mismo hombre. Porque este miedo y esta reducción técnicas no han hecho otra cosa sino hacer del ser humano alguien desconfiado, incapaz de amarse a sí mismo y de considerar su grandeza y su dignidad¹⁰²⁹. Por eso, la pregunta por el destino no es solo un tema teológico sino profundamente antropológico: lo que se juega en esta cuestión es lo que el hombre piensa de sí mismo¹⁰³⁰.

Además, la presentación de este elemento central de la teología cristiana se focalizó en el pecado, hasta el punto que se olvidó el otro aspecto tan importante como aquel: el que habla de salvación, de lograr la vida, de buscar la felicidad. Ese aspecto, en lugar de insistir exclusivamente en el pecado, entiende la salvación eterna como una vocación que recibe el hombre invitándolo a no pasar al lado de su propia existencia o a verla pasar pasivamente, en lugar de trazarla y acompañarla él mismo mediante un proyecto de vida que tiene que ratificar, construir y escribir, justamente porque Dios no lo ha escrito anticipadamente por él. Cuando la presentación de la vocación eterna se focaliza en el pecado se cae en lo que Gesché llama la moralización de todo el contenido de la fe cristiana, y que aquí aparece como un énfasis exagerado en el pecado¹⁰³¹. No que A. Gesché haga caso omiso de la redención, pero la ubica en su justo puesto, mostrando que no se puede hacer caso de ella en

1025 GESCHÈ, A. Le salut, écriture de vie. En: WÉNIN, A. y otros. Quand le salut se raconte. Op. Cit., p. 113.

1026 Cf. GESCHÈ, A., L'homme et le destin, Op. Cit., p. 8.

1027 Cf. GESCHÈ, A., L'espérance d'éternité, Op. Cit., p. 396.

1028 Cf. GESCHÈ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 29.

1029 Cf. GESCHÈ, A. La renaissance de Dieu en théologie. En: La Foi et le Temps. No. 1 (1978); p. 8.

1030 Cf. GESCHÈ, A., L'espérance d'éternité, Op. Cit., p. 395. Cf. GESCHÈ, A., Le salut, écriture de vie, Op. Cit., p. 119.

1031 Cf. GESCHÈ, A., Le salut, écriture de vie, Op. Cit., p. 118.

cuanto liberación de los obstáculos que impiden al ser humano ser él mismo¹⁰³².

Lo paradójico es que a pesar de todas estas desviaciones que distorsionaron la idea de destino teológico de la fe cristiana, se presenta hoy un despertar, un anhelo de plenitud que sería el reflejo de un deseo de felicidad del cual el hombre postmoderno quiere que se le hable. No de cualquier forma ni con cualquier contenido, es decir, no de forma brusca o con respuestas prematuras ni con un contenido ininteligible, incapaz de disipar las dudas ante lo que parece promesa ilusoria, felicidad no fundada¹⁰³³, escapatoria evasiva o paralizante, o simplemente alienación del hombre ante un Dios incandescente y abrumador. Gesché afirma entonces la existencia de una paradoja en nuestra cultura actual. Por un lado, habría un renacer del miedo a la libertad o una conciencia difusa de incapacidad humana para resolver los grandes problemas de civilización que la aquejan: "El miedo ante la libertad o la impotencia ante el mal parecen conducir a los pueblos o a los individuos a perder el hilo de su sentido y de su destino"¹⁰³⁴. Y si se perciben esfuerzos de lucha en todas partes, tal combate pareciera desesperado. Incluso los cristianos, que colaboran en esas lides con una mano generosa, parecieran estar aterrados ante la tarea¹⁰³⁵. Y Gesché subraya: "Pareciera que hay que volver a dar al hombre algo, ¿Qué?"¹⁰³⁶.

Pero, por otro lado, se puede identificar un anhelo, una expectativa sobre el destino que la modernidad ya no es capaz de soportar. Justamente por eso habría posmodernidad, porque el espíritu de la ilustración moderna ya no "irradia más, porque no es (suficientemente) portador de preguntas"¹⁰³⁷. Esa expectativa que

1032 Cf. *Ibid.*, p. 106-107.

1033 "No solamente porque el hombre quiere bien escuchar hablar de felicidad, pero a condición de que se trata de una <felicidad fundada>". GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 21.

1034 GESCHÉ, A., *L'homme et le destin*, Op. Cit., p. 9.

1035 Cf. *Ibid.*, p. 9.

1036 *Ibid.*, p. 10.

1037 GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 21.

expresa la modernidad es lo que quiso recoger Gesché en su libro *Dios para pensar*, vol. V, *El destino*. Allí, bajo la forma de pregunta, Gesché quiso proponer, con la mayor inteligibilidad posible, el contenido de la esperanza cristiana, la vocación destinal teológica que constituye al ser humano. Esa tarea se resume en dar respuesta a una gran cuestión que Gesché formuló en estos términos: al dejar de lado la eternidad, al reducir al hombre a la historia, al olvidar la alteridad radical, "¿no estamos dejando perder algo sustancial?"¹⁰³⁸.

Habría que señalar, para terminar este punto, que para Gesché las resistencias a esta propuesta de destino teologal no son solo ni principalmente culturales, ideológicas. Aunque tales resistencias son fuertes, las más importantes son interiores. Gesché habla de *demonios interiores* que impiden al hombre aceptar la iniciativa divina que lo invita a medirse desde lo alto, desde el exceso¹⁰³⁹. Y según Gesché estas resistencias, que deben ser detectadas con mayor atención y discernimiento, se reducen a una incapacidad de confianza, a una pérdida de conciencia de la propia grandeza, a un acostumbamiento a lo concreto (a los hechos brutos), sin osadía ni coraje para el exceso, sin ambición. ¿Nos amamos suficientemente como para creer en la promesa que Dios nos hace al proponernos un destino teologal?¹⁰⁴⁰ Recuperar esa audacia haciendo inteligible el contenido de esa vocación es entonces lo que importa.

3.5.4 Destino y salvación

Una vez consideradas estas desviaciones sobre el destino teologal que plantea la fe cristiana, ¿cuál es el contenido teológico de esta vocación de destino teologal? ¿Qué es lo que debe esperar el hombre? Y ¿Qué consecuencias saca el hombre si acepta esa oferta, si llega a descubrir su sentido y la acoge como un don? ¿Qué aporta

1038 Ibid., p. 21.

1039 Cf. GESCHÈ, A., *L'homme et le destin*, Op. Cit., p. 7.

1040 Cf. GESCHÈ, A., *Dios para pensar. V. El destino*, Op. Cit., p. 59. "¿Somos conscientes de esta inquietante e infinita grandeza? ¿Qué quizás nos hala hacia la eternidad de Dios. O Bien nos amamos nosotros tan poco que no nos atrevemos realmente a creer en ella, haciendo quizás así injuria inconsciente al mismo tiempo a Dios y a nosotros mismos". Ibid., p. 59.

la fe al hombre que se interroga por su destino? La vida interrogada, tan típica de la cultura occidental, ¿qué encuentra de particular en la fe que no le da la ciencia ni la filosofía?¹⁰⁴¹. Las respuestas a estas preguntas se articulan en torno a varias palabras, viejas palabras, del vocabulario cristiano como salvación, eternidad, esperanza, entre otras¹⁰⁴². Lo que importa para la teología es volver a hacerlas inteligibles ante la cultura actual, rescatando en ellas lo que hay de auténticamente cristiano, que si es genuino, tendrá mucha posibilidad de ser escuchado hoy.

En cuanto a la Salvación, sobre la que se van a ocupar los siguientes párrafos, Gesché tiene páginas importantes, con las cuales plantea una antropología religiosa que él mismo llama una "antropología de salvación", o con expresiones hermosas como las siguientes: "una profecía de su ser"¹⁰⁴³, una "metafísica de lo posible", y por las cuales Gesché muestra que la salvación no es un asunto exclusivamente religioso sino un tema que pertenece a la reflexión humana, puesto que la aspiración (o la promesa) de eternidad es una dimensión constitutiva del ser humano, que no podría comprenderse sin esa llamada que lo impulsa hacia confines que son los únicos que le permiten vencer los obstáculos que se le presentan en su combate por la libertad, por su realización.

Señalados pues los obstáculos, lo importante ahora es precisar en qué consiste esa salvación, mostrar los contornos específicos de su contenido concreto desde la teología cristiana. La respuesta de A. Gesché se podría articular en estos puntos: el primero reposa sobre una vocación de eternidad constitutiva del hombre. El segundo describe tal vocación suprema subrayando que ella no destruye la capacidad del ser humano para construir su destino por sí mismo, pero que al mismo tiempo le invita a acoger a Dios como una presencia (Alteridad Trascendente) que la potencia y la eleva a

1041 Cf. *Ibid.*, p. 14-15.

1042 Aquí caben también las palabras "Gloria", "Cielo", "Reino de Dios", "Vida abundante", por no señalar otras más técnicas como escatología, "beatitud eterna", o la preferida de A. Gesché: *theosis* o divinización o "Compartir la vida divina", "sacrum commercium".

1043 GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. V. El destino, Op. Cit., p. 150.

su más genuino objetivo: una plenitud de realización infinita que el hombre puede descubrir en Dios. El tercer punto articula salvación y destino, mostrando cómo es posible al hombre reconocer que necesita ser salvado, sin sucumbir a la resignación o ante un Dios opresor de su autonomía. El cuarto muestra la especificidad de esta vocación, su contenido auténticamente cristiano: el llamado a compartir la vida de Dios. Las líneas siguientes desarrollarán cada uno de estos tres puntos.

3.5.5 El hombre lleva en sí un código de eternidad¹⁰⁴⁴

El primer aspecto de esta propuesta consiste, por parte de Gesché, en cuestionar la tendencia antropológica que pretendería que el hombre puede desarrollarse plenamente, o encontrar toda la envergadura de su ser y de su vocación suprema si perdiera la visión de la trascendencia, si se encerrara en sí mismo volviéndose su propio sol¹⁰⁴⁵, como gusta repetir Gesché. La célebre frase acuñada por E. Levinas, según la cual hay derecho a interrogarse sobre la inmanencia como suprema gracia¹⁰⁴⁶, es permanentemente retomada por este autor para insistir sobre la necesidad de sospechar ahora de las sospechas¹⁰⁴⁷. Es decir, que ahora conviene interrogar a esas sospechas¹⁰⁴⁸, que con cierta razón, cuestionaron la apertura del hombre a la trascendencia para defenderlo de alienaciones que le robaban su libertad y su dignidad.

Ahora el mundo escucha la fe¹⁰⁴⁹, ahora existe para la fe un momento privilegiado, podríamos decir un *kairós*, en que se abre

1044 Cf. Ibid., p. 114.

1045 Cf. Ibid., p. 45.

1046 Cf. Ibid., p. 48.

1047 Cf. Ibid., p. 70.

1048 Recuérdese que fue P. Ricoeur quien denominó a C. Marx, S. Freud y F. Nietzsche los maestros de la sospecha. Junto a J.P. Sartre, M. Merleau-Ponty, el Estructuralismo y otros más, habría hoy que tener el coraje de sospechar de esas sospechas, que aunque ciertas en sus críticas, no justifican de ninguna manera que no se pueda sospechar de ellas mismas. ¿Qué sería una sospecha incapaz de sospechar de sí misma? No sería sino nuevamente discurso saturado, discurso pleno y fijo. Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 164-165.

1049 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 179.

la posibilidad y el derecho de presentar al hombre contemporáneo un Dios creíble, porque es realmente una "Buena Nueva"¹⁰⁵⁰. Un Dios que aparezca en el discurso de la fe libre de esos intereses que dichas sospechas ayudaron a despejar y sobre las cuales hay que estar alerta, porque la religión es fácilmente manipulable como lo muestra claramente la historia. Es el mayor aporte que puede hacer ahora la teología en este retorno del problema de Dios que se está dando en la posmodernidad, este "redescubrimiento de Dios" o este "renacer de Dios"¹⁰⁵¹, justamente después de que durante los años 60 se hubiera anunciado su muerte incluso por algunas corrientes teológicas, como aquellas desarrolladas en Estados Unidos que osaron llamarse a sí mismas "teologías de la muerte de Dios"¹⁰⁵².

Es en ese contexto que hay que entender cómo la reflexión teológica de A. Gesché se consagra en muchos de sus artículos a decir de mil formas la imposibilidad de reducir al hombre a la pura historicidad, a creer que la ética le basta para alcanzar la importantísima función entre deseo profundo del corazón y esfuerzo por la libertad¹⁰⁵³. Como si la ciencia pudiera acallar los gritos que suben de la historia clamando por un sentido del sentido, gritos que el ser humano expresa hasta en las corrientes filosóficas menos sospechosas de alienación como la de M. Horkheimer que habla de anhelo de lo totalmente otro¹⁰⁵⁴, como la de T. Adorno, que afirma que las fuerzas que pueden liberar al hombre de las esclavitudes terrestres no pueden provenir exclusivamente de las condiciones históricas¹⁰⁵⁵; como la de J. Kristeva que afirma que tenemos que

1050 Dios como Buena Nueva para el hombre. Gesché se pregunta con frecuencia: ¿Qué Dios queremos para nosotros? ¿Qué Dios queremos para nuestra sociedad? ¿Qué Dios es el que queremos acoger en nuestra vida? Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 165 ss

1051 Cf. GESCHÉ, A. La renaissance de Dieu en Théologie. En: La Foi et le Temps 1. No. (1978); p. 9.

1052 Cf. Ibid., p. 6.

1053 Cf. GESCHÉ, A., Pour una anthropologie de destinée, Op. Cit., p. 150.

1054 Cf. Ibid., p. 149.

1055 "El conjunto de la realidad (las fuerzas morales, sociales y materiales de que disponemos) produce las fuerzas necesarias para pasar a una sociedad de justicia": "l'ensemble de la réalité [les forces morales, sociales et matérielles dont nous disposons] produise les forces nécessaires au passage à une société de justice". BALADIER, Ch. Adorno. En: Encycloepedia universalis. XIX. 1980, (Thesaurus); p. 22. Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 106.

resucitar en nosotros a esos Moisés liberadores que ya no creen en Yahvé; como la de H. Arendt que recuerda la tragedia que se produce cuando confundimos los medios con los fines, o como la de M. Foucault que observa que habiendo matado a Dios no hemos logrado hacer al hombre mejor y más digno¹⁰⁵⁶.

La teología de A. Gesché subraya entonces, con el apoyo de estos y otros muchos filósofos, poetas, psicoanalistas, esta verdad profunda que la fe cristiana viene a proclamar con toda fuerza: que no solo de pan vive el hombre, que en el corazón humano existe una posibilidad, inserta por el Dios creador, que llama al hombre a encontrar no solo a Dios como su alteridad, sino como la meta de su destino. El hombre, en ese sentido preciso, estaría llamado a encontrarse aquí con una Alteridad Trascendente que es eso justamente: una alteridad que hace al hombre trascenderse, transgredir lo dado, lo cerrado, lo inmanente, para encontrar un horizonte de eternidad en su trajinar por la historia. Dios aparece como el Trascendente, y no sólo como la Trascendencia porque hace que el hombre se trascienda, dirigiendo la flecha de su destino hacia una meta que él mismo no se atreve muchas veces a creer, habituado como está a despreciarse o a rebajarse¹⁰⁵⁷.

Gesché insiste en esa aspiración a la plenitud como una vocación que constituye al hombre y que impide reducirlo a la pura inmanencia: "Aspiración que nos atraviesa como un aliento y como un soplo y un aliento de vida: llegar al fondo de uno mismo, de sus reales pero insospechadas posibilidades y facultades, lograr realizarse, alcanzar esta profunda satisfacción y esa felicidad de haber tenido una vida sensata y cumplida, de no haber pasado al lado de la propia vida y de su ser, de lograr esa profunda satisfacción de una vida plena y desarrollada"¹⁰⁵⁸. Ahora bien, esa insistencia podría reducirse a una plenitud intramundana, a una realización en esta vida. Pero Gesché plantea justamente que no se trata solo

1056 Cf. GESCHÈ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 63.

1057 Cf. Ibid., p. 102.

1058 GESCHÈ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 32-33.

de una realización aquí en esta tierra. El cristianismo propone una visión de la vida que es doble: una vida *bio-lógica*, moral, terrestre y una vida *pneumática*, teologal, que tiene que ver con un más allá en que el hombre culminará su aventura terrestre¹⁰⁵⁹.

El trabajo de la teología sobre este primer punto consiste en ocuparse realmente del terrible malentendido por el cual los seres humanos llegaron a comprender que Dios era dañino para el hombre, incluso que su sola idea era funesta. Tal deformación del verdadero rostro del Dios bíblico debe ser disipada. En gran parte los dos primeros apartados de este capítulo dedicados a la libertad y a la alteridad han podido mostrar cómo A. Gesché muestra que la alteridad de Dios, lejos de ser una esencia que impide la historicidad y la autonomía humanas¹⁰⁶⁰, es una presencia discreta, kenótica, que no aplasta en absoluto al hombre sino que lo engrandece hasta lo divino. Y aquí, al pensar la salvación, la idea por la cual el hombre se resistiría a reconocer que él necesita ser salvado, no tiene por qué ser humillante ni amenazante.

3.5.6 La vocación de destino teologal como integración de la libertad y del don divino

Ya se ha visto que el hombre no tiene por qué temer definirse así, desde Dios, desde la Alteridad Trascendente que lo invita a sobrepasarse, justamente porque esa Trascendencia no es tal que venga a destruir su libertad. A. Gesché reconoce que detrás del interrogante o la sospecha que hay por parte del hombre a acoger esta propuesta de un destino teologal, está esa falsa idea según la cual aceptar a Dios sería claudicar de la propia libertad y de la posibilidad de construir por sí mismo el propio camino de libertad y la historia. Pero la novedad que anuncia la fe cristiana puede acoger esa crítica, justamente porque su Dios no es ese absoluto separado del hombre, incapaz de sufrir o de solidarizarse con el hombre. Tampoco es un Dios celoso de su poder, a quien no se

1059 Ibid., p. 37.

1060 Cf. Ibid., p. 47.

puede hablar o con quien no hay sino que limitarse a cumplir unas órdenes escritas de una vez por todas. La experiencia cristiana se presenta con unos rasgos que la sitúan en el polo opuesto de esa caricatura de Dios, pero a la cual fue muchas veces reducida.

La teología cristiana anuncia entonces que esa vocación de destino teologal, que está inserta en la creación como un deseo del Creador, define constitutivamente al hombre. Y anunciar esa revelación, después de haber establecido sus derechos a presentarse como una salvación para el hombre, es la tarea concreta y particular de la teología. Su especificidad consiste en mostrar que "toda autonomía comienza por ser provocada, que toda libertad se inicia gracias a una llamada, que "todo comienzo supone una inauguración"¹⁰⁶¹. Gesché reconoce en ello la genialidad de la intuición cristiana¹⁰⁶². Sus rasgos fundamentales los describe así este autor: ella "dice al hombre que él debe tomar su destino en sus manos, pero, al mismo tiempo, le recuerda que él no está perdido en la tautología, en un desierto sin pistas, lejos de cualquier referencia"¹⁰⁶³. Así, las cosas se invierten, porque desde este horizonte, el ser humano no muere al contacto con el absoluto, sino más bien es alguien que muere al contacto de su soledad¹⁰⁶⁴; que muere por su encerramiento, por la falta de un destino que lo salve de la fatalidad y de los demonios interiores y exteriores que minan su combate libertario.

3.5.7 El hombre puede reconocer que esa vocación de destino teologal es salvadora

En efecto, anunciar la salvación al ser humano diciéndole que necesita ser salvado no es hacerlo caer en una trampa inventada por los clérigos para controlar a la humanidad manteniéndola sometida a intereses oscuros disfrazados de un halo religioso¹⁰⁶⁵. Tampoco consiste en culpabilizar mórbidamente al hombre, insistiendo

1061 Ibid., p. 53.

1062 Cf. Ibid., p. 53

1063 Ibid., p. 53-54.

1064 Cf. Ibid., p. 46.

1065 Cf. Ibid., p. 29 (31).

machacona y unilateralmente en el pecado. Esa instrumentalización del mal o del pecado para justificar la necesidad de salvación no contribuye en nada al ejercicio de dilucidación que propone Gesché para la teología. Tal insistencia malsana en el pecado no hace sino desfigurar la propuesta cristiana de salvación al mundo. En concreto, si efectivamente la salvación cristiana se presenta como una liberación de obstáculos, ella no se centra sólo ni principalmente en ese aspecto negativo¹⁰⁶⁶. Su aspecto positivo es este: la salvación tiene que ver con la profunda aspiración del ser humano a lograr su vida.

La salvación aparece entonces configurada por una positividad que está inscrita en el corazón humano como aspiración de plenitud, de exceso, y a la cual la propuesta cristiana viene a unirse armoniosamente cuando el Salvador anuncia: "He venido para tengan vida y vida en abundancia" (Jn 10, 10)¹⁰⁶⁷. No es pues primeramente cuestión de pecado sino de realización, de plenitud de vida. Tal propuesta es salvadora en un primer sentido positivo, en cuanto anuncia al hombre que está llamado a la felicidad, que la sed de felicidad que anima a toda persona no es algo banal, sino un voto del mismo Dios creador que ha llamado el hombre a la vida, y a una vida abundante. La teología cristiana en este punto debe desembarazar su discurso de una presentación moralizante que habló exageradamente de la salvación como pecado, moralizando así esta vocación, y reduciendo la fe cristiana a un comercio con un Dios encolerizado que viene al hombre tronando con acentos amenazadores¹⁰⁶⁸.

Ahora bien, a pesar de su irreprimible aspiración a la felicidad, el hombre, racionalmente, de forma realista y sincera, toma conciencia de que en su camino hacia la realización encuentra obstáculos que le impiden acceder a sí mismo. Cuando mide la talla

1066 Cf. *Ibid.*, p. 30 (32).

1067 Cf. *Ibid.*, p. 31 (33).

1068 No que el destino teológico que anuncia la fe cristiana, y que como tal se identifica con la salvación, no tenga que ver con la moral o con la ética. Pero ese es como un segundo momento de la salvación, porque el primero es el anuncio de una vida nueva que el hombre puede y debe buscar con todas sus fuerzas, animado no por el temor a un castigo sino impulsado desde el fondo por un deseo profundo de libertad que lo constituye.

y el alcance de algunos de los mayores obstáculos, no pequeños ni banales, tales como la muerte, la fatalidad, el mal y la finitud¹⁰⁶⁹, se da cuenta que la marcha hacia la felicidad no está exenta de problemas que muchas veces le resultan insolubles o que, cuando menos, lo paralizan y desalientan. Cualquier ser humano sensato, sin recurso a la religión, puede constatar estas realidades ineludibles que, es lo menos que se puede decir, se presentan inexorablemente como barreras a la felicidad humana, entonces puede escuchar un discurso teológico que le dice algo específico al respecto, y que él puede reconocer como una palabra salvadora.

De hecho, la teología constata, como lo hace todo ser humano, que en el camino hacia la libertad y hacia la realización de sí, la persona encuentra obstáculos inmensos que torpedean la honda aspiración de cada ser humano a lograr su vida, a llenarla de plenitud. Entre esos obstáculos aparecen sobre todo el mal, la muerte y la fatalidad. ¿Qué aporta entonces la teología cristiana frente a estos obstáculos inmensos e inevitables? La pregunta es de rigor porque de su respuesta depende la credibilidad de la propuesta cristiana de un destino teologal. Tal pregunta incluso se podría plantear en estos términos aún más lancinantes: ¿Tiene algo específico que decir la fe cristiana sobre estas realidades tan palmarias de la vida ordinaria? ¿No es su respuesta una evasión, un engaño, un falso consuelo que vuelve a hundir al hombre en quimeras alienantes? Existe, pues, el pleno derecho de interpelar a la teología cristiana, preguntándole en qué sentido exactamente esa propuesta que invita al hombre a reconocerse como "vecino inmediato de lo trascendente"¹⁰⁷⁰ se puede llamar salvadora y cuál es su especificidad con relación al destino humano?

Para decirlo de forma directa, según Gesché, es ante esos obstáculos que la salvación aparece como una categoría de la teología cristiana profundamente ligada con el destino. Porque esos obstáculos, conviene repetirlo, tienen como rasgo general la

1069 Cf. *Ibid.*, p. 35.

1070 GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. VII. El sentido, Op. Cit., p. 119.

capacidad de ensombrecer el horizonte destinal del hombre, o de sofocar -hasta la desesperación y el sinsentido- la aspiración de plenitud que reposa en el alma humana. La muerte sitúa brutalmente al hombre ante su finitud y parece reducir a la nada el deseo de plenitud¹⁰⁷¹. El mal se presenta también como un obstáculo gigante de nuestra sed de felicidad, la fatalidad nos introduce en el reino de la esclavitud, de la ausencia de libertad, de la impotencia para realizar efectivamente nuestro deseo de realización total.

3.5.8 La vocación de destino teologal posibilita un no efectivo a la fatalidad

“La fe cristiana afirma que el acceso a la vida eterna supone que uno se haya esforzado en vivir plenamente toda la lógica propia de esta vida”¹⁰⁷²

Con respecto a la fatalidad, Gesché llega a afirmar que el hombre en algunos momentos, por sus comportamientos fatalistas y su recurso a la suerte y a la adivinación, da la impresión de no ser realmente tan apasionado por la libertad como pretende serlo. Incluso una cierta aceptación de incapacidad a controlar todo y un cierto principio de realidad parecen servir al hombre de alivio en la exigente faena de la libertad¹⁰⁷³. Como si fuera imposible al hombre cargar sobre sus hombros toda la responsabilidad de la vida. Esta actitud “realista” se acrecienta hoy, cuando, por la ciencia, se es más consciente de las múltiples determinaciones que afectan la vida humana. En ese contexto en que parece que el hombre acoge resignadamente “el fin de la historia”, la idea central de la teología de A Gesché podría ser la siguiente: la desfatalización de la historia que introdujo el judeo-cristianismo. ¿De qué se trata?

1071 Cf. GESCHÈ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 35. “La muerte nos rodea, porque ella golpea nuestro ser con la precariedad [...] ella nos dice que no habremos conocido todas las bellezas de este mundo y que no habremos realizado muchos de los votos que nos habíamos formulado”. Ibid., p. 37.

1072 Ibid., p. 103.

1073 Cf. GESCHÈ, A., Pour une anthropologie de destinée. Le chemins théologiques de la liberté, Op. Cit., p. 145.

En contraste con otras culturas, en particular con la mentalidad griega de fatalidad, Gesché insiste mucho sobre este punto señalando que la fe cristiana aporta aquí una novedad radical en la historia del pensamiento y de la fe religiosa. Todo en el pensamiento judeo-cristiano apunta a una visión según la cual el hombre no tiene por qué entregarse resignadamente a la fatalidad (a la destinación). Primero: porque Dios es el señor de la historia, porque ella está tanto en las manos de Dios como en las manos del hombre. La historia -y el tiempo que es como su sello- no son un eterno ciclo repetitivo de lo mismo, sino una línea abierta hacia el futuro impredecible que el Dios de la libertad ha permitido al hombre construir con Él. La ruptura con toda mentalidad de resignación es uno de los aportes más espectaculares de la teología bíblica, reconocido por algunos autores como E. Bloch¹⁰⁷⁴.

Así se establece una relación entre destino e historia como lugar de reflexión sobre la forma en que el creyente se sitúa ante la realidad, y que a su vez da la ocasión a Gesché para responder a las acusaciones de evasión que implicaría la propuesta de destino teologal. La historia no es pues un ciclo de eterno retorno de lo mismo. Por tal razón, el destino hacia el que apunta la vocación suprema del hombre no consistirá en la prolongación de lo que el hombre vive en este mundo. Si no es prolongación, será más bien culminación de algo que había comenzado aquí. Pero es justamente, hace notar Gesché, la esperanza del Reino de Dios lo que impulsa al creyente a transformar este mundo según los planes de ese Reino. Así, lejos de alejarlo de la historia, su vocación lo compromete con alicientes nuevos y resistentes, a luchar en esta vida por un mundo más humano según Dios.

Así, lejos de engendrar “un larvado desprecio por la historia”¹⁰⁷⁵, esta vocación de destino teologal produce tres efectos en la forma como el creyente asume la historia, ahora desfatalizada y comprendida más

1074 E. Bloch reconoce la importancia de la experiencia religiosa para hacer frente a toda resignación y mentalidad fatalista. El habla de una esperanza religiosa. Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 39.

1075 Cf. Ibid., p. 102.

bien como el escenario donde se comienza a construir la eternidad. El primer efecto es que se intensifica en el creyente el valor de esta historia: "esta vida posee en sí, intrínsecamente, capacidad de eternidad"¹⁰⁷⁶. Al ser desfatalizada la historia, porque en ella se descubre a un Dios que se hace actor de este relato de salvación que constituye la propuesta cristiana, la fe proclama, en contra de cualquier absurdo, que la historia no está desprovista de sentido y que la libertad del hombre no es una lucha inútil o perdida¹⁰⁷⁷. Gesché cita como testigo a los grandes santos y luego al mismo Jesús, cuyas vidas no fueron otra cosa sino un compromiso total con los más pobres de este mundo, como signo de que esta vida y el amor que demos en ella sí importan con respecto a la eternidad.

El segundo efecto se relaciona directamente con la definición de antropología de destino teologal. De hecho, afirmar ese destino teologal equivale a decir, según Gesché, que si el hombre está llamado por Dios a compartir un destino que lo conduce hacia Él, tal vocación permite desprender una visión del ser humano que fundamenta últimamente su dignidad: porque si la historia del hombre tiene un sentido teologal, si el hombre fue hecho para esta tierra y, al mismo tiempo, para Dios, (sin que haya oposición entre las dos), esto significa que el valor de la vida del hombre reposa también sobre valores trascendentes¹⁰⁷⁸. Gesché lo expresa hermosamente así: "El hombre es también y al mismo tiempo ese ser cuyo sentido no se descifra solamente con letras profanas, sino también con letras sagradas, santas y divinas"¹⁰⁷⁹. Si hay pues este sello de eternidad en el hombre, se puede concluir con esta sentencia lapidaria que enarbola bien alto la fe cristiana: "El destino divino

1076 Ibid., p. 102.

1077 Cf. Ibid., p. 103.

1078 Cf. GESCHÈ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 104.

1079 Ibid., p. 104. "El hombre no detenta solamente un secreto, ya sublime, de grandeza terrestre, y que es el de su inteligencia, de su vida amorosa, de su dignidad ética, de la parte única que él toma en este mundo por su acción. El esconde en él, al mismo tiempo, un secreto de destino divino, sobre el cual se abre su futuro. Tal es el secreto –o la apuesta, como se quiera– del cual el más allá hace signo. Diciendo que el hombre es para Dios, esta antropología teologal no inscribe al hombre fuera del tiempo; ella inscribe en el tiempo valores de eternidad, valores de eternidad que empujan hasta el final los valores inscritos en la realidad del tiempo". Ibid., p. 104.

de todo hombre me prohíbe desde aquí en la tierra tratar a otro hombre de otra forma que no sea como hijo de Dios, prometido a la filiación divina y a la resurrección. Ella me prohíbe considerarlo como sometido a mis poderes y a decisiones que contradirían su ser trascendente, sobre el cual yo no tengo ningún poder. Todo hombre está marcado por ese signo de destino, que escapa absolutamente a mis derechos y a mis poderes"¹⁰⁸⁰.

Un tercer efecto de esta articulación entre destino e historia (y tiempo), consiste en una visión grandiosa, destinal, a la talla del grandioso proyecto de Dios sobre el hombre: "que el más allá viene a tocar a la puerta de la historia dándole dimensión de eternidad"¹⁰⁸¹. Esta redimensionalización de la historia en la fe cristiana no se produce tanto por una reflexión conceptual sobre el tiempo, sino porque aquí eternidad hay que entenderla sobre todo como presencia del Eterno, de Dios mismo que entra en la historia mediante muchas formas, pero sobre todo mediante la encarnación del Hijo. El absoluto en la historia significa para la fe cristiana que, ahora esta historia y el tiempo que la marca, quedan abiertos a una dimensión nueva que le introduce Aquél que ha considerado que su grandeza no se afectaba en ningún modo viniendo a visitar a los suyos, plantando entre ellos su tienda (Jn 1, 14)¹⁰⁸²

3.5.9 La vocación de destino teologal alienta a la libertad humana en su combate contra el mal

Si el cristianismo ha desfatalizado la historia, la presencia del mal en la historia, sin embargo, sigue taladrando el corazón y la mente del hombre, tendiendo así a sumirlo en la fatalidad. Pero la fatalidad ha sido quebrantada en el judeo-cristianismo en particular con una postura frente al mal, al cual Gesché consagra el primer volumen de su obra *Dios para pensar*. Aquí, con respecto al tema del destino como vocación teologal, se quiere subrayar un aspecto fundamental.

1080 Ibid., p. 105.

1081 Ibid., p. 106.

1082 Cf. Ibid., p. 106.

La fe judeo-cristiana, al "inventar la noción de pecado", ha quitado el carácter ontológico al mal en cuanto propiedad definitoria del hombre. Hermosamente afirma Gesché que el mal no hace parte de la definición del hombre, el mal es un accidente que incluso sorprendió a Dios¹⁰⁸³. Lejos de no hacer parte del hombre, el mal puede y debe ser vencido por el hombre. Justamente, cuando el hombre no lo hace y cede a sus engaños, la fe bíblica introduce el concepto de pecado como diciéndole al hombre: "has obrado mal, podrías haber obrado bien y eres capaz de ello"¹⁰⁸⁴.

En sus planteamientos teológicos Gesché tiene mucho cuidado en diferenciar diversas clases de males: entre ellos hay uno que es imputable al hombre y a su libertad, y ese es el que permite hablar de pecado y de responsabilidad. Pero Gesché reconoce que hay una manifestación del mal que no tiene explicación alguna, que es totalmente irracional, y ante la cual sólo cabe responder, desde la fe cristiana con la predicación de un Dios que responde a nuestro grito caminando y acompañando al hombre en su dolor y en su tragedia¹⁰⁸⁵. Pero el punto que interesa sobre todo aquí es el del mal como obstáculo a la felicidad, del cual el hombre necesita ser salvado. Esa salvación en la teología cristiana es desfatalización porque junto a un planteamiento no ontologizante del mal, el cristianismo presenta a un Dios que no identifica al hombre con su pecado. De forma conmovedora Gesché suele comentar el pasaje de la pecadora sorprendida en adulterio, sugiriendo que el pecado de esta mujer no le ha cerrado las puertas de la misericordia divina, la cual le posibilita recomenzar su existencia, perdonada y amada¹⁰⁸⁶.

El pecado es pues una categoría profundamente relacionada con el destino, porque exactamente hay que definirlo como un error de destino, como una equivocación en la orientación de la vida, como un falso camino que desvía al hombre de su vocación suprema¹⁰⁸⁷.

1083 Cf. GESCHÈ, A., Dios para pensar. I. El mal, Op. Cit., p. 36-37, 51.

1084 Ibid., p. 116

1085 Cf. Ibid., p. 30.

1086 Cf. Ibid., p. 113.

1087 Cf. GESCHÈ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 94.

En particular, vale la pena insistir aquí, el pecado puede ser fruto de un malentendido sobre Dios, que conduce al hombre a rechazar la propuesta divina porque dicha propuesta es enturbiada por falsas imágenes de la divinidad que sumergen al hombre en su propia soledad e inmanencia, arrebatándole engañosamente la posibilidad de ser lo que puede llegar a ser, y no hay nada peor que eso¹⁰⁸⁸. Pecado sería entonces una ruptura del destino¹⁰⁸⁹, un rechazo a devenir lo que se puede llegar a ser, una no aceptación de una vocación sentida y querida. Se podría decir que pecando el hombre se traiciona a sí mismo, abandonando lo que más anhela su alma, renunciando a lo que más espera su ser.

De este modo el hombre se pone ante los interrogantes sobre el sufrimiento, la guerra, el mal. Tales planteamientos son los que brotan en muchos que se preguntan por Dios en el momento del sufrimiento y de la pena. Es el agudo cuestionamiento sobre la existencia de Dios que formula la presencia del mal en la vida humana. ¿Cuál es la respuesta del cristianismo al respecto? Las palabras de Gesché en este punto son diáfanas: el cristianismo no ofrece una salvación que nos libere del mal sino de su tiranía¹⁰⁹⁰. Eso significa que podemos vencer el mal, que hemos de combatirlo, que es posible incluso vivir la vida, desde la fe, sintiendo a Dios luchar a nuestro lado contra el mal, cargándolo con nosotros, sufriendo con nosotros. Pero la salvación del mal, de forma definitiva, es una esperanza. Y de ese tema hablará el siguiente apartado, penúltimo de este capítulo.

3.5.10 La vocación de destino teologal enseña al hombre su vocación para la vida y no para la muerte

En cuanto al tercer obstáculo, la muerte, Gesché procura sobre todo mostrar el derecho que tiene la teología a hablar de ella. Para ello precisa primero los lazos entre muerte física y pecado, que por razones culturales, en la Biblia aparecen ligados: la muerte

1088 Cf. GESCHÈ, A., *Quand le salut se raconte*, Op. Cit., p. 121.

1089 Cf. GESCHÈ, A., *Dios para pensar. V. El destino*, Op. Cit., p. 81.

1090 Cf. GESCHÈ, A., *Pensées pour penser. I. Le mal et la lumière*, Op. Cit., p. 140.

como consecuencia del pecado. Pero hoy la ciencia ha mostrado la condición finita del hombre, como ser que hace parte de la naturaleza; además, la filosofía ha elaborado una reflexión fundamentada sobre la condición finita del hombre. Tales presupuestos obligan a replantear la visión teológica de la muerte como un obstáculo al destino teológico. ¿Cuál es entonces la palabra específica de la propuesta cristiana frente a la muerte? ¿Por qué puede la teología decir algo sobre este acontecimiento biológico ineluctable?

La razón fundamental, según Gesché, es que la muerte no es solo un fenómeno biológico sino también cultural, antropológico. El ser humano no vive la muerte únicamente como un asunto biológico, sino como una ruptura y, particularmente, como un "límite a sus posibilidades". La muerte, citando a Sartre, es experimentada como "la imposibilidad de una posibilidad"¹⁰⁹¹. Y es precisamente en este horizonte que la fe cristiana anuncia al hombre una palabra que puede abrirle posibilidades insospechadas. No porque la teología tuviera la ingenua pretensión de escamotear el hecho inapelable y dramático de la muerte, esquivándole ideológicamente (por no decir mágicamente) mediante una mirada falsamente abstracta de la misma. ¡No! En ese sentido biológico la teología, gracias a la ciencia y la filosofía, supera hoy esa pretensión ingenua y descubre el sentido propiamente teológico de su discurso de fe: su mensaje se puede condensar en estas palabras: "El hombre muere, pero él no se debe creer hecho para la muerte sino para la vida"¹⁰⁹². Igual que el pecado, la muerte no pertenece a la real definición del hombre. "La muerte del hombre es un hecho, no un derecho"¹⁰⁹³.

Esta vocación para la vida comporta para Gesché una doble dimensión¹⁰⁹⁴. Tal caracterización permite al autor disipar toda posibilidad de evasión o de dicotomía, según las cuales habría que descuidar una para poder atender a la otra. Gesché afirma que el

1091 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., 96.

1092 Ibid., p. 37-38.

1093 Ibid., p. 38.

1094 Gesché habla con frecuencia de este tema usando la metáfora de los dos árboles de vida. Cf. Ibid., p. 82ss.

hombre está llamado a vivir una vida corporal, material: *bios*. Es su vida biológica que hace parte integrante de su ser. Pero el otro aspecto de la vida es la *zôé*, una vida *pneumática*, espiritual, que no es otra cosa que la posibilidad que tiene el hombre, gracias a su Creador, de divinizarse, de compartir la vida divina. Pero ambas vidas están en el orden de la creación. Pero como ya se ha visto al hablar de la historia, la vida corporal no está desarticulada de la vida espiritual, así como la vida temporal no está desgajada de la eternidad. Hay entre la vida corporal, al mismo tiempo, ruptura y continuidad: "No hay que creer que se podría ganar la vida eterna sin haber realizado, tanto como sea posible, los deberes de su primera vocación"¹⁰⁹⁵.

Esta relación entre vida corporal y eternidad es importante para comprender esta vocación de destino teológico. En ese sentido, Gesché insiste sobre otros aspectos que es bueno resaltar aquí, para plantear más claramente cómo invita la teología cristiana a situarse ante la muerte, desde el momento en que ella es comprendida como un obstáculo a la realización humana. En realidad la propuesta cristiana no viene a decir que la salvación brindada por Dios al hombre suprima la muerte corporal o física. Gesché subraya incluso que ni el mismo Hijo de Dios esquivó esta realidad. Esto indica que habría que pensar la muerte como un obstáculo en cuanto se presenta con un estatuto particular: la de separar al hombre de Dios, de alejarlo de su presencia¹⁰⁹⁶. Muerte sería lo que impide nuestra *zôé*, lo que bloquea nuestro acceso a la vida eterna. En este sentido la muerte, afectada por el pecado, aparece al hombre como un término sin más allá: "En lugar de ser una de las etapas normales del camino del hombre hacia su destino realizado, ella es aprehendida sea como un fracaso o una vicisitud, sea como una prueba, dolorosa y violenta, en el progreso del hombre hacia su destino"¹⁰⁹⁷.

1095 Ibid., p. 84.

1096 Cf. Ibid., p. 92.

1097 Ibid., p. 94. "Es pues cuando la muerte ha sido, como toda cosa, marcada por el mal, que se podrá decir que el hombre ha de ser salvado de la muerte. De la muerte que aporta la muerte. No, en absoluto, de la muerte biológica, sino de la muerte como pérdida del acceso del hombre a su destino. Es de esa muerte, de la muerte vista bajo ese ángulo, que no nosotros debemos ser salvados". Ibid., p. 95.

No que la propuesta cristiana proponga solamente una novedosa y diferente actitud mental frente a la muerte, por muy interesante que pueda sonar dicha mentalidad, no se trata solo ni principalmente de eso. Ciertamente el pensamiento cristiano toma sus diferencias con respecto a la muerte de la mentalidad griega, por ejemplo, y esa diferenciación sirve al discurso teológico de Gesché para precisar sus contornos. En efecto, la muerte no es un acto de liberación que conduzca automáticamente a la vida, como sucedía en la cultura griega, en donde morir era abandonar una triste condición mortal de abajamiento, para volver a una situación gloriosa inicial, perdida con la entrada en la vida terrestre¹⁰⁹⁸. En el cristianismo no se espera la salvación de la muerte. Tampoco el acceso al más allá es algo automático que se produzca por el solo hecho de morir y la salvación no consiste en ser liberado de la condición terrestre. El automatismo borraría algo fundamental de la visión cristiana de Dios y su lógica: el don. El retorno a una inmortalidad espiritual borraría la importancia del cuerpo –corroborada en la fe cristiana por la resurrección de la carne– y conduciría a menospreciar la vida terrestre.

3.5.11 La teología cristiana anuncia al hombre que su grandeza consiste en un llamado y una capacidad para compartir la vida de Dios

“Dios es el Eterno. Es por eso que se habla de eternidad. Es la palabra concreta y personal de Eterno que da sentido y contenido a la palabra abstracta y peligrosa de eternidad. Vivir la eternidad es vivir la vida [...] de <El Eterno, tu Dios>”¹⁰⁹⁹

Todas estas precisiones anteriores desembocan en el punto fundamental que define esta vocación de destino teologal. Y se desprende de lo anterior que, definitivamente, nuestras

1098 Cf. Ibid., p. 94. 96.

1099 Ibid., p. 80-81.

representaciones alocadas, ingenuas o interesadas sobre esa vocación deben ser derrumbadas¹¹⁰⁰. Hay que entrar en un proceso de deconstrucción de nuestros deseos de poder y de nuestros sueños infantiles de omnipotencia, para dejar que Dios mismo nos hable de esta vocación de destino teologal. Gesché insiste mucho en que la teología tendría constantemente que aprender quien es Dios del mismo Dios, dejar a Dios ser Dios, dejar que sea Él quien le hable de su identidad. Que el "Yo soy el que soy" sea realmente un proceso de purificación por el cual la teología reconozca y hable de un Dios creíble, porque no es invención que nace de necesidades o de miedos humanos¹¹⁰¹.

Lo mismo pasa con esta vocación de destino teologal, que al hablar de más allá, de vida eterna, de destino, inmediatamente puede provocar en el imaginario creyente una serie de ideas que obstaculizan la verdadera escucha de ese mensaje que habla de un don inaudito. Gesché insiste mucho sobre este punto, señalando que esa vocación que llama al hombre a la eternidad no es cuestión de prolongación de los bienes de esta tierra. Imágenes como la de un banquete eterno, como la de la música celestial, entre otras, con las que incluso la misma Sagrada Escritura habla de esa vida eterna, deben ser bien entendidas. De otra forma se puede convertir la vida eterna en una proyección de lo mejor de esta vida terrestre, una continuidad con esta vida, olvidando que, si ciertamente hay una continuidad como la que se ha planteado más arriba, habrá también una radical novedad. ¿Cuál? Que el ser humano compartirá la vida de Dios, se hará como Él.

Ese es el contenido radical que A. Gesché formula en muchas de sus páginas utilizando la expresión francesa "*partage de la vie de Dieu*" (Compartir de la vida de Dios), de la que hablaron los Padres griegos utilizando el término *theosis*, que significa divinización. Tal proyecto de Dios llevó a los Padres Griegos y a

1100 Cf. Ibid., p. 74-77. Ver también: Capítulo 3: "Aprender de Dios lo que él es". En: GESCHÉ, A., Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 77ss.

1101 Cf. Ibid., p. 77ss.

la teología franciscana a responder de otra manera distinta a la de San Anselmo, a la pregunta sobre las razones de la encarnación: *cur Deus homo*: ¿Por qué Dios se hizo hombre? La respuesta en la línea de la redención del pecado cae en una "moralización" porque hace al pecado más original que al amor de Dios. En el comienzo de la historia de la salvación, en Dios mismo y su vida intratrinitaria, no habría un *verbum incarnandum* que quiere establecer un *maravilloso comercio* entre el hombre y Dios. En lugar de ese amor original y originario, estaría el pecado como protagonista o al menos como motor inicial de toda la historia de salvación.

Pero la vocación de destino teologal subraya, en la línea franciscana y de la teología oriental, que el destino del hombre es el compartir la vida de Dios. Vale la pena citar aquí al mismo Gesché, que con precisión y encanto literario expresa estas ideas así: "Se tratará sin embargo de una etapa nueva. Es decir, que en lugar de vivir allí la continuación de valores de aquí abajo, nosotros viviremos allí algo completamente nuevo. Es en ese sentido que hay que pensar el más allá: experiencia nueva que se nos ofrece y cuyo contenido, y allí está toda su especificidad, es el compartir de la vida misma de Dios. La cuestión es propiamente religiosa [...] El más allá toma entonces forma específica, la única que hay que tener en cuenta. Ya no se trata de cosas o de bienes, sino de la presencia de una persona: de Dios cuya vida se comparte de ahora en adelante. De cierta forma (y que es quizás la mejor), se podría decir que la eternidad no es otra cosa sino Dios"¹¹⁰².

3.5.12 La resurrección de Cristo y la antropología de destino teologal

"De ahora en adelante, diciendo sí a su naturaleza resurreccional, el hombre encontrará su salvación, es decir el camino de su destino"¹¹⁰³.

1102 GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 80.

1103 GESCHÉ, A. L'agonie de la Résurrection ou la Descente aux Enfers. En: Revue Théologique de Louvain. No. 25 (1994); p. 29.

3.5.12.1 La resurrección y su conexión con el destino teológico del ser humano

Se ha querido terminar este apartado incursionando en el tema cristológico de la resurrección para redondear el tratamiento que sobre el destino hace A. Gesché. Y puesto que aquí se ha querido estructurar el contenido de esta categoría –destino– en torno a su relación estrecha con la salvación, para darle más expresamente un tinte teológico, conviene ahora mostrar cómo en el pensamiento de A. Gesché sobre la resurrección se articula con el concepto de salvación. Dicho de otro modo, habrá que mostrar la dimensión soteriológica de la resurrección, que según el autor no ha sido resaltada con suficiencia por la teología, más sensible a la soteriología de la encarnación y de la pasión de Cristo¹¹⁰⁴. Lo interesante es que al mostrar la relación de la resurrección con la salvación, se podrá comprender mejor la articulación de la resurrección con el tema del destino que importa particularmente aquí.

Para comprender pues ese carácter soteriológico de la resurrección, A. Gesché toma un camino de exploración del tema de la resurrección que pasa por la reflexión del descenso de Jesús a los infiernos o el tema de Jesús resucitado “de entre los muertos”, tal como aparecen en varios textos de la Sagrada Escritura y en varios credos primitivos¹¹⁰⁵. Por ejemplo, se puede leer en el libro de los Hechos, 2, 22. 23-24: “A Jesús... vosotros le matasteis clavándolo en la cruz por mano de los impíos; a éste, pues, Dios le resucitó librándolo de los dolores del Hades, pues no era posible que quedase bajo su dominio...”. Y en la primera carta de Pedro se puede leer: “Pues también Cristo, para llevarnos a Dios, murió una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, muerto en la

1104 Cf. *Ibid.*, p. 20.

1105 A. Gesché afirma que después de los trabajos de la Escuela de Upsala, ya no se puede poner en duda la autenticidad de la presencia de este tema del descendimiento al lugar de los muertos en los escritos del Nuevo Testamento. *L'agonie de la Résurrection ou la Descente aux Enfers*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 25 (1994); p. 7. En cuanto a los credos primitivos, A. Gesché señala que el credo niceno-constantinopolitano “constituye una notable excepción. Pero él es ya tardío, más racionalizado, y por lo demás, más atento a la confesión trinitaria que a la confesión cristológica”. *Ibid.*, p. 7.

carne, vivificado en el espíritu. En el espíritu fue también a predicar a los espíritus encarcelados, en otro tiempo incrédulos, cuando les esperaba la paciencia de Dios [...]” (1Pe 3, 18-20)¹¹⁰⁶.

A. Gesché insiste, pues, como lo indica el título de uno de sus artículos, en la “agonía de la resurrección, entendida esta como un combate redentor, profundamente ligado con la acción salvadora de Jesús iniciada con la encarnación. “La Resurrección misma ha sido ella también, como la Pasión y la Cruz, un combate, un combate contra el mal”¹¹⁰⁷. Esta es una de las conclusiones que se pueden sacar si se aborda el tema de la resurrección desde este ángulo que, con apoyo en la Escritura y en la Tradición de la Iglesia, reconoce que relaciona la resurrección con el descenso al lugar de los muertos, al *Hades*, al *Sheol*, lugar donde reina la muerte absolutamente, pero donde Cristo ha ido para universalizar su combate salvador contra el mal. Tal perspectiva teológica, afirma Gesché, permite comprender mejor este aspecto salvador o soteriológico de la resurrección: “El sábado *Santo* es también santo (y santificante) como el Viernes”¹¹⁰⁸.

Así como San Juan habla de la gloria de la Cruz o J. Olier que habla del amor a la cruz¹¹⁰⁹, Gesché propone también hablar de la

1106 A. Gesché cita también, entre otros textos de la Biblia, estos que pertenecen al Nuevo Testamento: 1 Pe 4, 6: “Por eso hasta a los muertos se ha anunciado la Buena Nueva, para que, condenados en carne según los hombres, vivan en espíritu según Dios”; Hech 17, 31: “porque ha fijado el día en que va a juzgar al mundo según justicia, por el hombre que ha destinado, dando a todos una garantía al resucitarlo de entre los muertos”; Rom 6, 9: “sabiendo que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más, y que la muerte no tiene ya señorío sobre él”; Rom 8, 11: “Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquél que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros”; Rom 10, 10: 9: “Porque, si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo”; Gal 1, 1: Pablo, apóstol, no de parte de los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre, que le resucitó de entre los muertos”; Col, 1, 18: “Él es también la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia: El es el Principio, el Primogénito de entre los muertos, para que sea Él el primero en todo”; 2Tim 2, 8: “Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos [...]”.

1107 GESCHÉ, A., *L'agonie de la Résurrection ou la Descente aux Enfers*. En: *Revue Théologique de Louvain*. No. 25 (1994); p. 27.

1108 *Ibid.*, p. 27.

1109 Cf. RESTREPO SIERRA, A., “Jean-Jacques Olier et l'amour à la Croix », *BSS*, no 34, 2008, p. 380-406.

"agonía de la resurrección", en cuanto esa hacer parte del combate redentor. Así, al pensar la resurrección, en lugar de ir demasiado rápido hacia la victoria después de los horrores de la Pasión, los creyentes podemos "Tomarnos el tiempo", como se lo toma Dios, que respeta nuestra condición temporal y espacial, de contemplar a Jesús resucitando no en un instantáneo momento, sino prolongando la resurrección en un itinerario que lo lleva hasta el Hades, para poder de allí salir victorioso del lugar mismo donde la muerte, enemiga del destino humano teologal, mantiene encadenados e impotentes a los hombres que habían sido creados no para muerte sino para compartir la vida de Dios. Dice Gesché sobre esa relación entre agonía de la resurrección y victoria sobre la muerte: "Una agonía no tiene sentido sin ella no desemboca fuera de ella misma, en una victoria. Pero una victoria no tiene sentido sino ella no se gana en un combate, sobre una agonía"¹¹¹⁰.

Que baste por ahora señalar entonces cómo el abordaje de la resurrección por la vía de esta representación bíblica permite encontrar un camino nuevo para repensar la resurrección de Cristo y darle todo el puesto y la lucidez que se merece en la inteligencia de la fe. En efecto, si es verdad que se nos ha dicho que Jesús nos salvó por su muerte, no hay que desconocer que esta afirmación unilateral (aunque fundada en la Escritura) ha podido hacer olvidar otros aspectos del misterio redentor, y ha conducido a desviaciones doloristas de la fe cristiana, como si ésta predicara que el dolor por sí mismo fuera redentor¹¹¹¹. Y aunque la reflexión teológica haya reconocido que la salvación ha sido dada por la Resurrección de Cristo, el contenido teológico vehiculado por tal afirmación le parece a A. Gesché "poco evidente a nuestra sensibilidad"¹¹¹². A. Gesché señala: La afirmación según la cual Cristo nos ha salvado

1110 Ibid., p. 27.

1111 Cf. GESCHÉ, A. Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain. En: La Foi et le Temps. No. 14 (1984-6); 483-509. Allí hay un apartado que dedica A. Gesché a lo que él mismo llama nuestros errores de la fe, que hay que comprender teológicamente. Esos errores son: "Militantismo", "Sacralización", "Moralización", "Culpabilismo o Dolorismo", "Racionalismo" y usa de las "Ciencias humanas" convertidas en normatividad". El apartado sobre el culpabilismo o dolorismo se encuentra en las páginas 495-498.

1112 GESCHÉ, A. L'agonie de la Résurrection ou la Descente aux Enfers, Op. Cit., p. 27-28.

por su Pasión y Resurrección, "da la impresión de una voluntad mágica de querer un poco apresuradamente reunir todo, pero que ella tiene mucha dificultad para *pensar* la realidad en cuestión, para hacer verdaderamente inteligible"¹¹¹³.

Queda claro entonces que hay una estrecha relación entre Resurrección y salvación. Pero ahora aparece más fácilmente comprensible la conexión estrecha con el tema del destino. Para esto cabe recordar aquí el tema del pecado como un error de destino, que ya ha sido tratado previamente¹¹¹⁴. Justamente, si el pecado no es solo una cuestión moral, sino sobre todo un error por el cual el ser humano se equivoca flagrantemente sobre su vocación destinal, y si la resurrección tiene una dimensión salvadora, se puede colegir entonces que la resurrección está ligada profundamente con el destino humano: la Resurrección tiene una significación destinal, porque es un acto de salvación de Cristo, en quien se juega el destino humano¹¹¹⁵. Así, queda resaltada esa articulación entre resurrección, salvación y destino, sobre la que se volverá al final de este sub-apartado.

Pero esta claridad sobre la dimensión soteriológica de la resurrección, permite percibir, al mismo tiempo y en forma contrastante, que la teología de la resurrección debe afrontar hoy diversos escollos en su elaboración, provenientes sobre todo de la vida interna de la fe eclesial, que han llevado a descuidar la temática o a abordarla desde aspectos que a Adolfo Gesché no le parecen los más importantes, como por ejemplo, la excesiva importancia concedida a la investigación histórica, o la falta de atención que la teología dogmática ha prestado a los resultados de la investigación exegética. En medio de todas esas problemáticas, A. Gesché ofrece nuevas vías de reflexión para la inteligencia de la fe sobre el

1113 Ibid., p. 28. "¿Una reflexión que pasa por el tema del Descenso a los infiernos, asociando íntimamente muerte y resurrección en el seno de una misma agonía victoriosa, no da de la salvación una lectura más apropiada?". Ibid., p. 27-28.

1114 Ver la página 226.

1115 Cf. GESCHÉ, A. *L'agonie de la Résurrection ou la Descente aux Enfers*, *Revue théologique de Louvain* No. 25 (1994); p. 28-29.

contenido teológico de la resurrección. Se ha creído aquí importante destacar entonces algunos de los aspectos más relevantes de esa teología, sobre todo aquellos que están en función de la antropología de destino teologal, objeto de esta investigación¹¹¹⁶.

3.5.12.2 Despejar algunos malos entendidos sobre el contenido de la resurrección

La pregunta que está en el centro de la teología de la resurrección es la presencia de un "X resurreccional"¹¹¹⁷, que puede ser abordado de muchas formas¹¹¹⁸. La propuesta central de A. Gesché es tratarlo por la vía del lenguaje escritural, porque "toda realidad se nos ofrece primero al lenguaje"¹¹¹⁹. Dicho de otro modo, A. Gesché prefiere entrar en la temática fundamental de la resurrección a partir de sus *Sitz in Sprache*, (y no tanto en su *Sitz in Leben*)¹¹²⁰ dada la importancia que él concede al lenguaje de la fe, y sobre todo a las confesiones de fe en la Resurrección, tal como ellas aparecen en el Nuevo Testamento. Apoyado en los aportes sobre los estudios del lenguaje, y proponiendo dar un salto teológico que supere la focalización del teólogo sobre el problema histórico¹¹²¹, A. Gesché se propone observar lo que se ha dicho y lo que se ha querido decir en esas confesiones de fe neo testamentarias donde se anuncia la Resurrección. Es a partir de ellas que se puede pensar mejor ese

1116 Cf. GESCHÉ, A. La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. En: Revue Théologique de Louvain. No. 2 (1971); p. 257. Allí señala nuestro autor que la teología dogmática no ha logrado hacer de la Résurrection su centro; que hay una falta de elaboración teológica de la misma (257-259). Y que esta situación, entre otras causas, se debe a una razón interna: la forma en que se interesó la dogmática en la Resurreccion, forma que Gesché califica allí de muy historicista (p. 264); porque la teología tomó malos apoyos, desconoció ciertos lugares de inteligibilidad diferentes a la historia, como por ejemplo, el lenguaje mismo de la resurrección en el Nuevo Testamento (p. 264-265).

1117 "D'un <X résurrectionnel>". GESCHÉ, A., Dios para pensar. VI. Jesucristo, Op. Cit., p. 139.

1118 Gesché habla de "algo que pasó" y que hoy está fuera de duda en el círculo de los investigadores: "Todo el mundo está de acuerdo en decir que entre la muerte de Jesús y la constitución de la primera comunidad cristiana <algo> pasó, que explica el asombroso cambio que se produjo de una situación a la otra". Ibid., p. 139.

1119 Ibid., p. 139.

1120 Cf. Ibid., p. 139.

1121 A. Gesché afirma que la exclusiva preocupación historicista en la teología de la resurrección es un error. Cf. GESCHÉ, A., La Résurrection de Jésus: foi, événement, parole. En: Le Foi et le Temps. No. 4 (1973); p. 396.

X resurreccional; es a partir de ellas que se puede llegar hasta la teología de la Resurrección, simplemente, porque *Nihil sine voce est* (1 Cor 14, 10).

3.5.12.3 Qué no es la resurrección

Para recoger algunos de los aspectos más pertinentes de esta teología de la resurrección, se ha procedido aquí a dividir en dos partes el contenido de las líneas siguientes. En la primera se mostrarán brevemente algunas de las definiciones que hay que desechar sobre la resurrección; lo que no es la resurrección. En la segunda se mostrará la positividad del discurso, para desembocar finalmente sobre una líneas que muestran que el análisis teológico de A. Gesché sobre la resurrección desemboca en una visión esperanzadora sobre la nueva creación que constituye la resurrección, y por la cual Dios devuelve al hombre a su vocación destinal original, gracias a la cual puede encontrar en este anuncio central de la fe cristiana una vocación que ahora nada puede destruir, porque el enemigo más grande ha sido derrotado. Tal propuesta seguirá siendo, sin embargo, una propuesta respetuosa, que se juega para el hombre entre el cielo y la eternidad, es decir, aquí en la tierra, porque por muy eterna que sea, esta propuesta sigue conservando una radical dimensión ética que compromete, coherentemente con su naturaleza, a la libertad humana¹¹²².

3.5.12.4 No es una revivificación o reviviscencia

El uso de un lenguaje variado y flexible en el Nuevo Testamento sobre la resurrección brinda muchas lecciones al teólogo. Una de ellas es que la Resurrección no debe ser comprendida en el sentido de un volver a esta vida terrestre. Cristo resucitado no es un *redivivus*, alguien que vuelve a esta tierra. En análisis de los textos de la Sagrada Escritura muestra que la palabra Viviente (*ho zoon*) no remite a la vida biológica (*bios, bioo*) sino a la vida divina o la

1122 Cf. GESCHÉ, A., *L'agonie de la Résurrection ou la Descente aux Enfers*, Revue théologique de Louvain No. 25 (1994); p. 28.

vida de Jesús junto a Dios¹¹²³. La referencia es dada en el Nuevo Testamento por la situación celeste de Jesús y no por una situación terrestre. Los textos de la Escritura superan así una interpretación vitalista o materializante: no es un hecho simplemente empírico¹¹²⁴. A. Gesché agrega que en la medida en que la resurrección fue comprendida desde el horizonte escatológico, ese horizonte de comprensión permitió superar cualquier tipo de pensamiento en la revivificación y condujo a pensar más bien la resurrección como entrada en la nueva vida divina¹¹²⁵. Así, más que vida terrestre, hay que pensar en el nuevo estado de Jesús junto al Padre, en una vida que pertenece a Dios. A. Gesché señala que es un dato curioso en los evangelios que no se hable de las resurrecciones de Lázaro¹¹²⁶.

3.5.12.5 No es un prodigio fantástico

En concordancia con lo visto arriba, se puede comprender que los textos del Nuevo Testamento presenten a la resurrección no tanto como un prodigio sino como una victoria: “Lo que pasó no empuja al testigo a una curiosidad fatigosa y compulsiva sobre eventuales prodigios sino al gozo y a la misión de dar testimonio de una palabra de fe”¹¹²⁷. Y puesto que las apariciones podrían inducir a una representación de la resurrección en la línea de un portento sobrecogedor, A. Gesché resalta un dato que aparece claro en los relatos neo-testamentarios: la resistencia de los discípulos para creer. Porque más que un evento milagroso, lo que llena los relatos de las apariciones son anuncios, palabras, ya sean de Cristo o de las mujeres o de los apóstoles. La resurrección no se presenta como un portento que subyugaría automáticamente la resistencia de los apóstoles, que no se esperaban tal noticia.

1123 Cf. GESCHÈ, A., Dios para pensar. VI. Jesucristo, Op. Cit., p. 145. De forma más detallada ver el análisis que hace A. Gesché del vocabulario sobre la resurrección en el Nuevo Testamento en estos dos textos: Ibid., p. capítulo III, p. 135-143 (137-205). Para una perspectiva más teórica sobre ese enfoque desde el lenguaje, ver: GESCHÈ, A., La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique, Op. Cit., p. 283-296.

1124 Cf. GESCHÈ, A., Dios para pensar. VI. Jesucristo, Op. Cit., p. 151.

1125 Cf. GESCHÈ, A., La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique, Revue théologique de Louvain No. 25 (1994); p. 299.

1126 Cf. GESCHÈ, A., L'agonie de la Résurrection ou la Descente aux Enfers, Op. Cit., p. 14.

1127 Ibid., p. 142-143.

3.5.12.6 No es el fruto de una reflexión intelectual o espiritual

Si la resurrección no se presenta como el fruto de una exaltación religiosa engolosinada con lo maravilloso, tampoco es el resultado de una reflexión intelectual, resultado de un esfuerzo racional que hubiera llevado a los apóstoles a una convicción de esta clase: la causa de Cristo no puede morir¹¹²⁸. "Los relatos evangélicos sobre la resurrección no son el fruto de una reflexión reposada en una habitación"¹¹²⁹, ya que "algo" les sobrevino, que estaba más allá de sus pensamientos. Pero tampoco se trata de una iluminación interior que hubiera esclarecido en los apóstoles el sentido de la muerte de Jesús. No es pues una especie de proceso espiritual que hubiera desembocado en la aprehensión del significado religioso de la muerte de Jesús¹¹³⁰

3.5.12.7 No es un "hecho histórico"

Para poder sustentar esta afirmación sobre la resurrección, A. Gesché toma todas las precauciones necesarias que disipen rotundamente una perspectiva bultmanniana según la cual "Jesús habría resucitado en el *kerigma*, en el mensaje"¹¹³¹. Puesto que aquí no se trata de estudiar este problema delicado de la hermenéutica del lenguaje religioso, que tanto apoya al discurso teológico de A. Gesché, he aquí algunas ideas fundamentales que dan sentido a la afirmación y descartan toda postura que negaría la dimensión histórica de la Resurrección, pero que le concederían una importancia desproporcionada al hecho histórico, al punto de sustituir o hacer

1128 Cf. Ibid., p. 137.

1129 Ibid., p. 152.

1130 Cf. Ibid., p. 137.

1131 "Jésus est ressuscité dans le kerygme": Afirmación que el mismo Gesché califica de excesiva, pero que tiene su parte de verdad. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VI. Jesuristo, Op. Cit., p. Ibid., p. 142. "La relación estrecha entre el acontecimiento de la Resurrección y su confesión en la fe es muy importante. Ciertamente, una vez más, el acontecimiento tiene su consistencia en él mismo, él no es creado, sino reconocido por la fe. Ciertamente, también, la Resurrección no es un acontecimiento que sería simplemente realizado por ser dicho. Ella es un acontecimiento de salvación, ella debe conducirnos entonces a un acto de fe, es decir, a un comportamiento y a un actuar, y no simplemente a un acto de lenguaje [...]". GESCHÉ, A., La Résurrection de Jésus foi, événement, parole, La foi et le temps No. 4 (1973); p. 414.

inútil el acto de fe. Primero: la dimensión histórica de la resurrección tiene una importancia radical¹¹³². Segundo: la resurrección puede ser calificada como un “acontecimiento de palabra” en el que el hecho y el lenguaje están en una circularidad hermenéutica¹¹³³. Tercero: no se puede olvidar que los relatos de la resurrección no son reportajes históricos sino testimonios y confesiones de fe¹¹³⁴. Cuarto: si la fe fuera un simple hecho histórico, susceptible de ser verificado por la sola historia, ésta podría sustituir al acto de fe indispensable a su carácter revelatorio: que nadie puede confesar que Cristo es Señor si no es movido por el Espíritu (1Cor 12, 3)¹¹³⁵. Además, sería una ingenuidad pensar que el hecho histórico entrega inmediatamente su sentido¹¹³⁶.

3.5.12.8 No es una simple metáfora

Dicho lo anterior, A. Gesché insiste no obstante, como ya se ha podido entrever, en que la resurrección de Cristo no es una simple

1132 La resurrección no es identificable simplemente a un acontecimiento soberano que manifestó a los apóstoles el nuevo destino de Jesús, y que se les hubiera presentado como un acontecimiento exteriormente observable, como un hecho histórico bruto. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VI. Jesucristo, Op. Cit., p. 137. Pero si el hecho histórico en sí mismo, en su facticidad bruta no es identificable con la resurrección, puesto que es un hecho escatológico, un hecho trascendente, un hecho divino, entonces eso no significa que la cuestión histórica de la resurrección, el qué pasó, qué sobrevino a los apóstoles, la pregunta por “qué acontecimiento hubo” (o ¿cómo y por qué los testigos llegaron a esta fe en Jesús resucitado?) no tenga importancia. Cf. Ibid., p. 151. Solo que esa pregunta hay que plantearla en su justo lugar. Cf. Ibid., p. 152.

1133 Desde la perspectiva asumida por A. Gesché, las cosas se nos dan en el lenguaje. No se puede pensar que el hecho y la palabra están separados. Incluso hay en el lenguaje humano -también en el lenguaje de la resurrección- una cierta preeminencia de la palabra. Desde este punto de vista se puede pensar que “la cosa llega primero en la palabra; ésta es como su primer acto de nacimiento, el lugar natal de la experiencia. Cf. Ibid., p. 140. Incluso, A. Gesché afirma que solo hay acontecimientos dichos, interpretados, Cf. Ibid., p. 140, que “no hay de un lado el hecho, del otro el lenguaje, que estaría allí solo para dar la significación del hecho. De manera simultánea las palabras expresan el hecho y su significación”. Ibid., p. 152. Ver también de GESCHÉ, A., La Résurrection de Jésus: foi, événement, parole. En: La foi et le temps No. 4 (1973); p. 396.

1134 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VI. Jesucristo, Op. Cit., p. 152.

1135 Por el privilegio de lo histórico en el estudio de la Resurrección, se puede llegar a identificar la fe con la seguridad científica. Cf. GESCHÉ, A. La Resurrección de Jésus dans la théologie dogmatique, Op. Cit., p. 276. Pero en realidad la fe no es en el acontecimiento, sino en lo que significa, en lo que es significado por el. Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VI. Jesucristo, Op. Cit., p. 152.

1136 Esa focalización exclusiva y excesiva hace que la fe razone pensando erróneamente que el hecho histórico entrega inmediatamente su sentido. Cf. GESCHÉ, A., La Résurrection de Jésus: foi, événement, parole. En: La foi et le temps No. 4 (1973); p. 397.

metáfora sin arraigo en la historia. Es verdad que la teología puede encontrar en el lenguaje simbólico un apoyo fecundo: lenguaje de la metáfora, lenguaje del mito, lenguaje de las representaciones que permiten insinuar o evocar aquello que no puede ser aprisionado por las palabras, como es el misterio de Dios. Pero hay un peligro ante el cual la teología debe permanecer vigilante: que el imaginario sea deformado o mal ocupado por estas representaciones¹¹³⁷, haciendo desviar la inteligencia de la fe hacia concepciones que dan una visión parcial o inexacta del contenido. Una de esas deformaciones consiste justamente en concluir, dada la importancia que el lenguaje tiene en el anuncio de la resurrección, que ésta es solo una metáfora sin hondura ontológica¹¹³⁸ o sin agarre en la historia¹¹³⁹.

3.5.12.9 ¿Qué es la Resurrección?

A. Es un acontecimiento de lenguaje

Ya se ha dicho que la teología de la Resurrección en A. Gesché toma un gran apoyo en una consideración antropológica del lenguaje, gracias a la cual este autor puede afirmar que la

1137 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VI. Jesuristo, Op. Cit., p. 192.

1138 Sobre el potencial ontológico del lenguaje de la resurrección y sobre el poder ontológico de la metáfora en Gesché ver: La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique, Op. Cit., p. 294. Allí escribe justamente A. Gesché que la pregunta a la que conduce el tratamiento de la resurrección por la vía del lenguaje es el de la ontología del lenguaje, es decir, al tipo de realidad que está en juego en dicho lenguaje. "La metáfora no es un abandono de la realidad apuntada, sino la tentativa de subrayar su sentido y dar dirección a nuestra mirada. Como lo dice san Agustín, la Escritura, en sus metáforas, quiere significar <lo que no es así, pero que necesita ser expresado así> (De Trinitate I, 1, 2)". GESCHÉ, A., Dios para pensar. VI. Jesuristo, Op. Cit., p. 148.

1139 Cf. Ibid., p. 172. Después de profundizar en el descenso de Jesús al infierno, escribe Gesché al final del capítulo: "Hay que recordar todo lo que ha sido dicho aquí sobre la Resurrección como descendimiento y subida de los Infiernos se apoya sobre toda potencia simbólica de esas representaciones? El recurso hermenéutico a esas categorías culturales que no son las nuestras no ha querido las cifras de los días (tres, cuarenta, cincuenta) a la letra, sino significar la espesura de la muerte, no reducida al solo instante biológico; no considera los Infiernos como un lugar sino como un estado, el de la muerte en cuanto <vida separada de Dios>; no busca hablar de un descendimiento y de una subida <material>, sino de un paso (Pasqua, pascua) de la muerte a la vida, acto de Dios con Jesús y de Jesús con nosotros; no toma la estadía de Jesús en los infiernos (lucha contra el Mal-Demonio, predicación a los hombres muertos, etc.), como un dato empírico, sino como la expresión de la muerte y de la resurrección de Jesús en cuanto acto de salvación". Ibid., p. 205.

Resurrección es en cierta forma un “acontecimiento de lenguaje”¹¹⁴⁰. Sin ninguna pretensión de exhaustividad, se pueden destacar aquí cuatro sentidos de esta afirmación. El primero es planteado en estos términos: la resurrección nos es ofrecida en una “situación de lenguaje”: las confesiones, los relatos en torno a la tumba vacía de Jesús, los relatos de apariciones, todos ellos no se concentran en la descripción de hechos sino en un anuncio, en las palabras pronunciadas por los actores que intervienen en tales relatos¹¹⁴¹. Por ejemplo, cuando las mujeres llegan a la tumba, no hay ningún acontecimiento sino un anuncio. Incluso, indica Gesché de manera sugestiva y fina, cuando el ángel señala la tumba, no está dando realmente ninguna prueba, sino que hace más bien una invitación a dejar ese lugar donde no hay que buscar más a Jesús. En cierta forma, la tumba vacía es un distractor que impide lo importante: encontrar a Jesús resucitado, que justamente no está allí. La tumba vacía no contribuye en nada para vivir lo esencial de la resurrección que es encontrar al Viviente, que ha vencido la muerte¹¹⁴². En síntesis, no que se pueda reducir la Resurrección a puro lenguaje, pero sí que sin el lenguaje ella no sería nada¹¹⁴³

Esta dimensión lingüística de la Resurrección tiene un segundo sentido: que se manifiesta en el Nuevo Testamento en una multiplicidad de lenguajes; que es expresada por los autores

1140 Ibid., p. 141. En los relatos sobre la resurrección “el peso de las palabras triunfa sobre el peso de los hechos”. Ibid., p. 141. Por eso, si se quiere hablar de acontecimiento, hay que hablar de acontecimiento de lenguaje. Cf. Ibid., p. 141. Y eso sobre tres planos: 1) sobre el plano de los acontecimientos inaugurales, en donde el mensaje pascual toma el lugar del objeto buscado al principio, es decir, el cuerpo de Jesús. Cf. Ibid., p. 141-142. 2) sobre el plano de la transmisión: los auditores de estas palabras no transmiten tanto hechos sino palabras. Cf. Ibid., p. 133 (142). 3) sobre el plano de la confesión de fe que es demandada: ella tiene que ver con la proclamación que Jesús es Señor resucitado. Cf. Ibid., p. 141. Es como una “fiesta de la resurrección en el lenguaje”. Ibid., p. 142. Los beneficiarios del mensaje de la resurrección se transforman en testigos. Y un testigo, antes de dar la vida, es alguien que habla (2Cor 4, 13). Hay en los textos de la resurrección una preminencia de la comunicación de un mensaje. Cf. Ibid., p. 143.

1141 Cf. Ibid., p. 141.

1142 Cf. Ibid., p. 140.

1143 Cf. Ibid., p. 143.

inspirados de múltiples maneras. Lo que revela inmediatamente que no hay una expresión que monopolice el misterio¹¹⁴⁴.

Entre el vocabulario rico y variado con que se expresa la resurrección, A. Gesché destaca estas expresiones: *doxa*, que alude a la esencia de la gloria divina a la cual Jesús es asociado; el Padre le hace compartir la gloria divina. Es el estado trascendente de Jesús. No se trata pues de una evocación material cuando se dice que Jesús, por la resurrección, está ahora sentado a la diestra de Dios Padre. Más bien lo que se indica es que Jesús pasa de este mundo a su Padre¹¹⁴⁵. Gesché subraya que antes de cualquier manifestación o visibilidad de Gloria (divina), ya desde la cruz –por lo menos en el evangelio de Juan– este término es atribuido a Jesús¹¹⁴⁶. Junto a vocabulario doxológico, se encuentran los términos *Hupsoo* (exaltado), *Ho Zoon* (El Viviente), este último indicando que Jesús es de ahora en adelante aquel que accedió a la vida, exactamente esa vida plena que es propia de Dios¹¹⁴⁷.

Un tercer sentido de la afirmación que define a la resurrección como un “acontecimiento de lenguaje” tiene que ver profundamente con la teología de la encarnación, que, según nuestra opinión, está a la base de la teología del lenguaje que hace A. Gesché¹¹⁴⁸. Esa atención al régimen de encarnación, horizonte de inteligibilidad

1144 Cf. *Ibid.*, p. 143-144. La flexibilidad y la libertad inherentes en esta variedad lexical obedece a una razón fundamental. *Ibid.*, p. 145. Porque la resurrección no se puede agotar en una palabra; porque “ninguna palabra puede expresar adecuadamente lo que sobrepasa las palabras”. *Ibid.*, p. 146. Por eso son metáforas, que permiten hablar de lo divino de forma más apropiada, evocadora, sugestiva. Gesché cita aquí al teólogo Francis Suarez (1548-1617): “Como lo dijo un día Suarez, el gran teólogo jesuita español del siglo XVI, es porque una palabra es siempre demasiado estrecha para expresar las cosas de Dios, que se debe recurrir a la <mefaphorica locutio>. Nosotros no disponemos de palabras inmediatas para hablar de las cosas de Dios”. *Ibid.*, p. 148.

1145 Cf. *Ibid.*, p. 144.

1146 Cf. *Ibid.*, p. 144.

1147 Cf. *Ibid.*, p. 145.

1148 Basta recordar que para A. Gesché la importancia del lenguaje humano viene a ser corroborada no solo por los aportes de las ciencias del lenguaje y la hermenéutica, sino porque por la teología de la encarnación la fe cristiana afirma que Dios mismo se hizo palabra. Pero incluso, que el comienzo del mundo se debe al poder del Dabar, una “palabra-acción” por la cual Dios ha creado todas las cosas, y que el evangelista Juan en su célebre prólogo identifica con Jesús, Verbo encarnado, “por quien todo fue hecho”.

del misterio de Dios y de la vida de fe, en el plano de la resurrección expresada en el lenguaje conduce a Gesché a afirmar lo siguiente: "Lo que se nos trasmite no es solo el acontecimiento sino también la manera propia de captar el evento"¹¹⁴⁹. Y desde esa perspectiva se puede decir que la resurrección es un acontecimiento confesado¹¹⁵⁰.

Finalmente, que la resurrección de Cristo sea un "acontecimiento de lenguaje", significa algo muy importante para la vida de la fe: que los relatos no contienen tanto pruebas históricas, irrefutables, de la resurrección, porque como tal son lecturas interpretativas de un acontecimiento cuyo sentido no es ajeno a la fe que lo confiesa, a la fe que lo acoge. Si no fuera así, se podrían confundir las apariciones y la tumba vacía con pruebas irrefutables de la resurrección, y ni los mismos evangelios las presentan así. Pero si son interpretados como signos, como por ejemplo lo hace el evangelio de Juan –y como lo repitió contantemente santo Tomas de Aquino–¹¹⁵¹, entonces eso significa que Dios se da a conocer a través de hechos-signos y "en cuanto *signos*, los actos de Dios no se nos imponen, ellos se proponen a un desciframiento, a una lectura de la fe"¹¹⁵². Este desciframiento es análogo a la interpretación del músico frente a la partitura: él no se inventa la música; más bien "el descifra y hace audible la obra del autor, que, sin él permanecería muda"¹¹⁵³

B. Es una relectura desde la fe

Otra manera de expresar la idea anterior es definir la resurrección como una relectura¹¹⁵⁴ hecha por los apóstoles que consiste en subrayar la doble dimensión de la resurrección, bidimensionalidad que la hace escapar a la pura historicidad o de la pura subjetividad religiosa. Esta relectura afirma que si la fe no se apoya en el hecho

1149 GESCHÈ, A., La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. En: Revue théologique de Louvain No. 2 (1971); p. 294-295.

1150 Cf. Ibid., p. 296.

1151 Cf. GESCHÈ, A., Dios para pensar. VI. Jesuristo, Op. Cit., p. 192.

1152 GESCHÈ, A., La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. En: Revue théologique de Louvain No. 2 (1971); p. 301.

1153 Ibid., p. 301.

1154 Cf. GESCHÈ, A., Dios para pensar. VI. Jesuristo, Op. Cit., p. 137.

histórico, lo asume como un medio, nunca como un fundamento¹¹⁵⁵, como una medicación. Y en ese sentido hay que volver a señalar que las apariciones no son la resurrección como tal sino un medio; ellas no constituyen el contenido de la Resurrección¹¹⁵⁶. A. Gesché es bien preciso y contundente al expresar esa dialéctica o esa circularidad hermenéutica entre el actuar y el decir, entre los signos y la fe interpretativa, entre los hechos y las palabras de la Escritura: “La fe nunca puede ser obligación, y la sola concesión del carácter histórico no obligante de la prueba histórica no basta para dar cuenta de lo que se busca al reclamar la libertad como condición del acto de fe”¹¹⁵⁷

Ahora bien, ¿Cuál fue el horizonte de comprensión desde el cual los apóstoles leyeron los signos del Resucitado? Pues se trata del horizonte escatológico¹¹⁵⁸ expresado en la esperanza del fin de los tiempos y en la literatura apocalíptica. Lo importante para el interés de esta investigación es que ese “fondo de inteligibilidad”¹¹⁵⁹ hace de la Resurrección un acontecimiento del fin de los tiempos; un acontecimiento con el cual se inauguran los tiempos nuevos de la salvación; un acontecimiento por el cual Dios comenzaba a cumplir su promesa de crear un cielo nuevo y una tierra nueva¹¹⁶⁰. “Jesús resucitado es instalado en la condición escatológica de Viviente

1155 “¿El fundamento propio de la fe no se encuentra en la carne o en la sangre, sino en la Revelación del Padre?”. Cf. GESCHÉ, A., *La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique*, Op. Cit., p. 274.

1156 Cf. GESCHÉ, A., *L'agonie de la Résurrection ou la Descente aux Enfers*. En: *Revue théologique de Louvain* No. 25 (1994); p. 16.

1157 GESCHÉ, A., *La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique*. En: *Revue théologique de Louvain* No. 2 (1971); p. 275. Se sabe que A. Gesché consideraba trabajar el tema de la fe en el volumen ocho de su serie *Dios para pensar*. Que basten aquí estas dos aclaraciones importantes sobre la fe recogidas en su relación con el tema de la resurrección. La primera subraya que la fe es el lugar donde todo lo que se dice en el evangelio toma todo su sentido. Cf. GESCHÉ, A., *La Résurrection: foi, événement, parole*. En: *La foi et le temps*, No. 4 (1973); p. 396. La segunda sostiene que la resurrección es un acto divino, es decir, inaccesible si no es por la fe. Cf. GESCHÉ, A., *La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique*. En: *Revue théologique de Louvain* No. 2 (1971); p. 269.

1158 Cf. GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. VI. *Jesuristo*, Op. Cit., p. 137.

1159 GESCHÉ, A., *La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique*. En: *Revue théologique de Louvain* No. 2 (1971); p. 296.

1160 Cf. *Ibid.*, p. 299.

y en su función de Redentor"¹¹⁶¹. Así, con el fin de los tiempos – comprensión imposible para los griegos¹¹⁶²– llega sencillamente la llega la salvación.

C. Es un don de Dios

Desde esa perspectiva escatológica conviene considerar otra forma de considerar la Resurrección en la obra de Gesché: la Resurrección –y particularmente en su dimensión soteriológica– estalla cualquier visión moralizante que tienda a reducir el contenido de la fe a una moral. La Resurrección salva porque es una obra de Dios; la resurrección recrea al hombre y le vuelve a su destino creacional teologal porque es un don de Dios. Precisamente quien anuncia la Resurrección es un joven vestido de Blanco, es decir, alguien concebido como un personaje celeste y no como un ser humano que hubiera podido con los ojos de su cuerpo haber presencia o un hecho sensible¹¹⁶³. "En el lenguaje bíblico eso significa que la resurrección es una revelación y no una constatación empírica"¹¹⁶⁴. Gesché lo expresa hermosamente con estas palabras: "Es una revelación al borde de la tumba pero no sobre la tumba"¹¹⁶⁵.

D. Es un acto dramático que asume la temporalidad humana

La mirada antropológico-teologal que porta A. Gesché a la resurrección lo conduce incluso a afirmar que la resurrección de Cristo se presenta con cierto rasgo humano temporal: es un drama que dura, que en cierta forma se prolonga. Esa afirmación se apoya en la concepción hebrea –incluso griega– de la muerte, según la cual morir implica un desarrollo¹¹⁶⁶. Se podría decir que la condición humana ausmada por Cristo es vivida incluso en este momento solemne de su muerte y de resurrección, en donde también, en

1161 Ibid., p. 300. Nótese cómo aquí aparecer nuevamente la resurrección desde su dimensión soteriológica.

1162 Cf. Ibid., p. 305.

1163 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VI. Jesuristo, Op. Cit., p. 141.

1164 Ibid., p. 141.

1165 Ibid., p. 141.

1166 Cf. Ibid., p. 179.

cuanto drama que implicó un denodado combate, la muerte y la resurrección de Jesús tomaron su tiempo. Gesché se resiste a una representación de la eternidad que la reduce a un instante¹¹⁶⁷, y por eso afirma que la resurrección es parte integrante de la obra de salvación y no sólo su coronamiento¹¹⁶⁸. La muerte implicó un proceso que llevó a Jesús hasta los infiernos, como ya se ha visto, que le tomó el tiempo necesario para hacer resonar su voz victoriosa a los encadenados en el Hades, y que supuso, según las Escrituras un "tiempo" (al tercer día) y una prolongación de las apariciones (cuarenta días)¹¹⁶⁹.

E. Es ante todo un compartir la vida de Dios

Conviene terminar estas pinceladas sobre lo que es la resurrección, conectándola directamente con el tema de la vida, que está en el centro de este libro. La pregunta por el sentido de la vida encuentra aquí una respuesta directa cuando se topa con la definición de Gesché que afirma que la resurrección de Jesús es ante todo su paso de la muerte a la vida del Padre y no simplemente un retorno a la tierra. Cuando se afirma con tanta nitidez y fineza teológica –por una escucha atenta y seria a los resultados más sólidos de la exégesis bíblica– que la muerte de la que habla la Biblia es ante todo quedar separado de Dios¹¹⁷⁰, quedar privado de

1167 Cf. *Ibid.*, p. 194.

1168 Cf. GESCHÉ, A., *L'agonie de la résurrection ou la descente aux enfers*, Op. Cit., p. 25. "La resurrección es parte integrante de la obra de salvación". GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. VI. Jesuristo, Op. Cit., p. 199.

1169 En todo caso, téngase en cuenta lo que dice Gesché en *Dios para pensar*. VI. Jesuristo, Op. Cit., p. 205 sobre el carácter simbólico de las representaciones de la muerte y resurrección de Jesús.

Esta "temporalidad" de la resurrección podría comprenderse aún mejor a la luz de esta afirmación de A. Gesché:

"Y ciertamente, para comprender toda la Resurrección y su despliegue como obra de salvación, sería aún necesario hablar de Pentecostés, que la cumple en la efusión plena del Espíritu; de la Eucaristía, que la hace presente en el signo sacramental; de la Iglesia, que quiere hacerla efectiva en la caridad fraternal (<Es gracias a este signo que reconocerán que ustedes han pasado de la muerte a la vida>, Cf. 1Jn 3, 14; notemos el vocabulario de <pasaje>, típicamente resurreccional); de la Parusía en fin, donde Jesús resucitado será plenamente y definitivamente, para la creación entera, <Aquel que viene> (ho erchomenos), el Señor". GESCHÉ, A., *L'agonie de la résurrection ou la descente aux enfers*, Op. Cit., p. 25.

1170 Cf. GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. VI. Jesucristo, p. 187.

su contacto¹¹⁷¹. Cuando escucha que lo esencial, teológicamente hablando, es la nueva situación teológica, o incluso teologal, de Jesús: "Solo esta buena noticia de la Resurrección es ya salvadora, puesto que ella nos regala o nos da una presencia de la verdadera vida (Ver Jn 11, 25: <Yo soy la Resurrección y la Vida>"¹¹⁷².

3.5.13 Las implicaciones de la resurrección de Cristo en la antropología teologal

3.5.13.1 La Resurrección y destino

*"La resurrección de Jesús y la de aquellos que él conduce a la salvación coinciden"*¹¹⁷³

Después de haber visto algunos aspectos esenciales sobre lo que es la resurrección, conviene finalmente explicitar la luz que ella proyecta sobre el destino teologal del hombre. Y no habría mejor expresión de Gesché: "Jesús no es solamente el Resucitado (*resuscitatus*), sino también y al mismo tiempo el Resucitante (*resuscitans*, participio activo)"¹¹⁷⁴. Se trata pues de mostrar cómo y por qué se produce esa "coincidencia" entre el destino personal de Jesús y la salvación de los que son salvados por Él. El principal argumento es que solo el que ha vencido la muerte y ha ido hasta introducirse en su terreno mismo de dominio –el Hades– para derrotarla allí mismo, sólo ese puede ahora aparecer como el que devela un nuevo destino a todo ser humano que considera su deseo de felicidad radical obstaculizado por la muerte. "No <era necesario> (Lc 24, 26) que nos mostraran que Cristo fue él mismo salvado de los Infiernos (Hech 2, 24) para que Él pudiera salvar a los otros?"¹¹⁷⁵.

Expresado de otro modo, la victoria de Jesús no es sólo su victoria. El triunfo de Jesús no es únicamente un triunfo personal,

1171 Cf. Ibid., p. 203.

1172 Ibid., p. 192.

1173 Ibid., p. 200.

1174 Ibid., p. 200.

1175 Ibid., p. 200.

es también un triunfo de los otros, como lo dice la carta a los efesios que retoma el salmo 68, 19: "Subiendo a la altura, condujo a los cautivos" (Ef 4, 8)¹¹⁷⁶. Un hombre de nuestra raza, ha vencido el mal que esclaviza a los hombres. No es solo pues una victoria contra la muerte biológica, no es solo una victoria contra el mal, no es solo una victoria contra la fatalidad, es el comienzo de los tiempos últimos porque Dios muestra su poder y la fuerza de su reinado. Adolfo Gesché gusta resaltar esta idea de coincidencia entre la victoria de Jesús y de los que acogen su salvación destacando cómo en los iconos orientales Jesús, al subir de los infiernos, agarra a Adán y Eva por los puños y no por las manos, trazo con el cual el artista asegura la solidez de esa solidaridad de Jesús vencedor con la humanidad, a la que agarra por el puño para que no se le resbale en el esfuerzo ascendente¹¹⁷⁷.

Otra manera de mostrar esa coincidencia o ese carácter universal de la resurrección de Cristo la realiza A. Gesché evocando la imagen del bautismo. A través de él, enseña la fe, el creyente que acoge a Cristo en su vida o que entra en relación íntima con Él, es sumergido en su muerte. A. Gesché comenta cómo en la Iglesia primitiva la triple *inmersión* –no la triple invocación– bautismal se refería no a la Trinidad sino a los "tres días" de "sepultura" en la muerte. Con eso se reforzaba lo que habían entendido los creyentes, y que Pablo explicó tan precisamente en su carta a los romanos¹¹⁷⁸ sobre la vida cristiana: que el bautismo es una inmersión en la muerte de Cristo y un éxodo victorioso de la mano de Cristo de la horrible y absurda morada de la muerte¹¹⁷⁹.

De esta manera, si por el pecado el hombre había perdido el acceso a su destino; si por el pecado el hombre había entrado en

1176 Cf. GESCHÈ, A., *L'agonie de la résurrection ou la descente aux enfers*, Op. Cit., p. 24.

1177 Cf. Ibid., p. 24.

1178 Ver en particular el capítulo 6 de esta carta, donde Pablo escribe: "¿O es que ignoran que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte? Fuimos pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva", Rom 6, 2-4.

1179 Cf. GESCHÈ, A., *L'agonie de la résurrection ou la descente aux enfers*, Op. Cit., p. 24.

la muerte; si por el pecado, el hombre había desorientado su vida olvidándose y desviándose de la finalidad para la cual fue hecho; si el pecado lo conduce a un callejón oscuro e infernal, la resurrección de Jesús abre una nueva esperanza porque recrea el orden original. Viendo a Jesús resucitado que accede a su destino final venciendo a la muerte, el hombre es poderosamente invitado a volver a creer que puede reencontrar su camino, que puede dejar de ser un extraviado que anda vagabundeando sin sentido por su existencia, sin horizonte de sentido, y paralizado por el miedo a la muerte y los demás obstáculos que bloquean su ansia de realización.

3.5.13.2 Resurrección: de antropología creatural a antropología resurreccional

Gesché afirma que la buena nueva del anuncio de la resurrección de Cristo en realidad consiste en una nueva creación. Porque la vocación primera que había recibido el hombre al inicio del mundo, y que perdió por el pecado, ahora es recreada gracias a la resurrección. "La Resurrección es ahora ese acto del Padre, en Jesús, por la fuerza del Espíritu, que precisamente remodela la creación. La obra de Redención es tanto como la creación primordial (*mirabilius condisti*), obra de creación (*mirabiluis reformasti*)"¹¹⁸⁰. Pero esta semejanza tiene una diferencia fundamental: si en el momento primordial la vocación del hombre fue creacional, ahora esa vocación, por el drama original del pecado, y gracias a la resurrección, se ha transformado en vocación resurreccional: el hombre creado ahora está invitado a resucitar para poder recrear así su vocación última, que ha sido siempre, según el eterno designo de Dios: "compartir un día plenamente la vida de Dios"¹¹⁸¹. Y de aquí se puede sacar una consecuencia fundamental para la antropología de destino teologal: ahora la resurrección pertenece a la capacidad teologal del hombre: "En la resurrección <la carne adquiere un estatuto metafísico>¹¹⁸²; "la Resurrección pertenece de

1180 Ibid., p. 28.

1181 Ibid., p. 28.

1182 CIORAN, E. Exercices d'admiration. Paris: Gallimard, 1986. p. 115. Citado por GESCHÉ, A. L'agonie de la résurrection ou la descente aux enfers, Op. Cit., p. 29.

ahora en adelante a la capacidad teologal del hombre, así restituido a su vocación destinal propuesta en la creación y remodelada en la Resurrección (*homo capax Resurrectinois*)"¹¹⁸³.

3.6 La esperanza

“Me parece más urgente que nunca hablar de eternidad; ¿Perdiendo esa conciencia, el hombre no pierde algo de su naturaleza, que postula la idea de trascendencia y de alteridad si no se quiere correr el riesgo que él se desconozca?”¹¹⁸⁴

3.6.1 Introducción

Después de haber desplegado la vocación destinal del hombre, que se construye como una identidad desde la libertad que apunta hacia confines resurreccionales, se puede ahora dar más precisión a esta comprensión de la antropología de destino teologal desarrollada por A. Gesché. Y esto se puede llevar a cabo retomando el tema de la “esperanza de eternidad” subyacente en la apertura que la resurrección de Jesús realizó al vencer un obstáculo que parecía invencible y que insinuaba vigorosamente que el destino del hombre y su batalla por la libertad y el sentido eran inútiles. La resurrección de Cristo abre a una esperanza cuyo contenido es, en cierta forma, explicitado por ella, por los rasgos que la distinguen. Pero ahora hay que abordar esa esperanza de forma más directa, introduciendo aspectos y matices sutiles que especifican cuál es exactamente el contenido de lo que, en la fe, los discípulos de Jesús llaman “la esperanza cristiana”.

En efecto, muchas preguntas surgen aquí, y el mismo A. Gesché es consciente de los múltiples peligros que acarrea hablar

1183 Ibid., p. 29. Gesché llega a hablar de un cuerpo escatológico: “La victoria sobre la muerte (Cruz y Resurrección) no es otra cosa que este advenimiento de un nuevo modo del cuerpo y que representa nuestro futuro escatológico”. GESCHÉ, A. *L'invention chrétienne du Corps*. En: *Revue théologique de Louvain* No. 35 (2004); p. 189.

1184 GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. V. *El destino*, Op. Cit., p. 149-150.

de la esperanza de eternidad. Peligros de confusión con la idea de inmortalidad, más de carácter platónico; peligros de evasión fuera del mundo y de los compromisos de la fe con la construcción de la historia; peligros de fideísmo o de desviación de la esperanza en una falsa utopía, alienante y desastrosa para la civilización humana y para toda persona en particular. Tales peligros exigen que la teología manifieste con fineza cuáles son los rasgos que harían de la esperanza de eternidad una idea posible e inteligible. Según Gesché, si la esperanza de eternidad quiere volverse audible ante el mundo de hoy debe reunir varios requisitos que le permitan recuperar su elocuencia: "No solo porque ella propone otro contenido bien diferente al de una inmortalidad (idea a la larga casi insoportable y necia), sino porque ella no viene a negar ni la muerte, ni la historia, ni el tiempo"¹¹⁸⁵.

Esta exigencia de audibilidad brota no solo de los peligros, sino ante todo de un dato fundamental: aunque el sentido de la vida no dependa exclusivamente de la eternidad o del más allá, aunque es posible que el hombre dé sentido a su vida sin la referencia al más allá, al hacerse la pregunta por los orígenes y por el fin, el hombre, en el fondo, está preocupado por el sentido de su vida, por la orientación radical que quiere darle a su existencia. O dicho más precisamente, el más allá puede aportar algo sorprendente que podría llegar a presentarse de tal forma que el hombre pueda descubrir en él un exceso que ilumina su vida inusitadamente. El más allá podría presentarse como una oferta, como una vocación, como una realización que hunde sus raíces en el deseo mismo del corazón humano y al mismo tiempo en el secreto de Dios, lo que engrandecería la vida humana y la dignificaría sublimemente¹¹⁸⁶.

En el horizonte del tal problemática, se abordará seguidamente la teología de la esperanza en su articulación estructural con la eternidad. Primero se harán algunas anotaciones sobre la crisis de la esperanza y un retorno de búsqueda espiritual y de sabiduría anti-ideológica, que

1185 Ibid., p. 100.

1186 Cf. Ibid., p. 73-74.

justamente puede expresar algo de la esperanza. Seguidamente se plantearán algunos retos que la teología de la esperanza debe asumir para hacerse oír actualmente. Posteriormente se mostrarán algunos rasgos esenciales de la esperanza. Luego se presentará la forma en que Gesché articula la esperanza con la sabiduría, para concluir con el arraigo antropológico de la esperanza en el corazón y en el deseo humano. Eso permitirá entroncar con unas notas finales sobre la relación entre imaginación y esperanza, lo que ayudará a hacer la transición hacia la última parte de este tercer capítulo.

3.6.2 La crisis de la esperanza hoy

“¿Estaríamos en la era del epílogo?”¹¹⁸⁷

En la lógica de construcción teológica de A. Gesché es normal comenzar dando razón de la problemática que algún aspecto del contenido de la fe cristiana afronta en la cultura contemporánea. Y desde ese punto de vista, A. Gesché vuelve a señalar, con respecto a la esperanza, que hay una crisis de la esperanza que se manifiesta de muchas formas. Los sociólogos, por ejemplo, hablan de una era del vacío, que podría ser entendida justamente como un período de desmoronamiento de los cimientos, como una época de desesperación y desilusión: ninguna expectativa vendría a llenar la mente y el corazón de las personas, que dejaron de creer en mitos como el progreso, tan trompeteado por la modernidad. Hoy, por el contrario, algunos anuncian no un progreso infinito sino el “fin de la historia” (F. Fukuyama)¹¹⁸⁸.

Esta crisis de la esperanza se manifestaría también como una pérdida de perspectiva. En esta línea habría un bloqueo o un encerramiento en la inmanencia, un falta de horizonte que sumergiría al hombre en una especie de pérdida de olfato para lo que le excede, en una pérdida del instinto de lo que lo engrandece porque lo jalona hacia horizontes más vastos. El ser humano estaría sometido a una

1187 GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 133.

1188 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 115-122.

especie de ensimismamiento que lo reduce y lo empequeñece. No necesariamente porque se cierre a Dios, sino porque sencillamente se conforma con una autodefinición sin confrontación, sin altura. Y tal confrontación no necesariamente viene de Dios sino de la alteridad humana, de la apertura a los demás y, con toda certeza, de una apertura ética que lo llevaría a encontrarse en el otro tanto en su figura humana como en su figura cosmológica o ecológica¹¹⁸⁹.

En ese contexto de crisis de la esperanza el teólogo debe entonces preguntarse cuáles son las condiciones de un discurso de fe susceptible de ser escuchado. A. Gesché constata que los cristianos no se han quedado callados, que a pesar de esta crisis ellos han sido capaces de continuar con una voz profética que grita que otro "mundo es posible"; a pesar de toda la atmósfera de pesimismo y desesperanza, los cristianos anuncian una palabra que dice no al fatalismo y que se cree capaz de derrumbar las montañas de la resignación y el conformismo¹¹⁹⁰. Sin embargo, la teología reconoce que el discurso sobre la esperanza cristiana ha sido frecuentemente brusco, precipitado, casi mágico. Una razón poderosa: ese discurso no ha planteado los medios con los cuales vivir y construir la esperanza. Ha planteado fines sin dar los medios, y esto puede ser juzgado con severidad: como una perversión o como un descuido¹¹⁹¹. De ahí que sea necesario mostrar en qué consiste la esperanza cristiana y cómo se puede vivir hoy. Y tal tarea fundamental comienza por esclarecer las deformaciones que esta propuesta de la fe cristiana ha conocido.

3.6.3 Las deformaciones de la esperanza de eternidad

A. Gesché afirma que la construcción de un discurso generalmente es el fruto de la deconstrucción de otro, que aparece entonces menos apropiado, menos fecundo o metodológicamente débil¹¹⁹². La esperan-

1189 Cf. GESCHÉ, A. Dios para pensar. VI. Jesucristo, Op. Cit., p. 96. Cf. GESCHÉ, A. Idolatrie et perversión. En: *Lumière et vie*, No. 215 (1993), 71.

1190 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 121.

1191 Cf. *Ibid.*, p. 134.

1192 "La propuesta de un nuevo discurso se hace sobre la des-estructuración de discursos inadecuados o inoperantes", GESCHÉ, A. Une approche du sacré à partir de la théologie de l'espérance. En: THIEL y DOUTEELoux, Op. Cit., p. 149.

za cristiana y su contenido son algo difícil de creer¹¹⁹³, y tal dificultad ha sido acrecentada por las deformaciones con las que su contenido se ha lastrado durante la historia de la fe cristiana. Tales deformaciones son tenaces y pueblan el imaginario¹¹⁹⁴ de muchos creyentes y de las culturas donde el cristianismo ha sido anunciado. Según algunas de esas ópticas desviadas, la esperanza cristiana sería, entre otros, evasión y distracción de las tareas temporales; la esperanza sería minusvaloración de la vida terrestre; su origen estaría en nuestros miedos o deseos compensatorios o en el afán de prolongar los bienes de este mundo; la esperanza sería también liberación del cuerpo y retorno automático del alma inmortal a su lugar original del cual se desprendió hasta venir a caer en este *cronos* decadente; la esperanza sería un lugar fantástico, exuberantemente lleno de bienes terrenales¹¹⁹⁵; sería un tiempo que se confunde casi con el instante: tiempo inmóvil y eterno, que de solo pensarlo espantaría¹¹⁹⁶ por su monotonía.

Desde otro ángulo, A. Gesché afirma que hay cierta relación entre integrismo y falta de esperanza: porque cierto afán de pureza, cierta obsesión ortodoxa manifiesta justamente un encerramiento miedoso que no deja encontrar al otro, que considera toda mezcla como una impureza y una concesión traidora a la propia identidad, creyendo que ésta debería conservarse íntegra mediante el alejamiento o la separación de todo contacto con el otro o con otras culturas. Pero tal postura haría del mensaje cristiano una especie de sustancia sacra en sí misma, que no necesitaría de la apertura, que no se interrelacionaría en absoluto con el creyente, quien en realidad debe interpretarla en cada época, para que la Palabra de Dios siga creciendo con sus lectores que la acogen y la renuevan en sus vidas (San Gregorio Magno)¹¹⁹⁷. Pues bien, tal actitud temerosa

1193 "Describir ese mundo es difícil. Sin embargo, sin ninguna duda, el Salvador ha designado algo y hacia lo cual Él nos llama". Citado por GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 116.

1194 Cf. Ibid., p. 116.

1195 Cf. Ibid., p. 24.

1196 "Si queremos expresarnos al respecto en términos de tiempo, se dirá que el más allá no será esta inmortalidad donde el tiempo es inmóvil (lo que, con muy justa razón nos espanta), sino por el contrario un tiempo de devenir con Dios y en Dios". Ibid., p. 98-99.

1197 Cf. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 143.

e incapaz de abrirse a la alteridad hunde sus raíces en la falta de esperanza, en una desconfianza en el futuro y en lo que está por venir. Por el contrario, la esperanza cristiana, como el mismo Gesché lo dice, es "quebrantadora" de seguridades y comodidades narcisistas y ensimismadas, incapaces de acoger la novedad¹¹⁹⁸.

De forma más precisa, A. Gesché considera que la crisis religiosa que hay que reconocer y afrontar toca el corazón mismo de la esperanza cristiana. En efecto, el contenido central de esta esperanza no es otro sino la proposición o el anuncio de la eternidad. Y es justamente ésta eternidad la que está interrogada y cuestionada hoy: "Puesto que, como la idea de salvación, la idea de vida eterna ha perdido para nosotros su transparencia de antaño. Ella sería incluso, de los componentes tradicionales de la fe, el que los creyentes más habrían abandonado"¹¹⁹⁹. Y este abandono se ha producido subrepticamente, sin ruido, porque, en realidad más que un asunto religioso es un "fenómeno de mentalidad" que considera imposible creer "en lo que aparece como una bella pero insostenible representación del universo, que el hombre no pudo construirse sino antiguamente, bajo otros cielos del espíritu, del imaginario y de la sensibilidad"¹²⁰⁰.

Gesché identifica en esta crisis tres tipos de dificultades que pueden hacerla comprensible a los ojos de la teología, como primer paso para poder luego afrontarlas. Se trata de dificultades del espíritu, dificultades del imaginario y dificultades de la sensibilidad. Para el espíritu la pregunta es simple pero demoledora: "¿La cosa es aún pensable?"¹²⁰¹. No se trata de un escueto materialismo, sino de una mentalidad que conquistó a toda metafísica que ahora, como desde siempre¹²⁰², encuentra difícil aceptar la idea de una eternidad.

1198 Cf. GESCHÈ, A. Une approche du sacré à partir de la théologie de l'espérance. En: THIEL y DOUTEELUX, Op. Cit., p. 156. Cf. GESCHÈ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 146.

1199 GESCHÈ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 115.

1200 Ibid., p. 116.

1201 Ibid., p. 116.

1202 Gesché anota cómo para el mismo Orígenes (185-254), la cuestión de la eternidad ya aparecía difícil. Cf. Ibid., p. 116.

Para el imaginario, quizás el terreno donde se sitúan las verdaderas dificultades –es arduo deconstruir imágenes arraigadas¹²⁰³– porque justamente el conjunto de representaciones con las que la tradición pensó la eternidad no son las del hombre de hoy; por ejemplo, el imaginario de Dante no es el nuestro, nuestra cosmovisión ha cambiado: “Sin cambiar de tierra, la humanidad contemporánea dejó el país de sus ancestros con un verdadero éxodo”¹²⁰⁴. Y las dificultades de la sensibilidad son paradójicas, porque son una mezcla de miedo y de atracción: es la fascinación del misterio que describió R. Otto, pero al mismo tiempo un temor ante lo que pudiera violentar la libertad y de lo que quizás sería mejor callarse¹²⁰⁵.

3.6.4 Retos para una teología de la esperanza

Este “derecho a la duda”, legítimo y sano, puede invertirse y ser planteado en estos términos: “¿No se podrá dudar de la duda?”¹²⁰⁶ Si dudar de la eternidad está en cierta forma –históricamente–¹²⁰⁷ justificado, se puede dudar también de la duda sobre la eternidad. Junto a las dudas, “al mismo tiempo se levantan otras dudas y otras dificultades que, ellas también, ameritan y exigen atención. Una de esas dudas se formula así: ¿Puede ser [...] que una idea tan antigua sea completamente engañosa ilusión? Dudaríamos en decirlo muy rápido”¹²⁰⁸. Gesché, junto a esta pregunta, formula otras¹²⁰⁹ que lo llevan a entrar en su propósito teológico al abordar la esperanza. Como en los temas anteriores, aquí se trata también de hacer más inteligible la esperanza cristiana, de “dar razón” (1Pe 3, 15) de la esperanza a los

1203 Cf. *Ibid.*, p. 116.

1204 POULAT, E. *L'Ère postchrétinne*. Paris, 1994. p. 226. Citado por GESCHÉ, A. *Dios para pensar*. V. *El destino*, Op. Cit., p. 116.

1205 Cf. *Ibid.*, p. 117.

1206 Así como hay sospechas, así también se puede sospechar de la sospecha. Un dogmatismo puede esconder otro. Cf. *Ibid.*, p. 127.

1207 Entre otras razones, porque en la historia de la fe cristiana los creyentes no han dado signos, con sus comportamientos ante el mundo, de fidelidad al contenido de la esperanza en la eternidad. Cf. *Ibid.*, p. 117.

1208 *Ibid.*, p. 117.

1209 “¿Una parte tan antigua de nuestra memoria, una instancia también ligada a la historia de nuestro ser –a nuestra supervivencia quizás, no debería, antes de despacharla demasiado rápidamente, requerir una vez más (¿una última vez?) nuestra atención y nuestra vigilancia?”. *Ibid.*, p. 117.

hombres que se interrogan o que rechazan el contenido de la fe: ¿qué es lo que dices? ¿En qué consiste lo que dices? ¿Qué quieres decir con eso? La tarea de la teología es dar respuesta a esos interrogantes poderosos que obligan al creyente a clarificar el contenido de esta esperanza, tan problemática para el hombre actual.

Sin embargo, en el esfuerzo de la teología por dar razón de la esperanza hay un objetivo cuidadosamente identificado por A. Gesché, y que en cierta forma comienza a ser ya justamente una forma de caracterización de la esperanza misma. Se trata de la decisión epistemológica por la cual Gesché anuncia al lector que no debe esperar del teólogo pruebas sobre la esperanza. Tal afirmación ofrece la oportunidad para desplegar una teología de la fe, de la cual importa aquí mostrar su relación con la esperanza de eternidad. Y el primer dato que constata A. Gesché es la ausencia de pruebas en la Biblia. O dicho de otro modo, en la Biblia no aparece la eternidad como una realidad que haya que demostrar. Y un dato de la historia de pueblo de Dios es bien significativo al respecto: "El pueblo de la Biblia tardó siglos para creer en la existencia de una vida junto a Dios después de la muerte"¹²¹⁰. El creyente debería sacar muchas lecciones para su fe de esos datos. Incluso debería dar gracias "a la Escritura de no haber intentado nunca tratar de probar o de demostrar. ¿Por qué? Porque en esta materia aparece algo fundamental de la fe que a su vez se articula estructuralmente con la esperanza de eternidad.

Ese punto de juntura se puede expresar de la siguiente manera: hay realidades cuya vía de acercamiento no es la prueba. Y las realidades de la fe son de esta naturaleza, no porque carezcan de una lógica, no porque sean irracionales, sino porque esa especie de "discreción del misterio divino" señalado por la fe respeta nuestra libertad: "¿No nos sentiríamos incómodos ante una demostración o una evidencia, privados de libertad e incluso cortados de todo deseo?"¹²¹¹. Es, pues, ese respeto a nuestra libertad el que está en

1210 Ibid., p. 119.

1211 Ibid., p. 120. "Lo que Kant expresa a su manera diciendo que el conocimiento cierto de la existencia de Dios nos quitaría toda libertad". Ibid., p. 120.

el fondo del rechazo a las pruebas, que realmente nos animan a correr el riesgo de la fe y del amor¹²¹². En efecto, "¿Podemos amar esas pruebas que transforman lo que se nos ofrece en una cosa probada?"¹²¹³. Pero junto a esta argumentación hay otra razón que se asocia a esta defensa de la libertad: "Que si hay vida eterna, ella no es justamente algo que se deba a nuestra naturaleza; que ella, entonces, escapa necesariamente a la certeza de la razón y a la evidencia de la sensibilidad"¹²¹⁴.

La idea de eternidad no podría quedar sometida a los límites de una racionalidad que se apoya exclusivamente en la prueba, por respeto a la libertad y por la naturaleza misma de la promesa de eternidad. En cuanto tal, como promesa y como don, la eternidad no entra en la lógica de lo experimentable¹²¹⁵, de lo controlable, de lo verificable, de lo que está ahí, del hecho bruto; no entra en la lógica de la pura facticidad¹²¹⁶. "Si –como en todo lo que concierne la fe– de lo que se trata es de don y que este don se nos ofrece, nosotros no debemos temer la ausencia de evidencias"¹²¹⁷. La fe introduce una ampliación de los horizontes humanos, que tienden a reducirse por una racionalidad positivista hegemónica, que se arroga el poder de decir toda la realidad como si ésta pudiera decirse única y exclusivamente desde su óptica. Gesché gusta de utilizar la metáfora de la morada para explicar esta idea fundamental en su pensamiento: "La fe es una de la moradas en la casa del *logos* humano. Éste no está hecho sólo de razón científica o filosófica. El

1212 "Si pudiéramos poseer aquí un saber (de pura razón), nuestra libertad se encontraría paralizada. Todo sucede como si la divinidad hubiera querido crear para nosotros lo que hay más elevado, el ser para sí de la libertad, pero que, para hacerlo posible, ella hubiera sido forzada a esconderse ella misma". JASPERS, K. *Le mal radical en Kant*. En: *Deucalión*. No. 36 (1952/4); p. 247. Citado por GESCHÉ, A. *Dios para pensar*. V. *El destino*, Op. Cit., p. 121.

1213 *Ibid.*, p. 130.

1214 *Ibid.*, p. 120.

1215 "Si la idea de eternidad puede tener sus razones y su inteligibilidad, todo indica, desde el comienzo, que la eternidad no pertenece a una especie de lógica natural que la razón podría alcanzar simplemente". *Ibid.*, p. 121.

1216 Gesché incluso afirma, parafraseando a Bergson, que la eternidad no es un "dato inmediato de la conciencia". *Ibid.*, p. 121.

1217 *Ibid.*, p. 122.

arte (Gadamer), la acción (Blondel), el bien, el amor tienen también su racionalidad, y su capacidad para decir verdad"¹²¹⁸.

Dentro de esas "moradas" que escapan al enfoque científico están las realidades gratuitas, no sometidas a prueba y que sin embargo constituyen la trama esencial de nuestras vidas, como el amor y tantas otras cosas importantes de la existencia humana¹²¹⁹. Se diría, dentro de esta lógica de la esperanza en la eternidad propuesta por la fe cristiana, que la fe tiene sus razones, pero que estas no son del orden de la evidencia. Porque, justamente, dada su naturaleza gratuita, la eternidad no puede ser formulada desde la evidencia. Los dones no se imponen, se proponen, se ofrecen a la libertad que la prueba subyuga¹²²⁰: "La fe no se expresa en evidencias o demostraciones (ver 1Cor 2, 1-5), sino en promesas y en signos"¹²²¹. Y la gran promesa de la fe es justamente la esperanza en la eternidad. Y ésta "pertenería a una oferta divina completamente gratuita, cuyo acceso depende de la aceptación y de la elección"¹²²².

Pero si esta promesa inaudita, que no vino jamás a la mente del hombre y que su corazón no pudo inventarse (1Cor 2, 9), no reposa sobre evidencias, ¿sobre qué razones se apoya? ¿Qué dice la teología al hombre necesitado de razones, pero incluso al mismo creyente cuya

1218 Ibid., p. 128. La fe es una manera pertinente de abrir ciertos aspectos de la realidad que escapan a otros enfoques. Cf. Ibid., p. 129.

1219 "En verdad, ningún hombre puede vivir sin fe. Se trata de un existencial de nuestro ser, es decir, de una dimensión que nos constituye y sin la cual sería difícil comprendernos. No hay vida sin fe. Si no le creo a nadie, aunque fuera mínimamente, terminaré volviéndome loco, y, muy rápidamente, así ocupado queriendo verificar todo por mí mismo (ídesde mi pequeño desayuno en el cual efectivamente mi anfitrión podría haber echado un veneno, hasta el momento de tomar por la noche el vehículo, diciéndome que un estudiante malintencionado ha podido aflojar algunos tornillos). Yo no puedo asegurarme todo el tiempo de controlar todo por mí mismo. Se sabe del drama de un hombre que vive en perpetua desconfianza. En realidad, creer es tan inherente al hombre como pensar, amar, trabajar, jugar, etc. Es un comportamiento que tiene tantos títulos como los otros, y que por lo demás permite ese descentramiento de sí mismo, indispensable en la vida con el otro". GESCHÈ, A., Dios para pensar. III. Dios, Op. Cit., p. 130.

1220 Cf. GESCHÈ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 129.

1221 Ibid., p. 133.

1222 Ibid., p. 129. "Quizás la iniciativa de la salvación no pueda ser concebida sino como un don, que el hombre no puede provocar, que él no puede sino recibir". LADRIÈRE, J. La transición des générations. En: Revue Nouvelle. No. 58 (1973); p. 148. Citado por GESCHÈ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 129.

razón busca comprender? La respuesta de Gesché se formula así: la fe tiene sus razones, distintas a la filosófica o a la científica, pero son razones válidas, como el amor también las tiene, o el arte o la tradición. Para poder entender esa razón hay primero que mostrar cómo opera la lógica de la fe, en contraste con la filosofía o la ciencia: éstas son un *nachdenken* (reflexionar), un pensar primero, una reflexión previa, que no se lanza a afirmar nada sin haber primero sometido a verificación. La fe es un *vordenken* (anticiparse, adelantarse), un pensar antes. A. Gesché ilustra esta lógica de la fe con una bella metáfora que merece ser citada en toda su extensión: la racionalidad filosófica "es admirable, pero como la lechuza de Minerva, ella no alza el vuelo, un poco pesado, sino en la noche, después de haber largamente meditado y sopesado. La fe, como la paloma de Noé, intrépida, ligera y amorosa, alza su vuelo desde la mañana, bajo el indicio de un llamado inverificable, pero ella volverá al atardecer portadora de una respuesta que abre totalmente las puertas del futuro. Ella no es un *nachdenken*, sino un *vordenken*. Eso puede ser también razonable"¹²²³.

Queda clara esta lógica del riesgo, esta lógica de la aventura de la fe. Sin embargo, aún no se ha dicho cuál es su trampolín, no se ha esclarecido qué plataforma soporta esa lógica, o qué impulsa al creyente a correr el riesgo de un asentimiento de fe, puesto que ha quedado claro que no es la evidencia. Responder a esta pregunta es tocar el corazón mismo de la fe y de su promesa de esperanza de eternidad. Si no se puede verificar nada de la fe, y por eso mismo si no se puede verificar la eternidad, ¿en qué se cimenta la fe? ¿Cuál es su razón específica? La lógica de la fe responde: si hay alguien digno de confianza, entonces vale la pena lanzarse. Y Dios es digno de confianza, Dios merece ser creído. Por eso "la fe es una razón que consiste en tomarse en serio a alguien" (Mauriac)¹²²⁴. En relación directa con la esperanza de eternidad escribe claramente Gesché: "La idea de eternidad no se pone a prueba. Ella se nos ofrece directamente anunciada como perteneciendo al orden de una proposición <sin otro

1223 GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 132.

1224 Ibid., p. 132.

fundamento> que el de una Palabra Divina¹²²⁵. Y a quien preguntara aún, ¿Por qué Dios es digno de crédito? Habría que responderle, según Gesché, que en Jesús Dios ha mostrado su credibilidad, haciendo todo lo que el hizo por el hombre hasta dar su vida por amor¹²²⁶.

Así, desde el punto de vista de los retos que afronta la teología de la esperanza, se puede decir, con palabras de Gesché, que la primera labor del teólogo consiste en resituar la búsqueda del contenido específico de la eternidad en el lugar apropiado. Y como se acaba de ver ese reto conduce a la teología de Gesché a pensar en estos "umbrales de inteligibilidad"¹²²⁷ que muestran los derechos de la fe y del discurso teológico a merecer una audiencia en el mundo de hoy: superando las desviaciones, mostrando que incluso desde el punto de vista filosófico la racionalidad científica y la filosófica se pueden abrir a otros horizontes, o al menos reconocerlos, porque la razón, como lo afirma Gesché citando a Pascal¹²²⁸, la razón no es tan grande que cuando reconoce sus límites y cuando acepta que no todo se puede someter a la reflexión, a la prueba, y acepta que hay aspectos de la realidad que se le escapan, y que sin embargo son tan reales y tan importantes, y quizás en muchos aspectos más importantes, que las cosas que se pueden probar mediante sus métodos científicos¹²²⁹. Pero dicho esto, queda un

1225 Ibid., p. 130.

1226 Gesché explica en su libro Dios las razones por las cuales él considera que Dios es digno de crédito. Se refiere al Dios anunciado por Jesucristo, y no a nuestros fantasmas, proyecciones o invenciones. Ver en particular Dios para pensar. III. Dios, p. 138-142. "Si hay algo en que yo pueda tener precisamente ganas de creer sencillamente (o de no creer), de creer gratuitamente, y claro está, porque alguien digno de fe me lo propone al oído (<al oído que nunca ha oído hablar de eso>) y no me presiona ni me obliga, es quizás esto (la idea de eternidad)". Ibid., p. 130.

1227 Gesché llega a mencionar seis umbrales de inteligibilidad de la esperanza de eternidad: el derecho a vacilar, la proposición de la fe, las capacidades de la fe, la escucha de la filosofía, la escucha filosófica de la eternidad y la recuperación de la teología. Cf. Ibid., p. 118-153.

1228 Cf. Ibid., p. 137.

1229 . "[...] el error que puede haber es confiar todo a la razón, de creer que la razón es virtualmente capaz de cubrir siempre la realidad. En verdad, hay que decir que hay toda una parte de la realidad que, por naturaleza, no puede ser cubierta por la razón, ésta no cubre sino un campo de la realidad, una región de la realidad, es decir todo lo que se ofrece a lo que ella puede captar, a sus cálculos, a lo que ella secciona. La ciencia, en el fondo, es exacta porque ella divide la realidad en lo que ella tiene de cuantificable, de descifrable y es por eso que ella es exacta. No demos pues a la razón una potencia omni-

aspecto fundamental por aclarar: ¿cuál es el contenido exacto de esta esperanza de eternidad que hace del hombre un ser con vocación de destino teologal?

3.6.5 El contenido específico de la esperanza en la teología de Gesché

“El hombre no sufre por el tiempo pasajero, porque el Eterno está presente en cada uno de sus instantes” (Goethe)¹²³⁰

El recorrido hecho hasta aquí ha podido mostrar ya algunos rasgos propios de la esperanza. Pero es importante agruparlos y presentarlos un poco más sistemáticamente, para que aparezca el contraste entre las desviaciones y la genuina propuesta de la teología cristiana que anuncia la esperanza de eternidad. Lo primero que hay que aclarar es que la unión de la palabra esperanza con la palabra eternidad aparece en la obra de Gesché indicando ya de qué esperanza se trata: del anuncio de la vida eterna que efectivamente lanza la Sagrada Escritura y que la tradición cristiana ha corroborado firmemente¹²³¹. Ese es el primer aspecto que valdría la pena señalar. Que se trata de un efectivo anuncio que se encuentra en la Palabra de Dios, y que no hay derecho a calificar como un simple lenguaje metafórico que no haría sino emplear símbolos que no responden a ninguna realidad¹²³².

Gesché consagra varias páginas para mostrar que hay algunos pasajes de la Escritura que pueden tener cierta debilidad afirmativa,

potente, el hombre no es solo razón, ella no es nuestro único destino [...]”. GESCHÉ A. y otros. *La Foi, acte d’homme*. Charleroi: Office de l’enseignement religieux, Colección Ouvertures. 1982. p. 25.

1230 Citado por GESCHÉ, A. *Dios para pensar*. V. El destino, Op. Cit., p. 149.

1231 Ver, por ejemplo: GESCHÉ, A. *L’espérance d’éternité*. En: *La Foi et le Temps*. No. 17 (1987-5); p. 387-398; GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. V. El destino, Op. Cit., p. 123.

1232 “A veces se ha hablado, en estos últimos tiempos, que el Nuevo Testamento prácticamente no habla (de vida eterna). Que se trataba, prestando un vocabulario sugestivo del otro mundo, de una manera de hablar de la realización del Reino de Dios sobre la tierra. La eternidad no sería otro mundo, sino un mundo otro: este mundo transformado por la conversión a los valores evangélicos”. *Ibid.*, p. 122.

en el sentido de no ser tan nítidos en cuanto a la proclamación de la esperanza de eternidad¹²³³. Una de las razones alegadas por esta interpretación es absolutamente cierta: que la vida eterna comienza aquí en la tierra. Gesché recuerda especialmente al evangelista san Juan, quien define al creyente como quien ha acogido la Palabra (el Verbo hecho carne) y que, por consiguiente, posee desde ya la vida eterna: "Y así como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así también el Hijo del hombre tiene que ser levantado, para que todo el que crea en él tenga vida eterna" (Jn 3, 14-15). En realidad, todo el Nuevo Testamento anuncia el "ya", o el *Kairós* de las promesas de Dios, tiempo de gracia y liberación, que indica la llegada del Reino que ha inaugurado Jesús¹²³⁴.

Pero el Nuevo Testamento no dice: "*toda* la promesa cristiana y toda su realización se detienen aquí en la tierra", como si no hubiera además "la apertura, insensata e increíble, pero prometida y atestiguada, de un compartir la vida divina después de la muerte, entrada del hombre en la plenitud en la eternidad de Dios"¹²³⁵. Eso correspondería a una "interpretación restrictiva" de la Palabra que no está respaldada ni por la misma Escritura ni por la Tradición. Como lo subraya Gesché, si hay palabras no tan nítidas sobre el carácter trascendental de esta vida eterna, también las hay que expresan esta promesa con claridad meridiana. Gesché recuerda, entre otros, estos tres pasajes: "Yo me voy a prepararles una morada en la casa de mi Padre. Si no fuera así, yo no se los hubiera dicho" (Jn 14, 2); "Estoy en este dilema: deseo irme y estar con Cristo, y es lo más preferible, pero permanecer aquí abajo es más necesario a

1233 "Se puede muy bien pensar, por ejemplo -Todas las palabras no tienen el mismo peso o alcance. Cuando Jesús dice que debemos saber hacernos amigos con el dinero engañoso, para que cuando éste haya desaparecido, esos amigos nos acojan en sus mansiones eternas (Lc 16, 9)- podemos honestamente pensar que la alusión a la eternidad no constituye aquí el punto importante de la parábola de Jesús y que se trata de una manera de hablar común, sin intención precisa". Ibid., p. 124.

1234 Gesché cita algunos pasajes precisos que hablan directamente de este comienzo de la vida eterna aquí en la tierra: Jn 3, 36; 6, 47; 5, 24; 1Jn 2, 8; Rom 13, 12; Ef 2, 5-6; Col 2, 12; 3, 1, Heb 12, 1; Lc 17, 21). Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 123.

1235 Ibid., p. 123-124.

causa de ustedes" (Fil 1, 23-24); "Tenemos en el Cielo una morada eterna" (2Cor 5, 1).

La vida eterna es pues un anuncio inaudito que se encuentra patente en el evangelio y hace parte esencial de la fe cristiana. Pero diciendo esto, se ha tomado el pulso auténtico de esta vida eterna: es una noticia que recibe el hombre¹²³⁶; no es un invento compensatorio que el ser humano se fabrica para consolarse ante las duras miserias de la vida humana. Es Dios mismo quien llama al hombre a compartir su vida. La eternidad queda así definida como una vocación que define al hombre como un ser de eternidad, por interpelación, por llamado, por un don gratuito de su Creador, quien, en una increíble condescendencia y no por lástima¹²³⁷, lo llama a esa plenitud que es Él mismo. Gesché subraya enfáticamente estos dos puntos: la donación, la gratuidad, por un lado, y la eternidad entendida como Dios mismo¹²³⁸, a quien podemos llamar el Eterno¹²³⁹. Eternidad en ese caso no viene tanto de un tiempo ilimitado, sino sobre todo de Dios mismo que tiene vida eterna, y que quiere ardientemente compartir con el hombre.

Ahora bien, estos dos aspectos de la esperanza dejan entrever algo fundamental: puesto que se trata de un don, acogido en la libertad que, por la fe, confía en Dios a quien considera digno de crédito, y puesto que se trata de un compartir la vida divina, entonces la eternidad, como todo el contenido esencial que anuncia la fe en general, debe ser comprendida no en términos espacio-temporales, no en términos materiales, como si se tratara de una situación de

1236 "La vida eterna pertenecería a una oferta divina completamente gratuita, cuyo acceso depende de la aceptación y de la elección". Ibid., p. 129; "Quizás la iniciativa de la salvación no pueda ser concebida sino como un don, que el hombre no puede provocar, que él no puede sino recibir" (J. Ladriere)". Ibid., p. 123-124.

1237 Cf. Ibid., p. 84.

1238 El único soporte de la eternidad es Dios mismo. Ibid., p. 143c-144a; La Eternidad no una cosa, no es un lugar, no es un tiempo, "consiste en la unión con Dios", "La eternidad es Dios", Ibid., 144ab.

1239 Dios es el Eterno [...] El es quien da sentido y el que va a determinar lo que es ese más allá". Ibid., p. 77.

esplendorosos placeres, sino en términos de relación¹²⁴⁰. Este es el punto central de la cuestión de la eternidad: la de una relación que el hombre vive con Dios, desde la cual orienta ya su vida presente, pero de la que gozará en total plenitud después de la muerte, cuando entre en una etapa nueva de su historia, que se puede llamar realización plena en Dios. A. Gesché, después de haber escuchado las desviaciones, después haber mostrado cómo la fe puede realmente hablar de forma "razonable" de la eternidad, después de haber mostrado que el discurso de la fe encuentra audiencia en la filosofía y en la literatura, desemboca en el tratamiento teológico de la esperanza y afirma hermosamente: "La eternidad es Dios. Y es <eso> (que se nos permita la palabra) lo que se promete compartir al hombre. El Dios que, en la creación, nos ha convocado en el ser, nos convoca ahora en el ser-con-Él. De cierta manera, la <prueba> de la eternidad es Dios, que prosigue <simplemente> la lógica de su creación"¹²⁴¹.

Esta relación con Dios a la que está invitado el hombre, y que lo hace un ser de "destino teológico", permite al hombre ser lo que es, pero ante una Alteridad divina que lo convoca a caminar hacia su más alta posibilidad: encontrar a Dios y unirse con él. Y esa es una vocación y no el fruto de un deseo de inmortalidad. El contenido de la fe judeo-cristiana en el más allá no se funda pues en una epistemología del deseo de prolongación, sino en una epistemología del llamado. Aquí Dios es quien define la vida eterna, y Dios no es concebido en función de los deseos narcisistas ni de los temores humanos, sino en función de lo que él mismo propone, y que el creyente puede comprender observando a Jesucristo, impronta del Padre, Verbo del Padre en cuya vida aprende el creyente a conocer qué Dios es quien lo llama y qué vida es la que se le propone. Gesché insiste mucho en este punto porque, como se ha visto, una de las objeciones más fuertes contra la eternidad es la que la califica como proyección de un deseo. Por tal razón, A. Gesché hace una especie

1240 "Hemos dicho que toda una teología de Dios precede la concepción del más allá. Ahora bien, ¿cuál es el Dios de esa teología si no el Dios de la alianza, el Dios de un compartir? Es ese Dios quien da sus contornos y su contenido al más allá". Ibid., p. 79-80.

1241 Ibid., p. 145-146.

de historia bíblica de la fe en la resurrección, mostrando que el Pueblo de Israel "no tuvo necesidad", durante mucho tiempo¹²⁴² de la eternidad para creer en Dios¹²⁴³.

La eternidad así planteada tiene entonces una relaciones especiales que A. Gesché estudia sistemáticamente, porque el desarrollo teológico de esas conexiones entre el más allá con otras realidades es lo que permiten a la teología disipar las desviaciones del contenido de la esperanza en la eternidad. Por eso justamente el teólogo debe volverlas a visitar, a pensar y a interpretar: para hacer inteligible y audible la fe cristiana en el mundo de hoy. Entre esas relaciones, de las cuales algunas ya han sido tocadas aquí, Gesché destaca las siguientes: la relación entre la eternidad con nuestra vida, con nuestra muerte, con nuestra historia y con nuestra forma de concebir el tiempo¹²⁴⁴.

Con respecto a nuestra vida, ya se ha señalado que la eternidad no es "prolongación fantasmagórica de nuestra vida terrestre"¹²⁴⁵. A. Gesché insiste en ese punto, señalando que si no se puede hablar de prolongación, tampoco se puede hablar de separación. Hay conexión porque la eternidad es parte constitutiva de la definición del ser humano que tiene ciertamente un arraigo biológico (*bios*), que lo une con el mundo, pero también tiene constitutivamente una vocación que lo define (*zôè*) como un ser de destino teologal, capaz de Dios. Pero esos dos aspectos de la definición del ser humano se articulan en la fe cristiana de tal forma, que el uno no va sin el otro: no se puede ganar la vida eterna olvidando los deberes de esta tierra¹²⁴⁶. Esto hace, por un lado, del pecado un error no solo moral sino de orientación: el hombre es obstaculizado en su camino hacia lo que podría

1242 Exactamente hasta la época de los Macabeos. Cf. *Ibid.*, p. 74-77.

1243 Eso prueba que la idea del más allá o de la eternidad no proviene del deseo, que es la idea de Dios la que inspira el contenido de la eternidad; que Israel y luego el pueblo cristiano pensaron el más allá a partir de Dios mismo y no del hombre y sus deseos narcisistas o sus sueños de omnipotencia, como si esa eternidad tuviera como medida nuestros delirios; que el contenido de la eternidad proviene de Dios mismo, que Dios ofrece al hombre un más allá tal como él mismo lo pensó. Cf. *Ibid.*, p. 77-79.

1244 Cf. *Ibid.*, p. 81ss.

1245 *Ibid.*, p. 81.

1246 Cf. *Ibid.*, p. 81-88.

ser; y, por otro lado, esta conexión entre vida eterna y vida terrestre muestra que la salvación cristiana no es solo salvación de (el pecado) sino salvación para (la comunión con Dios), en la cual el hombre encontrará su realización plena en la comunión con Dios¹²⁴⁷.

Con respecto a la muerte, esencialmente A. Gesché subraya que la eternidad no borra la muerte olímpicamente, reduciendo a una pura abstracción su realidad, que es más que física, porque integra aspectos psicológicos, sociales y hasta económicos, que hacen de la muerte también un fenómeno cultural del que pueden hablar no solo los médicos, sino también los psicólogos, los antropólogos y también los teólogos. Pero si el anuncio de la eternidad no la borra, la esperanza cristiana viene a anunciarle al hombre fundamentalmente que ya la muerte no constituye un obstáculo en la vía que él emprende para realizarse con Dios. Ya deja de ser separación, porque gracias al anuncio de la eternidad –que ha sido manifestada en la resurrección de Cristo– la muerte ya no se presenta como un evento por el cual el hombre pierde su acceso a Dios, a su destino teologal¹²⁴⁸: “La muerte siempre hace parte de nuestra existencia, pero no afecta más nuestro destino”¹²⁴⁹. La muerte no es obstáculo, pero tampoco es camino automático hacia la salvación, porque como lo muestra la relación entre vida terrestre y eternidad, ahora la eternidad implica una comunión con Dios que, como su misma palabra lo indica, para ser realmente eterna debe comenzar ya en la tierra y expresarse en gestos fraternales¹²⁵⁰.

Con respecto a la historia, el punto central es este: la eternidad, lejos de insuflar un desprecio, aunque sea larvado o latente, por la

1247 Cf. Ibid., p. 88.

1248 Cf. Ibid., p. 95.

1249 Ibid., p. 95.

1250 A. Gesché tiene, entre otras, esta hermosa expresión: “Se podría casi decir, contrariamente al vocabulario recibido (que habla de <ganar> o de <merecer el cielo>), que es esta vida la que hay que ganar y merecer. La eternidad no es más un más allá de la vida que un más allá de la muerte. Para la lógica cristiana, ilustrada por el ejemplo de Cristo, cada uno debe hasta el culmen de su destino sobre la tierra y de todo lo que él implica, <como si no hubiera nada más>, *etsi aeternitas non daretur*. Es solo entonces que se abre, completamente gratuito, un destino que no es de compensación, sino de vocación”. Ibid., p. 100-101.

historia humana, la potencia y la llena de plenitud, porque le confiere un valor de eternidad. ¿Por qué razón? Porque al afirmar que hay una conexión entre eternidad e historia, el cristianismo afirma que “el acceso a la vida eterna supone que uno se haya esforzado por vivir plenamente toda la lógica propia de esta vida”¹²⁵¹. O aún: “La fe en la vida eterna significa la inscripción en la vida de una urgencia suplementaria para tomarla en serio y para vivirla a fondo. La vida eterna, si se puede decir, <obliga> más a gustar plenamente esta vida, con sus alegrías y sus responsabilidades, puesto que ella tiene un precio de eternidad”¹²⁵².

3.6.6 La sabiduría que atempera a la esperanza

*“No se puede vivir sin utopía y sin locura. Pero tampoco se puede vivir sin sabiduría”, sin una cierta dulzura, sin una cierta ternura, menos bullosa que la eterna profecía”*¹²⁵³

Se ha querido abordar el tema de la relación de la eternidad con el tiempo bajo la perspectiva de la sabiduría por una razón importante. Con el tratamiento teológico de la conexión que hay entre eternidad y tiempo, A. Gesché introduce ciertas ideas potentes sobre el sentido de la esperanza que tienen que ver con este tema de la sabiduría: ésta viene en cierta forma a atemperar una esperanza que podría vivirse de forma impetuosa, acelerada; una esperanza que efectivamente ha sido anunciada demasiado bruscamente, porque su anuncio no ha sido acompañado con el ofrecimiento de los medios para hacerla efectiva en la historia. Veamos más en detalle cómo se presentan estos planteamientos en el pensamiento de A. Gesché.

1251 Ibid., p. 103.

1252 Ibid., p. 103. Gracias a la eternidad, la vida tiene un carácter de eternidad, que no viene a ahogar la temporalidad o dispensar de ella, sino a reconocerle todo su sentido y a darle un carácter de realización. Realización que no viene a negarla, sino a <reconocerla>”. Ibid., p. 103.

1253 GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 135.

Esta relación de la esperanza con el tiempo puede arrancar con una afirmación muy filosófica, pero esencial, y por la cual la fe cristiana instaura una ruptura con una visión ontológica del ser que le arrebatara cualquier posibilidad de historia¹²⁵⁴. Según esta afirmación, el ser propio de la ontología clásica aparece estático, justamente porque es definido como "lo que es" y no tanto como un ser que podría llegar a ser; está ya definido; es, en cierta forma inmóvil, sin devenir y cerrado a toda novedad. No es sino lo que es. Pero la esperanza cristiana introduce la posibilidad de trayectoria en el ser, la posibilidad de devenir, porque es capaz de transgresión, de ver no tanto lo que es sino lo que puede llegar a ser el ser. Gesché acuña esta expresión audaz: la esperanza anuncia el ser de la nada¹²⁵⁵. Lo que no parece ser, lo que se presenta como impensable, lo que aparece como posible, eso es hacia lo que apunta la esperanza, ontológicamente hablando¹²⁵⁶.

Esta teología de la esperanza aparece entonces fundada en una visión específica del ser, definido principalmente por su aspiración, por sus deseos, por estar atravesado por un conato de trascendencia

1254 La esperanza cristiana es posible gracias a una concepción cristiana cuya ontología sí conoce la historia del ser. Cf. GESCHÉ, A. *Le Dieu de la révélation y de la philosophie*, Op. Cit., p. 269-270.

1255 Cf. GESCHÉ, A. *Une approche du sacré à partir de la théologie de l'espérance*. En: THIEL, y DOUTRELOUX, Op. Cit., p. 156.

1256 Para un desarrollo minucioso de estas afirmaciones que van en contra de la ontoteología, ver particularmente estas dos referencias: GESCHÉ, A., *Theologie dogmatique*, Op. Cit., p. 267-269. En estas páginas A. Gesché explica su comprensión de la "crisis de la metafísica occidental". GESCHÉ, A., *Une approche du sacré à partir de la théologie de l'espérance*, Op. Cit., p. 154-166. Estas páginas llevan el sugestivo título: "La distinción teológica entre <ser y ser-esperado>". He aquí algunas líneas profundamente significativas de esta ontología de la esperanza: "Ahora bien, sin quitar las riveras de la ontología, hay otras manera de hablar del ser. A este respecto, el lenguaje de la esperanza (y por consiguiente, quizás, una ontología de la esperanza), en todo caso una teología de la esperanza me parece particularmente ejemplar. El lenguaje de la esperanza, en efecto, hace estallar esta identificación entre el ser y <lo que es>. El constituye quizás, por la manera en que él ve al ser, de relacionarse con él, de hablar de él, la más radical ruptura (¿metafísica?) de una ontología donde el ser es <lo que es>, donde el ser es <necesidad>. La esperanza, en efecto, habla del ser en términos de <poder-ser>, de <querer-ser>, de <deber-ser>. La esperanza habla de lo que no es y que, sin embargo, pertenece a lo posible del ser. Ella habla incluso quizás de lo imposible del ser, pero de un imposible que es posible, en la medida en que ella habla del ser-por-venir como viniendo ex nihilo iam ente, en el sentido que puede venir por Aquel que crea ex nihilo, a través de Dios". Ibid., p. 155.

que lo hace anhelar y buscar lo que parece inaudito o incluso locura¹²⁵⁷. Desde esa perspectiva, si el pecado es encerramiento en lo que es, parálisis en lo que ya es, la esperanza cristiana, por el contrario, es provocación a la aventura: "Ella desmoviliza al ser abriéndolo al in-finito, volviéndolo insatisfecho de lo finito, de lo que ya-es, para convertirlo en deseo, deseo de infinito, es decir, del ser que desborda siempre lo que es"¹²⁵⁸. Así, por la esperanza el corazón humano entra en la dinámica del deseo; por la esperanza el corazón humano supera la pura necesidad para dejarse dilatar, desde el fondo de sí mismo, hasta un "deseo metafísico", hasta el deseo de unirse con Dios. Así la esperanza de eternidad viene a injertarse en el deseo, donde encuentra una resonancia profunda: "El deseo de la eternidad junto a Dios a veces toca a la puerta silenciosamente. ¿Osaríamos decir que él nunca encuentra en nosotros ninguna espera, ningún eco? Esta imploración que Saint-Exupéry, que había perdido la fe de su juventud, dirigía a <Dios>: de "prestarle su manto de pastor para recibir a los hombres en toda la amplitud de sus deseos"¹²⁵⁹.

La esperanza toca al deseo y lo despierta, lo provoca hasta el infinito superando la pura necesidad o el carácter demasiado abrupto de lo inmediato¹²⁶⁰; invitándolo a transgresiones insospechadas que lo alejan de lo que es para impulsarlo hacia el infinito de Dios. Pero, señala A. Gesché, hemos aprendido a desconfiar demasiado de nuestros deseos y de nuestra imaginación, y por eso hay que hablar de "los derechos del deseo". Por culpa de un racionalismo exagerado que se limita solo a lo que entra en el ámbito de la claridad y de la

1257 "Esta locura que la fe nos propone con su proposición de una vida eterna". GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 96.

1258 GESCHÉ, A. Une approche du sacré à partir de la théologie de l'espérance. En: THIEL y DOUTRELOUX, Op. Cit., p. 159.

1259 GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 146.

1260 Gesché cita a E. Lévinas, quien habla justamente de "deseo metafísico", distinguiéndolo de la necesidad: "El deseo metafísico tiende hacia otra cosa totalmente diferente, hacia lo absolutamente otro. El análisis habitual del deseo no sabría dar razón de su singular pretensión. A la base del deseo comúnmente interpretado, se encontraría la necesidad; el deseo marcaría a un ser indigente e incompleto o caído de su grandeza pasada... El deseo metafísico tiene otra intención –él desea el más allá de todo lo que puede simplemente completarlo–". LÉVINAS, E. Totalité et infini. La Haye, 1962. p. 4ss. Citado por GESCHÉ, A. Une approche du sacré à partir de la théologie de l'espérance. En: THIEL y DOUTRELOUX, Op. Cit., p. 159.

distinción. El deseo cae así bajo la sospecha de lo irracional y de lo alucinatorio. Cabe, no obstante preguntarse: "¿el deseo no es en nosotros una dimensión profunda, y a veces mucho más clarividente de lo que se cree? Sabemos que es así en mil cosas". Por tanto, ¿habría razón "en prohibir confiar en el deseo? ¿Por qué el deseo no podría también, como la razón, ser adecuación?"¹²⁶¹. La esperanza hace del ser humano, como de Don Quijote, un "héroe del deseo".

Pero A. Gesché introduce un matiz: el cristiano, a diferencia de Don Quijote, nunca rechaza esta realidad terrestre para fabricarse otra con sus sueños; el creyente es más bien el "heraldo de una relación de esta vida, a la vez difícil (Hamlet), y bella (Aquiles) con otra vida (Don Quijote)"¹²⁶². Reconociendo este matiz fundamental de la esperanza cristiana en la eternidad, no cabe sin embargo preguntarse lo siguiente: ¿Quién librará al deseo de sus torpezas?" Porque a pesar de su grandeza –su magnificencia, dice Gesché–, el deseo, a menudo, puede atrofiarse¹²⁶³. Y esa atrofia se manifiesta especialmente hoy en algunas actitudes que tocan justamente a la esperanza: el "inmediatismo del deseo", su "ilimitación" y el "presentismo". El primero consiste en el afán de conseguir todo e inmediatamente, el segundo es la incapacidad para poner límites al deseo, actitud expresada en la consigna "prohibido prohibir"; el tercero razona más o menos así: ante un panorama de futuro tan sombrío, ¿para qué esperar? ¿Por qué no vivir en el presente, refugiarse en él, que es lo único que hay?¹²⁶⁴.

¿Cómo la esperanza de eternidad puede ayudar a que el deseo no pierda su intensidad?¹²⁶⁵. ¿Qué puede decir la teología de la esperanza

1261 GESCHÉ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 146-147.

1262 A. Gesché comenta una afirmación de la escritora italiana E. Morante, que propone tres tipos de héroes: Aquiles, hombre feliz que asume esta vida naturalmente y no busca nada más. Don Quijote, que no acepta esta vida y busca otra en sus sueños. Hamlet, el tipo sombrío que no acepta esta vida difícil pero tampoco acepta crearse otra. Cf. Ibid., p. 159.

1263 Hablando de la felicidad como la cosa más deseada y a la vez la más frágil, A. Gesché subraya que esa fragilidad proviene de una doble fuente: los avatares de la vida sobre los cuales casi no tenemos control, y de la torpeza del deseo: "[...] el deseo, a pesar de su magnificencia, es a menudo torpe". GESCHÉ, A. Avant-propos. Sauver le bonheur. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. Sauver le bonheur. Paris – Lovaina: Cerf – Université Catholique de Louvain, 2003. p. 7.

1264 Cf. Ibid., p. 7-8.

1265 "¿La paciencia del deseo no conduce a la pérdida de su intensidad?". Ibid., p. 8.

ante el riesgo siempre presente de una negación del pasado o del futuro? ¿Cómo puede ayudar la esperanza cristiana a que el hombre vuelva a descubrir la duración como condición de su realización? ¿Cómo puede la esperanza cristiana ayudar al creyente –y a todo ser humano– a evitar el terrible pecado original que consiste en “hacer caso omiso de la paciencia”?¹²⁶⁶ ¿Cómo puede la esperanza contribuir para que la tentación de precipitación impida al hombre vivir la duración y asumir las mediaciones necesarias para operar su esperanza en la historia?

De la rica reflexión de A. Gesché se pueden extraer, como respuesta, estos dos puntos. En primer lugar, que la relación de la vida eterna con el tiempo introduce una visión dialéctica entre presente y futuro que rechaza frontalmente toda condenación del tiempo histórico como insignificante o ilusorio, que lastraría cualquier felicidad terrenal y cualquier placer mundano de culpabilidad. Por el contrario, al poner la vida presente en relación con la eternidad, la fe cristiana la inscribe en la duración y le confiere un valor infinito. El deseo puede así aprender a no dejarse embrujar por lo inmediato; el deseo aprende así a dilatarse en la espera; el deseo aprende entonces las reglas de la felicidad que ahora se “juegan” en el intercambio entre el gusto por el presente y la pasión por las finalidades¹²⁶⁷. El deseo descubre por esa finalidad que le abre la esperanza, que ha de expandirse, que debe darle al gusto presente un sabor de eternidad, que unifica la vida en un proyecto teologal de eternidad que comienza a realizarse desde ahora¹²⁶⁸.

1266 Cf. *Ibid.*, p. 8-9.

1267 Cf. *Ibid.*, p. 9.

1268 La esperanza de eternidad introduce pues una tensión entre el presente y el futuro, “una puesta en perspectiva que permite afrontar los límites e incluso a integrarlos no como obstáculos que se desea tumbar de un manotazo rabiosos, sino como condiciones mismas de la felicidad real”. *Ibid.*, p. 9. Esa impericia o aturdimiento del deseo de no aceptar los límites que lo conduce al inmediateísmo frenético, es corregida por esta apertura de horizonte que curiosamente se vuelve un “principio de realidad”: “El principio de realidad (psicológico) quiere decir que, para bloquear los delirios de la ilusión o de la idealización y los daños que acarrea una imaginario sin límites y sin freno, solo la conciencia de la realidad, con sus restricciones y sus necesidades, sus límites ante los cuales se choca y se pierde queriéndolos ignorar, solo la conciencia de realidad permite poner fin a las desviaciones del imaginario que se cree omnipotente. De la misma manera, yo quiero decir que la dimensión escatológica del tiempo actúa como un principio de realidad (teológico) con respecto al inmediateísmo, al presentismo, a lo fusional, de los cuales yo recordé más arriba que ellos eran los enemigos de la felicidad. Ahí yo veo, entonces, en el seno mismo de la teología cristiana, la presencia de un principio de realidad dado por la escatología, que pide al tiempo dar tiempo al tiempo”. *Ibid.*, p. 9-10.

En segundo lugar, el anuncio de la eternidad cristiana permite atemperar cierto ímpetu del deseo despertado por la esperanza, porque lo abre a la alteridad: la alteridad de Dios, que se concreta en la alteridad del otro, del hermano, de la cultura, del "pagano". Se puede decir que la idea central desarrollada por A. Gesché en este punto es esta: si la eternidad es un don que se acoge y que lanza a la aventura, esa acogida introduce un dinamismo que, por abrirse al Otro, abre también a los otros. A. Gesché muestra al respecto, apoyado en P. Ricoeur, que la identidad del pueblo de Israel se conservó y aquilató gracias a la apertura al paganismo, tal como se refleja en los textos sapienciales. De la misma manera, la identidad del cristianismo primitivo se estructuró en la apertura a la cultura greco-romana, en donde encontró elementos que le permitieron expresar su especificidad. Tal apertura la conservaron los Padres de la Iglesia, que no dudaron en acoger la filosofía griega para formular y explicar el contenido de la fe. Y luego, la teología cristiana llegó a afirmar que creer en Dios no implica negar la naturaleza sino al contrario, asumirla y perfeccionarla. De ahí que esa apertura a las mediaciones culturales, sociales, psicológicas, es en cierta forma la esencia de la sabiduría que puede salvar a la esperanza de cansarse, de encerrarse en un idealismo falso y sin mediaciones, o en un profetismo que, obsesionado por la urgencia, caiga en el voluntarismo agotador¹²⁶⁹.

3.6.7. Esperanza, imaginación y destino teologal

*"En nosotros se encuentra una dimensión escondida, que me gustaría llamar <un mapa del cielo>, como se dice que tienen las aves migratorias en búsqueda de su ruta"*¹²⁷⁰

Estas son las grandes líneas de una teología de la esperanza que presenta A. Gesché ante la cultura contemporánea. Esta teología, por la argumentación planteada, permite a la fe cristiana

1269 Cf. "La esperanza como sabiduría": GESCHÈ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 127-156.

1270 GESCHÈ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 57.

recuperar sus derechos a hablar del destino del hombre como una vocación teologal. Pero A. Gesché constata cierta resistencia, cierto espíritu recalcitrante que impide al hombre actual –como ha sucedido también a lo largo de los tiempos– creer en este anuncio. Pareciera que el hombre estuviera tan acostumbrado a un Dios colérico, juez implacable, que le resulta difícil acoger a un Dios de alianza que no considera una deshonra venir a compartir la vida del ser humano para que el ser humano pueda compartir su vida divina¹²⁷¹. Pareciera que los creyentes hubieran perdido el sabor de ese Dios que invita a la plenitud o a la felicidad y que se hubieran acostumbrado más bien a un Dios con sabor a ceniza, a un Dios lúgubre, incapaz de danzar, incapaz de gozarse con su creación¹²⁷².

¿Cuáles son las razones de esta resistencia? A. Gesché considera que puede ser cierta timidez experimentada por los creyentes con respecto a su propia fe y sus viejas palabras, como la de eternidad. Porque los creyentes a veces no son capaces de ver la riqueza antropológico-teológica que dichas palabras portan¹²⁷³. Pero la razón más importante es que en la idea de esperanza en la eternidad está en juego ante todo y sobre todo una imagen del ser humano. Y solo eso bastaría para considerar con seriedad esa idea. Ahora bien, ¿Por qué o cómo está en juego una antropología en la idea de eternidad? Nada más y nada menos porque la idea de eternidad “mide la idea que nosotros tenemos de nosotros mismos a la altura de la (idea que tiene) Dios de nosotros”¹²⁷⁴. Sí, lo que en últimas está en cuestión aquí es una visión que in-

1271 “Se diría a veces que debería buscar y encontrar siempre a Dios en la desgracia y en el fracaso; pero ¿quién, pues, nos murmura esa blasfemia? ¿Cómo un Dios de felicidad podría tolerar eso, y el teólogo estar de acuerdo con esa desviación? <Yo no pienso solamente en la muerte, Agustín, ni en todas las formas de miseria; yo creo que el sentimiento religioso, cuando él es auténtico, nace de un fondo más espiritual que el miedo: de una sed de amor. Y me pregunto entonces si no se puede imaginar, en un mejor futuro terrestre, un lugar que vaya, del hombre apaciguado, curado, curado del escándalo y de la indignación, hacia un Dios contra el cual el no sentirá más necesidad de blasfemar> (P.H. Simon)”. Citado por GESCHÉ, A. *Une preuve de Dieu par le bonheur*, Op. Cit., p. 25-26.

1272 Cf. *Ibid.*, p. 16.

1273 Cf. GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. V. *El destino*, Op. Cit., p. 149.

1274 *Ibid.*, p. 150.

terpela al hombre a reconocerse como un invitado de Dios, como un familiar de Dios: "<El hombre lleva en él una función que lo sobrepasa>. La eternidad es en nosotros un optativo de lo que somos, un gerundio de nuestra temporalidad. Quizás lo que nos falta conceptualmente es una gramática de la eternidad, que nos enseñaría que ésta es una profecía de nuestro ser. <El instante donde el horizonte de mañana viene a hacer nos visita y a decirnos sus promesas>"¹²⁷⁵.

Ante la magnificencia de tal vocación, y con base en las reflexiones anteriores, hay lugar para plantear esta pregunta: ¿No será que al hombre le hace falta imaginación sobre sí mismo? ¿No será que tiene atrofiada su capacidad de grandeza y que se ha acostumbrado a un enanismo antropológico que lo encierra en la tautología y en la pura auto-definición? Ciertamente las sospechas frente a la eternidad, tal como se ha visto aquí, son fuertes y los creyentes han dado pábulo para que sean consideradas de cualquier forma menos como gratuitas e insolentes. La teología desarrollada por A. Gesché muestra con argumentos que, a pesar de esas dudas, se puede considerar el auténtico mensaje del evangelio con otra lupa. Y esa es la de una esperanza que hace resonar un llamado que viene de lo eterno pero que encuentra eco en el deseo humano. Esa teología muestra que el deseo suscitado por la esperanza trabaja con la imaginación: "ese lugar de nosotros mismos, ese lugar donde el hombre se crea a partir de imágenes, de signos que dan forma a su deseo, que dan configuración a su esfuerzo"¹²⁷⁶. Es pues tiempo, para concluir este capítulo, de indagar, en la obra de A. Gesché, cuál es el rol del imaginario en esta antropología teológica, y que este autor plantea como una "fiesta del sentido".

1275 WIESEL, E. y KUNDERA, M. Citados por GESCHÉ, A. Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 150.

1276 RICOEUR, P. La foi soupçonnée. En: Foi et Religion. París: Desclée de Brouwer, s.f. s.p. coll. Recherches et débats. 1972. p. 70. Citado por GESCHÉ, A. Une approche du sacré à partir de la théologie de l'espérance. En: THIEL y DOUTRELOUX, Op. Cit., p. 159.

3.7 El imaginario

“La teología introduce una turbulencia en el saber humano, recordando los derechos de lo improbable, de lo no-clausurado, del exceso”¹²⁷⁷

“La imaginación, si ella puede ser fuente de error, ella puede ser también fuente de verdad”¹²⁷⁸

3.7.1 Introducción

El imaginario hace parte de la estructura antropológica. Plantear esta dimensión significa para A. Gesché cuestionar una visión reduccionista que creería que el ser humano se puede reducir a su racionalidad, como si ella, exclusivamente, fuera suficiente al hombre que busca descubrir y construir el sentido de su vida. Ahora bien, puesto que esa dimensión antropológica del imaginario ha sido planteada en el segundo capítulo de este trabajo¹²⁷⁹, conviene ahora mostrar la relación que ésta dimensión profundamente humana tiene con la teología. ¿Cuál sería pues el entronque entre la propuesta de una teología de destino teologal con la antropología de la imaginación? Aún más, ¿Qué viene a aportar la teología al imaginario humano y cómo actúa éste en el creyente y su acogida de la inimaginable propuesta divina de eternidad? ¿Será que al desprendernos por el imaginario de cierto encerramiento en lo factual y al abrirnos al futuro¹²⁸⁰, la imaginación se presentaría justamente como ese *humus* donde más encuentra eco el Dios inaudito y sorprendente de Jesucristo?

Entrelazar teología e imaginario es algo inusual, sobre todo si se tiene en cuenta cierta “hiper-racionalización” de la teología,

1277 GESCHÈ, A., Dios para pensar. V. El destino, Op. Cit., p. 17.

1278 GESCHÈ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 183.

1279 Allí quedó claro de qué imaginario se trata, y cómo no se habla aquí de un “falso imaginario”, alejado de todo principio de realidad, fruto de alucinaciones de omnipotencia infantil, que instalan al ser humano en un mundo de locura y de aislamiento. Cf. Ibid., p. 158.

1280 Cf. Ibid., p. 157.

que la ha hecho olvidarse de cierta compañía que ella siempre ha tenido cuando es auténtica: la de un fondo imaginario que no puede ser ilegítimo. Su legitimidad, como se verá en seguida, reposa sobre un rasgo con el que el Concilio Vaticano II segundo calificó a la Sagrada Escritura: "El alma de la teología"¹²⁸¹. Pues bien, si hay algo que caracteriza a la Biblia es su recurso a la metáfora y al relato, inclusive al imaginario, para decir y contar el misterio de Dios. Y si la teología tiene a la Sagrada Escritura como su alma, no podría pensarse otra cosa sino que la teología 'pierde justamente su alma' cuando se enfrasca en un racionalismo desecante, incapaz de imaginación y de fantasía; sabiendo que éstos, en realidad, hablan muy bien de un Dios infinito, inagotable y sorprendente.

Aquí se plantea una teología que va en otra dirección a ese racionalismo exagerado. Porque si el imaginario, tal como se ha visto previamente, se presenta antropológicamente como una obertura que permite al ser humano dejarse llevar¹²⁸², dejarse visitar¹²⁸³, el imaginario podría, calificarse entonces como una dimensión fundamental del hombre que lo hace *capax visitationis* (capaz de visita), apto para ser visitado. La imaginación haría del hombre un ser abierto, como un receptáculo con una ventana grandemente abierta por la que deja entrar lo que lo engrandece, sobrecoge y proyecta. Y allí podría darse un punto de juntura entre el imaginario y la teología. Las siguientes líneas van justamente en esta perspectiva apasionante abierta por la teología de A. Gesché, que lleva a este autor a decir cosas inauditas sobre Dios y sobre el hombre, pero que no buscan otra cosa sino volver a identificar al verdadero Dios de Jesucristo, y así hacerlo digno del hombre, pero al mismo tiempo, permitirle al hombre vislumbrar otro Dios, digno de su humanidad, ante el cual pueda permanecer de pie y descubrir como ser revelado por Dios.

1281 CONCILIO VATICANO II. *Dei Verbum* n° 24.

1282 GESCHÉ, A., *Dios para pensar*. VII. El sentido, Op. Cit., p. 159.

1283 Cf. *Ibid.*, p. 159.

En este sentido A. Gesché se pregunta concretamente sobre el aporte específico que la idea infinita de Dios puede aportar al hombre; se pregunta también este autor sobre lo que puede decir al hombre sobre sí mismo el discurso de la fe. ¿Qué le dice la teología al hombre sobre sí mismo, sobre todo teniendo en cuenta su imaginario, “uno de esos lugares en el cual el hombre busca comprenderse y dar sentido a su existencia”?¹²⁸⁴. No un falso imaginario que perdería al hombre en evasiones alucinatorias, en escapismos deshumanizadores. Sí el imaginario que amplía los horizontes de la racionalidad; no el imaginario fantasmagórico que infantiliza al hombre haciéndolo incapaz de coraje para enfrentar la vida con sus dificultades; sí el imaginario que introduciendo lo imposible permite al ser humano acercarse a lo real. Veamos, pues, algunos puntos clave del tratamiento teológico que A. Gesché da al imaginario y su relación con el sentido teologal de la vida humana.

3.7.2 La Biblia: imaginario teológico inspirador de la teología

La idea fundamental que plantea A. Gesché sobre la relación entre imaginario y teología se articula en torno a la importancia de la ficción como lugar privilegiado de expresión del imaginario. A. Gesché habla de una “antropología literaria”¹²⁸⁵, porque llega a calificar a la literatura de ficción (especialmente a la novela), como un espacio donde, gracias al imaginario sin restricciones, el hombre puede inventarse y descubrir sus posibles formas de estar en el mundo y de afrontar y vivir el miedo, el amor, la venganza, la guerra... es decir, cualquier material del que están hechas las novelas, que no es otra cosa sino la vida humana con toda su complejidad. A. Gesché aborda entonces la relación entre imaginario y teología desde este horizonte novelesco, en donde lo narrativo se presenta incluso como

1284 Ibid., p. 157.

1285 Cf. GESCHÉ, A., La théologie dans le temps de l'homme. Littérature et Révélation. En: VERMEYLEN, J. (Dir.), Cultures et Théologies en Europe. Jalons pour un dialogue. Paris: Cerf, 1995. p. 117- 125. “Por <antropología literaria > yo busco designar aquí la comprensión del hombre que se encuentra frecuentando la literatura, y particularmente la literatura novelesca”. Ibid., p. 117.

un verdadero *locus theologicus*¹²⁸⁶, ya que el teólogo puede aprender muchísimo del hombre leyendo la literatura. A. Gesché gusta citar, por ejemplo, la obra de Víctor Hugo, *El último día de un condenado*, para indicar lo que los seres humanos aprendieron sobre la pena de muerte. Y con insistencia A. Gesché afirma que el impacto que esta obra tuvo en la abolición de la pena de muerte es fruto de una obra imaginaria, que tiene la magia de hacer desaparecer el crimen, para hacer entrar al lector en la angustia del condenado¹²⁸⁷.

Otras razones hacen de la literatura un espacio de revelación donde se despliega el imaginario. Esta capacidad de revelación, -palabra tan familiar al teólogo- se debe, al arte narrativo que hace que un relato esté realmente escrito para el lector, que puede, leyendo a los actantes del relato, convertirse en actor del mismo¹²⁸⁸. El relato en realidad está escrito para él, para que se identifique con algún personaje, para que haga de los personajes sus contemporáneos, para que entre en el mundo que le propone el relato y descubra posibilidades de existencia que no había considerado o pensado para sí mismo: "Es en la ficción literaria que el empalme entre la acción y su agente se deja aprehender mejor, y que la literatura se revela como un vasto laboratorio para experiencia de pensamiento donde este empalme es sometido a variaciones imaginativas innumerables"¹²⁸⁹.

Junto a esta invitación pragmática de todo relato con respecto a su lector (o su auditor), la ficción tiene una capacidad de sobrepasar a la historia, porque a diferencia de aquella, la ficción no se limita a la pura facticidad¹²⁹⁰. Libre de esa restricción científica, la ficción

1286 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 169.

1287 Cf. GESCHÉ, A., La théologie dans le temps de l'homme. Littérature et Révélation, Op. Cit., p. 112-123.

1288 Cf. GESCHÉ, A. Le Mal et l'imaginaire en théologie. En: WATTHEE-DELMONTE, M. y DEPROOST, PA. Imaginaires du mal. Paris – Lovaina: Cerf – UCL, 2000. p. 19. "Toda escritura (novelesca en particular) ruega al lector que asuma un lugar como personaje del texto". GESCHÉ, A., Le Mal et l'imaginaire en théologie, Op. Cit., p. 14.

1289 RICOEUR, P. Soi-meme comme un autre. Paris: Seuil, 1990. p. 188. Citado por GESCHÉ, A. Le Mal et l'imaginaire en théologie, Op. Cit., p. 14.

1290 "La poesía está más cerca de la esencia de las cosas que la historia" (Aristóteles)". GESCHÉ, A. Dios para pensar. VI. Jesucristo, Op. Cit., p. 92.

en cierta forma completa la historia. "La ficción nace, según Novalis, de la pobreza de la historia"¹²⁹¹. A. Gesché tiene sobre este punto algunas palabras provocadoras: "Cuando, en una verdadera obra literaria (evidentemente no hablo de una novela a tesis o de edificación), yo encuentro a un hombre que busca a Dios, un hombre que se bate con Dios, o contra Dios, o frente a Dios, al cual el autor le da libre curso, fuera de toda restricción filosófica, histórica o teológica, me sucede que me siento infinitamente más preocupado, incluso más convencido que leyendo a Santa Teresa de Ávila"¹²⁹². La razón fundamental es que la historia sabe todo, dice toda la vida de un personaje, y así fija su devenir. Personajes como Napoleón o Santa Teresa de Ávila no conocen, históricamente hablando, sino sus propias experiencias, con las cuales yo no puedo identificarme, porque son únicas, históricas, no imaginarias.

Estas características de la literatura también las tiene la Sagrada Escritura. Ambas están aquí, en el imaginario desplegado por la ficción, como en su "lugar natal"¹²⁹³. "La teología presta ese camino y esas vías del imaginario recurriendo, para hablar, al relato. Toda su Escritura (y su escritura) presta a la vía narrativa. Ella cuenta: <Érase una vez...>. <Érase una vez, Dios creó el cielo y la tierra...>; <Érase una vez, el Ángel de Dios descendió a una casa en Judea...>; <Érase una vez, sobre un camino de Emaús...>. La Escritura habla contando. Ella habla inventando y re-inventando sin cesar relatos, es decir, poniendo al hombre (que sea en el Paraíso o ante el Infierno; que sea ante él mismo o ante una Zarza ardiente; que sea ante el Bien o el Mal), en un campo de ficción o de una refiguración de lo real, donde él va a poder tomar un lugar, medirse con lo que lo sobrepasa o con lo que le viene"¹²⁹⁴.

1291 GESCHÈ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 163.

1292 Ibid., p. 167.

1293 Cf. GESCHÈ, A., Le Mal et l'imaginaire en théologie, Op. Cit., p. 14. El kerigma judeo-cristiano, mediante relatos míticos o con un fondo ficcional, no hace sino solicitar nuestra imaginación. Cf. GESCHÈ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 171. Por tanto, se puede decir que el imaginario de la literatura lo podemos observar en la Biblia, aunque tenga sus diferencias. Cf. Ibid., p. 159. Sin embargo, los dos se aparentan. Y es una "extremo parentesco". "La Escritura es también una literatura, y hemos visto cuánto ella nos abre espacios desconocidos de otra manera". Ibid., p. 194.

1294 GESCHÈ, A., Le Mal et l'imaginaire en théologie, Op. Cit., p. 14.

Esta presencia, no exclusiva, de la narración en la Biblia, redescubierta por la retórica, la exégesis literaria de la Biblia y las teologías narrativas, es lo que permite a Gesché plantear la idea de un "Imaginario Teológico", que vendría, como lo literario, a decir al hombre algo sobre sí mismo que merece la pena ser escuchado. A la luz de este nacimiento mutuo en un lugar común, se puede entender esa relación entre teología e imaginario, entre ficción literaria y ficción teológica. Ciertamente, reconoce A. Gesché, esto es raro: ¿cómo se va a calificar a la teología de ficción? ¿Quién se atreve a plantear que la Sagrada Escritura es ficción? A. Gesché previene, con mucho cuidado, de los riesgos de mal entendido. Por ejemplo, estas afirmaciones no significan para nada ningún desprecio de la historia, al estilo bultmanniano: su famosa <desmitologización>, por haber perdido su relación con ese fondo ficcional de la Sagrada Escritura, fue realmente (y es aún hoy) un real peligro para la fe cristiana. Porque al querer borrar todo mito de la Escritura, al perder esa capacidad imaginativa, la teología se vuelve demasiado cerebral, y desemboca, por ejemplo, en una liturgia explicativa (habladora) incapaz de dejar hablar a las "metáforas vivas" que pone en juego¹²⁹⁵.

Por tanto, no se trata de desmitologizar, o sea de perder el poder simbólico de la teología y de la Biblia -que entre otras cosas es el único poder verdadero de los creyentes y de la Iglesia ante el mundo-, sino de distinguir, como nos enseñó P. Ricoeur entre <desmitologización> y <demitización>. Hay que desmitologizar cuando el mito se toma por una verdad de carácter lógico, histórico, verificable, "por una racionalidad que hay que seguir a la letra"¹²⁹⁶. Pero no hay que acabar con el mito (demitizar). El mito da qué pensar, el mito, como el símbolo, la representación, contienen un rasgo fundamental del lenguaje teológico, que habla más con

1295 Cf. GESCHÈ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 184-185. Un debate finamente planteado entre ficción e historia es asumido por Gesché para plantear una identidad de Jesús que el califica de narrativa, y que estaría como un tiers entre las posturas historicizantes (el Jesús de la historia) y las posturas dogmatizantes (el Jesús de la fe). Ver el famoso artículo en GESCHÈ, A., Dios para pensar. IV. Jesucristo, Op. Cit., p. 59-135.

1296 GESCHÈ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 185.

signos que con pruebas, que se expresa más con indicios sobre Dios que con verdades saturantes con pretensión de haber aprisionado a Dios en un concepto. Por eso la fe cristiana no puede prescindir de los símbolos ni de los mitos.

Junto a estas razones que permiten emparentar la teología con el imaginario literario, hay una razón aún más importante, y que contribuye a despejar cualquier sospecha de ilusionismo o de desvanecimiento del carácter histórico de la revelación bíblica. A. Gesché reconoce incluso que la misma literatura, como lugar en el que el imaginario desplegado revela al hombre a sí mismo, no es puro delirio imaginativo. ¿Por qué? Por la razón siguiente que la define: "La literatura es recolección e invención, íntimamente mezclados. Pero al mismo tiempo esta invención, y por lo que ella misma es recolección de nuestras emociones más primitivas [...] no es un puro delirio, puesto que el verdadero novelista, que escucha a su imaginación, sabe muy bien que algo *se le impone*. El inventa, pero no inventa cualquier cosa"¹²⁹⁷. En ese sentido Gesché habla del cultivo del imaginario como el arte de escuchar lo que se dice en nosotros, como la capacidad de dejar resonar "lo que habla en nosotros", para lo cual necesitamos una ayuda¹²⁹⁸. Y por esta razón se puede seguir afirmando que hay una analogía entre el descubrimiento novelesco y lo que el teólogo llama revelación¹²⁹⁹.

Y aquí es donde se puede retomar la idea de visitación para comprender al imaginario: si la antropología teologal de A. Gesché asume con tanto ahínco esta dimensión imaginaria del ser humano, no es porque lo quiera perder en una fantasmagoría tautológica, y para colmo de males exacerbada por una imaginación desbocada incapaz de realismo. Al contrario, el imaginario permite una apertura radical a otro, y ahora nos podemos atrever a decir, al Otro. El imaginario puede ser fuente de error, ciertamente, pero puede ser también fuente de verdad y de encuentro del hombre con Dios. Lo que importa

1297 Ibid., p. 168.

1298 Cf. Ibid., p. 160.

1299 Cf. Ibid., p. 168.

es entonces señalar qué es lo que escucha el hombre cuando deja resonar en su imaginario la provocación que le hace el Dios narrado por la Biblia. ¿Viene ese Dios a apagarlo o a despertarlo?, se pregunta A. Gesché. Eso es lo que ahora falta por señalar, para concluir este apartado sobre el imaginario y su función teológica.

3.7.3 El imaginario teológico como locura del exceso

“La teología sería entonces esta búsqueda que consiste en asistir al nacimiento de la verdad bajo la égida tutelar de un exceso”¹³⁰⁰.

Si en los personajes novelescos podemos reconocernos, también en los personajes bíblicos podemos descubrir a seres contemporáneos¹³⁰¹; si la imaginación puede compararse al sueño de Adán, que se despertó y descubrió que era verdad¹³⁰²; es porque tanto la literatura y la Biblia son reveladoras. Y hay revelación cuando el lector es visitado intempestivamente por un texto, cuando en realidad, en lugar de leer al texto, el texto termina leyéndolo y diciéndole lo que nunca hubiera creído de sí mismo, lo que nunca se hubiera atrevida a imaginar de su propia condición humana¹³⁰³. Pero aquí la teología y la literatura no hacen sino afirmar una verdad que está en el corazón de la antropología teológica de A. Gesché: que para comprenderse el hombre no se basta a sí mismo, que para descubrir el sentido de su vida y construirlo no le bastan sus propios recursos, porque él no es su propio origen sino que es precedido, porque él no puede descifrarse sino aprendiéndose desde otra parte que desde su sola mismidad, porque es un ser visitado que necesita un “suplemento de revelación”: “No hay en absoluto conocimiento de sí mismo sin el ministerio de la alteridad”¹³⁰⁴.

1300 Ibid., p. 176.

1301 Cf. Ibid., p. 169.

1302 Cf. Ibid., p. 169.

1303 Cf. Ibid., p. 169.

1304 Ibid., p. 179. “El hombre, replegado sobre sí mismo y en su clausura, no está listo para su propio advenimiento”. Ibid., p. 178.

Y la teología introduce una alteridad específica que no formula necesariamente el imaginario literario: la teología propone al hombre el *argumento Dei*. Esa es su razón fundamental desde la cual el imaginario teológico invita al hombre a comprenderse. Es ciertamente una comprensión desde arriba, desde lo Infinito, idea que no viene sino de la religión (y de las matemáticas), pero no de la filosofía¹³⁰⁵. Esta idea hace del hombre un ser abierto a un exceso inaudito y singular, abierto a lo que no está determinado, hacia lo inimaginable. Invita al hombre a pensarse hasta los límites, a atreverse a confines infinitos, ya que el Infinito mismo lo autoriza. Y si Dios fuera solo una idea, cosa que rechaza categóricamente A. Gesché, incluso con esa sola idea la teología hubiera prestado un gran servicio al hombre, porque habría inventado para él un medio radicalmente nuevo de comprenderse: ponerlo en contacto con confines¹³⁰⁶. Lo habría sumergido en ese 'bello riesgo' de lo inverificable, que solo se puede verificar acogiéndolo sin pruebas, sino en la gratuidad de la fe que aquí aparece como una práctica audaz de la verdad que hace posible y preserva, que abre a un no-dicho, a un desconocido¹³⁰⁷.

Pero este anuncio inaudito A. Gesché lo somete a dos condiciones que pueden levantar toda sospecha. Ese Dios presentado aquí como argumento desde el cual el hombre puede encontrar su razón de ser y el sentido de su vida, debe justamente presentarse de tal forma que no aparezca como un invasor que pisotea o atropella la libertad y la dignidad del hombre. ¿Cuáles serían entonces esos rasgos de Dios que el imaginario teológico presenta al hombre para que pueda descifrarse desde lo alto? A. Gesché afirma que son esencialmente dos: El primero tiene que ver con un Dios que sea discreto, que sea escondido. El segundo es aún más sorprendente: que el hombre sea para ese Dios un enigma, que el hombre pueda ser realmente para Dios una sorpresa.

1305 Cf. *Ibid.*, p. 175.

1306 Cf. *Ibid.*, p. 176.

1307 Cf. GESCHÉ, A., *Ministère et mémorial de la vérité*. En: *Revue théologique de Louvain* No. 23 (1992); p. 18.

En cuanto al primer rasgo, Gesché compara esa posibilidad que tiene el hombre de encontrarse en un Dios escondido con la experiencia del amor. Aquí, uno es revelado a sí mismo por el otro, escondiéndose en él¹³⁰⁸. Porque el otro guarda escondido en él de mí, yo puedo en cierta forma ser transportado en él. Porque el otro me esconde en él es que yo puede descubriré, porque lo que oculta revela, lo que disimula manifiesta. Por eso dice, A. Gesché, se puede comprender la razón por la cual los amantes se esconden. El amor de un Dios discreto, aparece al hombre como digno de acogerse, porque no lo invade con una presencia aplastadora, sino que lo visita con un sutil y discreto signo que habla más que cualquier evidencia. El hombre no es devastado por un Dios incandescente, sino revelado por una luz que le alumbra lo suficiente, sin enceguecerlo. Ese Dios no es pues el de una mirada saturante, sino, por el contrario, el Dios que permite al hombre taparse, cubrirse¹³⁰⁹.

Además, ese carácter de Dios escondido se manifiesta, como en toda relación de amor, en un cierto desconocimiento de Dios por parte del hombre. Por más que se le revele, el hombre no conoce totalmente a Dios, quien siempre le resulta un misterio, un enigma. Si Dios fuera totalmente conocido para el hombre no sería Dios (Si comprendes, no es Dios, S. Agustín), sería simplemente una representación espontánea, brotada con mucha probabilidad de nuestras necesidades o deseos¹³¹⁰. Sería simplemente un ídolo: un Dios a nuestra imagen, reflejo de nuestros fantasmas. Por eso la discreción de Dios es también una forma por la cual Dios mismo permanece para el creyente como una interrogación, y por esa misma razón, afirma Gesché, "la Biblia está llena de relatos llenos de enigmas, de enigmas reveladores"¹³¹¹. Porque no se puede reconocer tan fácilmente a Dios, por eso hay que caminar como los discípulos de Emaús¹³¹², hay que morar o habitar en el anuncio que la Biblia hace de él, para ir aprendiendo, como se aprende a identificar poco

1308 Cf. GESCHÉ, A., Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 178.

1309 Cf. Ibid., p. 179.

1310 Cf. Ibid., p. 189.

1311 Ibid., p. 190.

1312 Cf. Ibid., p. 190.

a poco el picotear del pájaro carpintero en el bosque, a escuchar su murmullo discreto.

En cuanto al segundo rasgo, aquí A. Gesché tiene palabras provocadoras: sí, Dios no es el ser omnisciente que se las sabe todas, como el águila de Zeus a la que no se le escapa nada y que cae como un rayo sobre el hombre, ¿significa esto que el hombre puede a su vez ser un enigma para Dios? Definitivamente sí. En efecto, subraya A. Gesché, El Dios que presenta la ficción bíblica tiene que preguntar a Adán dónde está (Gn 3, 9)¹³¹³; interroga para saber en qué anda el hombre. Y la razón es porque el Dios que narra la Biblia no es un vigilante implacable que está al acecho. El hombre, para ser libre, tiene que ser un imprevisible para Dios¹³¹⁴. ¿Y cuál es la función de esa pregunta de Dios? Ella permite al hombre responder, decir: ¡Heme aquí! Ella permite al hombre abrirse libremente ante Dios. Si el hombre no fuera un enigma para Dios no habría revelación, no habría advenimiento de los dos¹³¹⁵. Gesché resume su pensamiento en estos términos exactos: "Yo no me comprendo sino cuando Dios permanece en parte un enigma para mí, pero yo no me comprendo tampoco sino cuando yo lo soy también en parte para Dios"¹³¹⁶.

Eso pareciera una locura de Dios, un exceso de la teología, que por arrimarse a la literatura pareciera haber perdido la cordura. En realidad no es así. La Biblia lo afirma cuando habla de un Dios que mira al hombre con unas pupilas entreabiertas (Salmo 10). Los Padres de la Iglesia siguieron esa tradición y al comentar ese salmo afirmaron que Dios prefiere vernos con una mirada no muy inquisitiva¹³¹⁷. De manera imaginativa, comentando como Dios brinda una piel al hombre para que cubra su desnudez¹³¹⁸, A. Gesché afirma que Dios habría inventado los vestidos, como para hacerle

1313 Cf. *Ibid.*, p. 191. Allí da A. Gesché otros ejemplos bíblicos en que Dios aparece preguntando.

1314 Cf. *Ibid.*, p. 191.

1315 Cf. *Ibid.*, p. 193.

1316 *Ibid.*, p. 193.

1317 Cf. *Ibid.*, p. 193.

1318 Cf. *Ibid.*, p. 194.

entender al hombre que Él mismo quiere defender al hombre contra Dios, para asegurarle al hombre que tiene derecho a esconderse de Dios.

De manera audaz, A. Gesché afirma, apoyado en la tradición mística de A. Silesius, que Dios es incluso un enigma para sí mismo¹³¹⁹. Y eso impele a Dios a entrar en alianza con el hombre: debe preguntarle, debe encarnarse y compartir su vida (*Cur Deus homo*) para que el hombre, confesándolo, le permita comprenderse en él: "Si Ustedes no me confiesan (si yo no me comprendo gracias a ustedes) yo no soy"¹³²⁰. Lo que impide a la teología hablar en estos términos tan audaces es un prejuicio racionalista que cree que la verdad de Dios solo se puede expresar en términos conceptuales y no en términos narrativo-imaginativos. Pero la Biblia es un lenguaje masivamente metafórico, que hace decir incluso a Gesché que "El verdadero sentido literal es imaginativo y poético"¹³²¹. Por eso no hay que temer al imaginario, porque el hombre es un enigma, porque Dios es un enigma.

Lo más importante de todo este despliegue del imaginario teológico es poder mostrar así un Dios creíble. Y al hacer esto permitir al hombre encontrar, vía la imaginación desbordante de Dios mismo, una nueva definición de sí mismo. De ahí que el hombre deba consultar ese espacio de descubrimiento de sí, porque "Solo quien consulta el imaginario está a la altura de esta audacia y de esta auténtica revelación"¹³²². Ahora el hombre puede exclamar gozoso: "Yo soy tan grande, que yo puedo ser un enigma para Dios"¹³²³. Definitivamente, "nuestra rigurosa razón tiene necesidad de algunas locuras. O de muchas, si creemos a San Pablo"¹³²⁴.

1319 Cf. *Ibid.*, p. 196-197.

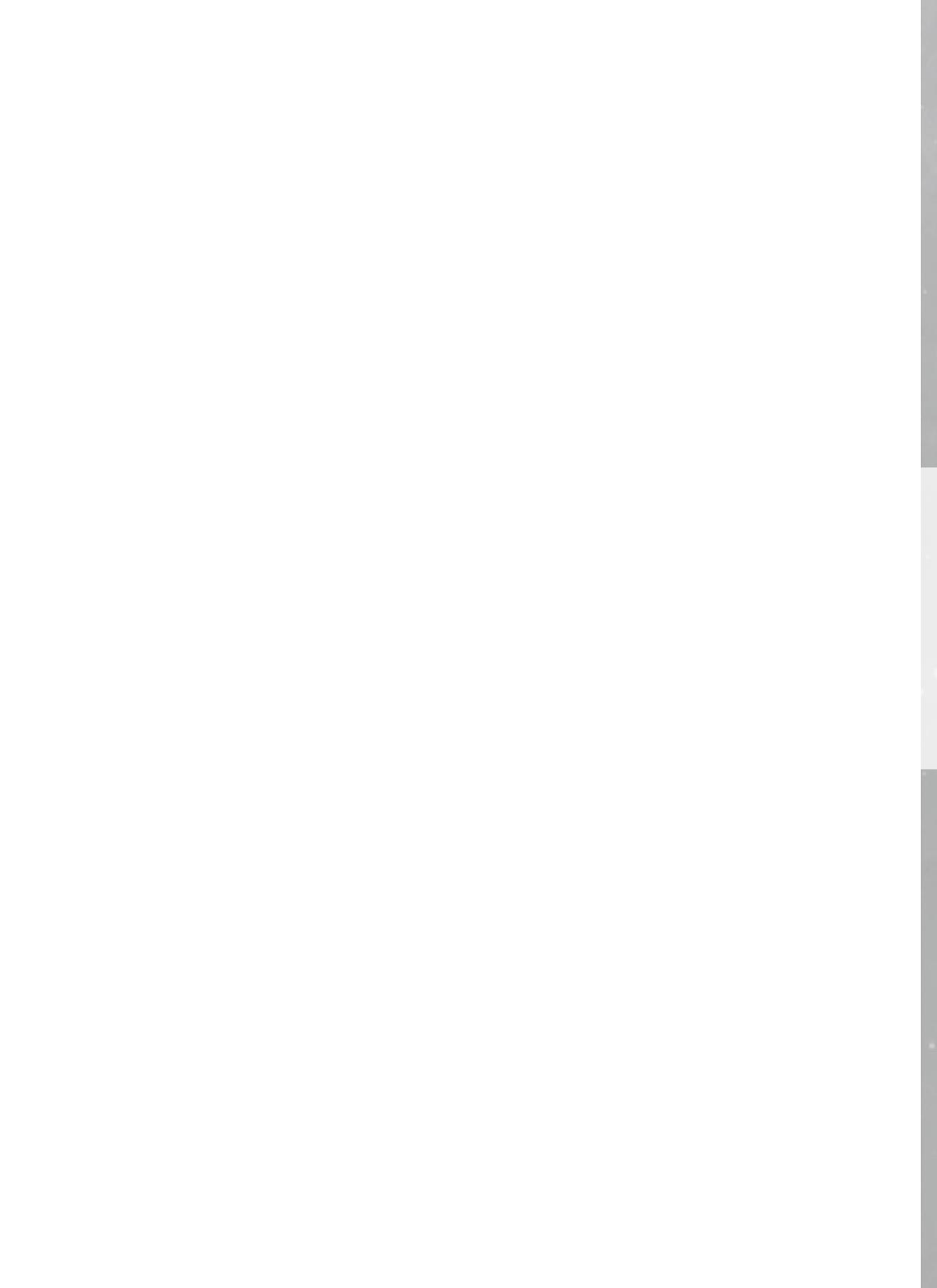
1320 Cita del Talmud: GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido, Op. Cit., p. 196.

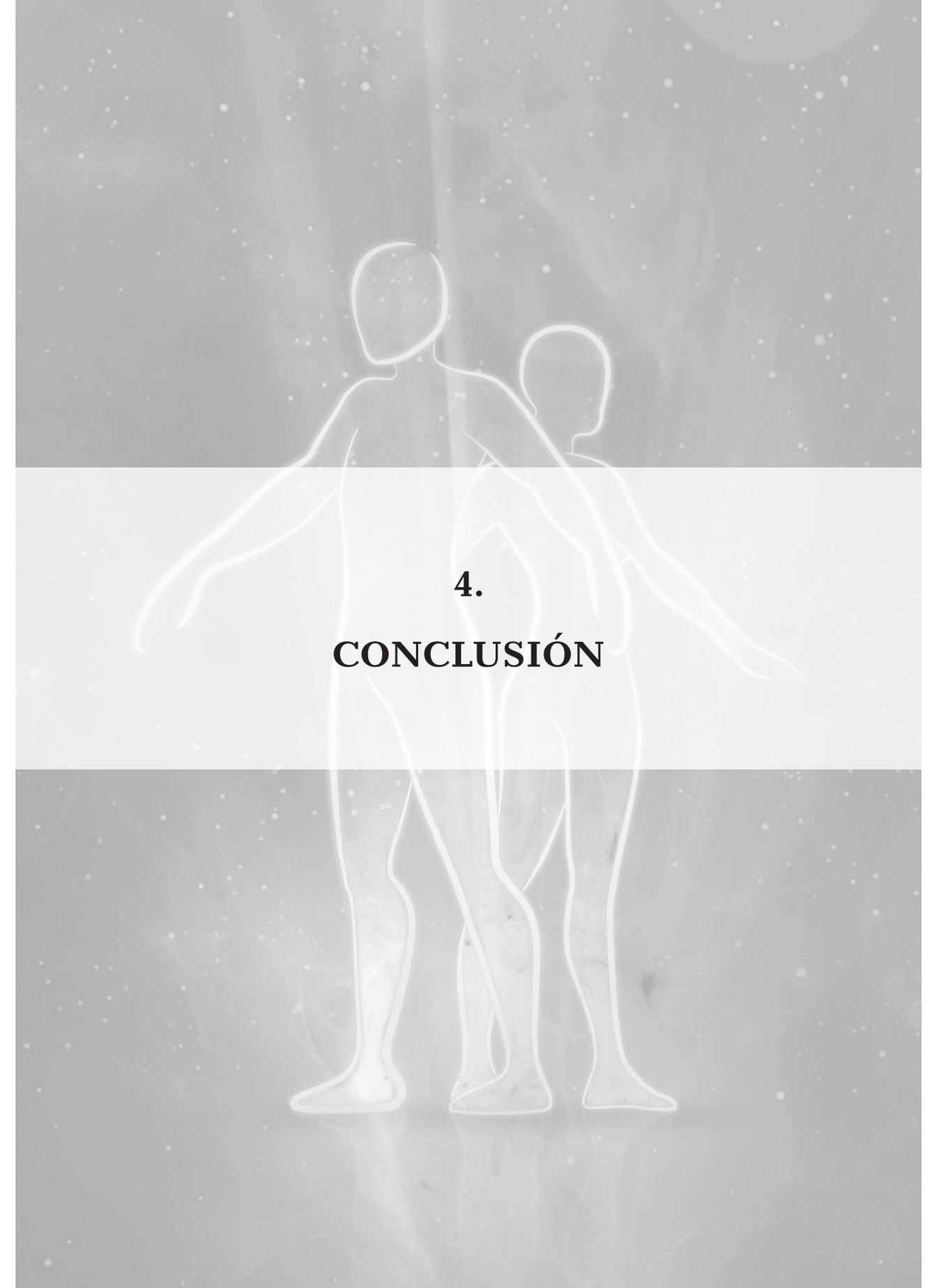
1321 *Ibid.*, p. 197.

1322 *Ibid.*, p. 194.

1323 *Ibid.*, p. 195.

1324 *Ibid.*, p. 182.



The image features two stylized white outlines of human figures, one slightly behind and to the right of the other, set against a dark, starry background. A vertical beam of light descends from the top center, illuminating the figures. The overall aesthetic is futuristic and scientific.

4.

CONCLUSIÓN

El recorrido realizado hasta aquí recuerda que el hombre es un ser en constante búsqueda, por eso, se cuestiona siempre y, al ponerse en cuestión, también es cuestionado. El hombre es aquel ser que se ha comprendido y ha luchado por algo que sobrepasa incluso el espacio ya tan profundo del amor y de la muerte. La pregunta por el sentido profundo de la vida se deja oír en cada época pero hoy se vuelve un interrogante mayor, revelando la búsqueda que el hombre hace de ese "algo" que le concede salvarse de su propia finitud. En esta línea, Gesché afirma que la época actual es la del destino, la de lo incomprensible, la del sentido del sentido. Con el término *sentido* Adolphe Gesché sintetiza las múltiples tentativas que a nivel filosófico, religioso y social han marcado la búsqueda por el ser, la indagación por la verdad y la construcción del futuro propio del hombre.

En este estudio se pudo constatar que la perspectiva epistemológica del autor, es decir, aquella de una fenomenología crítica, conduce al cuestionamiento de la primacía de la racionalidad en la forma que tomó en la modernidad y al final de la Ilustración, pero también en la ciencia e incluso en la moral. De ahí que se pueda afirmar entonces que esta búsqueda metafísica del hombre pertenece al orden de los fines, que son los únicos que proporcionan al hombre un sentido. Ella representa para el autor una conjura del hombre ocupado en buscar el sentido último de su identidad. En otras palabras, la pregunta por el sentido profundo de la vida es la preocupación por el fin, por el destino, por las finalidades. El ser humano necesita sobredeterminaciones que den sentido a su valentía y que sostengan la pasión de sus combates.

La pregunta por el sentido, analizada en este trabajo desde un enfoque antropológico, teológico y cristológico, resulta sugestiva en novedades, intuiciones y aspectos prospectivos al estudiarse en los lugares, en que, según A. Gesché, el sentido es experimentado y elaborado por el hombre: la libertad, la identidad-alteridad, el destino, la esperanza y el imaginario. Al articularlos en esta investigación como categorías, se ha podido captar lo esencial de las afirmaciones del autor sobre esta temática, pues el analiza cómo el sentido es vivido porque previamente aparece como revelación, don y pregunta.

4.1 Novedades encontradas

4.1.1 Una inversión metodológica: del “pensar en Dios” al “Dios para pensar”

A. Gesché con su obra hace ver la validez y el derecho que tiene la idea de Dios de ser convocada en el conjunto de los discursos humanos para ayudar a pensar en las cuestiones fundamentales de la existencia. La idea de Dios no constituye una idea antojadiza o fuera de lugar, ella, por el contrario, puede ayudar a pensar, porque oculta una inteligibilidad propia, aquella de un exceso que permite pensar hasta su extremo toda cuestión que el hombre se plantea sobre sí mismo, sobre los otros y sobre el universo. La palabra Dios pertenece a la cultura humana y a la autocomprensión que el hombre ha podido adquirir en el transcurso de la historia. Por el hecho de existir, la idea de Dios tiene un sentido para el hombre. Dios o la idea de Dios -tanto en el caso del creyente como del no creyente- puede ayudar al hombre a pensar, en cuanto que, para pensar bien todo es necesario, y para esto debe recurrirse a todos los medios disponibles.

No es que no sea posible comprender y pensar sin Dios, como el caso de los no-creyentes, o que Dios sirva como explicación inmediata de la realidad o que dé respuesta a todo, sino que la idea de Dios, la idea más extrema en la historia del pensamiento, introducida en una cuestión, permite pensarla hasta los confines

del infinito. La introducción de esta idea excesiva recuerda los derechos de lo improbable, de lo no cerrado, de la pluralidad de significados, el plus de sentidos inacabados y el misterio de lo no dicho. Así, el autor reivindica el derecho de la teología a hacer circular en el saber humano el discurso de Dios. No se trata pues de un logos sobre Dios, sino de Dios que se constituye como clave para un Logos. De esta manera, Gesché propone un discurso iluminado por la fe, un *logos*, que constituya una palabra que salva al hombre. Este procedimiento no excluye el ejercicio libre de la inteligencia, ni suprime la posibilidad de llegar a una contestación.

4.1.2 Diálogo con la literatura y la filosofía

Gesché acogió el llamado del Concilio Vaticano II en su constitución *Gaudium et Spes* de establecer el diálogo entre fe y cultura. Gesché en su obra supo plantear una teología abierta, dialéctica, contextualizada en la que rescató la legitimidad de esta ciencia humana, como él la llega a calificar, a pesar de que su especificidad le venga del hecho de centrarse en la Escritura. Su teología testimonia un cuidado constante por reconciliar ciencia y fe, teología y cultura, creyentes y no creyentes; una teología que presupone otros saberes con los que comparte su racionalidad, lenguajes y significatividad, pero que como tal, tiene una palabra propia, proferida desde la gratuidad de Dios manifestado en la historia como oferta al hombre, en amor, exceso, don. Gesché supo establecer un diálogo fecundo con la sociología, el psicoanálisis, el arte, la fenomenología, las corrientes existencialistas y personalistas de la filosofía, la literatura. A estos dos últimos campos del saber humano les concedió un lugar privilegiado. Incluso con la ciencia, un medio particularmente arduo, dada la extrema especialización en que se mueve.

Este itinerario lo realizó en una doble perspectiva: recoger las grandes interpelaciones y aportaciones del pensamiento secular para pensar con "exceso" (*La foi écoute le monde*) y re-proponer la inteligibilidad que la Trascendencia puede aportar al mundo secular y a la cuestión del sentido de la vida del hombre (*Le monde ré-écoute*

la foi). Por lo tanto, la teología de Gesché alcanza el anhelo humanista y existencialista que tiene el hombre, pero apela de nuevo a la gloria de la Alteridad (Dios). Desde este amplio horizonte, propuso "la apuesta de la impureza" o de "la paganidad indispensable", la cual evoca toda la riqueza profundamente humana de la cultura y de sus valores que ofrece la paciencia de ser, la sabiduría de lo humano y la inteligencia de las cosas para encontrar caminos y posibilidades concretas de actuación. Este dialogo con el mundo contemporáneo se puede reflejar en sus escritos, particularmente aquellos de filosofía y literatura, en los que sin hacer de estos dos campos del saber los fundamentos de la teología, les concede un estatuto de autorización. Colegas filósofos lo consideraron un interlocutor válido hasta merecer premios internacionales en este ámbito. Este reconocimiento de su obra en el mundo secular es la mejor aseveración de su validez.

4.1.3 Rescate de la literatura cristiana

En A. Gesché se descubre un gran amor a la tradición eclesial, particularmente a la Patrística. Es notable el modo sorpresivo y metafórico como irrumpen en su discurso autores poco citados o conocidos, como Proclo, Taciano, Filón, Gregorio de Nisa, Clemente de Alejandría, Hildegarda de Bingen, Teodoro de Cyr, Lucio Lactancio, entre otros. Su obra demuestra una apropiación de estas fuentes de la literatura cristiana, en contraposición a una teología puramente positiva, que él califica de necia e insensata pues impide el acercamiento y valoración de este patrimonio eclesial. Tanto en la presentación y aplicación de estas directrices que hacen parte de los fundamentos de la teología, como en los diferentes temas que desarrolla, el autor deja entrever su formación y capacidad para penetrar en la teología también desde el campo de la patrística. Este recurso a la literatura cristiana atraviesa toda su obra y sigue teniendo validez, sobre todo hoy, cuando se ha descuidado un poco esta antigua tradición de la Iglesia en la formación teológica y pastoral. La riqueza espiritual y la sabiduría de interpretación de la Sagrada Escritura, propias de la patrística, constituyen una base fundamental del quehacer teológico, llamado a escudriñarlo en su tarea de inteligencia de la fe cristiana.

4.1.4 Su preocupación por la inteligibilidad del cristianismo

La preocupación teológica de A. Gesché no consiste en la sistematización de los diversos tratados teológicos sino que apunta a la inteligibilidad de la fe cristiana desde un diálogo interdisciplinario, sobre todo con la filosofía y la literatura. Esto se apoya en su visión teológica que no pretende discursos saturados, cerrados y dogmáticamente propuestos a la cultura actual. Gesché muestra la necesidad de repensar las palabras claves de la fe para resignificarlas y darles nueva resonancia ante los hombres de hoy.

En esta óptica, Gesché propone un proyecto de ontología del lenguaje que, tratándose de Dios, se podría denominar *teología* del lenguaje, el cual establecería las relaciones entre Dios y Palabra, descubriendo cómo se revela Dios en el lenguaje. No se trataría solamente de escuchar el lenguaje, sino de hacerlo hablar, de obligarlo a librar lo que esconde. Una propuesta que no está lejos de una de las tradiciones bíblicas más firmes sobre la relación entre Dios y Palabra.

La novedad de su propuesta apunta a una intención económica-pastoral, en la que la presentación del cristianismo se muestra sugerente y tenga en cuenta los enfoques del lenguaje contemporáneo. Este desciframiento lingüístico devolverá a la teología la elocuencia y la seguridad de un vocabulario específico. Aquí radica, según el autor, la responsabilidad de su tarea como ciencia: ser capaz de ofrecer, en cuanto pensamiento y palabra, todas las posibilidades de salvación, mediante unos conceptos realmente operativos y unos enunciados que expresen el dinamismo de la fe. Aunque si la salvación sólo se realiza en el salto existencial de la decisión, es necesario franquear este umbral a favor del salto epistemológico de la teología.

4.1.5 Recuperación de la categoría "deseo"

Esta categoría es presentada por A. Gesché cuando trata el tema de la felicidad. A la luz de la felicidad, se necesita reconstruir la persona humana como un ser de deseo y de alegría. El deseo es un

deber, un dinamismo indispensable de la humanidad. La invitación de Gesché a reemplazar una pastoral del miedo moralizante por la alegría del deseo se constituye en uno de sus aportes novedosos. A. Gesché hace una distinción entre necesidad y deseo que tiene que ver con el problema de la libertad y del sentido de la vida. Tal distinción abordada desde dos puntos de vista: desde Dios y desde el hombre, que se acerca a Dios condicionado por sus necesidades o sus deseos. Esta perspectiva de pensamiento sobre Dios subraya entonces un deseo en Dios que se identifica con el amor y la alegría, y que es la fuente también de nuestros auténticos deseos de felicidad, de las aspiraciones más profundas que movilizan al ser humano. Por eso Gesché se atreve a sostener que es necesario ser feliz para ser creador. Por consiguiente, no es la necesidad sino el deseo, el amor, la expansión del bien o la felicidad que subyacen en Dios y en el hombre como realidades que se intersignifican. El hombre necesita una antropología de gloria porque tal es su destino: la libertad y la gloria de los hijos de Dios. Antropología cuya urdimbre tenga en cuenta la integración del deseo, del gozo, del anhelo, de la imaginación y de los sentidos desde los cuales el teólogo belga propone hoy un saber teológico en el siglo XXI.

4.2 Intuiciones fundamentales

4.2.1 El exceso, verdadera llave antropológica para el hombre

Para A. Gesché, la referencia a un exceso es fuente de una mejor inteligencia de la realidad: Dios, el hombre, el mundo. En su obra la noción de exceso se desarrolla como cuestionamiento hasta el límite. Este concepto configura la idea de un pensamiento sobreabundante y constituye la hipótesis epistemológica de base del autor. En esta óptica A. Gesché presenta una antropología del exceso por la que el hombre es definido como un ser de confines y de absoluto, de sueños y de visión. Esta idea consiste en mirar las cosas desde arriba, en una especie de transgresión de lo que existe ya, transgresión de la que el arte constituye una figura mayor. A todo esto Gesché lo llama el *principio del exceso*. Una regla epistemológica, en fin, que

se constituye en condición de posibilidad y en catalizador de un pensamiento hasta el límite, del cual se deriva una gran riqueza antropológica. Esta apertura hacia el exceso es salvación: porque la inmanencia no basta; porque el cálculo no hace la vida posible y soportable; porque la subjetividad ligada (o conectada en lugar de desligada) es la que realmente engrandece al hombre. Sólo el exceso es lo que humaniza. La vida no adquiere sentido si ella está cerrada al don, simplemente porque "todo don, todo sentido es un exceso".

Es en esta luz que Gesché establece una epistemología del exceso en tres planos fundamentales: el plano psíquico y existencial, en el plano metafísico y el plano histórico. En el plano psíquico y existencial, los fines exagerados a los que alude el autor, implican que la voluntad esté impulsada por un *pathos*. Sin apertura a un exceso, a lo que sobrepasa sus posibilidades, a una realidad que da sentido a su actividad y racionalidad, el hombre se confina a sí mismo renunciando a sus proyectos. El exceso alcanza también el plano metafísico aludiendo a una relación con el ser. En el hombre se da un exceso fundante que no proviene del horizonte intrahistórico. En el hombre hay más que la inmanencia. De ahí que el autor considere que se necesite el exceso simbólico para transgredir la insuficiencia de la inmanencia, por la particular capacidad del símbolo de referir lo visible a lo invisible, lo inmediato a lo no inmediato, permitiendo alcanzar otros niveles de existencia. Y por último, en el plano histórico, Gesché demuestra la insuficiencia ontológica de la historia al situar el hombre en los límites de su horizonte en este mundo, desapareciendo así la conciencia del sentido, de la plenitud, del fin último, del exceso.

Si la noción de exceso puede tener un despliegue totalmente secular, sin connotaciones religiosas, adquiere sin embargo su máxima relevancia cuando "Dios" es concebido como la idea excesiva, en cuanto idea, incluso como puro símbolo o abstracción, pero también en cuanto a que la naturaleza divina puede ser entendida como exceso, es decir, como sobreabundancia y plenitud. De este modo aparece más claramente la cuestión de Dios como Aquel que es el

Inconmensurable y con quien el hombre está llamado a medirse para justificar su existencia. Dios es el exceso que viene a testificar al hombre.

Es, pues, bajo la tutela de un exceso que Gesché realiza la búsqueda de la verdad sobre el hombre. Desde esta luz aparece más claramente el ser humano como un ser "visitado", lo que alude a su capacidad de dejarse conmover y transformar por la belleza que lo excede, por proyectos que lo encantan, por impresiones que vienen a visitarlo desde más allá de sí mismo, desde fuera. Se trata, entonces, del hombre visitado por el don, por la alteridad. La alteridad lo visita sin cesar, y la alteridad es visitación. El hombre se encuentra a sí mismo, no como pura acción, sino también como recepción, la verdad lo visita también en la historia. Aquí se descubre que Gesché concibe la Revelación como una visitación, como el encuentro de algo que es inesperado, repentino, algo "revelado", fuera de la realidad pero inscrito en ella.

Por esta razón, el autor considera el imaginario como un espacio de revelación. El ser humano, como ser constituido por un exceso, necesita de un soporte para la idea infinita de infinito, ese soporte es el imaginario. Este universo de representaciones que sostienen al hombre es convocado para este pensamiento en exceso. El imaginario, indispensable para una hermenéutica del hombre por lo infinito, permite descifrar la realidad y construir el sentido, pues el imaginario abre un espacio de descubrimiento. No se trata de abandonar la racionalidad, sino de ir avanzando hacia un ámbito en el que la imaginación y la razón trabajen juntas.

4.2.2 Antropología teologal

La intuición de una antropología teologal que subyace a la tesis de esta obra se convierte en el marco en el cual se inscribe la contribución de A. Gesché a la problemática sobre el sentido de la vida humana. Tal intuición tiene la virtud de salvar al hombre del peligro de una tautología e inmanencia en el que la búsqueda del sentido podría quedarse en el orden noético. De ahí que en esta

antropología la idea de salvación sea la manera como se entienda hacer pasar la cuestión del sentido al orden existencial. Hay una claridad diáfana en A. Gesché al reconocer que el sentido tiene su autonomía; que la teología no agota la respuesta a la pregunta por el sentido de la vida, porque el ser humano puede, gracias a su autonomía, construir sentido no solo desde Dios. Dios no es ni la última ni la única clave del sentido.

Tal antropología muestra, pues, con contundencia que no se puede separar la confesión de Dios de la defensa del ser humano. Una antropología teologal, en la que el hombre ocupa allí una posición tal que, si ella no es reconocida, el lugar y la razón de ser Dios pierden casi su sentido. La antropología teologal propuesta por Gesché descifra la grandeza del hombre a partir de la grandeza de Dios. Se trata de una relación dialéctica. El cristianismo es así la afirmación que Dios y el hombre se inter-significan, que Dios es la semántica del hombre (y el hombre es la semántica de Dios), que ellos pueden descifrarse el uno en el otro. Esa relación, esa connivencia entre lo humano y lo divino, que A. Gesché resalta insistentemente, se puede considerar realmente como el aporte específicamente teológico a la pregunta por el sentido de la vida que hay en su obra teológica. Tal insistencia en la inter-significación entre Dios y hombre, por la cual se dice que en régimen cristiano no hay separación entre la confesión de Dios y la confesión del hombre como alteridad de Dios, constituye quizás el rasgo central de la teología del autor.

Esta antropología teologal tiene su fundamento ontológico en una teología antropologal. A lo teologal en el hombre responde un antropologal en Dios. La teología cristiana, al hablar de Dios, habla del hombre y, al hablar del hombre, habla de Dios. El genio del cristianismo, según Gesché, consiste en poder afirmar las dos cosas a la vez: por un lado, que el hombre puede construirse por sí mismo, que él está invitado a la responsabilidad, porque el intercambio que Dios entabla con él es fundamentalmente eso: compromiso de libertad, capacidad de empeñar libremente la palabra. Y, por otro lado, que esa construcción de sí no la hace el ser humano "perdido en la tautología", en la pura auto-referenciación, sino abriéndose

al Otro. El cristianismo, concretamente, le propone que hay una alteridad que salva, cuya mediación es Cristo. Por tal razón se puede deducir en la obra de A. Gesché que el discurso cristológico no es solo un discurso teológico, sino también un discurso antropológico.

El análisis de esta antropología teologal propuesta por A. Gesché permite valorar su pensamiento teológico que invita a construir una teología más fenomenológica y hermenéutica que onto-teológica. Una teología que comienza por escuchar a Dios mismo, que aprende de Dios mismo quién es Dios. Pero al mismo tiempo, una teología abierta al grito del hombre contemporáneo que espera de ella una oferta de salvación ya que aquí lo está en juego es la realización de su ser y el cumplimiento efectivo de su existencia.

4.2.3 La vida del hombre tiene sentido porque es creado-creador

Desde el concepto de creación el autor identifica una clave de inteligibilidad de toda la realidad. En efecto, el autor rescata la legitimidad de la concepción judeo-cristina de "creación" para captar su originalidad frente a otras concepciones paganas de origen, sobre todo la griega, cuya cosmología deficitaria conduce a una antropología reduccionista e incompleta. Con la concepción bíblica de creación, el autor muestra la primacía de un gesto de arte sobre los procesos inmanentes de la naturaleza (*physis*) o del azar (*tyche*), de donde se infiere una sólida antropología teologal que articula armónicamente cosmos, hombre y Dios. Así, la idea de creación evita los conceptos de fundamento, causalidad o explicación, pues no se trata de un principio inmanente sino de alteridad y de diferencia. Para A. Gesché la doctrina teológica de la creación no pretende tanto dar una explicación del origen, sino revelar el sentido de un mundo en tanto que producido por Dios. Ella apunta justamente al tema central de este trabajo: el sentido. Porque al afirmar que Dios creó al mundo, más que dar respuesta a preguntas científicas sobre el cómo de esta creación, la teología quiere desfatalizar el cosmos: gracias a la Creación el mundo procede de un Creador que lo sostiene, que le da sentido.

Esta doctrina de la creación, permite plantear el estatuto del hombre en términos de *creado-cocreador*, con respecto a sí mismo, al cosmos y a Dios. Esta convocación a co-crear constituye la suprema gracia que puede conocer el hombre y que justamente le da sentido a su existencia. La doctrina de la creación pone en mutua relación a Dios, al hombre y al mundo. Relaciones que, según el autor, constituyen la piedra de toque y el criterio máximo de una religión en cuanto a su discurso sobre Dios. Un estatuto que le confiere a la estructura ontológica del hombre, la capacidad de inventarse y construirse a sí mismo, pero ante Dios, *Coram Deo*.

Bajo el signo de la libertad y del riesgo inaugural, Dios dona al hombre el poder de invención del ser y un dinamismo de creatividad. Se trata pues de una libertad en la que no hay lugar a la soledad, porque la alteridad no es agresión sino provocación a la responsabilidad. El estatuto del hombre está también en connivencia con un anhelo de ser, presente ya en la realidad en el cosmos. No es pues una antropología suspendida en el vacío. Si la definición del hombre está ligada a la de su Creador, la del Creador también, a su manera, está ligada a la del hombre. Pues un Dios abstraído del hombre se convertiría en pura abstracción. En ello, el autor ve una posible causa de la insensibilidad contemporánea con relación a Dios. El hombre está llamado a *ek-sistere* a Dios, por lo que se establece un intervalo de discreción que le concede al hombre una distancia de libertad para acogerlo o no. Pero también esta *ek-sistencia* relacional de Dios, depende del hombre, no en su ser, sino en la salida de sí (*ek-sístere*), en la medida que este lo confiesa y reconoce. El hombre, desde este "*ministerio*" que introduce la noción de historia en Dios, se constituye en la alteridad de Él.

El planteamiento de Gesché sobre la creación en términos de deseo, en términos de amor, permite descubrir una intuición antropológica fundamental. En efecto, el autor sostiene que la doctrina de la creación no es fruto o consecuencia de una necesidad en Dios. Así se postula el privilegio del deseo sobre la necesidad en Dios, un Dios que goza y se recrea con su creación. Pensar, pues, a Dios desde sus deseos y contemplar la creación

como un juego divino es apuntar a un universo de libertad y de sentido. Es comprender el misterio del hombre y el sentido de su existencia desde su deseo de felicidad y no solamente desde la racionalidad cerrada en sí misma. En esta visión, el hombre, como *imago Dei*, asume el encargo de una nueva creación que implica riesgo, aventura, enigma. Riesgo del hombre, pero sobre todo riesgo de Dios al confiarle su creación y la tarea de hacerse a sí mismo desde la libertad.

4.2.4 El cosmos: pedestal antrópico

En este siglo antropológico, en el que el hombre se ha convertido en un ser del tiempo y de la historia, se necesitaba recuperar el sentido del espacio, del cosmos, del *oikos*. Pensar en el hombre por sí mismo, ignorando cualquier otra realidad, es pensar en el hombre como si estuviera suspendido de sí mismo. En este contexto, Gesché tuvo el mérito de detectar una laguna cosmológica en teología. Al desplegar la doctrina de la creación en el seno de la antropología teológica, puso en evidencia que el hombre no se descifra solamente desde sí mismo (antropo-logía), desde Dios (teo-logía) sino también desde su relación con el cosmos (cosmo-logía). Por tanto una teología de la creación puede ser organizada en dos polos: el "Dios de la creación" y el "cosmos del hombre".

Buscando una nueva racionalidad del cosmos (su logos) e influenciado por la Patrística griega, Gesché recupera la doctrina del *Logos* descubriendo al cosmos transido de racionalidad en tanto que morada del *Logos*. A. Gesché despliega esta doctrina desde un planteamiento soteriológico, en distintas líneas de reflexión, tales como la identidad propia del cosmos, la justificación de la necesidad de una ecología, la necesidad de preservación de estructuras de capacidad y de creatividad presentes en la creación. La comprensión misma del proceso evolutivo, desde la "cosmogénesis" a la "antropogénesis", se deriva de esta in-habitación del Logos. El cosmos, según el autor, pertenece al *orden salutis* y se constituye en pedestal antrópico, dado que precede y sostiene al hombre.

4.3 Debilidades encontradas

4.3.1 Falta de sistematización

El pensamiento de A. Gesché manifiesta una madurez teológica capaz de despertar constantemente la reflexión de quien entra en contacto con su obra. En su trabajo teológico se verifica una articulación temática cuyo *leit motiv* es la pasión por Dios. No obstante el carácter unitario de su obra, se podría decir que esta se inscribe en una perspectiva completa pero no acabada. Allí radicaría su fortaleza pero también su debilidad. Su pretensión no es abarcar todos los tratados teológicos acerca del hombre en una visión sistemática. Su argumentación conduce por caminos inéditos en una dinámica que ofrece lúcidas y generosas intuiciones con respecto a la relación Dios-hombre-mundo. Relación cuyas incógnitas no pretenden ser contestadas exhaustivamente pues hay cuestiones que ganan al no responderlas demasiado, y cuyas respuestas permanecen en forma de interrogación, de espera de un don en exceso.

Más que desarrollar una antropología teológica sistemática y completa, el autor presenta líneas axiales y temáticas fundamentales que aportan una comprensión profundizada y novedosa en numerosas materias. La temática antropológica vibra en todo sus escritos, y es iluminada desde Dios, como Alteridad fundadora. Cuestiones capitales en torno a esta disciplina son afrontadas por Gesché en su obra: la doctrina de la creación, organizada en dos polos: el Dios de la creación y el cosmos del hombre; la cuestión del mal desde una perspectiva fenomenológica; la relación Dios y hombre, éste último visto como *imago Dei*, creado, creador, en una visión bíblica y desde la tradición patristica; la constitución unitaria del hombre desde su teología del cuerpo, como camino de Dios hacia el hombre y camino del hombre *hacia* Dios; la teología del pecado y de la gracia situadas en el ámbito de una teología salvífica. A este punto se podría decir que se constata un déficit cristológico en el desarrollo de la vida del hombre en Cristo: estilo de la vida del cristiano como *sequela Christi*.

Otra temática fundamental es la que A. Gesché desarrolla a través de una escatología cristiana del presente como *kairós*, que abre al ser humano a su grandeza inalienable como destinatario del designio salvador de Dios que se desarrolla en un ya pero todavía no. Así nuestra esperanza de eternidad, no obstante las oscuridades del no saber, revela la grandeza del hombre en una dimensión de su ser que espera su cumplimiento en la eternidad donde se realizará plenamente junto con Dios. Resulta particularmente significativo que desde la Resurrección de Cristo, A. Gesché lee la realidad humana, y descubre que el hombre tiene una huella y potencia de eternidad, vocación que Dios ha depositado en él, desde la creación, para hacerlo constructor de su propio destino, en y con Dios.

Se podría concluir este punto afirmando que la obra de A. Gesché hace eco a las orientaciones conciliares, en particular a la *Gaudium et Spes*. En efecto, el desarrolla un discurso antropológico en diálogo con permanente y fecundo con otros discursos científicos para comprender más profundamente los problemas fundamentales de la existencia humana. Y esto lo hace sin caer en un antropocentrismo que no le proporcionaría un horizonte más amplio que la pura inmanencia para descifrar al hombre. Precisamente Gesché elabora su pensamiento teológico al ritmo de diversas referencias que cubren un gran campo cultural donde se perciben los interrogantes y palpitaciones existenciales del hombre y la sociedad de su tiempo. Este pensamiento viene condensado en el análisis de cuestiones selectas en un discurso sobre el hombre que no corresponde propiamente a un proyecto previo que definiera contenidos propios y respectiva estructuración. De hecho, él prefiere realizar un recorrido teológico sin una pretensión de síntesis o de sistematicidad hablando del exceso, de la gratuidad, de la alteridad, de la transgresión, de lo imprevisible y de la sorpresa, de los lugares del sentido, como la libertad, la identidad, el destino, la esperanza, el imaginario.

4.4 Aspectos prospectivos

4.4.1 Una ontología del riesgo

Gesché plantea la necesidad de unir el saber humano al coraje para aceptar pasar por el abismo del no-sentido. Todo ser humano deberá cada vez más aprender, para ser hombre, a vivir con el enigma, el cual no es solamente un hecho de la existencia sino un derecho. Así, el autor propone incluso que debería haber lugar para una verdadera ontología de la incertidumbre o del riesgo, al que sitúa en varias dimensiones de la vida humana: el enigma no puede ser abolido ni por la racionalidad, (la cual no satura toda cuestión existencial); ni por la fe; ni por la afectividad (mito del amor de fusión); ni por la acción (ilusión de las ideologías); ni por la técnica (desengaño del consumo). En una sociedad como la actual, lejana a todo horizonte en el que no se imponga la seguridad o la certeza, el planteamiento del riesgo constituye un desafío que afirma que el enigma permite al hombre construirse como ser humano en la historia. El riesgo aparece así como inherente a la condición humana y su ausencia constituiría precisamente el más grande riesgo.

La vida de Jesús mismo, en quien los cristianos reconocen al Hijo de Dios engendrado por el Padre, es una vida marcada por el riesgo. El manifiesta su amor que se dona a la libertad humana, a la libertad fiel del Padre, a riesgo de perderse. Esta epistemología de la promesa y de la confianza tiene su inteligibilidad propia. El llamado a la aventura de la fe parte de una proposición inverificable, de una afirmación dada sin pruebas. Esta locura y sabiduría para la razón, sin renunciar a ella misma y a su dinamismo propio, deja un lugar a la incertidumbre. La fe es una audacia que consiste en lanzarse, la cual se verifica o se prueba como salvación cuando se practica. La pastoral no puede ignorar estas perspectivas. En efecto, ella conduce con frecuencia a la simple gestión utilitaria e inmediata de las cosas, a los buenos sentimientos y las cómodas certezas que sin pasión ni drama no ofrecen más el gusto de la aventura. Se trata,

en definitiva, de abrir espacios que nos hagan capaces de acoger la profunda carga de misterio que tiene la existencia humana.

4.5 El anuncio de un Dios creíble porque la suerte de Dios nos es confiada

Uno de las cuestiones fundamentales que atraviesa toda la obra de Gesché es la de mostrar quién es Dios. Su preocupación como teólogo no es medida tanto por el ateísmo, sino por la falsificación de Dios. El autor se pregunta: ¿si Dios es falso quién nos salvará? De ahí que Gesché sostenga que la idolatría, más que un error teológico, es un error antropológico. En esta línea, el autor abre una perspectiva sugestiva al plantear la defensa contra la inmediatez en la relación del hombre con Dios. Esta cuestión se presenta como un aspecto fundamental en la tarea eclesial por una nueva evangelización que lleve al hombre a dar respuesta a la gran exigencia existencial: el deseo de reencontrar el verdadero Dios, allá donde El es, para dar respuesta a la pregunta por el sentido profundo de su vida.

En la medida en que el anuncio de Dios sea auténtico y capaz de presentar a un Dios no construido a nuestra imagen y semejanza, el hombre contemporáneo podrá acoger el advenimiento del Dios que se manifiesta en los acontecimientos, en la historia y en el mundo más que en el reino de las ideas; en la alteridad, más que en la identidad; en la distancia y el exceso más que en la inmediatez, que a menudo sólo ve su propio reflejo. He aquí pues un desafío del presente: la tarea de redescubrir el verdadero rostro de Dios y hacerlo brillar por el testimonio creyente ante la cultura contemporánea. Esto constituye uno de los aspectos esenciales de la vida de Iglesia, en particular en América Latina y en Colombia.

4.6 Una nueva hermenéutica del sentido y de la verdad

Otra de las grandes posibilidades de profundización que traza esta reflexión a partir de la obra de A. Gesché, es aquella de una nueva hermenéutica en dos direcciones: la del sentido y la de la verdad. Como él lo señala, la exigencia de la primacía del sentido

sobre la simple preocupación por la verdad objetiva augura una fecundidad especial para la teología. Pues la hermenéutica, como ciencia de la interpretación que actualiza el sentido, y la teología, como portadora de significados, donadora de valores y promesa de razones para vivir desde la fe, encuentran una especie de complicidad mutua. Una teología que no se limite solamente a descubrir el sentido sino que desarrolle un intento de investigación de la verdad, profundizando su objeto para mostrar su logos interior. Gesché propone justamente la necesidad de hacer percibir la verdad propia de la confesión de fe cristiana, para descubrir su racionalidad (*logos*) interna.

4.7 Una hermenéutica y fenomenología del espacio

El estatuto del hombre está en connivencia con un anhelo de ser, presente ya en la realidad entera. De ahí que Gesché insista en lo benéfico de esta idea para el hombre, si no se quiere tener una antropología suspendida en el vacío, en la que el hombre no tenga donde apoyarse. El hombre está inserto en el cosmos y en el espacio. No existe garantía o seguridad antropológica sin mundo. En el cosmos descubre el autor que está en juego el enraizamiento de la libertad del hombre. Gesché señala aquí la suerte de la reflexión sobre el hombre en la posmodernidad, lo cual abre grandes posibilidades de profundización sobre el universo como morada del hombre y lugar de su salvación. En particular esto podría abrir a la teología un campo profético aún por explorar, sobre todo ante la emergencia de corrientes eco-teológicas que perciben con clarividencia creciente la necesidad de nuevas vías que alienten el trabajo y de respeto y reverencia por la creación.

Bibliografía

1. Obras de Adolphe Gesché

1.1 Pruebas académicas

GESCHÉ, Adolphe. La technique et l'organisation des transmissions militaires à l'époque de Polybe. (Memoria presentada para la obtención del grado de licenciatura en Filosofía y Letras, Grupo C, sección de Filología Clásica). Louvain: Université Catholique de Louvain, 1952.

_____. Recherches récentes sur l'œuvre dogmatique de Didyme d'Alexandrie. (Memoria presentada para la obtención del grado de Licenciatura en Teología). Louvain: Université Catholique de Louvain, 1957.

_____. Le commentaire sur les Psaumes découvert à Toura. Étude documentaire et littéraire. (Tesis presentada para la obtención del grado de Doctor en Teología). Louvain: Université Catholique de Louvain, 1958.

_____. La christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert à Toura (*Dissertationes ad gradum magistri in Facultate theologica vel in Facultate juris canonici consequendum conscriptae*). Gembloux: Université catholique de Louvain, 1962. Vol. 7.

1.2 Monografías

DIDYMUS ALEXANDRINUS, Didymos der Blinde: Psalmenkommentar (Tura-Papyrus). Teil I Kommentar zu Psalm 20-21 (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 7). Bonn: ed. y trad. por L. DOUTRELEAU, A. GESCHÉ, M. GRONEWALD, 1969.

DIDYMUS, Alexandrinus. Didymos der Blinde: Psalmenkommentar (Tura-Papyrus). Teil III Kommentar zu Psalm 29-34 (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 8). Bonn: GESCHÉ, A. y GRONEWALD, M. 1969.

GESCHÉ, Adolphe. L'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui. Malines: Centro de Formación teológica y pastoral de la Diócesis Malinés-Bruxelle, 1968.

GESCHÉ, Adolphe. Le mal (Dieu pour penser. I). Paris: Cerf, 1993.

_____. L'homme (Dieu pour penser. II). Paris: Cerf, 1993.

_____. Dieu (Dieu pour penser. III). Paris: Cerf, 1994.

_____. Le cosmos (Dieu pour penser. IV). Paris: Cerf, 1994.

_____. La destinée (Dieu pour penser. V). Paris: Cerf, 1995.

_____. Le Christ (Dieu pour penser. VI). Paris: Cerf, 2001.

_____. Le mal et la lumière (Pensées pour penser, I). Paris: Cerf, 2003.

_____. Les mots et les livres (Pensées pour penser, II). Paris: Cerf, 2004.

_____. La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis. Salamanca: Sígueme, 2011.

_____. Le sens (Dieu pour penser, VII). Paris: Cerf, 2003.

GESCHÉ, Adolphe y otros. La Foi, acte d'homme. Charleroi: s.n., 1981. [La serie Dios para pensar está traducida al español, polaco, italiano y portugués].

1.3 Obras colectivas

GESCHÉ, Adolphe. (Dir.). *Destin, prédestination, destinée*. Paris – Louvain-la Neuve: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 1995.

GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). *Dieu à l'épreuve de notre cri*. Paris – Louvain-la Neuve: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 1999.

_____. *Et si Dieu n'existait pas?* Paris – Louvain-la Neuve: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 2001.

_____. *La foi dans le temps du risque*. Paris – Louvain-la Neuve: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 1997.

_____. *La Sagesse, une chance pour l'espérance?* Paris – Louvain-la Neuve: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 1998.

GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. *Le corps chemin de Dieu*. Paris – Louvain-la Neuve: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 2005.

_____. *Sauver le bonheur*. Paris – Louvain-la Neuve: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 2003.

1.4 Artículos y contribuciones

GESCHÉ, Adolphe. *Avant-propos. Arpenter à nouveau les chemins de l'espérance*. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.), *La sagesse, une chance pour l'espérance ?* Paris – Louvain-la Neuve: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 1998. p. 7-12.

_____. *À propos des théologies de la mort de Dieu*. En: *Collectanea Mechliniensia*. Malinas-Bruselas. No. 54 (1969); p. 275-297.

GESCHÉ, Adolphe. Apprendre de Dieu ce qu'Il est, dans Qu'est-ce que Dieu? En: Philosophie, Théologie: Hommage à L'abbé Daniel Coppieters de Gibson (1929-1983). Bruxelles (1985); p. 715-753.

_____. Avant-propos. L'homme et le destin. En: GESCHÉ, A. (Dir.). Destin, prédestination, destinée. Paris – Louvain-la Neuve: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie (1995); p. 7-10.

_____. Avant-propos. Le droit d'interroger Dieu. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). Dieu à l'épreuve de notre cri. Paris – Louvain-la Neuve: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 1999. p. 7-9.

_____. Avant-propos. Sauver le bonheur. Eschatologie et principe de réalité. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). Sauver le bonheur. Paris – Louvain-la Neuve: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie (2003); p. 7-11.

GESCHÉ, Adolphe. Célébrer la Résurrection. En: Pastoralia. Bruselas. (Janvier, 1976); p. 60-64.

_____. Chemins de destin. En: Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 52 (1994); p. 14-15.

_____. Christianisme: un Dieu incompréhensible pour un homme compréhensible. En: AGHA, K. y otros. L'Être humain au regard des religions: Hindouisme et Bouddhisme, Judaïsme, Christianisme, Islam. Conférences de la Faculté de théologie. Université catholique de Louvain, Bruxelles: Lumen Vitae, 1999. p. 79-102.

GESCHÉ, Adolphe. Chronica. Comment aborder l'œuvre de Pierre Teilhard de Chardin? En: Collectanea Mechliniensia. Malinas-Bruselas. No. 49 (1964); p. 492-498.

_____. Chronique de théologie dogmatique. La Création. I. Dieu et l'univers» (primera parte). En: Collectanea Mechliniensia. Malinas-Bruselas. No. 50 (1965); p. 578-594.

GESCHÉ, Adolphe. Chronique de théologie dogmatique. La Création. II. Dieu et l'homme» (segunda parte). En: Collectanea Mechliniensia. Malinas-Bruselas. No. 52 (1967); p. 235-253.

_____. Chronique. Un colloque sur 'La sociologie de la connaissance et la théologie'. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 3 (1972); p. 369-374.

_____. Chronique. Structuralisme et dogmatique: intégration et dépassement. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 4 (1973); p. 387-389.

_____. Chronique de théologie dogmatique. La Création. III. L'homme et Dieu» (troisième partie). En: Collectanea Mechliniensia. Malinas-Bruselas. No. 53 (1968); p. 364-372.

_____. Colloque de l'Unité de théologie dogmatique: le corps, chemin de Dieu. En: Notes - Société Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 111 (2003); p. 1.

_____. Comment Dieu répond à notre cri. Revisiter la toute-puissance. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). Dieu à l'épreuve de notre cri. Paris – Louvain-la-Neuve. Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 1999. p. 119-136.

_____. Création et récitatifs d'origine. En: AUBERT, R. y otros. La fonction de l'origine en sciences humaines. Louvain-la-Neuve: Ciaco, 1983.

GESCHÉ, Adolphe. Dante prend Virgile comme guide sur son chemin d'espérance. Paganité et christianisme. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). La Sagesse, une chance pour l'espérance ? Paris – Louvain-la-Neuve. Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 1998. p. 135-154.

_____. De verrijzenis van Jezus in de Heilsgeschiedenis. En: Getuigenis. s.l. (1969); p. 153-161.

- GESCHÉ, Adolphe. Décès de Mgr Thils, fondateur de la Société Théologique de Louvain: en témoignage. En: Notes - Société Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 98 (2000); p. 1-2.
- _____. Denken ist Danken. En: Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 46 (1994); p. 30-31.
- _____. Des chrétiens s'interrogent sur l'athéisme. À propos d'une nouvelle initiative théologique et pastorale. En: Collectanea Mechliniensia. Malinas-Bruselas. No. 53 (1968); p. 226-232.
- _____. Des théologies de la mort de Dieu à la redécouverte du Dieu vivant. En: La Foi et le Temps. Liège-Namur. No. 2 (1969); p. 497-523.
- _____. Die Auferstehung Jesu in der dogmatische Theologie. En: J. PFAMMATTER, F. y FURGER. (Ed.). Zur neueren christologischen Diskussion (Theologische Berichte, 2). Zürich-Einsiedeln-Köln, 1973. p. 275-324.
- _____. Dieu connaît-il notre avenir. En: Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 70 (1996); p. 11-13.
- _____. Dieu est-il 'capax hominis'? En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la Neuve. No. 30 (1993); p. 3-37.
- _____. Dieu et le mal. En: WATTÉ, P. y otros. En: Péchés Collectif et Responsabilité. Bruxelles: Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1986. p. 69-122.
- _____. Dieu et société. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la Neuve. No. 7 (1976); p. 274-295.
- _____. Dieu ou l'altérité fondatrice. En: COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE. Dieu, la Bonne Nouvelle. Paris: Cerf, 1999. p. 45-77.
- _____. Dieu, preuve de l'homme. En: Nouvelle Revue Théologique. Paris. No. 112 (1990); p. 3-29.

- GESCHÉ, Adolphe. Dossier No. 4. L'audace de la Résurrection. En: Vivre Aujourd'hui. Grenoble. Vol. 13, No. 4 (1983-1984); p. 20-24.
- _____. Dossier. Enjeux des sciences humaines. En: Enjeux: Chrétiens dans L'enseignement Supérieur. Louvain-la-Neuve. No. 7 (1981); p. 1-11.
- _____. Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain. En: La Foi et le Temps. Liège-Namur. No. 14 (1984); p. 483-509.
- GESCHÉ, Adolphe. Du divin à Dieu ou de Dieu au divin? En: BAUFAY y otros. Les nouvelles problématiques du divin. Colloque interdisciplinaire des 19 et 20.1.1977. Louvain-la-Neuve: Laboratoire d'anthropologie sociale et culturelle, Institut des sciences politiques et sociales, 1977. p. 12-19.
- _____. Du dogme, comme exégèse. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 21 (1990); p. 163-198.
- _____. Éloge de la théologie. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 27 (1996); p. 160-173.
- _____. Entretien Dieu meurt au contact de la preuve. En: La libre Belgique. [En línea]. <Disponilbe en: <http://www.lalibre.be/debats/opinions/article/20834/dieu-meurt-au-contact-de-la-preuve.html>>. [Consulta: 7 Sept., 2010].
- _____. Entretien Jésus n'est pas une idole. En: La libre Belgique. [En línea]. <Disponible en: <http://www.lalibre.be/debats/opinions/article/20836/jesus-n-est-pas-une-idole.html>>. [Consulta: 7 Sept., 2010].
- _____. Essai d'interprétation dialectique du phénomène de sécularisation. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 1 (1970); p. 268-288.
- _____. Estatuto epistemológico y ontológico del lenguaje teológico. La resurrección de Jesús. En: GARCÍA BARDÓN, S. (Dir.). Lenguaje y símbolo. Madrid-Lovaina-la-Nueva: Cabay, 1980.

- GESCHÉ, Adolphe Foi et vérité. En: BOURGINE, B.; FAMERÉE, J. y SCOLAS, P. (Dir.). Qu'est-ce que la vérité? Paris – Louvain-la Neuve. Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 2009. p. 139-169. (Póstumo).
- _____. Foreword. En: BOFF, C. Theology and praxis: epistemological foundations. New York: Orbis Books, 1987. p. 13.17.
- _____. Foreword. En: SSEMUSU, L. Creativity: a foundation for Christianity. Kisubi – Uganda: s.n. 1999. p. 10-13.
- _____. Het geloof in de verrijzenis van Jezus als heilsdaad. En: Pastor Bonus.s.l. No. 45 (1968); p. 243-251.
- _____. Het geloof is een overwinning. En: Collectanea Mechliniensia. Malinas-Bruselas. No. 51 (1966); p. 79-97.
- GESCHÉ, Adolphe. Idolâtrie et perversion. En: Lumière et vie. Lyon. No. 215 (1993); p. 65-74.
- _____. Intellectuels chrétiens dans la cite. En: Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 35 (1993); p. 37-38.
- _____. Introduction. Le temps du risque. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). La foi dans le temps du risque. Paris – Louvain-la Neuve: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 1997. p. 7-11.
- _____. L'affrontement du mal. Un combat avec Dieu. En: Christus. Paris. No. 168 (1995); p. 411-424.
- _____. L'agonie de la Résurrection ou la Descente aux enfers. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 25 (1994); p. 5-29.
- _____. L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV^e siècle. Le témoignage du Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura. En: Revue D'histoire Ecclésiastique. Louvain-la-Neuve. No. 54 (1959); p. 385-425.
- _____. L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV^e siècle. Le témoignage du Commentaire sur les Psaumes découvert

à Toura. En: Sylloge excerptorum dissertationibus ad gradum Doctoris in Sacra Theologia vel in Iure canonico consequendum conscriptis. Louvain: Université Catholique de Louvain, 1960. Fasc. 2.

_____. L'anthropologie théologique chrétienne, une anthropologie de révélation. En: GESCHÉ, A. y AGHA, K. Conférences du Centre EL KALIMA. Bruxelles. 1999. p. 3-20.

_____. L'énigme. En: Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 13 (1990); p. 12-14.

_____. L'Espérance d'éternité. En: La Foi et le Temps. Liège-Namur. No. 17 (1987); p. 387-398.

_____. L'espérance de la foi. Les chances nouvelles d'une affirmation de Dieu. En: Collectanea Mechliniensia. Malinas-Bruselas. No. 52 (1967); p. 297-317.

_____. L'homme créé créateur. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 22 (1991); p. 153-184.

GESCHÉ, Adolphe. L'identité de l'homme devant Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 29 (1998); p. 3-28.

_____. L'imaginaire et la théologie. En: D'HAENENS, A. y otros. Approches de l'imaginaire. I. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, 1978. p. 5-12.

_____. L'invention chrétienne de la liberté. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 28 (1997); p. 3-27.

_____. L'invention chrétienne du corps. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 35 (2004); p. 166-202. (Póstumo).

_____. La confession christologique 'Jésus, Fils de Dieu'. Étude de théologie spéculative. En: DONDEYNE, A. y otros. Jésus-Christ, Fils de Dieu. Bruxelles: Publicaciones de la Facultad universitaria Saint-Louis. 1981. p. 175-216.

GESCHÉ, Adolphe. La création: cosmologie et anthropologie. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 14 (1983); p. 147-166.

_____. La foi est une victoire (segunda parte). En: Feuilles et Notes de Pastorale Familiale. Bruselas. No. 26 (1964); p. 1-11.

_____. La foi est une victoire (primera parte). En: Feuilles et Notes de Pastorale Familiale. Bruselas. No. 25 (1963); p. 393-402.

_____. La médiation philosophique en théologie. En: DONDEYNE, A., y otros. Miscellanea Albert Dondeyne: Godsdienstfilosofie. Philosophie de la religion. Gembloux, Duculot: Leuven University Press, 1974. p. 75-91.

_____. La morale comme acte de foi. En: DEBELLE, J. (Dir.). Rue de la Pré-voyance. Essais sur la pensée de Pierre de Loch. Malonne. (2001); p. 71-86.

_____. La prière d'adoration du chrétien d'aujourd'hui. En: Collectanea Mechliniensia. Malinas-Bruselas. No. 49 (1964); p. 60-89.

_____. 'La question de Dieu pour l'homme moderne'. Le professeur Kasper à la Faculté de théologie. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 20 (1989); p. 412-415.

_____. La renaissance de Dieu en théologie. En: La Foi et le Temps. Liège-Namur. No. 8 (1978); p. 3-19.

GESCHÉ, Adolphe. La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 2 (1971); p. 257-306.

_____. La résurrection de Jésus et l'histoire du salut. En: La Table Ronde. Paris. No. 250 (1968); p. 117-130.

_____. La résurrection de Jésus, mystère de notre salut. En: Foi Vivante. No. 9 (1968); p. 12-21.

GESCHÉ, Adolphe. La résurrection de Jésus. Foi, événement, parole. En: La Foi et le Temps. Liège-Namur. No. 4 (1973); p. 395-418.

_____. La risurrezione di Gesu nella teologia dogmatica. Il passato e il futuro. En: Rassegna di Teologia. Suppl. Nápoles. No. 13 (1973); p. 73-90.

_____. La souffrance doit être sauvée. En: ALLARD, F, y otros. Souffrance: impasse ou passage? Dossier de l'élève 5e/6e. Bruxelles. (2003); p. 68-72.

_____. La souffrance doit être sauvée. En: Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 103 (1999); p. 24-26.

_____. La théologie dans le temps de l'homme. Littérature et révélation. En: VERMEYLEN, J. (Dir.), Cultures et théologies en Europe. En: Jalons pour un dialogue. Paris: Cerf, 1995. p. 109-142.

_____. La théologie de la libération et le mal. En: Lumen Vitae. Bruselas. No. 47 (1992); p. 281-299; 451-464.

_____. La théologie et les défis de son temps. En: FOCANT, C. (ed.). L'enseignement de la religion au carrefour de la théologie et de la pédagogie. Louvain-la-Neuve 1994. p. 17-60.

_____. La vérité vous rendra libres. En: Libre Évangile. s.l. No. 97-98 (1982); p. 1-2.

_____. Laat God het kwaad toe? En: Collationes Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoral. Gent. No. 23 (1993); p. 379-392.

_____. Le beau risque, Esther: En: Revue des Étudiants en Sciences Théologiques et Religieuses. Louvain-la-Neuve. No. 1 (1994); p. 12-15.

GESCHÉ, Adolphe. Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le 'Etsi Deus non daretur'. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 33 (2002); p. 187-210.

- GESCHÉ, Adolphe. Le christianisme comme monothéisme relatif. Nouvelles réflexions sur le 'Etsi Deus non daretur'. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 33 (2002); p. 473-496.
- _____. Le christianisme et les autres religions. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 19 (1988); p. 315-341.
- _____. Le cinquième roi mage. En: Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 64 (1995); p. 23-24.
- _____. Le corps, chemin de Dieu: un nouveau colloque de théologie dogmatique le lundi 27 et le mardi 28 octobre 2003. En: Notes - Société Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 110 (2003); p. 1-2.
- _____. Le croyant dans la cité. En: La Foi et le Temps. Liège-Namur. No. 24 (1994); p. 246-255.
- _____. Le croyant et l'énigme. En: La Foi et le Temps. Liège-Namur. No. 21 (1991); p. 293-306.
- _____. Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative. En: COPPENS, J. (Ed.). La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes. Louvain – Gembloux. (1976); p. 401-430.
- _____. Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative. En: Ephemerides Theologicae Lovanienses. Liège-Namur. No. 51 (1975); p. 5-34.
- _____. Le Dieu de la révélation et de la philosophie. En: Revue Théologique de Louvain. Liège-Namur. No. 3 (1972); p. 249-283.
- _____. Le discours théologique sur l'homme. En: Nouvelle Revue Théologique. Paris. No. 97 (1975); p. 801-819.
- _____. Le lieu de la foi. En: La foi et le Temps. Liège-Namur. No. 11 (1981); p. 58-73.

- _____. Le mal et l'imaginaire en théologie. En: WATTHÉE-DELMOTTE, M. y DEPROOST, P. (eds.). Imaginaires du mal. Paris - Louvain-la-Neuve. (2000); p. 13-19.
- GESCHÉ, Adolphe Le manque originaire. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). Et si Dieu n'existait pas? Paris – Louvain-la-Neuve. Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 2001. p. 11-37.
- _____. Le monde écoute la foi. En: R. GRYSON (ed.). Nature et mission de l'université catholique. Actes du Colloque Organisé par la Faculté de Théologie pour L'éméritat de Mgr Massaux (Louvain-la-Neuve, 25 avril 1986). Louvain-la-Neuve (1987); p. 51-66.
- _____. Le mystère de l'Immaculée Conception dans l'économie de la Rédemption. En: Collectanea Mechliniensia. Malinas-Bruselas. No. 39 (1954); p. 289-306.
- _____. Le mystère de la liberté. Entretiens avec l'abbé Adolphe Gesché. (Propos recueillis par Paul-Marie Vincent). En: Il Est Vivant ! Paris. No. 85 (Juillet-Août, 1991); p. 27-28.
- _____. Le problème du mal, problème de société». En: Annales Cardijn. Actes du Colloque 'Théologie de la Libération 17 novembre 1984. Louvain-la-Neuve. (1985); p. 30-42.
- _____. Le quatrième roi mage. En: Printemps. Louvain-la-Neuve. No. 158 (1988); p. 6.
- _____. Le salut, écriture de vie. En: WÉNIN, A.; BASSET, L.; CASSIERS, L. y GESCHÉ, A. Quand le salut se raconte. Bruxelles. (2000); p. 97-126.
- _____. Le salut, pour quoi faire? En: La Foi et le Temps. Malinas-Bruselas. No. 16 (1986); p. 387-399.
- _____. Le samedi aussi est saint: La Descente aux Enfers. En: Pastoralia. Bruselas. (Mar, 1996); p. 57.
- _____. L'enseignant et l'énigme. En: L'enseignement supérieur face à l'homme et l'évangile. Bruxelles (1991); p. 141-152.

- _____. L'hommage de la Faculté de théologie à Mgr Massaux. En: *Revue Théologique de Louvain*. Louvain-la-Neuve. No. 17 (1986); p. 386-390.
- _____. L'homme et Dieu. En: *Collectanea Mechliniensia*. Malinas-Bruselas. No. 53 (1968); p. p. 364-372.
- _____. L'Homme et le destin. En: *Notes - Société Théologique de Louvain*. Louvain-la-Neuve. No. 62 (1991).
- GESCHÉ, Adolphe. L'imaginaire et la théologie. En: WATTÉ, P. (Ed.). *Approches de l'imaginaire*. Louvain-la-Neuve, 1983.
- _____. L'implication de Dieu dans la vocation. En: *La vocation. Appel de Dieu, phénomène d'Église* (Cahiers de Froidment, 20). Rixensart. (1978); p. 109-131.
- _____. L'invention chrétienne du corps. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (dir.). *Le corps, chemin de Dieu*. Paris - Louvain-la-Neuve. (2005); p. 33-75. (Posthume).
- _____. Littérature et théologie. En: *La Foi et le Temps*. Liège-Namur. No. 24 (1994); p. 57-62.
- _____. Luther et le droit de Dieu. En: BOUDIN, H. y HOUSSIAU, A. (Dir.). *Luther aujourd'hui*. Louvain-la-Neuve: Faculté de Théologie, 1983.
- _____. Ministère et mémorial de la vérité. En: *Revue Théologique de Louvain*. Louvain-la-Neuve. No. 23 (1992); p. 3-22.
- _____. Mutation religieuse et renouvellement théologique. En: *Revue Théologique de Louvain*. Louvain-la-Neuve. No. 4 (1973); p. 273-307.
- _____. Nieuwe kansen voor een afirmatie van God. En: *Diocesaan Tijdschrift voor Bisdom Hasselt*. No. 1 (1968); p. 49-67.
- _____. Noël: Nativité ou naïveté d'un Dieu. En: *Libre Évangile*. s.l. No. 169-170 (1988); p. 2-4.

- _____. Notre terre, demeure du Logos. En: Irénikon. Chevetogne. No. 62 (1989); p. 451-485.
- _____. Odyssée de la théodicée: Dieu dans l'objection. Archivio di Filosofia. Pisa-Roma. No. 56 (1988); p. 453-468.
- _____. Péchés originels et culpabilité chrétienne. En: La Foi et le Temps. Liège-Namur. No. 10 (1980); p. 568-586.
- _____. Perturbation du religieux. En: SCHLEGEL, J., y otros. Le religieux en Occident: pensée des déplacements. Bruxelles. (1988); p. 141-146.
- _____. Pour une anthropologie de destinée. Les chemins théologiques de la liberté. En: GESCHÉ, A. (Dir.). Destin, prédestination, destinée. Paris – Louvain-la Neuve: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 1995. p. 137-167.
- GESCHÉ, Adolphe. Pour une identité narrative de Jésus. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 30 (1999); p. 153-179; 336-356.
- _____. Pour une lecture théologique de la postmodernité. En: Notes – Société Théologique de Louvain. No. 75. Louvain-la-Neuve (1994); p. 1.
- _____. Pour une libération tridimensionnelle. Anthropologie théologique et tiers-transcendant. En: Bulletin de Théologie Africaine. Kinshasa. No. 7 (1985); p. 311-314.
- _____. Pour une théologie du risque. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (dir.). La foi dans le temps du risque. Paris – Louvain-la Neuve: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 1997. p. 117-154.
- _____. Pourquoi Dieu permet-il le mal? En: La Foi et le Temps. Liège-Namur. No. 22 (1992); p. 293-308.
- _____. Pourquoi je crois en Dieu. En: La Foi et le Temps. Liège-Namur. No. 18 (1988); p. 317-343.

- _____. Préface. En: GEBARA, I. Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme. Paris: L'Harmattan, 1999. p. 11-17.
- _____. Préface. En: GEBARA, I. Les eaux de mon puits. Réflexions sur des expériences de liberté. Bierges: Mols, 2003. p. 9-15.
- _____. Prólogo. En: BOFF, C. Teología de lo político: sus mediaciones. Salamanca: Sígueme, 1980.
- _____. Quoi? L'éternité (Rimbaud). En: Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 77 (1997); p. 40-43.
- _____. Réflexions théologiques sur le cours de religion. En: Humanités Chrétiennes. Namur-Liège-Luxembourg. No. 32 (1988); p. 195-211.
- _____. Réponse du professeur A. Gesché. En: Revue Philosophique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 92 (1994); p. 321-326.
- _____. Retrouver Dieu. En: La Foi et le Temps. Liège-Namur. No. 6 (1976); p. 137-185.
- _____. Sauvé, en quoi le voit-on? En: La Libre Belgique. Bruselas. Publié le 8/08/1986.
- GESCHÉ, Adolphe. Sauvé, mais de quoi? En: La Libre Belgique. Bruselas. Publié le 1/04/1986.
- _____. Sauvé, mais de quoi? En: La Libre Belgique. Bruselas. Publié le 20/05/1986.
- _____. Sauvé, mais de quoi? En: La Libre Belgique. Bruselas. Publié le 4/03/1986.
- _____. Science et destinée. Représentation culturelle théologique et univers de la science. En: MEULDERS, M.; CROMMLINCK, M. y FELTZ, B. (dir.). Pourquoi la science? Impacts et limites de la recherche. En: Seyssel. s.l. No. 1997. 109-114.
- _____. Statut épistémologique et ontologique du langage théologique avec application à la Résurrection de Jésus.

- En: MORREN, L. (Dir.). Langage et Symbole. Louvain-la-Neuve: UCL. 1984. p. 195-220.
- _____. Sur le paradoxe: le 'Etsi Deus non daretur' en théologie. En: Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et politiques. Bruselas. Vol. 12. No. 1-6 (2001); p. 91-114.
- _____. Théologie de la vérité. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la Neuve. No. 18 (1987); p. 187-211.
- _____. Théologie dogmatique. En: LAURET, B. y REFOULÉ, F. (Eds.). Initiation à la pratique de la théologie. Paris: Cerf, 1982. T. 1. p. 263-285 (271-293). Trad. española, Teología Dogmática. En: LAURET, B. y REFOULE, F. (Dir.). Iniciación a la práctica de la teología. I. Introducción. I. Madrid: Cristiandad, 1984.
- _____. Théologie, foi et Europe. En: Bulletin de l'Association Européenne de Théologie Catholique. Münster. Vol. 3, No. 2 (1992); p. 51-64.
- _____. Théologie et liberté. En: ZDYBICKA, Z. y otros. Freedom in Contemporary Culture. En: Acts of the V World Congress of Christian Philosophy. Catholic University of Lublin. (1996). Lublin. (1999); p. 465-478.
- _____. Topiques de la question de Dieu. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 5 (1974); p. 301-325.
- _____. Topiques de la question du mal. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 17 (1986); p. 393-418.
- _____. Toutes les religions se valent-elles ? Quel est le privilège de la foi chrétienne ? En: Notes - Société Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 45 (1987); p. 2-5.
- GESCHÉ, Adolphe. Un Dieu précaire. En: GESCHÉ, A. y SCOLAS, P. (Dir.). Et si Dieu n'existait pas? Paris – Louvain-la Neuve. Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 2001. p. 139-161.

- _____. Un discours sur Dieu pour notre société. En: CAUDRON, M. (Ed.). Foi et Société. Gembloux, 1978. p. 41-61.
- _____. Un document nouveau sur la christologie du IV^e siècle. Le Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura. En: F. CROSS (ed.). En: Studia Patristica. Berlin. No. 3 (1961); p. 205-213.
- _____. Un nouveau traité de théologie morale: La loi du Christ, de B. Häring. En: Collectanea Mechliniensia. Malinas-Bruselas. No. 42 (1957); p. 176-184.
- _____. Un secret de salut caché dans le cosmos? En: GESCHÉ, A., y otros. Création et salut. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1989. p. 13-43.
- _____. Une approche du sacré à partir de la théologie de l'espérance. En: THIEL, J. y DOUTRELOUX, A. (Eds.). Heil und Macht. Approches du sacré. Studia Instituti Anthropos. Bonn. No. 22 (1975); p. 149-170.
- _____. Une preuve de Dieu par le bonheur ? En: Lumen Vitae. Bruselas. No. 43 (1988); p. 9-27.
- _____. Une voix parmi les autres: le théologien dans la cité. En: Notes - Société Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 74 (1994); p. 1-2.
- _____. Vrai et faux changement en théologie. En: Collectanea Mechliniensia. Malinas-Bruselas. No. 53 (1968); p. 308-333.

1.5 Recensiones

- GESCHÉ, Adolphe. Chronique «Le livre de Jean Kamp». En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 6 (1975); p. 267-272, 388-394.
- _____. Chronique «L'hommage de la Faculté de théologie à Monseigneur Massaux (Louvain-la-Neuve, 26 avril 1986). En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 17 (1986); p. 386-390.

GESCHÉ, Adolphe. Compte rendu de DANIÉLOU, J. Message évangélique et culture hellénistique au 2ème et 3ème siècles. Tournai, 1961. En: Revue D'histoire Ecclésiastique. Louvain-la-Neuve. No. 59 (1964); p. 130-135.

_____. . Compte rendu de H. DIEPEN, O.S.B, Douze dialogues de christologie ancienne. Rome, 1960. En: Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain-la-Neuve. No. 56 (1961); p. 493-496.

_____. . Compte rendu de NEMESHEGYI, P. La paternité de Dieu chez Origène. Paris-Tournai-New York-Rome, 1960. En: Revue D'histoire Ecclésiastique. Louvain-la-Neuve. No. 57 (1962); p. 538-540.

_____. . Compte rendu de VANDER GUCHT, R. y VORGRIMLER, H. (dir.). Bilan de la théologie du XXe siècle. t. 1 Le monde du XXe siècle, Tournai-Paris, 1970. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 1 (1970); p. 204-208.

_____. . Compte rendu de DUQUOC, C. Ambiguïté des théologies de la sécularisation. Essai critique, Gembloux, 1972. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve No. 3 (1972); p. 467-471.

_____. . Compte rendu de VANDER GUCHT, R. y VORGRIMLER, H. (Dir.). Bilan de la théologie du XXe siècle. t. 2 Les disciplines théologiques. Tournai-Paris, 1971. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 3 (1972); p. 205-211.

2. Escritos sobre Adolphe Gesché

2.1 Trabajos académicos

BOING V., A construção da identidade cristã. A concepção de ser humano na perspectiva de Adolphe Gesché. Rio de Janeiro, 2008. 136p. (Memoria presentada para la obtención de la Maestría en Teología). Facultad de Teología de la Universidad Católica Pontificia de Rio de Janeiro (PUC).

CAPAPÉ ABÓS, J. Dios ante el enigma del mal. Dios y el mal en la teología de Adolphe Gesché. Madrid, 1996. (Memoria presentada para la obtención del grado en Canónico de Licenciatura en Teología). Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas.

GARCÍA MOURELO, S. La fe como patria del logos: la tarea y el método en la teología de Adolphe Gesché. Madrid, 2009. ((Memoria presentada para la obtención del gradon Canónico de Licenciatura en Teología). Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas.

GOSELIN, J.-Fr. La réponse d'Adolphe Gesché aux défis contemporains à la crédibilité de l'idée de Dieu. Ottawa, 2011. 450p. (Tesis presentada para la obtención del grade de Doctor en Teología). Facultad de Teología de la Universidad de San Pablo.

RODRIGUES, P. Pensar el hombre. Antropología teológica de Adolphe Gesché. Salamanca, 2010. 217p. (Memoria presentada para la obtención del grado Canónico de Licenciatura en Teología Dogmática), Facultad de teología de la Universidad Pontificia de Salamanca.

2.2 Monografías

RODRIGUES P. Pensar al hombre. Antropologia teológica de Adolphe Gesché (Bibliotheca Salmanticensis. Estudios, 333). Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2012. 208p.

2.3. Obras colectivas

Penser au risque de Dieu (en proyecto)

2.4 Artículos y contribuciones

BARCELLOS, J. Literatura y teología. Perspectivas teórico-metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo. En: Revista Teología. Buenos Aires. No. 93 (2007); p. 253-270.

- BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE du Professeur Adolphe Gesché. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 35 (2004); p. 163-165.
- BOGAERT, P.M. Adolphe Gesché à l'Académie thérésienne. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 27 (1996); p. 410.
- BOURGINE, B., Gesché, Adolphe. En: Académie Royale Des Sciences, Des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique. En: Nouvelle Biographie nationale. Bruxelles. Vol. 11. (2012): p. 151-153.
- BRIARD, J. Adolphe Gesché: La main dans la main de ceux qui s'engagent. En: L'appel. Liège. No. 221 (Nov., 1999); p. 21-23.
- D. B., Et si dieu n'existait pas ? Quinzaine universitaire, 136 (octobre 1999). DECHARNEUX B., Éloge d'Adolphe Gesché. En: Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques. 6e série. Bruselas. No. 21 (2010); p. 207-212.
- DELECLOS F. Du corps souffrant au corps jouissant. La Libre Belgique, (2006); p. 4. [En línea]. <Disponible en: <http://www.lalibre.be/culture/livres/article/276420/du-corps-souffrant-au-corps-jouissant.html>>. [Consulta: 5 Sept. 2010]
- _____. Un oui très ferme au Dieu de Jésus-Christ. La Libre Belgique, (2012); p. 44. [En línea]. <Disponible en: <http://www.lalibre.be/culture/media/stele/article/1132/un-oui-tres-ferme-au-dieu-de-jesus-christ.html>>. [Consulta: 5 Sept., 2010]
- DELHEZ, Ch. Destin, prédestination, destine. En: Dimanche. Namur-Luxembourg. (1991); p. 41.
- DELMER, M.-Th. Croire en Dieu aujourd'hui. En: Informations. s.l. Vol. 14, No. 4 (1989); p. 4-8.
- DERMIENCE, A. 'Le dogme comme exégèse'. Conférence du Professeur A. GESCHÉ donnée lors du Colloque du 6 octobre 1989. En: Notes - Société Théologique de Louvain. Louvain-la Neuve. No. 57 (1990); p. 1-2.

- ÉLECTIONS. En: Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et politiques. 6e série, 12. Bruselas. No.1-6 (1996); p. 173, 272.
- _____. En: Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et politiques. 6e série. Bruselas. Vol. 12, No. 1-6 (2002); p. 131, 201.
- ESCOYEZ P. Mort d'un penseur de Dieu. Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 144 (2003); p. 6.
- ESPEZEL, A. L'identité narrative de Jésus. En: Revue Catholique Internationale *Communio*. s.l. Vol. 30, No. 1 (2005); p. 89-97.
- EXPOSÉ. En: Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et politiques. 6e série. s.l. Vol. 12, No. 1-6 (2001); p. 78.
- FAMERÉE, J. Décès du Professeur A. Gesché, président de la Société théologique de Louvain. En: Notes. Société Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 113 (2004); p. 2.
- _____. In memoriam A. Gesché. En: Fondation Sedes Sapientiae. Louvain-la-Neuve. No. 14 (Juin, 2004); p. 13-14.
- FAMERÉE, J. La dogmatique à la Faculté de Théologie de Louvain-la-Neuve. Bilan et défis nouveaux. En: SEVRIN, J.M. y HAQUIN, A. (eds.). *La théologie entre deux siècles*. En: Bilan et Perspectives. Louvain-la-Neuve. 2002; p. 127-146.
- FOCANT, C. Hommage au Professeur Adolphe Gesché. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 35 (2004); p. 155-162.
- GABUS, J. Le mal. De la faute au malheur. En: *Études Théologiques et Religieuses*. Montpellier-Paris. No. 68 (1993); p. 409-413.
- GILI., Ribas J. Nota bibliográfica. La 'Summa theologiae' de Adolphe Gesché. En: *Revista Catalana de Teologia*. Barcelona. No. 23 (1998); p. 225-230.
- HAQUIN, A. Décès du professeur Adolphe Gesché. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 35 (2004); p. 151.

- HAQUIN, A. Décès. En: Revue D'histoire Ecclésiastique. Louvain-la-Neuve. No. 99 (2004); p. 612-613.
- _____. In memoriam Adolphe Gesché (1928-2003). En: Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain-la-Neuve. No. 80 (2004); p. 215-216.
- _____. Le Prix Cardinal Mercier, Louvain-la-Neuve. En: Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain-la-Neuve. No. 71 (1995); p. 285.
- _____. Liminaire. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 35 (2004); p. 153-154.
- HOMMAGE À UN membre disparu. En: Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et politiques. 6e série. Bruselas. Vol. 12, No. 7-12 (2003); p. 492.
- LADRIÈRE J. Théologie et modernité. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 27 (1996); p. 174-199.
- LOBET B. Disparition. Adolphe Gesché. Paris: Le Monde, 2003.
- _____. Lire Adolphe Gesché: Dieu pour penser. En: Écritures. Liège. No. 50 (Mars, 2002); p. 8.
- _____. Essais. Le théologien comme veilleur. Paris: Le Monde, 1995.
- MALDAMÉ J.-M. L'anthropologie théologique de A. Gesché: de l'excès au mystère par le chemin de l'énigme. En: Le Supplément. Paris. No. 232 (2004); p. 77-93.
- MASKENS, P. En: le sillage d'Adolphe Gesché. En: La Libre Belgique. Bruselas. (2007); p. 44. [En línea]. <Disponible en: <http://www.lalibre.be/debats/opinions/article/378517/dans-le-sillage-d-adolphe-GESCHÉ.html>>. [Consulta: 9 Sept., 2010]
- MOELLER, C. Une contribution importante à la christologie. En: Collectanea Mechliniensia. Malinas-Bruselas. No. 47 (1962); p. 611-615.

- NÉCROLOGE. En: Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et politiques. 6e série. Bruselas. Vol. 12, No. 1-6. (2004); p. 159-160.
- NOEMI, J. Felicidad según la esperanza. En: Teología y Vida. Santiago de Chile. No. 47 (2006); p. 209-218.
- NOMINATIONS et promotions dans le Corps Académique pour 1966-1967. Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 3 (1996); p. 82.
- NORIN, L. Les fastes de l'Académie: Adolphe Gesché à l'honneur. En: La Libre Belgique. Bruselas. (Déc., 1998); p. 24.
- PARMENTIER, E. y DENEKEN, M. Catholiques et protestants. Théologiens du Christ au XXe siècle, Paris: Ed. Fleurus, 2009.
- PERSONALIA. En: Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et politiques. 6e série. Bruselas. Vol. 12, No. 7-12 (1998); p. 493.
- _____. En: Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et politiques. 6e série. Bruselas. Vol. 12, No. 7-12 (1997); p. 506.
- _____. En: Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et politiques. 6e série. Bruselas. Vol. 12, No. 1-6 (1998); p. 96.
- PRIX ET distinctions, Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 87 (1998); p. 10.
- _____. Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 69 (1996); p. 11.
- _____. Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 92 (1998); p. 13.
- PUBLICATIONS GESCHÉ, Adolphe. En: Katholieke Universiteit te Leuven. Bibliographia Academica. Louvain. No. 13 (1963-1968); p. 385-386.
- PUBLICATIONS GESCHÉ, Adolphe. En: Katholieke Universiteit te Leuven. Bibliographia Academica. Louvain. No. 12 (1963-1968); p. 56-57.

- QUELAS, J. 'El deseo de un exceso', la antropología como anhelo de un plus-ultra: Hadewijch de Amberes y Adolphe Gesché en diálogo. En: Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Buenos Aires. No. 103 (2010); p. 117-131.
- _____. 'Las llagas de lo imaginario'. Un encuentro entre Juliana de Norwich y Adolphe Gesché. En: Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Buenos Aires. Vol. 47, No. 101 (2010); p. 155-167.
- RODRIGUES, P. Presentación. En: GESCHÉ, A. La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011. Recopilación de tres artículos de A. Gesché: "Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le 'Etsi Deus non daretur' ". En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 33 (2002); p. 187-210; "Le christianisme comme monothéisme relatif. Nouvelles réflexions sur le 'Etsi Deus non daretur' ". En: Revue théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 33 (2002), 473-496; "Le christianisme et les autres religions". En: Revue théologique de Louvain, 19 (1988), 315-341.
- SALAMOLARD, M. Le mal. Dieu responsable et innocent. Réflexions inspirées par A. Gesché. En: Nouvelle Revue Théologique. Paris. No. 127 (2005); p. 373-388.
- SESBOÛÉ, B., Les «trente glorieuses» de la christologie (1968-2000). Bruxelles: Lessius, 2010.
- SEVRIN, J.M. Adolphe Gesché, la passion d'être théologien. [En línea]. <Disponible en: <http://www.lalibre.be/debats/opinions/article/144592/adolphe-GESCHÉ-la-passion-d-etre-theologien.html>>. [Consulta: 3 Nov., 2010].
- _____. Du mythe du mal à l'énigme de l'homme. Bruselas: La Libre Belgique, 1999.
- _____. Pour un éloge de la théologie. Adolphe Gesché, un théologien. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 27 (1996); p. 153-159.

TROISFONTAINES, Cl. Présentation des ouvrages primés. En: *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain-la-Neuve. No. 92 (1994); p. 312-316.

VAN DER VLOET, J. *De literaire theologie van Adolphe Gesché*. God als denkspoor. Tertio: s.n., 2005.

2.5 Recensiones

BONÉ, E. Compte rendu de A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*. t. 1. *Le mal*. Paris, 1993. En: *Revue Théologique de Louvain*. Louvain-la-Neuve. No. 24 (1993); p. 378-380.

BONÉ, E. Compte rendu de A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*. t. 2. *L'homme*. Paris, 1993. En: *Revue Théologique de Louvain*. Louvain-la-Neuve. No. 24 (1993); p. 502-504.

_____. Compte rendu de A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*. t. 3. *Dieu*. Paris, 1994. En: *Revue Théologique de Louvain*. Louvain-la-Neuve. No. 25 (1994); p. 361-362.

ÉTIENNE, J. Compte rendu de A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*. t. 1. *Le mal*. t. 2. *L'homme*, Paris, 1993. En: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Louvain-la-Neuve. No. 69 (1993); p. 481-484.

_____. Compte rendu de A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*. t. 3. *Dieu*. Paris, 1994. En: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Louvain-la-Neuve. No. 70 (1994); p. 513-514.

ÉTIENNE, J. Compte rendu de A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*. t. 4. *Le Cosmos*. Paris, 1994. En: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Louvain-la-Neuve. No. 71 (1995); p. 255-256.

_____. Compte rendu de A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*. t. 5. *La destinée*. Paris, 1995. En: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Louvain-la-Neuve. No. 72 (1996); p. 264-266.

_____. Compte rendu de A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*. t. 6. *Le Christ*. Paris, 2001. En: *Revue Théologique de Louvain*. Louvain-la-Neuve. No. 32 (2001); p. 435-436.

- _____. Compte rendu de A. GESCHÉ, Dieu pour penser. t. 7. Le Sens. Paris, 2003. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 34 (2003); p. 370-372.
- LOBET, B. Compte rendu de A. GESCHÉ, Dieu pour penser. t. 5. La destinée. Paris, 1995. En: Revue Théologique de Louvain. Louvain-la-Neuve. No. 28 (1997); p. 272-273.

Bibliografía General

- ADORNO, T. *Mínima moralía*. Caracas: Monte Ávila, 1975.
- ALARCOS, F. (Dir.). *Diez palabras claves en la construcción personal*. Navarra: Verbo Divino, 2009.
- ALFARO, J. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- ARENDT, H. *De la vie de l'esprit*. II. *La Volonté*. París. PUF. 1983.
- _____. *La crise de la culture*. Paris: Gallimard, 1989.
- _____. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- ARGULLOL, R. y TRÍAS, E. *El cansancio de Occidente*. Barcelona: Destino, 1992.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Tecnos, 2009.
- _____. *Física*. Madrid: Gredos, 1995.
- ASOCIACIÓN UNESCO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO. *Declaración Cultura religiosa para los ciudadanos del mañana*. Barcelona: Estudio, 2001.
- BARTHES, R. *Œuvres complètes*, III. 1974-1980. París: Du Seuil, 1995.
- BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Spe Salvi* (30 noviembre 2007); Bogotá: Paulinas, 2007.
- _____. Exhortación apostólica Postsinodal *Verbum Domini*, (30 septiembre 2010). Bogotá: Paulinas, 2010.

- _____. La conciencia clave para la construcción del bien común. En: *L'Osservatore Romano*. Ciudad del Vaticano. Año XLIII, No. 24 (2.215). (Jun., 2011); p. 4.
- _____. Vuestro corazón es una ventana abierta al infinito. En: *L'Osservatore Romano*. Ciudad del Vaticano. Año XLIII, No. 26 (2.217). (Jun., 2011); p. 4.
- BERCIANO, M. Postmodernidad: estado de la cuestión. En: *Diálogo Filosófico*. No. 52 Madrid (2002); p. 4-42.
- BERGER, P. L. y LUCKMAN, T. Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno. Barcelona: Paidós, 1997.
- BETTELHEIM, B. Freud y el alma humana. Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1983
- BLOCH, E. El principio esperanza. I. Madrid: Trotta, 2004.
- Biblia de Jerusalén. Traducida de la edición francesa por URBIETA, José Ángel y otros. Barcelona: Desclée de Brouwers, 1971.
- BOURGINE, B; SCOLAS, P. y FAMERÉE, J. (Dir.). *Qu'est-ce que la vérité?* Paris – Louvain-la-Neuve: Cerf-Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie, 2009.
- BRUCKNER, P. *La tentation de l'innocence*. Paris: Gallimard, 1995.
- BUENO DE LA FUENTE, E. 100 fichas sobre Dios. Burgos: Ed. Monte Carmelo. 2007.
- CAMUS, A. El mito de Sísifo. Buenos Aires: Losada, 1963. p. 13.
- CAÑAS FERNÁNDEZ, J.L. El hombre adicto: una hermenéutica del sentido existencial. En: *Cuadernos de Pensamiento*. Madrid. No 10 (1996); p. 193-212.
- CASALS, J. "La moral de la Enciclopedia". II. En: CAMPS, V. *Historia de la ética*, II. Barcelona: Grijalbo, 1990; p. 168-193.
- Catecismo de la Iglesia Católica. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana-Conferencia Episcopal de Colombia, 1993.

- CERIA, E. Memorias biográficas de San Juan Bosco. XVII. Madrid: Central Catequística Salesiana, 1988.
- CHARLESWORTH, M. Tiene sentido la vida. En: Concilium. Madrid. No. 128 (1977); p. 168-175.
- CHRÉTIEN, J.L. Lo inolvidable y lo inesperado. Salamanca: Sígueme, 2002.
- CIORÁN, E. Le crépuscule des pensées. Paris: Gallimard, 1992.
- COCA, C. Entrevista a Gianni Vattimo. En: VATTIMO, G. y otros. El sentido de la existencia. Posmodernidad y nihilismo. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto. 2007. p.11-18.
- CONCILIO VATICANO II. Constitución Pastoral "*Gaudium et spes*" (7 diciembre 1965); n.3. 10. EN: DOCUMENTOS DEL CONCILIO VATICANO II. Madrid: BAC, 1968. p. 177-297.
- CONESA, F. El cristianismo una propuesta con sentido. Madrid: BAC, 2005.
- DALAI LAMA. El sentido de la vida desde la perspectiva budista. Barcelona: Del Bronce, 2000.
- DÉMOCRITE. Doctrines philosophiques et réflexions morales. Paris: F. Alcan. 1928.
- DERRIDA, J. y VATTIMO, G. (Dir.). La religión. Buenos Aires: De la Flor, 1996.
- DONDEYNE, A. La foi écoute le monde. Paris: Universitaires, 1964. Trad. española, La fe y el mundo en diálogo. Barcelona: Estela, 1965.
- DUMAS, A. Nommer Dieu. Paris: Cerf, 1980.
- DUQUOC, Christian. El destierro de la Teología. Madrid: Mensajero, 2006.
- EAGLETON, T. El sentido de la vida. Barcelona: Paidós, 2008.
- ELGUERA, J. F. El sentido de la vida en la tragedia griega. Lima: Gil, 1919.

- ELIADE, M. La prueba del laberinto. Madrid: Cristiandad, 1980.
- ENGELS, F. Dialéctica de la naturaleza. Buenos Aires: Problemas, 1941.
- ESTRADA, J. El sentido y el sinsentido de la vida. Madrid. Trotta, 2010.
- FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (24 noviembre 2013); Bogotá: Paulinas, 2013.
- FRAIJÓ, M. Fragmentos de esperanza. Navarra: Evd, 1992.
- FRANKL, V. Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia. Barcelona: Herder, 1980.
- _____. El hombre en busca de sentido. Barcelona: Herder, 1999.
- _____. La voluntad de sentido. Barcelona: Herder, 1983.
- _____. Logoterapia y análisis existencial. Barcelona: Herder, 1990.
- _____. Teoría y terapia de las neurosis. Barcelona: Herder, 1997.
- _____. El hombre doliente. Barcelona: Herder, 1984. p. 59.
- _____. La idea psicológica del hombre. Madrid: Rialp, 1965.
- _____. Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- FREUD, Sigmund. Epistolario 1873-1939. Madrid: Biblioteca Nueva, 1963.
- FREUD, Sigmund. Más allá del principio del placer. En: FREUD, S., Obras Completas. I. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948. p. 11-1139.
- _____. Psicopatología de la vida cotidiana. En: FREUD, S., Obras Completas. I. Madrid: Biblioteca nueva, 1948. p. 635-778.
- _____. El malestar en la cultura. En: FREUD, S. Obras Completas. III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1968. p. 1-64.
- _____. "El porvenir de una ilusión. En: FREUD, S., Obras Completas. I. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948. p. 1277-1303.

- _____. El <Yo> y el <Ello>. En: FREUD, S. Obras Completas. I. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948. p. 1213-1234.
- _____. Primeras aportaciones a la teoría de las neurosis. En: FREUD, S. Obras Completas. I. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948. p.131-231.
- _____. La interpretación de los sueños. En: FREUD, S., Obras Completas. I. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948. p. 233-588.
- _____. Introducción al psicoanálisis. En: FREUD, S., Obras Completas. II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948. p. 59-299.
- FROMM, E. El miedo a la libertad. Buenos Aires: Paidós, 1982.
- _____. Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. México: FCE, 1956
- GALOT, J. IV. . Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. México: FCE, 1956.
- GARCIA BARÓ, M. La significatividad del cristianismo en nuestro contexto cultural. En: CONESA, F. El cristianismo una propuesta con sentido. Madrid: BAC, 2005. p. 5-37.
- GARCÍA PÉREZ, J. Sentido. En: ALARCOS MARTÍNEZ, F. (Dir.). Diez palabras claves en la construcción personal. Navarra: Evd, 2009. p. 88-102.
- GARCIA ROJO, J. "La pregunta por el sentido". En: Revista de Espiritualidad Madrid. No. 190 (1989); p. 9-110.
- GELABERT, M. Cristianismo y sentido de la vida humana. Valencia: Edicep. 1995.
- GEVAERT, J. El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica. Salamanca: Sígueme, 1983.
- GIL I RIBAS, J. La <Summa Theologiae> de Adolphe Gesché. En: Revista Catalana de Teología. Barcelona. No. 23 (1998); p. 225-230.
- GOETHE, J.W. Las afinidades electivas. Madrid: Alianza, 2000.

- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. El quehacer de la teología. Salamanca: Sígueme, 2008.
- _____. Prólogo: El sentido y la teología. En: GESCHÉ, A. Dios para pensar. VII. El sentido. Salamanca: Sígueme, 2004. p. 9-16.
- GRONDIN, J. Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico. Barcelona: Herder, 2005
- GUISÁN, E. "El utilitarismo". II. En: CAMPS, V. Historia de la ética, II. Barcelona: Grijalbo, 1990; p.457-499.
- HEIDEGGER, M. Introducción a la metafísica. Barcelona: Gedisa, 1993.
- _____. Kant y los problemas de la metafísica. México: FCE, 1973.
- _____. Unterwegs zur Sprache. Neske: Pfullingen, 1971.
- HERÁCLITO y PARMÉNIDES. Fragmentos. Barcelona: Orbis, 1983.
- HORKHEIMER, M. Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión. Madrid: Trotta, 2000.
- JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio* (14 septiembre 1998). Bogotá. Edic. Paulinas, 1998.
- KANT, E. Crítica de la razón práctica. Buenos Aires: Losada, 1968.
- _____. Crítica de la razón pura. Madrid: Tecnos, 2002.
- KASPER, W. La sfida della misericordia. Magnano: Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, 2015.
- KITTO, H.D.F. Les grecs, autoportrait d'une civilisation. París: Arthaud. 1959.
- KREINER, A. Dios en el sufrimiento. Barcelona: Herder, 2007.
- KRISTEVA, J. Historias de amor. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- KÜNG, H. ¿Para qué estamos en la tierra? Problemática de la pregunta en el catecismo. En: Concilium. Madrid. No. 128 (1977); p. 149-156.

- LADRIÈRE, J. L'articulación del sentido. Salamanca: Sígueme, 2001.
- LATOURELLE, R. Quête de sens et don du sens. Ottawa: Nôvalis. 1995.
- LÉVINAS, E. Ética e infinito. Madrid: A. Machado Libros, 2000.
- _____. De Dios que viene a la idea. Madrid: Caparrós, 1995.
- _____. De otro modo de ser más allá de la esencia. Salamanca: Sígueme, 1987.
- _____. Dios, la muerte y el tiempo. Madrid: Cátedra, 1998.
- _____. El tiempo y el otro. Barcelona: Paidós, 1993.
- _____. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Vrin. 1982.
- _____. Positividad y trascendencia. Paris: PUF. 2000.
- _____. Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Sígueme, 1987.
- _____. Trascendencia e inteligibilidad. Madrid: Encuentro, 2006.
- LÉVY, B.H. La pureté dangereuse. Paris: Grasset. 1994.
- LÓPEZ QUINTÁS, A. La cultura y el sentido de la vida. Madrid: PPC, 1993.
- LUCAS, J.d.S. (Dir.). Antropologías del siglo XX. Salamanca: Sígueme, 1976.
- MARDONES, J.M. ¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo. Santander: Sal Terrae. 1996.
- MARION, J. L. (Dir.). Positivité et transcendance. Lévinas et la phénoménologie. Paris: PUF. 2000.
- MARX, C. Contribución a la crítica de la economía política. En: MARX, C y ENGELS, F. Obras escogidas. I. Moscú: Progreso, 1976. p. 521-530.
- MARX, C. Manuscritos: economía y filosofía. Barcelona: Altaya, 1993.

- MARX, C. y ENGELS, F. Fierbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista. En: MARX, C. y ENGELS, F. Obras escogidas. I. Moscú: Progreso, 1976. p. 11-81.
- _____. Manifiesto comunista. En: MARX, C y ENGELS, F. Obras escogidas. I, Moscú: Progreso, 1976. p. 110-140.
- MASIÁ, J. El Otro Oriente. Más allá del diálogo. Santander. Sal Terrae. 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. Sentido y sinsentido. Barcelona: Península, 1977.
- METZ, J. B. Más allá de la religión burguesa. Salamanca: Sígueme, 1982.
- _____. La fe en la historia y en la sociedad. Madrid: Cristiandad, 1979.
- MOLTMANN, J. El reino de Dios, sentido de la vida y del mundo. En: Concilium. Madrid. No. 128 (1977); p. 261-268.
- MORA UGALDE, T. Momento cultural nietzscheano y positivismo de la Teología fundamental. En: CONESA, F. El cristianismo una propuesta con sentido. Madrid: BAC, 2005. p. 49-53.
- NIETZSCHE, F. El nacimiento de la tragedia. Madrid: Edaf, 2001.
- PASCAL, B. Pensamientos sobre la religión y otros asuntos. Paris: Garnier. Artículo III. n. 2.
- PLATÓN. La República. Bogotá: Panamericana. 1997.
- _____. Leyes. Madrid: Akal, 1988.
- PORCILE, M.T. La donna spazio di salvezza. Bologna: Dehoniane, 1994.
- PRIGOGINE, I. ¿Qué es lo que no sabemos? Conferencia pronunciada en el forum filosófico de la Unesco en 1995. [En línea]. <Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/prigogine.pdf>. [Consulta: 3 Jun., 2011].
- _____. De l'êre au devenir. Liège: Alice Éditions, 1998.

PRIGOGINE, I. y STENGERS, I. La nueva alianza, metamorfosis de la ciencia. Madrid: Alianza, 1994.

RÀFOLS, O. y otros. Educar en la búsqueda de Sentido. Una propuesta en forma de itinerario. Madrid: CCS, 2009.

RAHNER, K. Advertencias sobre el tratado dogmático <De Trinitate>. En: Escritos de Teología. IV. Madrid: Taurus, 1969. p. 105-136.

_____. Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo. Barcelona: Herder, 1979.

_____. Dios amor que desciende. Escritos espirituales. Santander: Sal Terrae, 2011.

_____. El cristiano en el mundo que le rodea. En: RAHNER, K., Escritos de Teología. IV. Madrid: Taurus, 1969. p. 100-112.

_____. Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino. Barcelona: Herder, 1963.

_____. La mística ignacina de la alegría en el mundo. En: RAHNER, K., Escritos de Teología. III. Madrid: Taurus, 1961. p. 313-330.

_____. Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión. Barcelona: Herder, 1967.

_____. Sobre el concepto de misterio en la teología católica. En: RAHNER, K., Escritos de teología. IV. Escritos del tiempo conciliar. Madrid: Taurus, 1964. p. 53-101.

_____. Sobre la veracidad. En: RAHNER, K., Escritos de Teología. VII. Madrid: Taurus, 1969. p. 245-275.

_____. Theos en el Nuevo Testamento. En: RAHNER, K., Escritos de teología. I. Madrid: Taurus, 1961. p. 93-167.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. Vocablo: "Alteridad". Diccionario de la lengua Española. 22a. ed. Tomo I. Madrid: Ed. Espasa Calpe, 2001.

RESTREPO SIERRA, A., "Jean-Jacques Olier et l'amour à la Croix », *BSS*, no 34, 2008, p. 380-406.

_____. *La revelación según René Latourelle*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000.

_____. *La teología actual y algunas de sus tareas*. En: *TyV* No. 36 (1995); p. 263-278.

RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004.

RODRIGUES, P. *Pensar al hombre. Antropología teológica de Adolphe Gesché*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2012.

ROMILLY, J. *¿Por qué Grecia?* Barcelona: Debate, 1997.

ROSENZWEIG, F. *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme, 1997.

RUIZ DE LA PEÑA, J. *El último sentido. Una introducción a la escatología*. Madrid: Marova, 1980.

_____. *La muerte, fracaso y plenitud*", *Sal Terrae*. Madrid. No. 85 (1997) 91-103.

_____. *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*. Santander: Sal Terrae, 1983.

_____. *Una fe que crea cultura*. Madrid: Caparrós, 1997.

SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Madrid: Sarpe, 1980.

SAN IRENEO. *Contra las herejías*, libro 4, 20, n. 5-7.

SANNA, I. *Karl Rahner*. Madrid: San Pablo, 2006.

SANTIESTEBAN, L. *Heidegger: la relación de su pensar con la antropología*. En: *Signos Filosóficos*. México. No. 7 (2005); p. 73-103.

SAONER, A. "Hume y la ilustración británica". II. En: CAMPS, V. *Historia de la ética*, II. Barcelona: Grijalbo, 1990. p. 283-314.

SARTRE, J.P. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1979.

- _____. El existencialismo es un humanismo. Buenos Aires: Ediciones del 80, 1982.
- SARTRE, J.P. y LÉVY, B. La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980. Madrid: Arena, 2006.
- SCARPETTA, G. L'impurité. Paris: Grasset. 1985.
- SCHAFF, A. La filosofía del hombre. Buenos Aires: Lautaro, 1964.
- _____. Filosofía del hombre. ¿Marx o Sartre? México: Grijalbo, 1965.
- _____. Marxismo e individuo humano. México: Grijalbo, 1967.
- SCOLAS, P. Adolphe Gesché, un homme, une œuvre. Novembre 2004. Inédito.
- SEVERININ, J. M. y HAQUIN, A. (Dir.). La théologie entre deux siècles. Bilan et perspectives. Actes du colloque organisé à l'occasions du 575^e anniversaire de l'Université catholique de Louvain. Louvain-la-Neuve: Publications de la Faculté de théologie, 2002.
- SPAEMANN, R. El sentido del sufrimiento. Distintas actitudes ante el dolor humano. En: Revista Humanitas. Santiago de Chile. No. 37 (2005); p. 28-47.
- STEINER, G. Martin Heidegger. Chicago: University of Chicago Press. 1989.
- STEINER, G. Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos? Barcelona: Destino, 1989.
- SUTIL, J. Recensión de GESCHÉ, A. El sentido. En: Salmaticensis. Salamanca. No. 52 (2005); p. 157.
- TAMAYO ACOSTA, J. Para comprender la crisis de Dios hoy. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. El corazón de la materia. Santander: Sal Terrae, 2002.
- _____. Escritos esenciales. Santander: Sal Terrae, 2001.

- TILLICH, P. Teología Sistemática. I. La razón y la revelación el ser y Dios. Salamanca: Sígueme, 1982.
- _____. El coraje de existir. Barcelona: Estela, 1968.
- _____. Filosofía de la religión. Buenos Aires: La Aurora, 1973.
- _____. La dimensión perdida. Indigencia y esperanza de nuestro tiempo. Bilbao: Desclée, 1970.
- _____. Teología sistemática. III. La vida y el espíritu. La historia y el reino de Dios. Barcelona: Sígueme, 1984.
- TORRALBA, F. Dar que pensar: belleza, bien y sentido. Hacia una articulación de la Pedagogía del sentido. En: Misión Joven. Madrid. No. 278 (2000); p. 15-25.
- _____. Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas. Madrid: Fundación Mapfre Medicina-Instituto Borja de Bioética, 2002.
- UCL. Réseau de recherche Adolphe Gesché (RRAG). [En línea]. <Disponible en: <http://www.uclouvain.be/355397.html>>. [Consulta: 22 Mar., 2012].
- VALCÁRCEL, A. "El idealismo alemán". II. En: CAMPS, V. Historia de la ética, II. Barcelona: Grijalbo, 1990. p. 405-456.
- VERMEYLEN, J. (Dir.), Cultures et Théologies en Europe. Jalons pour un dialogue. Paris: Cerf, 1995.
- VERICAT, J. "El Iusnaturalismo". II. En: CAMPS, V. Historia de la ética, I. II. III). Barcelona: Grijalbo, 1990. p. 1-74.
- VILLACAÑAS, J. "Kant". II. En: CAMPS, V. Historia de la ética, II. Barcelona: Grijalbo, 1990. p. 315-404.
- WÉNIN, A. y otros. Quand le salut se raconte. Bruselas: Lumen Vitae, 2000.
- WILL, D. Tragedias completas. II. Buenos Aires: Suramérica, 1952.
- WITTGENSTEIN, L. Investigaciones filosóficas. Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1988.

Presentación autora

María del Socorro Siciliani Barraza, FMA.

Perteneciente a la Comunidad de las Hijas de María Auxiliadora. Licenciada en Ciencias de la Educación con especialización en Educación Religiosa y Catequesis en la Pontificia Facultad "Auxilium" de Roma. Doctora en teología de la Universidad Pontificia Bolivariana (U.P.B.) de Medellín. Ha trabajado desde su espiritualidad salesiana en el campo de la Educación Religiosa, la Coordinación de Pastoral, Convivencia y Académica y en Rectoría. Trabajó en el Dicasterio de la Vida consagrada en el Vaticano (Roma). Actualmente pertenece a la red de investigación A. Gesché de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) cuyo propósito es dar a conocer de diversos modos el pensamiento teológico de A. Gesché.

Este libro se terminó de imprimir
el 8 de abril de 2016
en la Unidad de Publicaciones de la
Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá.

Se trata de una profundización en el ámbito teológico contemporáneo, cuyo objeto de reflexión se circunscribe a la teología antropológica en la obra de Adolphe Gesché. Se parte de una pregunta fundamental: ¿Cómo el teólogo A. Gesché hace intervenir la teología en la pregunta por el sentido profundo de la vida abordada especialmente por la antropología teológica? Después de un recorrido teórico por la obra del autor se llega a proponer una antropología teológica que se configura en una teología del don y en una antropología del sentido, por cuanto alienta y promueve una visión más rica y compleja del hombre a la cual pertenecen como constituyentes la alteridad, el don, la gratuidad, el exceso.


EDITORIAL
BONAVENTURIANA



Diseño e impresión: Unidad de Publicaciones,
Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá.