

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS DE MADRID

FACULTAD DE TEOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA-FUNDAMENTAL

LA FE COMO PATRIA DEL *LOGOS*

LA TAREA Y EL MÉTODO EN LA TEOLOGÍA DE ADOLPHE GESCHÉ

Tesina para la obtención del grado de Licenciatura

Director: Prof. Dr. Pedro Rodríguez Panizo

Autor: Santiago García Mourelo



MADRID, 2009

SUMARIO

SIGLAS	3
PRÓLOGO	5
CAPÍTULO I: DIOS PARA PENSAR COMO EJERCICIO DE UNA TEOLOGÍA «RESPONSABLE» Y «SALVÍFICA»	8
1. COORDENADAS FUNDAMENTALES DEL PRESENTE ESTUDIO	8
2. COORDENADAS FUNDAMENTALES DE DIOS PARA PENSAR	11
2.1. ¿Por qué «Dios para pensar»?	11
2.2. ¿Qué piensa/escribe?	15
2.3. ¿Con quién y para quién piensa/escribe?	18
2.4. ¿Desde dónde se sitúa?	20
CAPÍTULO II: LA TEOLOGÍA COMO «LOGOS RESPONSABLE»	22
1. RESPONSABILIDAD RESPECTO DE LA FE Y LA RAZÓN	25
1.1. Respecto de la fe	25
1.2. Respecto de la razón	37
2. RESPONSABILIDAD RESPECTO DE DIOS Y DEL HOMBRE	55
2.1. Respecto de Dios	55
2.2. Respecto del hombre	69
CAPÍTULO III: LA TEOLOGÍA COMO «LOGOS SALVÍFICO»	82
1. EL INTERROGANTE: ¿SALVACIÓN?	84
2. EL LUGAR: LA ENCRUCIJADA DE LA EXISTENCIA	85
2.1. La inmanencia del límite existencial	85
2.2. La trascendencia del límite conceptual	90
2.3. Una cuestión radical	100
3. EL FUNDAMENTO: LA FILIACIÓN	101
4. EL HORIZONTE: EL CIELO DE LA EXPERIENCIA	106
4.1. ¿Divinización?	106
4.2. La salvación en los lugares de la revelación	111
VALORACIÓN	119
1. EL MÉTODO: SER RESPONSABLE	120
2. LA TAREA: EL PRINCIPIO DE CAPACIDAD SALVÍFICA	128
EPÍLOGO	130
BIBLIOGRAFÍA	131
ANEXO BIBLIOGRÁFICO DE A. GESCHÉ	140
ÍNDICE	150

SIGLAS

AF	<i>Archivio di filosofia, Roma.</i>
Anthr	<i>Anthropos, Paris.</i>
BAETC	<i>Bulletin de l'Association Européenne de Théologie Catholique, Tübingen.</i>
BFSD	<i>Bulletin de la Fondation Sedes Sapientiae, Louvain.</i>
BLE	<i>Bulletin de Littérature Ecclésiastique, Toulouse.</i>
CDTor	<i>Collationes Diocesis Tornacensis, Tournai.</i>
CMech	<i>Revista Collectanea Mechliniensia, Namur.</i>
Com(F)	<i>Communio, Paris.</i>
Com(E)	<i>Communio, Madrid.</i>
Eccl(M)	<i>Ecclesia, Madrid.</i>
EE	<i>Estudios Eclesiásticos, Madrid.</i>
EstTrin	<i>Estudios Trinitarios Salamanca.</i>
ETL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses, Louvain.</i>
FoiTe	<i>La Foi et le Temps, Namur.</i>
FP	<i>Fuentes Patristicas</i>
FR	<i>JUAN PABLO II, Fides et ratio. Carta encíclica sobre las relaciones entre Fe y Razón, 1998.</i>
Gr	<i>Gregorianum. Commentarii de re theologica et phlosophica, Roma.</i>
HumChr	<i>Humanités Chrétiennes, Namur.</i>
Irén	<i>Irénikon, Louvain.</i>
LV(L)	<i>Lumière et Vie. Revue de Formation ey de réflexion théoloquies, Lyon.</i>
LV.F	<i>Lumen Vitae. Revue internatinale de la formacion religieuse. Bruxelles.</i>
MR	<i>Misal Romano, 2007.</i>
NRT	<i>Nouvelle Revue Théologique, Paris.</i>
PL	<i>Patrología Latina</i>

RCatT	<i>Revista catalana de teología, Cataluña.</i>
RETM	<i>Revue d'éthique et de Théologie Morale, Paris.</i>
RPL	<i>Revue Philosophique de Louvain, Louvain.</i>
RTeol	<i>Revista Teología, Chile.</i>
RThPh	<i>Revue de théologie et de philosophie, Lausanne.</i>
RTL	<i>Revue Théologique de Louvain, Louvain.</i>
ScrTH	<i>Scripta Theológica. Faculta de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona.</i>
SelTeol	<i>Selecciones de Teología, Barcelona.</i>
SS	<i>BENEDICTO XVII, Spes Salvi. Carta encíclica sobre la esperanza criastiana, 2007.</i>
Tert	<i>Tertio, Amberes.</i>
ThQ	<i>Theologische Quartalschrift, Tübingen.</i>
TyV	<i>Revista Teología y Vida, Chile.</i>

PRÓLOGO

Suele ser común el efecto de quien se acerca a los escritos del teólogo belga Adolphe Gesché. Sin entrar en el contenido concreto de éstas experiencias, podemos decir que sus lectores no quedan indiferentes. Hay quienes se sienten atraídos por su intento de rehabilitación de categorías teológicas caídas en desuso o descrédito. A otros, la diversidad de lugares —entendidos en sentido clásico como *loci*— desde los que hacer o desarrollar su discurso teológico. También hay quienes se sienten atraídos, bien por la belleza de la expresión literaria, bien por los minuciosos análisis de algunas de sus cuestiones. Otros, por el carácter sugerente, abierto, deíctico que aporta en el tratamiento de los dogmas o cuestiones de fe.

Por otra parte, no faltan lectores que ven o constatan déficits en su contenido, pues, en cuanto al contenido, quizá no aporta «nada nuevo»; o en su método, que es juzgado como no «estrictamente» teológico, al plantear cuestiones filosóficas o al acudir, para resolverlas, a la literatura o la psicología. También en el mismo desarrollo y articulación de sus obras «cerradas» —nos referimos a la colección *Dios para Pensar*¹—, pues no están planteadas de manera metódica, estableciendo conexiones

¹ La colección «Dios para Pensar» ha sido publicada originalmente en francés «*Dieu pour penser*» por la editorial *Cerf* y está compuesta por los siguientes títulos: *Le mal* (1993), *L'Homme* (1993), *Dieu* (1994), *Le Cosmos* (1994), *La Destinée* (1995), *Le Christ* (2001), *Le sens* (2003). Todas han sido traducidas al castellano por la editorial Sígueme y al italiano por *San Paolo Edizioni*. Algunos volúmenes han sido traducidos al portugués y al polaco.

sistemáticas entre unas y otras, sino más bien, como una recopilación de diversos artículos, en los que abundan repeticiones.

Teniendo en cuenta estas impresiones y más allá de entrar en profundidad en ellas y valorarlas, vamos a tratar de realizar un estudio del método de la colección mencionada. ¿Qué epistemología maneja Adolphe Gesché? ¿Qué líneas fundamentales podemos extraer en su obra? ¿Qué posibles imperativos le mueven a formular así las cuestiones teológicas tratadas? ¿Qué consecuencias materiales y formales podemos constatar? Trataremos de dar respuesta a estas preguntas no de manera lineal, siguiendo el orden presentado, sino de manera complexiva y desde el mismo autor.

Se trata, por tanto, de un ejercicio de hermenéutica teológica. Tratar de ver y mostrar lo latente detrás de lo patente, parafraseando a Ortega². Tendremos sumo cuidado en no ejercer violencia sobre el texto³, en no imponer nuestros prejuicios, nuestras intencionalidades.⁴ Trataremos de esbozar qué preguntas implícitas encontramos en las propuestas de A. Gesché, a qué lector implícito escribe y qué recepción espera y encuentra en sus lectores.⁵

Abordaremos el estudio desde la perspectiva de la Teología Fundamental. Así, cuestiones como la articulación y fundamentación de la credibilidad e inteligibilidad de la fe; el estatuto epistemológico de la teología; la plausibilidad en la elaboración de principios teológicos; la legitimidad en el desarrollo de categorías teológicas; la relación y diálogo de la Teología con otros saberes normativos como la Filosofía y otros no normativos como la Literatura, serán objeto de nuestra reflexión. En función de cómo sean respondidas estas cuestiones desde la colección *Dios para pensar*, se podrán poner de manifiesto, al menos, dos aspectos.

El primero, cómo el *logos* interno de la fe, en su doble movimiento, *ad intra* y *ad extra*, tiene una palabra legítima y única frente a las demás

² Cf. J. ORTEGA Y GASSET, «Meditaciones del Quijote» (1914), en *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid 1963, vol. 1, 331 ss.

³ Cf. R. BARTHES, *El Placer del texto*, Siglo XXI, México 1974.

⁴ Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca 1984.

⁵ Cf. W. ISER, «El proceso de lectura: enfoque fenomenológico», en *Estética de la recepción*, Madrid, Arcos 1987, 215-243.

Ciencias sobre las cuestiones fundamentales del ser humano. Pues, aunque sus «objetos» de conocimiento sean los mismos, su preocupación última y su método son diferentes. Por ello no tiene por qué darse una ausencia de inteligibilidad, ni sus propuestas deben ser relegadas a ámbitos que se escapan a la razón.⁶ De igual modo, tampoco los diferentes saberes quedan al margen de las cuestiones que plantea el saber teológico y deben, en honestidad intelectual y en diálogo fecundo, tener en cuenta no sólo la información y justificación del sentido aportado por la Teología, sino la confrontación y re-dimensión que aporta el discurso teológico.

El segundo lugar, como consecuencias o presupuestos inevitables del primero, se pondrá de manifiesto el valor de la obra teológica del profesor de Lovaina, mostrando su discutida coherencia interna. También, sus aportaciones a la reflexión teológica, las vías abiertas y los límites expuestos.

Para ello organizaremos el presente estudio en tres capítulos. En el primero de ellos daremos cuenta del método utilizado para la investigación de nuestro autor, cuestión fundamental que articulará los restantes capítulos, y ofreceremos unas coordenadas básicas para la comprensión de su obra. En el segundo iniciaremos el estudio como tal de *Dios para pensar*, desde el mismo autor, indicando su método fundamental. Por último, expondremos la realización material de la tarea que A. Gesché propone a la Teología Dogmática. Después de este delicado recorrido, concluiremos con una valoración de los resultados obtenidos, atendiendo, tanto a su método, como a las categorías y elaboraciones propuestas. Al final del estudio, aparte de la bibliografía utilizada, aportamos un anexo bibliográfico del autor en el que hemos tratado de recoger la totalidad de sus escritos, con la máxima fiabilidad y concreción que nos ha sido posible, para futuras investigaciones y estudios que, de un tiempo a esta parte, están proliferando.

⁶ Cf. J. LADRIÈRE, «La problemática del lenguaje de la fe», en *La articulación del sentido*, Sígueme, Salamanca 2001, 245-259.

CAPÍTULO I

DIOS PARA PENSAR COMO EJERCICIO DE UNA TEOLOGÍA «RESPONSABLE» Y «SALVÍFICA»

1. Coordenadas fundamentales del presente estudio

En nuestro primer acercamiento a la obra *Dios para pensar* de Adolphe Gesché¹, surgió el problema del método de estudio. Habiendo sido calificada como una pequeña «*Summa Theologiae*»² o «peculiar dogmática»³, bien poco se parecía a este tipo de obras con un esquema básico, en ocasiones centradas en el Símbolo de la fe, o en diseños particulares de los teólogos⁴. Nuestro autor había recopilado una serie de artículos publicados con anterioridad y, después de reelaborarlos, completarlos y agruparlos en diferentes temáticas, los había publicado bajo el título mencionado.

¹ Ya hemos comentado los libros que componen la colección. A partir de ahora y en adelante estas serán las referencias utilizadas: A. GESCHÉ, *El mal-El hombre. Dios para pensar I*, Sígueme, Salamanca 1995 (sólo para *El mal*); ID., *El hombre. Dios para pensar II*, Sígueme, Salamanca 2002; ID., *Dios-El Cosmos. Dios para pensar III-IV*, Sígueme, Salamanca 1997; ID., *El destino. Dios para pensar V*, Sígueme, Salamanca 2001; ID., *Jesucristo. Dios para pensar VI*, Sígueme, Salamanca 2002; ID., *El sentido. Dios para pensar VII*, Sígueme, Salamanca 2004. Se citarán únicamente por el título abreviado.

² Cf. L. GIL I RIBAS, «'La *Summa Theologicae*' de Adolphe Gesché»: *RCatT* 23 (1998) 225-230

³ Así es la presentación que la editorial española «Sígueme» hace de la colección en la contraportada de varios volúmenes.

⁴ Así, por ejemplo, P. Tillich en su *Teología Sistemática* (3 vols. Sígueme, Salamanca 1981-1984), pone en correlación dimensiones de la vida finita y limitada del hombre con aspectos incondicionados e infinitos de Dios, resultando el siguiente esquema: la razón y la Revelación, el ser y Dios, la existencia y Cristo, la vida y el Espíritu, la historia y el Reino de Dios

Habiendo en ellos una temática de fondo, explicitada por dicho título, faltaba la estructura básica.

Buceando en su bibliografía,⁵ abúndate en artículos y escasa en obras de carácter sistemático, encontramos en una de sus colaboraciones un artículo sobre el estado actual y las perspectivas de la Teología Dogmática.⁶ En él apuntaba las tareas que debía emprender ésta disciplina motivada por necesidades externas e internas a la fe que existían en aquellos años. El tiempo ha mostrado cómo algunas de esas tareas en realidad fueron meras coyunturas históricas y cómo otras todavía siguen teniendo plena actualidad.⁷ Con todo, las intuiciones básicas y las tareas que señaló, siguen teniendo plena validez:

«¿Cuál es el imperativo de la teología dogmática para responder a las exigencias del momento y conservar sus posibilidades de futuro? Precisamente el de ser una teología responsable y salvífica.

Responsable con respecto a la fe, a la razón, a Dios y al hombre. [...] También hemos indicado que la teología debe ser salvífica. [...] Aquí es donde se manifiesta su estatuto específico. Hoy se cuestiona mucho el carácter científico de toda ciencia. ¿No consistirá el de la teología dogmática en lo que yo llamaría «el principio de capacidad salvífica»?»⁸.

Siendo ésta la tarea y los criterios que Gesché propuso a la Teología Dogmática en 1982, vamos a esbozar su método teológico, extraer «su» teología fundamental, haciendo pasar su pequeña dogmática —que comenzó a publicar un año antes de este artículo (1993) y continuó hasta el 2003—, bajo los criterios de «responsabilidad» y de verificación del «principio de capacidad salvífica». De esta manera, no impondremos un esquema externo al autor, sino que lo estudiaremos desde él mismo. Bien es cierto que estos criterios son externos a *Dios para pensar*, pero no dejan de ser las tareas que su autor propuso a la Teología Dogmática y ¿qué mejor lugar para verificarlos que su propia obra? De esta manera no sólo

⁵ Aportamos a la investigación una recopilación bibliográfica de A. Gesché en el anexo final presente estudio. cf. *infra*, 140ss.

⁶ Cf. A. GESCHÉ, «Teología dogmática», en B. LAURET- F. REFOULÉ (Eds.), *Iniciación a la práctica de la teología, I. Introducción*, Cristiandad, Madrid 1994 (1982), 270-292.

⁷ Henri Laux, en una reciente publicación, señala similares exigencias en el discurso filosófico sobre Dios. Cf. H. LAUX, «Exigences et conditions d'un discours philosophique sur l'affirmation de Dieu aujourd'hui»: *Gr* 89 (2008) 852-867.

⁸ A. GESCHÉ, «Teología dogmática», *o. c.*, 287-288.

los pondremos a prueba, sino que también evaluarán la obra de su propio autor.

Siguiendo la misma pretensión de no violentar el texto y de dejarle hablar a él mismo, veremos ambos criterios desde una doble perspectiva, típica de la metodología de la Teología Fundamental y que él mismo delinea en el segundo capítulo del volumen sobre *El hombre*: «se ejerce [la función teológica] en una doble dirección: al servicio de la fe misma (*ad intra*) y al servicio de su presencia entre los otros discursos del hombre (*ad extra*)»⁹.

Por tanto, veremos cómo opera cada uno de los criterios mencionados, *ad intra* y *ad extra* de la fe. Cómo la fe debe desenvolverse en los soportes actuales del hombre, para que no degenera en prácticas aberrantes, teorías ideológicas o fundamentalismos; y cómo debe legitimarse exponiendo lo que el contenido de esta fe dice sobre el hombre y al hombre, simplemente como «mostración», desplegándose en una doble vertiente: negativa, frente a todo reduccionismo o deslegitimización de su método; y positiva, situando su propio *logos* en el *logos* universal, proponiendo su *ratio* de utopía.

En este sentido, llama la atención la convergencia metodológica aportada por nuestro autor y la propuesta por M. Seckler sobre todo en el *Handbuch der Fundamentaltheologie*¹⁰. En él, explicando las tareas y el método de la Teología Fundamental Integradora, recupera la clásica dimensión apologética de la Teología Fundamental y la despliega en un doble movimiento. «*Nach aussen*», que representa la vuelta a una disciplina quizá estéril¹¹, pero transformada, de la que surge la apologética adversativa, y la apologética transpositiva. Y «*nach innen*», representada por la teología de los fundamentos, complementaria de las anteriores y que trata de reformular las categorías fundamentales de la teología. En este aspecto también puede verse la convergencia con una inquietud de Gesché

⁹ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 47ss.

¹⁰ Cf. M. SECKLER, «Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen», en *HFTTh* 4(2000) 331-400. Y también en, ID., «Kritik, Krise, Kritizismus-Besinnung auf die kritischen Aufgaben der Theologie»: *ThQ* 162 (1982) 1-21.

¹¹ Así se pregunta: «*Wiederkehr einer totgesagten Disziplin?*» (M. SECKLER, «Fundamentaltheologie», o. c., 383).

al tratar de reformular algunos conceptos fundamentales del cristianismo como son la creación y la salvación.

Estos aspectos —tareas y método— están de fondo en la elección de nuestro título. «La fe como patria del *logos*» supone un doble movimiento en el desarrollo de la teología, a la vez que marca las prioridades en la teología fundamental de nuestro autor. Como él mismo dice, su discurso, por una parte, debe «estar seguro de sus propios fundamentos, y por otra, ser capaz de definir su propia competencia frente a otras formas de racionalidad»¹². Esta especificidad la encuentra la teología, no tanto en unos presupuestos exteriores a ella, como se trataba antaño (*preambula fidei*, teología natural, etc.), cuanto en ella misma, en lo que la fundamenta y la define: *teo*-logía. Así, la fe, como polo subjetivo de la revelación de Dios, es el fundamento antropológico específico de su mismo *logos*. Desde él surge el discurso y en él mismo se encuentra la raíz de su fundamento. Este quizá sea el sentido de 1Pe 3, 15, en el que se pide atención, lucidez y capacidad para mostrar la razón de la esperanza cristiana. No tanto las razones de la esperanza, cuanto su misma razón de ser. El *logos* inscrito en la fe y desarrollado a partir de ella.

2. Coordenadas fundamentales de Dios para pensar

2.1. ¿Por qué «Dios para pensar»?

En la peculiar dogmática que ha esbozado Gesché hay un elemento, de principio, sorprendente, sugerente, inquietante. Es el mismo título de su colección: *Dios para pensar*. ¿Por qué Dios? ¿Por qué esta palabra tan controvertida y desgastada, tan equívoca y confusa?

Muchos son los autores que han pensado esta palabra. Entre ellos, cristianos (Sto.Tomás¹³, Rahner¹⁴, Barth¹⁵, Pannenberg¹⁶, Jüngel¹⁷,...),

¹² A. GESCHÉ, «Teología dogmática», o. c., 286.

¹³ Cf. T. DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, I, 30. (B.A.C. 94, Madrid 2007, 120-121).

¹⁴ Cf. K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 62003, 66ss.

¹⁵ Cf. K. BARTH, *Introducción a la teología evangélica*, Sígueme, Salamanca 2006, 21ss.

¹⁶ Cf. W. PANNENBERG, *Una historia de la Filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2001, 403ss.

¹⁷ Cf. E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984.

judíos (Buber¹⁸,...), ateos (Compte-Sponville¹⁹,...), etc. Sin duda, una larga lista de nombres podría llenar estos puntos suspensivos. Y es que la palabra «Dios», en cuanto tal, interroga por el simple hecho de recorrer la historia de la mano del hombre. La palabra «Dios» está entrelazada con su historia, cuando no la ha dirigido, y sólo puede ser dicha en cuanto se ha experimentado en la historia: «Después de todo, la palabra Dios pertenece a la cultura y a la inteligencia que el hombre ha podido adquirir de sí mismo y del resto de las cosas»²⁰.

Con todo, la palabra «Dios» se nos escapa de nuestra historia, de nuestra materialidad y contingencia; ensancha lo que somos, porque es una palabra que carece de contornos y límites. En sí misma, es una palabra excesiva, (nos) lleva hasta el límite de lo pensado y de lo pensable. «Dios» nos evoca, como otras protopalabras, el «sonido dulce de la incesante moción del espíritu²¹», nos revela «un fragmento de realidad por el que se nos abre, misteriosa, la puerta que conduce a la insondable hondura de la auténtica Realidad»²².

Siendo esto así, Gesché no se propone en un primer momento pensar la palabra «Dios»²³, sino pensar desde ella y con ella, aquello que «da que pensar»²⁴ al hombre en su radicalidad; aquello que, confesemos lo que confesemos, pertenece a la raíz de lo que somos. «Dios», como concepto, como idea, será utilizado como clave hermenéutica, como «una proposición que se puede consultar, para ver quizá en ella un signo capaz de iluminar a todo hombre que viene a este mundo»²⁵. Gesché la llamará «palabra

¹⁸ Cf. M. BUBER, *Eclipse de Dios*, Sígueme, Salamanca 2003, 37ss.

¹⁹ Cf. A. COMPTE-SPONVILLE, *El alma del ateísmo*, Paidós, Barcelona 2006, 81ss.

²⁰ A. GESCHÉ, *El mal*, 10.

²¹ K. RAHNER, «Sacerdote y poeta», en ID., *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid ³1968, III, 335.

²² *Ibid.*, 335.

²³ Aunque el «*pour*» del título original —*Dieu pour penser*—, puede significar una tarea por hacer —p.e., Dios por pensar—, y ciertamente el desarrollo de la obra indique que Dios aún está por pensar, por descubrir y que ningún pensamiento puede cerrar cualquier dimensión o realidad relacionada con él, la intención explícita del autor es utilizar dicho concepto como «herramienta» para tensionar y llevar al límite la racionalidad; en este sentido sería un concepto «instrumental», o en terminología de nuestro autor, inventivo o creativo.

²⁴ Cf. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982, 489ss.

²⁵ A. GESCHÉ, *El mal*, 11.

sésamo»²⁶, evocando así, aquella palabra mágica de la fábula oriental que abría la cueva del tesoro. Puede ser —y es lo que nuestro autor trata de indicar con toda su colección— que esta palabra legitime el pensar teológico y la palabra única que éste puede decir sobre el hombre; puede que, siendo una palabra que pertenece a nuestra historia, ayude a pensar aquello que somos, precisamente por nuestra falta de contornos, y ayude a descubrir los tesoros que portamos, pues «por frágiles que sean las respuestas, el interrogante [Dios, en nuestro caso] no deja de carecer de sentido»²⁷.

Las ciencias, en esta última parte de la historia, han tratado de acercarse al hombre desde sus legítimas perspectivas y han pretendido, en ocasiones, dejar de lado todo aquello que podía escaparse de sus propias categorías —las metáforas, los símbolos, los mitos; pero con ello han olvidado que el hombre siempre se escapa a cuanto pueda decirse sobre sí mismo²⁸. Por eso no está deslegitimado que pueda «pensarse desde Dios» cualquier realidad y, más si cabe, al hombre. Como dice Gesché: «no es ninguna arrogancia por parte del teólogo exigir que no se excluya la idea de Dios de la marcha del espíritu»²⁹, pues la idea de «Dios» puede ser utilizada como llave, como cifra que abra, que posibilite ilimitadamente, como idea extrema para pensar a fondo cualquier cuestión³⁰.

En algunos momentos Gesché califica este concepto como «irracional», junto a otros irracionales incomprensibles, como el «mal».³¹ Y esto evidentemente, si no se entiende bien, puede tener implicaciones nefastas para el *logos* de fe. Calificar a Dios como irracional, implica situar su comprensión y lo que de ella se desprende, fuera de la inteligibilidad, en un nivel no humano.

²⁶ Cf. *Ibid.*, 12; ID., *El sentido*, 176.

²⁷ A. GESCHÉ, *El destino*, 73. Los corchetes son nuestros.

²⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio* n. 48; BENEDICTO XVI, «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones»: *Eccl(M)* 3328 (2006) 32-35.

²⁹ A. GESCHÉ, *El mal*, 11.

³⁰ Cf. A. GESCHÉ, *El mal*, 11-12.

³¹ Cf. *Ibid.*, 17.

Para iluminar esta problemática, nos detendremos un momento en el significado de «irracional». En la primera acepción del DRAE³², significa, «aquello que carece de razón» o que es opuesto a ella. Si éste fuera el significado que nuestro autor da al término, su pretensión quedaría desautorizada, pues el conocimiento de Dios —la revelación, en definitiva— resultaría contrario a la razón y, por lo tanto, incognoscible. La revelación no es contraria a la razón, pues ella ni realiza ni destruye las formas condicionadas en las que se manifiesta.³³

Afortunadamente se encuentran otras acepciones, como la asumida por el teólogo de Bruselas: lo irracional no es sólo lo que es o está opuesto a la razón, sino también aquello «que va fuera de ella». Desde aquí, lo irracional no es tanto lo que se sitúa «fuera de» la razón, cuanto lo que «va más allá de ella», lo que la supera y trasciende, pero desde ella. Esta es la semántica que recoge la metodología de A. Gesché; lo cual encaja perfectamente con lo descrito más arriba en la semántica sobre «Dios».

Es importante señalar dos conclusiones. En primer lugar, al calificar a «Dios» como «irracional», el autor no se refiere a Dios o a su revelación en cuanto tal, sino a la semántica de la misma palabra, en cuanto palabra. De esta manera, lo que intenta es ampliar los límites de una razón estrecha³⁴, racionalista, en el peor sentido de la expresión, controladora —como diría Tillich³⁵—, una «‘simple razón’ que calcula y mide (*ratio*) y no corre ningún riesgo»³⁶; un uso de la razón que no hace justicia, si es exclusiva y dominante, a la realidad y a la misma profundidad y amplitud de la razón. Esto es lo que trata de realizar Gesché utilizando la palabra «Dios»: llevar la razón hasta sus límites, e indicar, deícticamente, lo que está «más allá» de ella: «el pensamiento en exceso es nuestra hipótesis epistemológica»³⁷. En desarrollos sucesivos nos detendremos en este aspecto.

³² Cf. Voz: «Irracional», en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, Espasa, Madrid 212001, 1302.

³³ Cf. P. F. CASTELAO, *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*, Desclée de Brower, Bilbao 2000, 56ss.

³⁴ Cf. A. GESCHÉ, «Teología dogmática», o. c., 287.

³⁵ Cf. P. TILICH, *Teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 42001, I, 78.

³⁶ A. GESCHÉ, *El cosmos*, 277.

³⁷ *Ibid.*, 159.

En segundo lugar, calificar a Dios como Irracional hace referencia al sí mismo de Dios, en el sentido de la ausencia de una razón previa que dé razón de él, precisamente porque él es «sin origen», «sin principio», carece de un motivo previo que lo inaugure.³⁸

«En este sentido, me gustaría hablar de un irracional-antequam (Dios es origen sin anterioridad), un irracional-antequem, que es, sin embargo, un racional-postquam (aquello que Dios inaugura es altamente racional y, en este sentido, Dios es racional). O para decir las cosas aún de otra manera: lo irracional es irracional antequem (no tiene anterioridad), pero es racional en cuanto postquam (porque funda lo racional y desde este punto de vista es por tanto eminentemente racional)».³⁹

2.2. ¿Qué piensa/escribe?

Es algo declarado por el mismo autor que su pequeña *Summa* no es fruto de un programa pensado y elaborado sistemáticamente⁴⁰, sino que se ha desarrollado paulatinamente en el discurrir de su biografía teológica, a través de artículos y colaboraciones. Ha sido después, al final de su carrera, cuando ha corregido, ampliado y agrupado lo que ya tenía en su haber. Con todo, en esta obra hecha de fragmentos, Gesché invita a pensar las cosas sistemática y orgánicamente como un todo.⁴¹

Si bien uno de los denominadores comunes en su obra es su método: pensar desde y con la palabra «Dios», otro ha sido «el hombre» y, partir de él, una serie de temáticas que a continuación vamos a describir brevemente. En ellas, Gesché trata de ofrecer lo que la Teología puede decir sobre el hombre y sobre aquello que le preocupa y le ocupa radicalmente. Y esto porque considera que «se puede leer lo que es el hombre mirando a Dios» y «se puede descifrar lo que es Dios mirando al hombre»⁴², con lo que media en la discusión de la Teología reciente entre el giro antropológico y la subjetividad, por una parte, y la recuperación de Dios como «objeto puro», por otra. Así, Gesché hablará de una antropología teologal: la idea que Dios

³⁸ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 49-58.

³⁹ A. GESCHÉ, *El sentido*, 55.

⁴⁰ Cf. A. GESCHÉ, *El mal*, 16.

⁴¹ *Ibid.*, 16.

⁴² A. GESCHÉ, *El hombre*, 130.

tiene del hombre y de una antropología de la revelación: la imagen de Dios que revela el hombre con el fin de no disociar ambos aspectos.⁴³

Por fidelidad a este hombre y sus interrogantes más profundos, comenzará su obra aportando lo que la teología puede —y no puede— decir sobre «*El mal*», lo más irritante que hay en el mundo,⁴⁴ la piedra de mayor tropiezo para el cristiano. Sigue al primer volumen, el tratamiento sobre «*El hombre*», aspecto en el que nos detendremos más adelante y que vertebrará, como hemos señalado, toda su obra, siendo una de sus pretensiones de fondo, como hemos dicho, ofrecer una antropología teologal del destino, pero de destino divino.⁴⁵ Pasará a continuación a pensar a «*Dios*» desde Dios, una aparente tautología lógica que desvelará si nuestra imagen de Dios es la que Él ha querido mostrarnos. Para ello buceará en el lugar natal, en la palabra de la fe (el *logos* de la fe); en la palabra del hombre religioso ¿Dónde mejor podremos a-probar a Dios, que en el lugar donde se ha dejado ver y pensar?⁴⁶

«*El cosmos*» será la siguiente palabra a considerar, acercándose a ella desde lo que la propia tradición ha querido significar con el concepto de «creación».⁴⁷ ¿Qué experiencia late de fondo en esa palabra? ¿Qué realidad experimentó el hombre en su relación con Dios, sino aquella voluntad que quiso crear algo distinto de sí y que permite pensarlo?

«*El destino*» y «*El sentido*» —volúmenes V y VII— los tratamos como un todo, pues en ellos profundiza y muestra la propuesta de sentido que ofrece la teología en su mayor radicalidad: la salvación. En el primero, esbozará la comprensión soteriológica y, en el segundo, mostrará los ámbitos en los que ese destino se actualiza, se hace presente «ya», en la diástasis permanente del «todavía no».

⁴³ «Ese conocimiento de Dios no es adveniente, superpuesto al conocimiento de nosotros mismos o al conocimiento de las cosas, sino que es inherente e inseparable. Ese conocimiento de Dios es coextensivo y, como tal, idéntico con el conocimiento de nosotros mismos». (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios, Sígueme*, Salamanca 2004, 144).

⁴⁴ Cf. A. GESCHÉ *El mal*, 15.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 10ss., 110; ID., *El sentido*, 119ss.

⁴⁶ Cf. A. GESCHÉ, *Dios*, 15.

⁴⁷ Cf. S. DEL CURA, «Creación 'ex nihilo' como creación 'ex amore': su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios»: *Estudios Trinitarios* 39 (2004) 55-130.

Por último, aunque en la colección ocupa el volumen VI, Gesché «pensará» a «Jesucristo», estableciendo un itinerario narrativo para pensar cómo se pudo llegar a confesar —y cómo podemos hacerlo nosotros— al Cristo de la fe.

Sin duda son temas clásicos. La novedad que aporta no se sitúa en el contenido, cuanto en el modo de acercamiento; aunque una cosa y la otra están estrechamente relacionadas. La mayoría son palabras clásicas del acervo cultural en general y cristiano en particular, pero no dejan de ser fuertes interrogantes para los hombres de cualquier época. Son palabras de trascendencia que tienen, en quienes las escuchan o profieren, cierto «tacto ontológico» y producen «emociones significativas» que no dejan indiferente⁴⁸. Podríamos decir con Rahner que «son palabras, en cierto sentido, sacrales y hasta sacramentales; es decir llevan consigo lo que significan y se hunden creadoramente en el centro original del hombre»⁴⁹.

Así, estas palabras, al remitirnos a nuestro origen y a nuestro horizonte —a nuestro *desde dónde* y *hacia dónde*, en terminología rahneriana—, son interrogantes, preguntas que han de responderse preguntándolas a su vez siempre de nuevo. Estas palabras, en el fondo, «son preguntas que interrogan y a las que uno interroga»⁵⁰. Así tratará de responder(se) Gesché, preguntando a las palabras-respuesta y dejándose interrogar por ellas. «Las grandes preguntas son de siempre y están siempre allí. Lo queramos o no, [ellas] hacen de nosotros los vecinos inmediatos de lo

⁴⁸ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 13.

⁴⁹ K., RAHNER «La palabra poética y el cristiano», en ID. *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid 1962, IV, 457.

⁵⁰ A. GESCHÉ, *El hombre*, 27. En la misma dirección, H. U. von Balthasar habla de la existencia del cristiano como la de aquel que está llamado a mantener siempre abiertos los interrogantes: «Es una ilusión falsa y difícil de disipar esa que surge cuando se dice que lo metafísico sólo puede 'interrogar' al ser, pero que el cristiano lleva ya consigo compuestas y acabadas las respuestas dadas por la revelación, las que, no obstante, al sobrevolar el acto del pensamiento también lo destruirían radicalmente [...], el modo con que Jesucristo vive en apertura hacia el Padre, y esta apertura muestra tanto la inmensidad suprema del amor de Dios como la decisión suprema del hombre respecto de Dios, muestran al acto metafísico el criterio para saber si él ya piensa o se interroga en apertura suficiente, o bien, si no se ha cerrado demasiado pronto. En este sentido, el cristiano está destinado a ser en nuestra época el guardián de la metafísica». (H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*. 5. *Metafísica. Edad Moderna*, Encuentro, Madrid 1988, 603).

trascendente»⁵¹. Quizá las respuestas encontradas o intuitas no sean contundentes, o estén envueltas en una halo vacilante pero

«¿quién dice que la vacilación, que la pregunta, no son una manera de entrar —una entrada digna de un monarca— en el ser? Un autor medieval, Hériger de Lobbes, no tenía ningún reparo en reservar un lugar en una palacio al ‘bienaventurado espacio de la duda’⁵²

2.3. ¿Con quién y para quién piensa/escribe?

En un primer momento, como hemos señalado más arriba, Gesché parece hacer un intento de legitimación de la disciplina teológica frente a otras ciencias que han ido exclusivizando sus acercamientos a la realidad. Con belleza y maestría, a ejemplo de los grandes retóricos y dialécticos (S. Anselmo, Abelardo, Ricardo de San Víctor, etc.), el emérito de Lovaina irá abriendo los caminos de la razón proponiendo una renovación de *Intellectus quaerens fidem*; la inteligencia que busca la fe, o lo que ella pueda aportar —desde su patria, desde su *logos* interno—, al discurso sobre el hombre. Gesché tratará de mostrar que quizá no sea tan absurdo recurrir a algo específicamente humano como la fe para pensar al hombre. La fe puede y debe decir una palabra en el concurso con los diversos saberes. Ella ha conservado, como ninguna otra disciplina, toda una visión del mundo, del hombre y de Dios, por eso tiene una palabra única —no la única palabra;⁵³ por eso deberá pensar con los demás saberes, desde su propia normatividad y ofrecer lo pensado con «dulzura y respeto» (cf. 1 Pe 3, 16), y «sin arrogancias».⁵⁴ Así, abriéndose a las cuestiones esenciales de todos los hombres, Gesché ha compartido aquello que, en su ejercicio de la teología, ha podido descubrir como luminoso para los demás en la práctica de sus disciplinas.⁵⁵

Desde aquí descubrimos que, entonces, no sólo hablamos a los de «fuera», sino también a los de «dentro» —a nosotros mismos—, a aquellos que comparten la fe, operando aquel *Fides quaerens intellectum* de San

⁵¹ A. GESCHÉ, *El sentido*, 119. La referencia interna de esta cita pertenece a G. STEINER, *Présences réelles*, 256. Los corchetes son del autor.

⁵² A. GESCHÉ, *El destino*, 119.

⁵³ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 39.

⁵⁴ A. GESCHÉ, *El mal*, 11.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, *El mal*, 12.

Anselmo⁵⁶, aquella fe que busca su propia inteligencia, que busca comprender. No se trata sólo de una «apologética» —en sentido positivo—, ni de un mero «dar razón» frente a la incompreensión, sino de un auténtico diálogo con los que muestran desinterés y quizá desesperanza ante el *logos* de la fe; y esto tanto para los de «fuera» como para los de «dentro».⁵⁷ «Es preciso que haga ahora [el hombre] un esfuerzo de reflexión para encontrar, si no pruebas (que por otra parte no queremos), al menos algunos signos que puedan hacerla aceptable»⁵⁸. Como ha dicho con acierto P. Tihon sobre la obra de Gesché:

«Esto puede ser visto como una nueva forma de apologética, que busca desplegar el contenido de la fe de una manera que hace que sea probable a 'ojos del increyente'. En la práctica, también es capaz de iluminar el camino de 'los creyentes llenos de preguntas', que es la situación de muchos de nuestros contemporáneos».⁵⁹

Gesché, de esta manera, vuelve a re-proponer las grandes cuestiones de la fe, desde su *logos* interno y su epistemología específica —Escritura, Tradición, Magisterio⁶⁰—, en diálogo fecundo con la Filosofía clásica, moderna y contemporánea, con la Psicología y la Literatura. Así observamos que hace teología desde su propio *locus* espacio-temporal. Por esto, no resultan extrañas sus reflexiones si observamos otras publicaciones contemporáneas y cercanas geográficamente a nuestro autor, que tienen la misma pretensión.⁶¹ Como él mismo dice,

«Mi ambición estriba en mostrar lo que mi experiencia de teólogo (cristiano), de teólogo preocupado de no hablar solamente de las cosas de su cofradía, sino de abrirse a las cuestiones esenciales de todos los hombres, ha creído que podía descubrir de luminoso para éstos en la práctica de su disciplina. Hablar de Dios, hacer teología, es una manera de pensar la vida»⁶²

⁵⁶ Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion*, EUNSA, Navarra 2002, 34.

⁵⁷ Cf. H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, Sígueme, Salamanca 1994, 85-96.

⁵⁸ A. GESCHÉ, *El destino*, 115.

⁵⁹ P. TIHON, «La Théologie, ça sert á quoi?»: *SRS* 96/4 (2008) 494.

⁶⁰ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 188-189.

⁶¹ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA, «Proponer la fe en la sociedad actual. Carta de la Conferencia Episcopal Francesa a los católicos de su país», Lourdes, 9 de noviembre de 1996, en D. MARTÍNEZ-P. GONZÁLEZ-J. L. SABORIDO (comp.) *Proponer la fe hoy. De lo heredado a lo propuesto*, Sal Terrae, Santander 2005, 37-84; A. FOSSION, *Volver a empezar. Veinte caminos para volver a la fe*, Sal Terrae, Santander 2005.

⁶² A. GESCHÉ, *El mal*, 12.

2.4. ¿Desde dónde se sitúa?

Gesché se sitúa en la estela de la «*nouvelle théologie*»⁶³, pudiendo intuir en él la consolidación de los grandes principios que tantos frutos dieron al quehacer teológico y a la vida eclesial del s. xx. Así, por ejemplo, podemos ver en su obra la primacía del dato revelado frente a especulaciones abstractas⁶⁴; la función positiva de la teología, asumiendo la crítica histórica⁶⁵; la sobria función especulativa para evitar repetitividad de las formulaciones, algo evidente en cualquier capítulo de sus libros, cuando trata de buscar nuevos acercamientos a las palabras «de siempre»; o, por último, la clásica solidaridad con los signos de los tiempos,⁶⁶ constatable en el desarrollo de los tópicos sobre diversas cuestiones.⁶⁷

De igual modo, Gesché responde —sin pretenderlo, evidentemente— a los rasgos con los que Geffré caracterizó, no hace mucho, a la Teología francesa⁶⁸. Así, en la colección *Dios para pensar*, podemos ver el desarrollo de las tres grandes orientaciones teológicas que se dan en la actualidad en Francia.

La primera, sitúa a Dios más allá del ateísmo y del teísmo. Gesché está muy sensibilizado con la temática de Dios como misterio, influencia genérica de la obra de E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*⁶⁹. Podemos rastrear esta huella en su tratamiento de Dios como exceso, teniendo siempre presente la fórmula «*Etsi Deus non daretur*», como ejemplo de la distancia paradójica entre Dios y sus criaturas⁷⁰. Dentro de esta perspectiva, es destacable la asunción de la crisis del teísmo metafísico, volviendo a la teología que viene propiamente de Dios, de la experiencia mediada de la fe y no de la ontología. También, la integración de la crítica

⁶³ Cf. R. GIBELLINI, *La teología del Siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, 177-227.

⁶⁴ Un ejemplo claro es el libro sobre *Jesucristo*.

⁶⁵ Cf. Todas las menciones al «círculo de la sospecha» p. e. en: A. GESCHÉ, *El sentido*, 70, 108, 147, etc.; ID., *El Cosmos*, 202, 226, etc.

⁶⁶ Cf. M.-D. CHENU, *Le Saulchoir. Una Scuola di teología*, 33, citado en R. GIBELLINI, o. c., 180

⁶⁷ Cf. A. GESCHÉ, *El mal*, 19ss.; ID., *Dios*, 22ss.; ID., *El destino* 29ss.

⁶⁸ Cf. G. GEFFRÉ, «Silence et promesses de la théologie catholique française»: *RThPh* 114 (1982) 227-245.

⁶⁹ Cf. E. JÜNGER, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984.

⁷⁰ Cf. A. GESCHÉ, «El cristianismo como ateísmo suspensivo»: *SelTeol* 42 (2003) 29-43. ID., «El cristianismo como monoteísmo relativo»: *SelTeol* 42 (2003) 163-174.

marxista de la era de la sospecha, cosa que ya hemos mencionado; y por último, la construcción de un nuevo lenguaje, más allá de las tentativas del personalismo y del existencialismo, asumiendo las líneas de pensamiento de J. Derrida —en su crítica a la divinización del hombre—, de E. Levinás —subrayando al Dios de la revelación en su alteridad, más que en su identidad—, de J. Moltmann y K. Rahner —a la hora de repensar la trascendencia de Dios como Amor, no como absoluto, saliendo, así, de la clásica oposición entre la inmutabilidad y el devenir—; y, por último, de D. Bonhoeffer —buscando una respuesta a las injusticias del mundo actual en la temática del Dios crucificado.

La segunda orientación es el giro de la Teología Fundamental como hermenéutica⁷¹, que trata de asegurar la credibilidad del cristianismo y las condiciones de validez del discurso sobre Dios. No se trata, pues, de una apologética que proporcione una credibilidad extrínseca, sino de mostrar, a partir de la lógica misma de la fe, que el cristianismo da sentido pleno a la existencia humana. Desde aquí, parece que el lugar privilegiado para una precomprensión de la fe sería el lenguaje simbólico. Importantes han sido los trabajos hermenéuticos de P. Ricoeur y, sobre el lenguaje analítico, de A. Vergote o E. Jünger, de los que nuestro autor es deudor. Así, un rasgo de la teología fundamental que practica Gesché, consiste en descifrar las significaciones escondidas en el lenguaje simbólico y a la vez manifestar las continuidades y rupturas con los grandes símbolos del lenguaje bíblico⁷².

La tercera y última orientación es la praxis como lugar teológico, donde hay una confrontación constante entre creer y hacer, entre creer y celebrar. Donde la especulación teológica se pone en diálogo con los tópicos que «funcionan pie de calle» y, desde aquí, trata de reformularse y dar una respuesta válida, intelectualmente honesta y amablemente vivible.

⁷¹ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 46ss.

⁷² Cf. A. GESCHÉ, *El mal*, 49ss; ID., *Jesucristo*, 137ss.

CAPÍTULO II

LA TEOLOGÍA COMO «LOGOS RESPONSABLE»

Después de haber situado la obra del autor en su conjunto y haber señalado los ejes fundamentales en los que este engazará su discurso, pasamos, en este capítulo, a intentar realizar un «ejercicio de mostración»; es decir, a poner de manifiesto cómo articula el teólogo de Bruselas en la colección *Dios para pensar*, la primera tarea que asigna a la Teología en su artículo de la *Iniciación a la práctica de la Teología*: ser responsable.¹

Para ello comenzamos realizando un acercamiento al fondo que, para Gesché, puede latir tras este concepto. ¿Qué puede haber detrás de la palabra «responsabilidad»? ¿Por qué es un eje sobre el que vertebrará su discurso y su diálogo con la fe, con Dios, con la razón y con el hombre?

Para tratar de responder a esta cuestión, que en el fondo le hacemos al autor, acudimos a sus escritos; así, él mismo nos «dará» la respuesta². En concreto, el lugar donde más abunda el uso de términos como «responsabilidad» o «responsable», es en el volumen dedicado al mal, aunque es una constante latente en toda su obra.

En el mencionado volumen, más allá de la cuestión abordada, asistimos a una profundización del concepto «responsabilidad». Esto lo podemos constatar en las continuas relaciones que establece entre éste término y la

¹ Cf. A. GESCHÉ, «Teología dogmática», en B. LAURET- F. REFOULÉ (Eds.), *Iniciación a la práctica de la teología, I. Introducción*, Cristiandad, Madrid 1994 (1982) 287.

² Como resulta evidente, en ninguno de sus escritos Gesché responde a esta pregunta directamente, pero creemos que podemos extraer de su prolífico uso una serie de pautas que iluminen nuestras cuestiones. La expresión que usamos es, por tanto, más literaria que metodológica.

semántica en torno al verbo «responder». Responsable es el que responde³; quien trata de dar una respuesta a algo que interpela, que cuestiona; acción que pone de manifiesto tanto la libertad como la autonomía: «Una libertad es siempre responsabilidad, respuesta (*respondere*, responder de), y esa relación de alteridad (se responde a alguien, se es responsable ante alguien) es precisamente la que constituye una autonomía verdadera, dado que ella es responsable»⁴.

Si bien esta conexión puede realizarse con el auxilio de la etimología, observamos que el trasfondo primero no es tanto lingüístico cuanto filosófico. Detrás de él se muestra con patencia la influencia de E. Lévinas, en quien lo ético tiene el estatuto de la filosofía primera; pertenece y configura el ser y como consecuencia las relaciones que establece.⁵

En continuidad con este aspecto, en todo el desarrollo podemos observar cómo el despliegue del *logos* de la fe tiene un fundamento y un método de actuación que se sostiene en el mismo pilar. El fundamento no es extrínseco, reclamado desde su afuera por los cuestionamientos recibidos, sino que se sitúa en su mismo centro, necesitando responderse para ofrecer su propia inteligibilidad.⁶ Por lo mismo, no se es responsable —o se responde— de cualquier manera. El desarrollo fenomenológico-hermenéutico y la propuesta teológica están sostenidos por el «respeto» a la realidad estudiada, a la «cosa misma»⁷. Hay una acción libre que manifiesta autonomía y diferencia ante la alteridad. De esta manera lo ético-ontológico (responsabilidad, libertad), fundamenta lo ético-práxico (respuesta, autonomía) y lo ético-metodológico (respeto).

³ Cf. A. GESCHÉ, *El mal*, 54, 68, 83, etc.

⁴ A. GESCHÉ, *El sentido*, 80.

⁵ «Lo absolutamente Otro, es Otro (*Autrui*). Y la reconversión del Mismo por el Otro es un requerimiento de respuesta. El Yo no toma solamente conciencia de esta necesidad de responder, como si se tratara de una obligación o de un deber del que puede disponer; es *en su posición misma*, responsabilidad de parte a parte» (E. LÉVINAS, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, Trotta, Madrid, 2001, 98).

⁶ Por ejemplo, la respuesta de la teología al problema del mal, aunque es extensible al resto de realidades, pasa por hacerlo suyo; por llevarlo hasta el centro de su discurso: Dios (teo-logía) y ver qué pasa, qué dice su Dios y qué dicen los hombres afectados por el mal a su Dios. Cf. A. GESCHÉ, *El mal*, 30-47.

⁷ Sobre este aspecto ver el excelente estudio de J. Derrida sobre E. Lévinas «Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas)», en J. DERRIDA, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona 1989, 107-210; en concreto, 163.

Siguiendo la estela de esta orientación, se puede afirmar que para A. Gesché el criterio de responsabilidad pertenece a la raíz misma del *logos* de la fe (teo-logía), el cual trata de ofrecer libremente respuestas desde sí mismo, desde su autonomía; respuestas de salvación a aquellas realidades que le interpelan (alteridad)⁸, que le cuestionan —en nuestro caso, la propia fe, Dios, la razón y el hombre—, pero con sumo respeto a ellas mismas —resuena aquí la tarea clásica de la Teología Fundamental según 1 Pe 3, 15-16. Respeto manifestado ante todo en la apertura de la pregunta; en el interrogante que el *logos* hace a las diversas realidades, como respuesta a su interpelación y no en las respuestas cerradas que las clausuran, que no las respetan, que en-*cierran* la realidad:

«Existe, ciertamente, una distancia escatológica que se debe preservar, y también una distancia hermenéutica que deja un lugar abierto, sin cerrar. [...] ‘un locus incertus, un respeto de enigma habita el corazón del locus certus, del lugar de la certeza’ (Lucrecio). Los conceptos no son los únicos propietarios del conocimiento de Dios»⁹.

Después de haber constatado la hondura que para Gesché puede tener este concepto, pasamos a mostrar cómo se concreta este «*logos* responsable» en su despliegue ante la fe, ante la razón, ante Dios y ante el hombre. Despliegue y desarrollo con dos momentos diferenciados pero estrechamente unidos: *ad intra* y *ad extra*. Dialogando desde la propia fe con las realidades o ámbitos interpeladores, se manifiesta la exigencia de una actualización o desvelamiento del sentido del propio mensaje junto a su profundidad (*ad intra*), a la vez que cuestiona, crítica y aporta su especificidad a las comprensiones de otros acercamientos a tales realidades (*ad extra*), desde el propio estatuto epistemológico.

Respetando estos dos momentos internos en cada ámbito, en nuestro desarrollo vamos a hacer una distinción. Trataremos en un mismo bloque la fe y la razón y, en otro, a Dios y al hombre. El motivo que nos lleva a realizar esta separación viene dado por la misma lógica de nuestro estudio. Consideramos, siguiendo las indicaciones de A. Gesché, el primer ámbito, la fe, como patria. Como el lugar con una racionalidad propia desde el que

⁸ La responsabilidad del creyente frente al mal es una respuesta de salvación. Es lo que le mueve y lo que ofrece. Cf. A. GESCHÉ, *El mal*, 54.

⁹ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 231.

nace la razón, el *logos*, con un fundamento y especificidad propios que desarrolla y articula contenidos de un modo concreto y con una herencia determinada. Este *logos* es el que permite dar razón *ad extra* del *logos* inscrito en la fe, de su contenido y forma, en diálogo con otras racionalidades. La expansión de la razón, por sí misma y por el diálogo establecido, produce categorías articuladas en compresiones sobre aspectos concretos, en nuestro caso, Dios y el hombre.

Por estos motivos podemos distinguir estos dos ámbitos. El primero, más cercano a la concepción clásica de la *fides qua* y a su desarrollo; el segundo, más relacionado con la *fides quae*, el contenido de aquello que se cree, desarrollado *ad intra* y *ad extra* de la fe.

Sin duda que estas distinciones no dejan de ser una ayuda metodológica para un mejor acercamiento y comprensión específica de cada uno de los ámbitos, pero como se verá en el desarrollo, son dimensiones que se entrelazan y se reclaman, se necesitan y se complementan.

1. Responsabilidad respecto de la fe y la razón

1.1. Respeto de la fe

«Responsable con respecto a la fe, como siempre lo ha sido (*cogitatio fidei*). Pero descubriendo mejor de lo que lo ha hecho la tentadora teología natural (valedera en su propósito, pero peligrosa en su omnipresencia) que su lugar propio está en esa constitución propia del hombre que podríamos llamar existencial de la fe, donde se sugiere y anuncia una verdad que no es accesible en ninguna otra parte».¹⁰

Para la clarificación y profundización de este primer ámbito de responsabilidad hubiese sido iluminador el pretendido octavo volumen de *Dieu pour penser. La Foi*¹¹. Estando todavía en preparación, creemos que podemos esbozar desde lo publicado la «ortografía» (el conjunto de «normas» que la regulan) y la «gramática» (el arte de hablarla y escribirla correctamente) de esta afirmada patria que es la fe para el *logos* cristiano. En función de estos contornos, podremos esbozar el modo como debe

¹⁰ A. GESCHÉ, «Teología dogmática», o. c., 287.

¹¹ Cf. A. GESCHÉ, *Pensées pour penser I. Le mal et la lumière*, Cerf, Paris 2003; ID., *Pensées pour penser II. Les mots et les livres*, Cerf, Paris 2004. En el anverso de la contraportada de ambos.

desarrollar su discurso propio en contraste con otros saberes, pues «lo que, efectivamente, *se alcanza* [...] es diferente en función precisamente del instrumento de conocimiento adoptado. Está condicionado, en una palabra, por el *quodmodo*»¹².

Tal preocupación ha sido expresada por el teólogo de Lovaina en varias ocasiones en contraste, sobre todo, con la filosofía y la ciencia,¹³ pues comprender lo que motiva su *modo propio* equivale no sólo a poner de manifiesto la seña de identidad, sino también su legitimidad y veracidad en todo lo que se muestre y se proponga desde la fe. Hablando del acercamiento religioso a la realidad y de las representaciones que éste genera, señala:

«Yo prefiero utilizar aquí ‘desvelamiento’ más que ‘revelación’, a causa del sentido demasiado autoritario y extrínseco que ha tomado a veces esta última palabra. Pero con ello aludo al mismo dato fundamental: la religión desvela, muestra, hace ver alguna cosa que está escondida detrás de aquellas que se saben [...] Este es, en la investigación de la verdad de las cosas, el modo propio de la religión, que merecería ser estudiado más extensamente, en su diferencia respecto de la ciencia y de la filosofía».¹⁴

a. Ad intra

Gesché comprende la fe como existencial de la persona¹⁵. Con semejante afirmación pretende sobre todo, y más en este apartado, ejercer una «función crítica» sobre aquellos desarrollos teológicos que se han dado, con toda legitimidad, en la historia, prescindiendo del dato de fe o tratando esa fe como simple dato añadido desde el exterior; en concreto, los excesos de la teología natural que dejaba al margen la experiencia de fe para batirse, de «igual a igual», con el racionalismo filosófico en su expresión atea, teísta o deísta. Esto bien podía ser una exigencia requerida desde fuera, pero lo problemático era y es la exclusividad metodológica, pues en el fondo suponía una renuncia a lo específico de su discurso y a la pretensión de verdad de su propuesta.

¹² A. GESCHÉ, *Dios*, 31.

¹³ Cf. A. GESCHÉ, *El mal*, 29; ID., *El Hombre*, 19, 37, 52ss., 74; ID., *Dios*, 32; ID., *El Cosmos*, 171, 254; ID., *El destino*, 14, 90, 161; ID., *El sentido*, 41, 97ss.

¹⁴ A. GESCHÉ, *El sentido*, 34.

¹⁵ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 128.

Con esta «corrección» propone a la teología salir de cierto complejo frente a la filosofía y aportar, no sólo que el hombre-que-habla-de-Dios puede ser el-hombre-que-habla-a-Dios —señalando su indisoluble unidad¹⁶—, sino también que quizá sea ese tipo de hombre, el hombre religioso, el que en mejores condiciones esté para hacerlo, pues él es el «lugar natal» de este Dios que pensar, descubrir y conocer.¹⁷ Por este motivo se hace necesario volver al lugar originario de la expresión de la fe «encontrándola de nuevo en su novedad, en su gratuidad, a partir de ella misma, como don que se propone a la acogida y no como una especie de experiencia que prolonga la experiencia del mundo»¹⁸.

Partiendo de la visión antropológica de las «filosofías de la alteridad» — como él las llama¹⁹—, fundamenta la fe en el carácter relacional del hombre. El hombre descubre y construye su identidad en la alteridad. No en o por lo otro, sino desde la distancia que le da lo otro permitiendo considerar (identi-ficar) su sí mismo —diferancia, según Derrida.²⁰ Este «carácter alterado», centrífugo, este descentramiento de la persona es llamado en términos cristianos fe e indica, como otras palabras derivadas de ella (confianza, confidencia, fiable...), «una profunda realidad y una misteriosa verdad de la existencia»²¹.

La especificidad que aporta la fe a la comprensión del hombre es su carácter extático, volcado hacia el afuera de uno mismo en el espacio y el tiempo. No sólo nos posibilita identificarnos «respecto de-» o «respecto a-», espacial o personalmente, sino que permite, o mejor, impele, a una respectividad temporal, es decir, nos lanza hacia lo que seremos y a lo que está por venir:

«En este sentido, la fe habla de lo que no es todavía, es decir, de lo que no tiene lugar (ou-topos) en esta tierra. La utopía reclama un derecho de ser. Ahí está, sin duda, una de las especificidades de la fe. [...] la fe habla de abandonar todo lugar seguro [...] para que advenga el nuevo ser; propone lo imposible [...]

¹⁶ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 36. Sobre todo la nota 3.

¹⁷ Cf. A. GESCHÉ, *Dios*, 32, 46.

¹⁸ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 122. Citando a: J. LADRIÈRE, *La Science, le Monde et la Foi*, Tournai 1972, 10-11.

¹⁹ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 59ss.

²⁰ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 188, nota 46; J. DERRIDA, «La Différance», en ID. *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid 1989, 37-62.

²¹ A. GESCHÉ, *El sentido*, 76.

mientras que, como sabiduría muy de este mundo, sólo ordena exigir lo posible».²²

Esta característica tiene, por lo menos, dos consecuencias. Una de carácter existencial y otra de carácter noético, si se nos permite hacer tal distinción.

El carácter existencial vendrá determinado desde la fe por un deseo permanente, por la tensión hacia el futuro (temporalidad), hacia el más de ese futuro (destino) y hacia el cielo de ese futuro (salvación). Proponiendo al hombre «entenderse como un ser que debe conquistar lo que todavía no es, lo que podría ser, lo que debería ser y que constituye la idea que Dios tiene sobre el hombre»²³. Se vislumbra aquí el «principio de capacidad salvífica» sobre el que nos detendremos en el tercer capítulo de nuestro estudio. Las implicaciones epistemológicas son las que ahora ponemos de manifiesto.

El *topos ou-tópico* de la fe es una continua llamada a la reformulación de todas las categorías que el hombre pueda darse para comprenderse a sí mismo, al mundo y a Dios. Es posible que lo alcanzado por la fe carezca de seguridades, tal y como comúnmente se entiende —positivismo científico o filosófico²⁴—, pero la fe posee y otorga una certeza que de otro modo no podría llevarse a cabo.²⁵ «De esta forma se pone de relieve la propiedad fundamental de la fe (que constituye su misma esencia): la que puede denominarse su capacidad de ‘transgresión’»²⁶. Ella formula mediante signos, promesas y símbolos, como expresiones no de un conocimiento nebuloso, sino también de una experiencia penetrada por una luz que

²² A. GESCHÉ, *El hombre*, 54.

²³ *Ibid.* 54.

²⁴ Respecto a los peligros del imperialismo positivista dice Benedicto XVI: «Una cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, sería la capitulación de la razón, la renuncia a sus posibilidades más elevadas y consiguientemente una ruina del humanismo, cuyas consecuencias no podrían ser más graves.» (BENEDICTO XVI, «Encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins»: *Eccl(M)* 3433 [2008] 17).

²⁵ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 64.

²⁶ Y continua diciendo: «La fe transgrede la apariencia (incluso la apariencia real) de las cosas inauditas o no perceptibles (*audemus dicere*), hace posible atravesar un límite (*trans-gredi*). Ella no destruye lo real, aunque descubre en ello una dimensión escondida. La fe no es tanto revelación de un invisible escondido detrás de lo visible (y que, en cierto sentido, se encontraría ausente), cuanto la de un invisible escondido en lo visible (y que por lo tanto se encuentra presente)». A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 105-106.

ilumina el conocimiento y hace descubrir al ser humano, no sólo la significación de sus categorías, sino la significación de su existencia —el hombre como símbolo originario.²⁷ En todo lo que es y hace el hombre ya se tiene en prenda, de alguna manera, aquello a lo que tiende. «El lenguaje es aquí de revelación»²⁸, de visitación; de una alteridad que da algo de sí manteniendo siempre su distancia y, a la vez, una irresistible atracción que lleva a la salida de sí. Acontecimiento y manifestación que pone de relieve el carácter autoimplicativo del lenguaje de la fe —declarativo y performativo²⁹— y la dinámica metodológica que sigue en consecuencia — la fe es un momento segundo después de lo revelado.

El lenguaje de la fe, en cuanto reflejo de la experiencia con una alteridad, con un Tercero-trascendente, no es simplemente un saber inmanente, sino una confesión provocada *ex auditu*, no es *ratio-noûs* — racionalidad o inteligencia ordenadora—, sino *logos* —discurso declarativo—³⁰, que afirma ciertas proposiciones como verdaderas con una lógica propia, «una lógica de la fe que se remontan incluso a Dios mismo»³¹; aspecto que el teólogo de Lovaina trata de salvar constantemente. Ahora bien, ¿cómo llega a esas proposiciones? ¿Qué carácter verificador aporta específicamente la fe?

La fe, como hemos apuntado, desvela la verdad en cuanto anticipación. Antes de poder declarar noéticamente el desvelamiento de la verdad de las cosas, la fe ya pre-siente o pre-cede a tal verificación: «Cuando se habla de la fe, es preciso saber que su lenguaje, lo queramos o no, no es el lenguaje de una prueba ya realizada, sino de un anuncio que se muestra o se aprueba por sí mismo»³². No «funciona» tanto por hipótesis previas demostradas teóricamente, cuanto por un impulso que lleva hasta el riesgo de la acción y de la implicación vital. En este sentido, la fe facilita y

²⁷ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 38.

²⁸ A. GESCHÉ, *El hombre*, 38.

²⁹ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 37; LADRIÈRE, «La problemática del lenguaje de la fe», en *La articulación del sentido*, Sígueme, Salamanca 2001, 245-259; J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 2003, 57-58.

³⁰ Sobre la diferencia entre *logos* y *ratio-noûs*, y la recuperación del primero cf. A. GESCHÉ, *El cosmos*, 225, especialmente la nota 22 e ID., *El sentido*, 56, nota 48.

³¹ A. GESCHÉ, «Un Dieu précaire», en GESCHÉ, A.-SCOLAS, P. (Dirs.), *Et si Dieu n'existait pas?*, Cerf, Paris 2001, 141.

³² A. GESCHÉ, *El sentido*, 122; Cf. FR, 15.

«permite lo que de otro modo no sería posible y jamás llegaría a hacerse realidad»³³.

«La fe, como la paloma de Noé, intrépida, ligera y enamorada emprenderá su vuelo por la mañana, siguiendo una llamada inverificable, pero para volver al atardecer trayendo una respuesta que abre de par en par las puertas del porvenir. No es un nachdenken [pensar después de], sino un vordenken [pensar que va por delante]. También esto es razonable.»³⁴

Bien es cierto que este pensar-que-va-por-delante de la fe, no presenta seguridades, pero en su vulnerabilidad la palabra de la fe sobre el hombre aporta la certeza de un secreto frágil de superación y de trascendencia que otros discursos no le brindan.³⁵

Por este rasgo utópico, anticipador, precedente, la fe no sólo es consciente de la aparente fragilidad de sus resultados, sino que lleva *ín-sitos* (dentro de ella misma), *in-scritos* (en ella misma), los campos de inmanencia o de holgura de lo logrado, por lo que su carácter dinámico y novedoso es incontestable, no ya exigido desde fuera, sino en y desde ella misma.³⁶ No son necesarias las exigencias de actualización y reformulación desde ámbitos externos, sino que ella es crítica consigo misma. La fe es consciente del «carácter sígnico», deíctico, de sus conceptos. Ellos son alcanzados y formulados por la fe en esperanza (*ou-topía*);³⁷ son categorías esperanzadas y esperanzadoras que apuntan más allá de sí mismas y por eso siempre están llamadas a dar qué pensar. Si por el contrario, la fe pretendiera aferrarse a lo logrado con demasiada rapidez, se estaría negando a sí misma:

«Por eso, ya santo Tomás, en una frase célebre, recordaba que el acto de fe (actus credendis) no termina (non terminatum) en el enunciado (ad enuntiabile), sino en el contenido al que se refiere, en la realidad en cuestión. La formulación dogmática (y a fortiori la determinatio teológica) es un dicendum, un 'eso que es posible decir', que remite más allá».³⁸

³³ A. GESCHÉ, *El destino*, 69.

³⁴ A. GESCHÉ, *El destino*, 132. Los corchetes son nuestros.

³⁵ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 50.

³⁶ Cf. A. GESCHÉ, *El mal*, 175; ID., *El destino*, 189ss.; P. RODRÍGUEZ PANIZO, «Teología Fundamental: núcleo esencial y algunos puntos focales», en G. URÍBARRI, (Ed.), *Fundamentos de Teología Sistemática*, Desclée-UPCO, Bilbao-Madrid 2003, 38-47.

³⁷ Recordemos Heb 11,1, donde la fe es fundamento (ὑπόστασις), de lo que se espera; la prueba (ἐλεγχος) de lo que no se ve. Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 132.

³⁸ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 131.

La fe no puede atrincherarse en sus seguridades, pues dejaría de tener gusto por la aventura y por el amor, convirtiéndose en ideología, en *nomos* reducido y reductor.³⁹ Hay pues que dar tiempo a sus propias palabras. Todo acto de fe y, quizá, sobre todo, lo que pueda ella decir, es acogida, camino, pregunta, vacilación, descubrimiento; lo que exige una «paciencia existencial»,⁴⁰ un saber demorarse a sí mismo, permaneciendo en la cuestión y, en ella, a la par, ir creciendo: «Los conceptos tienen que permanecer vivos, inventivos, heurísticos, operativos. Cuando quedan fijos y, sobre todo, cuando parecen dictados por un simple interés especulativo, entonces se hunden»⁴¹.

Desde aquí, casi como continuación obligada por el mismo discurso de la fe que-sale-de-sí, pasamos a considerar cómo opera la fe *ad extra*; cómo pone en juego los conceptos y categorías alcanzadas en diálogo con otras racionalidades y otras metodologías. Cómo muestra su capacidad de verdad y pone al descubierto la debilidad de otras propuestas.

b. Ad extra

Como se ha dicho más arriba, una de las preocupaciones que subyace en toda la obra de nuestro autor es la de perfilar el contraste y la diferencia con otros saberes con los que la fe comparte reflexión. Si bien este momento fundaméntador⁴² es algo que creemos que ya se ha desarrollado en el apartado precedente, pasamos ahora a un segundo momento necesario para validar lo logrado. Este es un momento justificativo, pues no basta con encontrar la lógica interna de la fe, es decir, el conjunto de normas internas que debe imperar en su discurso (ortografía), sino que ha de ponerse en juego fuera de sí misma para aprobarse; ha de saber decir correctamente (gramática), en un espacio que es compartido (*logos* universal), aquello que ella aporta (su *logos*). Para ello ha de buscar su ámbito, recordarlo y reclamarlo.

³⁹ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 130.

⁴⁰ Cf. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 121, nota 159.

⁴¹ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 229.

⁴² «Teología de los fundamentos» según M. SECKLER, «Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen», en *HFTTh* 4(2000) 379-383.

Para realizar esta labor lo primero que señala Gesché en su descripción de la tarea justificativa de la teología, es un momento negativo.⁴³ Sin duda, este es el más problemático, pues todos los esfuerzos fundadores, autocríticos y correctivos realizados *ad intra*, pueden resultar estériles si no se encuentra un espacio legítimo donde mostrarse. También, porque para desarrollar esta tarea se hace necesario el «respeto» arriba mencionado. Respeto como exigencia interna; mostrado y recibido con honestidad intelectual, donde se pone de manifiesto que quizá su discurso se muestre «loco», «pero una locura que no puede ser alienación o perversión y que hay que mostrar que no atenta contra el hombre, sino, al contrario, lo conduce a su trascendencia»⁴⁴.

Este momento negativo tiene una estrecha relación con la concepción y el uso de la razón que propone la misma fe, es decir, en cómo la *fides qua* «exige» un determinado despliegue de la racionalidad para llegar a formular la *fides quae*, aspecto sobre el que nos detendremos en el próximo apartado. Por este motivo nos detenemos en la consideración de la plausibilidad de la palabra de la fe junto a otros discursos.

¿Por qué la fe puede gozar de un espacio, no sólo propio y específico, desde el que pueda dialogar de «tú a tú» con otras epistemologías? ¿Qué visos hay en el conocimiento humano que puedan legitimar, e incluso reclamar, su presencia y su propuesta?

En primer lugar hay que señalar que las epistemologías que son objeto de especial diálogo para el emérito de Lovaina, son aquellas que reducen la comprensión de lo real a su propio monopolio. Aquellas que, no tanto por su estatuto, cuanto por su uso excluyente, omiten otras voces, otras comprensiones que, en el fondo, lo que hacen es poner de manifiesto su propia fragilidad y limitación.⁴⁵ «Lo que aquí está en juego es todo el tema de la legitimidad de los distintos lenguajes a propósito de una misma realidad»⁴⁶.

⁴³ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 52ss.

⁴⁴ A. GESCHÉ, *El hombre*, 51.

⁴⁵ Cf. M. SECKLER, «Kritik, Krise, Kritizismus-Besinnung auf die kritischen Aufgaben der Theologie»: *ThQ* 162 (1982) 1-23.

⁴⁶ A. GESCHÉ, *Dios*, 43.

Son pues unos preámbulos metodológicos, unas «reglas del juego» las que Gesché trata de reclamar y salvaguardar. Por este motivo podríamos decir que la fe no realiza su tarea negativa frente a la filosofía o la ciencia, cuanto frente a un determinado uso de la epistemología científica o filosófica:

«El error fundamental, que es el de todos los imperialismos científicos, consiste en aplicar, creyendo hacerlo en nombre del *logos* universal con el que se le confunde indebidamente, la jurisdicción de un *logos* particular, propio de un ámbito (filosofía, por ejemplo) a otro ámbito (el de la fe, por ejemplo).»⁴⁷

Señal de ello es que no duda en acoger, integrar y pensar desde lo que viene de esos ámbitos cuando hacen justicia a la totalidad de comprensiones, en su caso, al hombre religioso, a la realidad de la fe cristiana o a una visión abierta y dinámica del cosmos.⁴⁸ En este sentido son abundantes las simpatías y referencias a J. L. Chrétien, J. Ladrière, P. Ricoeur, E. Lévinas, I. Prigogine, G. Steiner, H. Arendt, J. Kristeva, P. Claudel y otros tantos pensadores, literatos y científicos que, por un lado y sin salirse de sus respectivos estatutos, dejan una puerta abierta, un ámbito de respiro y de diálogo a otras disciplinas y, por otro, invitan a una reflexión más amplia sobre la realidad:

«...estamos (quizás) en el umbral de una nueva y tercera modernidad. La que sigue a la muerte de Dios y a la muerte del hombre. En la era que se anuncia y en la que quizás ya hemos entrado, se vuelve a pedir tímidamente a Dios (ese retorno a lo sagrado, como se dice, pero yo prefiero llamar recurso —correr de nuevo— a lo sagrado o, mejor aún, un recurso a lo Santo). En una palabra el mundo se pone de nuevo a escuchar a la fe».⁴⁹

En concreto, Gesché, para mostrar la función y la naturaleza de la fe, acudirá a algunos aspectos de la teoría literaria de Ricoeur. La función de la fe en el conocimiento es similar a la función de la refiguración, la intriga y la ficción en la narrativa. La refiguración señala este momento segundo de lo dado —aspecto que hemos puesto de manifiesto al hablar de la dimensión declarativa de la fe. La intriga revela el carácter extático, *ou-*

⁴⁷ A. GESCHÉ, *El hombre*, 53.

⁴⁸ Es lo que M. Seckler llama la función apologética adversativa de la teología fundamental. Ver lo positivo en los otros campos, no sólo cuestionar al mundo. Cf. M. SECKLER, «Fundamentaltheologie», o. c., 393-394.

⁴⁹ A. GESCHÉ, *El mal*, 169; ID., *El cosmos*, 221. También en la misma dirección: ID., «Le monde écouté la foi», en AA.VV., *Nature et mission de l'Université catholique*, UCL, Bruselas 1987, 51-66.

tópico, deíctico, ya comentado, de la fe. La ficción es quizá la más problemática por su carácter peyorativo.

En su etimología la palabra «ficción» se refiere al acto de dar forma y a la cosa formada, indicando una manera de realizar aquello que se desea expresar. Desde aquí, la ficción, en la narrativa, articula y da forma a la realidad al relatarla.⁵⁰

Entendida de esta manera y aplicado al género «evangelio» —pues trata de aplicar lo dicho a una racionalidad que medie entre historia y fe—, lo que se nos trasmite en ellos es la elaboración de los evangelistas. Su fe se convierte en ese hilo conductor de todo el relato, en esa forma, por la que ellos «nos confían a Jesús en el marco de una figura a la que nos invitan a adherirnos, y que a ellos tanto les conmovió, como si se tratara de una revelación»⁵¹. La función literaria de la ficción es la función de la fe en la elaboración teológica. Podríamos hablar de una *fe narrativa*⁵² que elabora sobre lo acaecido un relato y, en él, proyecta su destino. De esta manera la fe pone de relieve su propiedad fundamental de ir más allá de lo constatable, que posibilita «ver» —en el sentido joánico del término— en lo constatable; no detrás ni después, sino «en». La fe da la capacidad de captar lo entre-dicho en el texto, mostrando una presencia ausente que acompaña el relato y lo capacita para mostrarse de modo diferente. No es que se deje de lado lo dicho en el texto, sino que se des-vela lo entre-dicho. Hay, pues, un espacio, un silencio que reclama por su apertura una mirada identificadora. No es un espacio vacío, sino entregado. Se facilita ese espacio para nuestra confesión, «aquella que se convierte en un don que *nosotros* hacemos para el Señor»⁵³.

De esta manera Gesché trata de presentar como plausible la capacidad gnoseológica de la fe y muestra cómo estas insinuaciones del pensamiento contemporáneo, abierto a las vías de la contingencia y de lo singular, no son sino expresión de un *intellectus quaerens fidem*, de un verdadero

⁵⁰ Cf. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 104; J. DELORME, «Relato», en J.-I. LACOSTE (Dir.), *Diccionario crítico de Teología*, Akal, Madrid 2007, 1035-1038; D. MIETH, «Narrativa (teología)», en J.-I. LACOSTE (Dir.), *Diccionario crítico de Teología, o. c.*, 837-838.

⁵¹ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 104.

⁵² Cf. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 105.

⁵³ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 111.

intellige ut credas, en el que, lejos de una renuncia a sus caminos, se detiene, quizá exhausto por su interminable búsqueda, pidiendo consuelo, aliento y luz a quien un día dejó de escuchar. La fe, desde su vulnerabilidad, desde la incertidumbre de lo logrado y lo por lograr, desde la seguridad que ofrece al dar respuestas en esperanza⁵⁴, se torna, ahora, en manantial, en descanso de un *logos* solitario, infantilmente emancipado, que dejó de tener en cuenta lo excesivo, lo creativo, lo inventivo que aportaba el simple hecho de la búsqueda, del interrogante.

«La fe sigue siendo, lo mismo que el arte o la felicidad o la acción, una manera de abrir al hombre, y de abrirlo con todas las de la Ley, a algunos aspectos de la realidad que se muestran esquivos a otras consideraciones. La fe, en el orden que le pertenece, tiene su propio lugar en el concierto de los comportamientos y de los discursos humanos. Al menos da que pensar (Kant, Ricoeur). Más aún, con frecuencia se revela como la mejor salvaguardia del eco de una verdad profunda, pero que a veces se esconde, se olvida o parece inaccesible».⁵⁵

c. El lenguaje de la fe como palabra única

Junto a esta tarea negativa, que cae por su propio peso en el interior de todos los discursos, la fe, su *logos*, tiene una función positiva o transpositiva,⁵⁶ en la que se ejerce una hermenéutica o mediación en la información y justificación de su sentido.

En el ámbito formal, epistemológico, ya hemos señalado lo que aporta la fe: ese carácter extático, utópico, esperanzador que no sólo lanza al pensamiento y a la acción, sino que provoca una tarea autocrítica, un continuo cuestionamiento de las propias disposiciones, de los métodos sobre los objetos propios. Ahora bien, estas funciones extáticas y autocorrectoras no son específicas de la fe, aunque la constituyan. En definitiva, es la propia constitución y existencia del hombre como símbolo originario, la que posibilita una continua remitencia hacia la realidad a la que tiende, buscando nuevas formas de representación. Por eso múltiples expresiones humanas como la literatura, el arte, lo ético, pueden aportar

⁵⁴ «La confianza (o la fe) —el *kalos kindynos*, el bello riesgo del que hablan Platón y Clemente de Alejandría— significa un gesto a medio camino entre la locura y la seguridad». (A. GESCHÉ, *El cosmos*, 282).

⁵⁵ A. GESCHÉ, *El destino*, 129.

⁵⁶ Cf. M. SECKLER, «Fundamentaltheologie», *o. c.*, 394-398.

esto mismo: «La fe es una de las moradas en la casa del *logos* humano. Este no está hecho solamente de razón científica o filosófica. El arte (Gadamer), la acción (Blondel), el bien, el amor también tienen su racionalidad y su capacidad de decir la verdad»⁵⁷. Por este motivo, quizá sea en el ámbito material, de contenido —*fides quae*— donde la fe puede aportar «su» palabra, donde puede explicitar su novedad, pues su tensión remite, no a un simple más allá de lo que se dice, que ya es mucho, sino a una alteridad radical y concreta: Dios mismo —*ex-auditu*— que llama a la obediencia —*ob-audire*— y a la conversión.⁵⁸ Recordemos a Gregorio de Nisa inspirado en Flp 3, 13, donde la *epéktasis* de la fe remite hacia su unión con Dios:⁵⁹ es decir, hacia el polo objetivo de la fe.⁶⁰ Esta remitencia originaria la desarrollaremos en el punto que versa sobre el hombre y trataremos de clarificar los perfiles del polo objetivo en el apartado sobre Dios.

Lo que aquí podemos indicar, en la mostración de la unicidad de la palabra de la fe, es que su *logos*, ya marcadamente *teo-lógico*, quizá esté mejor situado que el de otros ámbitos de conocimiento para mostrar al hombre un ámbito concreto (salvación) o una alteridad «definida» (Dios) hacia la que dirigirse. Más allá del saber (ciencia) o del sentido (filosofía) se sitúa la cuestión lacerante e inexcusable del destino (teología), que abarca a la verdad y al sentido en su ultimidad. Pues «su pasión consiste en hablar de aquello que hace que el destino sea un camino del hombre. ‘*Homo desideriorum*’, tu eres, oh Daniel, un ser de deseos (Dn 9,23; 10, 11.19)»⁶¹.

Ya introducidos en la especificidad del *logos* de la fe, consideramos a continuación cómo opera la razón, el *logos*, en esta patria que hemos

⁵⁷ A. GESCHÉ, *El destino*, 128.

⁵⁸ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 122.

⁵⁹ Cf. GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, II, 233 (BPa, 23, 205).

⁶⁰ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, «Las variedades del lenguaje de la fe», en INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Lenguajes y fe. XIX Semana de Estudios de Teología Pastoral*, Verbo Divino Navarra 2008, 53-78.

⁶¹ A. GESCHÉ, *El sentido*, 98. En el mismo sentido: J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el bautismo a la Transfiguración*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 106: «Daniel como *vir desideriorum*, el hombre de deseos (9, 23 Vlg.)». Anotamos que la transcripción latina de la edición en castellano de este pasaje citado por Gesché quizá tenga un error. La Vulgata traduce: «*vir desideriorum es*»

esbozado, dentro de estos límites y con estas condiciones que se impone a sí misma. Ella es la que da el paso de una fe como existencial de la persona, a la articulación en categorías, comprensiones y praxis éticas o celebrativas.

1.2. Respeto de la razón

«Responsable con respecto a la razón, como lo ha sido siempre (*fides quaerens intellectum*). Pero estando más atenta que nunca a todo lo que este mundo exige actualmente de apertura de espíritu a los análisis críticos de la «pura razón» (Kant) con vistas a una «razón más amplia» (Weil) que no puede eludir».⁶²

En este camino de «responsabilidad» que hemos comenzado a recorrer desde su inicio, desde su patria, la fe, nos «encontramos» con la razón. Su uso condicionará, como siempre lo ha hecho, el resultado de la propuesta creyente. Por este motivo, se debe caer en la cuenta de lo que condiciona a la misma razón, su contexto y su herencia, que en el caso de nuestro autor creemos que se sitúan como en dos círculos concéntricos superpuestos. Su contexto es el de la cultura europea contemporánea y también el de la pasión del hombre de fe que busca hacer inteligible, para sí mismo y para los demás, el mensaje que ha sido objeto de experiencia;⁶³ mensaje que hereda con unas categorías propias de su tradición que son reelaboradas o profundizadas desde las herramientas conceptuales que le aporta el contexto actual. Se da, por tanto, una circularidad simultánea entre lo heredado, de fuera y de dentro, y lo exigido, de fuera y de dentro. Por ello no puede haber una exclusión de la fe del *logos* universal, por los motivos señalados anteriormente, ni una renuncia del *logos* en el acto de fe, pues supondría un «suicidio intelectual del hombre»⁶⁴ y, como consecuencia, la caída en el fideísmo y la superstición. Por este motivo, el cristiano «tiene derecho a pensar para creer (*Intellige ut credas*)»⁶⁵.

En la misma línea se situó Clemente de Alejandría, autor al que Gesché recurre en varias ocasiones para este tema. Frente al peligro de la gnosis,

⁶² A. GESCHÉ, «Teología dogmática», o. c., 287-288.

⁶³ «*Ma passion, ce fut Dieu. Je n'ai pas d'autre mot pour le dire*», en A. HAQUIN, «In Memoriam Adolphe Gesché (1928-2003)» ETL 80/1 (2004) 216.

⁶⁴ A. GESCHÉ, *El hombre*, 52.

⁶⁵ A. GESCHÉ, *Dios*, 46.

había que hacer una gnosis verdadera. Un mayor esfuerzo de inteligibilidad, pero eso sí, desde la fe ortodoxa: «Desde la fe [se va] a la gnosis»⁶⁶. «Es necesario, pues, elevarse desde esa misma fe y crecer en ella por la gracia de Dios, para adquirir en la medida de lo posible la gnosis entorno a Él»⁶⁷, o como cita nuestro autor: «Cuando empecemos a reflexionar debemos introducir a nuestros oyentes la fe, porque ella es también un testimonio digno de credibilidad (*Protéptico*, X, 95,3)⁶⁸. Y es que, en definitiva, «es un hermoso riesgo pasar al campo de Dios» (*Protéptico*, X, 93)⁶⁹.

Ahora bien ¿cómo lograrlo? ¿Cómo fundamentar hoy día, desde sí misma, desde la fe, la racionalidad? ¿Cómo reconocer que el *logos* tiene una patria que es la fe? ¿Cómo puede desde este *locus* mostrar su capacidad de verdad? ¿Quién y cómo le puede ayudar en esta tarea?

Para tratar de responder a estas preguntas nos preguntaremos primero, desde el interior de la fe, sobre los fundamentos de su propio *logos*, sobre la familiaridad y estrecha «connaturalidad» entre fe y razón, para encontrar después, en un segundo momento, las influencias, los apoyos, las críticas y las propuestas hacia afuera y las modificaciones sugeridas hacia dentro.

a. Ad intra

En el ámbito de la fe, como en cualquier otro, la razón puede caer en el riesgo de la explicación (*erklären*), de pretender controlar ese incontrollable e inmedible que trata de ser la respuesta o existencial de la fe. Por ese motivo quizá nuestro autor da pistas para situar la misma racionalidad en el interior de la fe y así circunscribirla en un modo concreto de funcionamiento, ensanchando y elevando, de ésta manera, la razón (medida) a *logos* (creatividad) para comprender (*Verstehen*).⁷⁰ Lo hará fundamentalmente en los volúmenes sobre *El cosmos* y *El sentido*.

⁶⁶ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* V, I, 2.4 (FP 15, Ciudad Nueva, Madrid 2003, 311).

⁶⁷ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* VII, X, 55.3 (FP 17, Ciudad Nueva, Madrid 2005, 441).

⁶⁸ A. GESCHÉ, *El sentido*, 176.

⁶⁹ A. GESCHÉ, *El destino*, 130.

⁷⁰ En la misma dirección, aparte de Clemente de Alejandría, arriba mencionado, encontramos a Ricardo de San Víctor: «*Ad eorum notitiam de quibus recte dicitur nobis:*

En continuidad con la «paciencia existencial» propia de la fe, comentada más arriba, Gesché hará un primer llamamiento a la contemplación, en los capítulos segundo y tercero de *El cosmos*, con el fin de evitar un uso precipitado de la razón.⁷¹ Ella será la actitud fundamental para poder comprender o considerar lo que es objeto de admiración. Esta distinción nos evoca el método filosófico de la fenomenología husserliana, pero en nuestro campo tiene más relevancia la evocación del método teológico de San Bernardo,⁷² expuesto siglos antes en su obra *Sobre la consideración*, donde señala que la peculiaridad de la contemplación radica en la visión o la certeza de lo conocido, siendo lo propio de la consideración una búsqueda más bien de lo desconocido. «En este sentido la contemplación puede definirse como una penetración cierta y segura del alma o una aprehensión de la verdad que excluye toda duda. Y la consideración es una reflexión aguda del entendimiento o una aplicación del espíritu para descubrir la verdad»⁷³.

De esta manera San Bernardo señala la diferencia entre el conocimiento alcanzado en la contemplación y el obtenido en un segundo momento en la consideración. En el mismo sentido Gesché afirmará que «hablar demasiado rápidamente [...] es dejar escapar el acontecimiento»⁷⁴, en el que en su contemplación ya se da una comprensión profunda de la verdad que lleva al asombro y a la alabanza.⁷⁵

Esta distinción y prevención metodológica nos lleva a tomar conciencia de un conocimiento previo por participación o consonancia entre lo conocido y el «órgano» de conocimiento y de unas estructuras racionales

si non credideritis, non intelligetis, oportet quidem per fidem intrare, nec tamen in ipso statim introitu subsistere, sed semper ad interiora et profundiora intelligentie properare et cum omni studio et summa diligentia insistere, ut ad eorum intelligentiam que per fidem tenemus, cotidianis incrementis proficere valeamus. In horum plena notitia et perfecta intelligentia, vita optinetur eterna» (RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, I, 3 (J. REBAILLIER (ed.) Vrin, Paris 1958, 88).

⁷¹ Cf. A. GESCHÉ, *El cosmos*, 186 ss.

⁷² Gesché hará referencia a él en los desarrollos del argumento del amor de Dios hacia sus criaturas (*ratio diligenti*), desde su en-sí (*Verbum inordinandum*), aspecto sobre el que nos detendremos en el apartado sobre Dios. Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 147; ID., *Jesucristo*, 243ss.

⁷³ SAN BERNARDO, *Sobre la consideración* 5 (B.A.C. 452, Madrid 1990, 89).

⁷⁴ A. GESCHÉ, *El cosmos*, 187.

⁷⁵ Evocamos aquí lo dicho sobre la fe y su formulación en conceptos en esperanza (primer punto —a. *Ad intra*—, del apartado sobre la fe. Cf. *Supra*, 29-30).

comunes en la realidad.⁷⁶ Para la fundamentación teológica de tal racionalidad —entre el ser humano que conoce y su horizonte por conocer— Gesché formula la hipótesis de un principio de racionalidad que se extiende en todo lo creado «desde el deseo creador inicial»⁷⁷. Sitúa, fiel a su hipótesis, la racionalidad de la fe en un lugar específico: pensar las cosas desde Dios y la fundamenta en el mismo *Logos* divino por el cual son pensadas (creadas) todas las cosas: pensar las cosas como Dios las piensa.⁷⁸

Desde la triple concepción del *logos* estoico (*spermatikos*, *endiathetos* y *prophorikos*), afirmará «una simiente, una disposición y un anuncio de racionalidad, de sentido y de palabra»⁷⁹ que anima la creación entera dotándola de un mandato de invención, lejos ya de una predeterminación física o teológica. Bajo esta formulación, cercana a los Padres apologistas —como Justino— y a los teólogos del Logos⁸⁰ —sobre todo Clemente de Alejandría y Orígenes—, y al margen de las desviaciones doctrinales de esta comprensión de la revelación y del ser mismo de Dios,⁸¹ nuestro autor quiere indicar la estrecha relación lógica entre Dios (*Logos tou Theou*), la creación (*oikos tou Theou Logou*) y el hombre (*demiurgos logicos*). Fundado en Dios como Sujeto-Logos, verá la tierra de manera «razonable» y «racional» (*logike*) y al hombre como el-viviente-a-imagen-del-Logos (*zoon logikon*).⁸² Desde esta conexión habrá para el creyente un mandato intrínseco a la fe: «volver a dar sentido, finalidades, razón (*logos*),

⁷⁶ En la misma línea P. TILICH, *Teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 42001, I, 99-111; ID., «Participation and knowledge», en ID., *Main Works/Hauptwerke*, volume 1/band 1, De Gruyter-Evangolisches Verlagswerk GmbH, Berlin-New York 1989, 381-389.

⁷⁷ A. GESCHÉ, *El cosmos*, 197.

⁷⁸ Recordemos lo dicho sobre la dimensión racional fundada por un «Irracional». cf. *Supra*, 14-15.

⁷⁹ A. GESCHÉ, *El cosmos*, 160.

⁸⁰ Cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca 1997, 228-234, para los primeros y 288-310, para los segundos.

⁸¹ Para mantener el equilibrio dirá: «Cierto, lo hemos dicho suficientemente, este Logos divino no es inmanente al mundo (como una alma), sino trascendente (como una persona o un sujeto). Pero trascendencia quiere decir, sin embargo, presencia (lo que es bastante más que inmanencia)». [A. GESCHÉ, *El cosmos*, 235].

⁸² Cf. A. GESCHÉ, *El cosmos*, 226-227. En la misma dirección se sitúa K. Rahner al situar el Misterio trascendente como fundamento constitutivo de la libertad y el conocimiento del hombre. Cf. A. CORDOVILLA, «La Teología es pensar. La relación entre teología y filosofía en K. Rahner»: *EE* 79 (2004) 403.

razones para creer»⁸³ desde su propio *logos* teo-lógico y ejercer, así, una demiurgia diaconal que consiste «en guardar un mundo que tiene una estructura de eternidad»⁸⁴ —como puede verse vuelve a emerger de nuevo el principio de capacidad salvífica. Ahora bien, ¿Cómo preservar esta reserva teo-lógica? ¿Cómo articular esta racionalidad? ¿Cómo formularla?

Como hemos dicho, este *logos* no busca explicaciones, sino más bien una comprensión más profunda de la realidad desde una razón más amplia. Su labor no consistirá tanto en hacer encajar la realidad en unos esquemas o moldes lógicos, previos o ideales, cuanto en descubrir la lógica inscrita en la misma realidad desde el estrecho parentesco teo-lógico entre el Creador, la creación y la criatura. Esta familiaridad invisible e inaprehensible fuera del ámbito de la fe, sólo es posible narrarla, representarla, «inventarla»⁸⁵.

En este aspecto creativo, inventivo —aunque no sólo—, creemos que Gesché es deudor del pensamiento de B. Pascal.⁸⁶ Participa de sus limitaciones y posibilidades. Desde él se comprenden las reservas constatadas hacia el pensamiento científico-positivo, llamado por Pascal geométrico,⁸⁷ y también hacia el filosófico⁸⁸. Pascal criticará el reducido concepto de razón limitado a éstas dos epistemologías; parece que ésta sólo puede manejarse desde ellas. Por eso abrirá el concepto de razón intentando salir de sus estrecheces mediante una nueva epistemología, la

⁸³ A. GESCHÉ, *El cosmos*, 230.

⁸⁴ *Ibid.*, 237.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 188. (Nótese que «inventar» es puesto entre comillas por el mismo autor, señal, por el contexto en el que aparece, de que la semántica se vincula más a la invención como creación, fundada en el Logos creativo de Dios, que a la fantasía arbitraria del hombre).

⁸⁶ A parte de las obras que citamos en las siguientes notas, una síntesis acertada sobre B. Pascal la podemos encontrar en H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid, 1979, 75-140 y en V. CARRAUD, «Pascal, Blaise», en J.-I. LACOSTE, *Diccionario crítico de Teología*, o. c., 908-910.

⁸⁷ Cf. B. PASCAL, *Pensamientos*, 1 (ed. Brunswick, trad. X. Zubiri) Alianza, Madrid 2004, 17ss. En adelante todas las citas harán referencia a esta edición.

⁸⁸ «Señor —dijo Pascal al Sr. de Saci— os pido disculpas si opino así ante vos sobre la teología en lugar de permanecer en la filosofía, que era mi único objeto; pero he llegado ahí insensiblemente. Es difícil no entrar en estas cuestiones, cual sea la verdad que se trate, porque es el centro de todas las verdades» (A. VILLAR-B. PASCAL, *Conversación con el Sr. de Saci*, Sígueme, Salamanca 2006, 51).

del corazón, lugar de la fe.⁸⁹ Tratará de situar la razón en el corazón, órgano central que funda el intelecto y todas sus facultades.

Pascal no renunciará a la razón⁹⁰, eso sería caer en la superstición (cf. *Pensamientos*, 256), pero sí al modo como se aprehenden ciertas realidades. Por ello, aún afirmando que «el pensamiento constituye la grandeza del hombre» (*Pensamientos*, 346), pues «está visiblemente hecho para pensar» (*Pensamientos*, 146), querrá ir más allá de la razón, o ya desde nuestra perspectiva, más allá de un determinado uso de la razón situándola en otro lugar —el corazón—, con una epistemología diferente— el espíritu de finura—, que evoca la contemplación requerida por Gesché⁹¹ con un origen y fundamento trascendente:

«La fe es diferente de la prueba: la una es humana, la otra es don de Dios. 'Justus ex fide vivit': de esta fe que Dios mismo deposita en su corazón, cuyo instrumento es muchas veces la prueba 'fides ex auditu'; pero esta fe está en el corazón y hace decir, no 'scio', sino 'credo'» (*Pensamientos*, 248).

Para recorrer este camino a la búsqueda de una racionalidad que muestre que la religión no es contraria a la razón —esta es la intención al redactar sus *Pensamientos*—, B. Pascal apuntará el método específico para pensar como es debido: «el orden del pensamiento está por comenzar por sí mismo, por su autor y por su fin» (*Pensamientos*, 54), —convergencia con la pretensión de fondo de *Dios para pensar* de Gesché.

Pascal, después de constatar por varios caminos la imposibilidad de la filosofía y de la ciencia para su pretensión, verá que «el último paso de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la superan» (*Pensamientos*, 267). En este sentido, von Balthasar, comentado a Pascal, dirá:

«De acuerdo con lo dicho, resulta evidente que la experiencia cada vez más profunda del Dios eternamente incomprensible conduce al creyente a una

⁸⁹ En este sentido constatamos grandes paralelismos entre la intuición de Pascal y los desarrollos de Clemente de Alejandría.

⁹⁰ «El hombre no más es que una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante» (*Pensamientos*, 347).

⁹¹ «La fuerza patética simbólica consiste en ver de una sola ojeada la totalidad de un proceso, mientras que la racionalidad descompone demasiado los elementos» (A. GESCHÉ, *El mal*, 160). Referencias en la misma dirección en *Pensamientos*, 72.

gnosis cristiana peculiar que deviene en pistis, cada vez más central, entregada cada vez más total a la supremacía cada vez mayor del Dios libre»⁹².

Lo que llevará a Pascal a abandonar el terreno teórico y a pasar al práctico con su argumento de la apuesta⁹³ —semejanza con Gesché sobre la que volveremos en el apartado sobre el hombre. Con todo, podemos encontrar una vía teórica que, entre críticas y alabanzas, da una solución conceptual a la aparente ausencia de racionalidad: el imaginario.

El hombre se mueve entre dos infinitos: su origen y su destino. Entre ellos se puede vislumbrar la amplitud del cosmos y la proporción del hombre. Cuando la vista se detenga en la consideración de tal contingencia, por magna que sea, Pascal exhortará a «que la imaginación vaya más allá» (*Pensamientos*, 72), pues incluso cuando llegue a su límite, cuando la imaginación se pierda en el pensamiento, será «la más grande nota sensible de la omnipotencia divina» (*Pensamientos*, 72).

Esta vía racional es la que Gesché utilizará para mostrar y narrar el *logos* de la fe: «Para descubrir o construir el sentido, el hombre no puede confiar únicamente en la racionalidad, sino que necesita otro campo más amplio, el del imaginario»⁹⁴.

Con esta epistemología, más constatable en el mundo literario, Gesché, en el último capítulo de *El sentido*, tratará de encauzar aquellos símbolos y promesas de las que habla y reclama el kerigma de la fe, por ejemplo en la liturgia, cuando «ella nos invita, con un simbolismo conmovedor, a que nosotros mismos penetremos en los misterios que todo este imaginario despliega»⁹⁵, o en la teología, «a través de las representaciones a las cuales ella recurre, como a metáforas siempre vivas»⁹⁶.

⁹² H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. I. La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985, 155.

⁹³ Cf. A. VILLAR-B. PASCAL, *Conversación con el Sr. de Saci, o. c.*, 127-132.

⁹⁴ A. GESCHÉ, *El sentido*, 157. Nótese aquí cómo hereda el prejuicio «reductivo» de la racionalidad de Pascal. Más adelante, en la misma página, podemos leer: «...este imaginario, como ‘potencia unificadora’, va infinitamente más allá de nuestra razón. Ciertamente, nosotros no podemos dejar a un lado la razón —no hay nada peor que el delirio, la pérdida del sentido de la realidad y la emergencia de fantasmas—, pero la razón tiene sus límites, ‘los límites de la razón pura’: ella no puede explicar todo el ardor, toda la efervescencia, todo el tumulto que hace de nosotros unos seres vivos».

⁹⁵ A. GESCHÉ, *El sentido*, 172.

⁹⁶ *Ibid.*, 173.

Para nuestro autor, la racionalidad literaria tiene una potencialidad a profundizar y a articular con el discurso teológico.⁹⁷ Ésta, no sólo posee un carácter verificador y crítico en la elaboración del discurso teológico, también tiene una capacidad especulativa de carácter ontológico sin igual:⁹⁸

«Hay una metafísica de las palabras [...] Las palabras tienen un significado y una historia, una densidad propia, en parte independiente de su uso y de la cosa (res) que quieren expresar. Y que, de alguna manera, a veces se dictan a este fin y, en ese sentido, la preceden, sino la causan. Vox sonat rem (Cicéron, *Definibus*, 11, 2, 6).»⁹⁹

En este ámbito es donde Gesché formulará su teoría de los «campos de inmanencia» en los que, sin necesidad de caer en el extrincetismo, la propia fe se autocorriga por la holgura de dichos territorios¹⁰⁰. Esta es la apuesta —en el sentido de riesgo más allá de la prueba— que Gesché lanza como sugerencia y como reto, no sólo para actualizar lo recibido de la Tradición eclesial, sino también para mostrar en ella, *in vivo*, la presencia de una Presencia: «las palabras que se basan en la Palabra son los guardianes de un rumor que nos precede y nos hace seres humanos que inventan el mundo»¹⁰¹.

A partir de este presupuesto metodológico se vertebrarán las propuestas que hace el teólogo de Lovaina desde este imaginario —la teología como antropología de revelación y como antropología teologal—, sobre las que hablaremos más adelante.

⁹⁷ Cf. J. VAN DER VLOET, «De literaire theologie van Adolphe Gesché. God als denkspoor»: *Tert* 260 (2005) 14.

⁹⁸ Así lo constata J. C. Barcellos comentado a Gesché: «*Como se vê, a contribuição original de Gesché à problemática que vimos estudando está no situar a literatura não apenas enquanto fonte de subsídios para elaboração de uma teologia, mas, sobretudo, como um lugar de veificação da pertinência e relevância de qualquer discurso teológico que se pretende produzir*». (J. C. BARCELLOS, *O drama da salvação. Espaço Autobiográfico e Experiência Cristã em Julien Green*, Juiz de Fora, Edições Subiaco, 2008, 126).

⁹⁹ A. GESCHÉ, *Les mots et les Livres*, Cerf, París 2004, 10.

¹⁰⁰ En concreto señalará: la tradición de la teología negativa y mística, la reserva escatológica, la doctrina trinitaria, las Escrituras, el recurso a la racionalidad y la lucha contra la idolatría. Que serán elementos recurrentes en todo su pensamiento. Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 189-213. Serán anunciados por vez primera en A. GESCHÉ, *El mal*, 175. Desde su inspiración P. Rodríguez Panizo sumará: el principio exodal, el principio de la *anamnesis*, la teoría de los lugares teológicos, entre otros. Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, «Teología Fundamental», o. c., 38-47.

¹⁰¹ A. GESCHÉ, *Les mots et les Livres*, o. c., 22.

Después de haber puesto de manifiesto los paralelismos entre Pascal y nuestro autor, en el origen y fundamento de la racionalidad de la fe, en las pretensiones y finalidades de fondo y en la epistemología y su vertiente práctica, surgen algunas preguntas, pues, viendo las cosas con realismo, cuesta entender la diástasis entre racionalidad e imaginario, entre razón e imaginación: ¿no es la segunda un uso, un recurso, inherente a la primera? ¿Su distinción es acertada y legítima? Por otra parte, al pretender buscar una salida hacia una razón más amplia, más allá de las ataduras de la epistemología científica o filosófica, ¿no vuelve nuestro autor a reducir el concepto de razón a dichos métodos? ¿No será más acertado sumar o indicar a la razón este nuevo camino para expresar aquello que está más allá de la positividad? ¿Hasta qué punto es el imaginario el «espacio donde nos es posible crear, inventar» y la razón tan sólo está ahí «para poner orden»¹⁰²? ¿No habrá una multiplicidad de epistemologías que haya que conjugar, corrigiéndose y aportándose entre ellas desde sus acercamientos, sus resultados, sus campos de inmanencia, y una sola razón, amplia de por sí, que aprenda a recorrer sus caminos en busca de una mejor expresión de aquello que la funda y tiene que anunciar?

Con todo, estas preguntas son hasta cierto punto fáciles de hacer y muy difíciles de responder y articular orgánicamente desde los núcleos fundamentales de la fe. En esa dificultad ha querido embarcarse Gesché atreviéndose a recorrer, desde su tradición, las diferentes expresiones humanas de búsqueda de la verdad que se apuntaban en la encíclica *Fides et ratio*, cuando señalaba que «la literatura, la música, la pintura, la escultura, la arquitectura y cualquier otro fruto de su inteligencia creadora se convierten en cauces a través de los cuales puede [el hombre] manifestar su afán de búsqueda.» (FR 24).

De igual manera, se puede ver en él, ya en este primer momento del *logos ad intra*, el deseo de ampliar y de establecer conexiones entre el kerigma de la fe y los gérmenes de pensamiento de la reflexión filosófica, señalados más adelante en el mismo documento, —«los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la

¹⁰² Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 158. La anterior cita tiene la misma referencia.

personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia» (FR 48). Estas cuestiones las abordamos a continuación en el segundo momento de la razón hacia el afuera de su patria.

b. Ad extra

Después de haber indicado las inquietudes, problemas y posibles vías de solución en la fundamentación y articulación del *logos* inscrito en la fe, podemos rastrear las mismas pretensiones del emérito de Lovaina en el momento en el que el *logos* de la fe dialoga con otros *logoi*, sobre todo, con la filosofía. De ella es deudora, lo hemos constatado con su influencia pascaliana,¹⁰³ y sobre ella ejercerá una función crítica, para poner de manifiesto aquello que pervierte la comprensión de lo real o para potenciar aquello que le hace justicia y, de esta manera, proponer su «*argumentum Dei*».

Al modo como Fontaine recoge el contenido del encuentro entre Pascal y el Sr. de Saci en su *Entrevista*, donde se perciben los límites y posibilidades de Montaigne y Epicteto y, en definitiva, de la filosofía para la praxis y la reflexión del creyente, podemos rastrear en *Dios para pensar* un proceso similar con el desarrollo filosófico desde la modernidad hasta nuestros días. Ciertamente no podemos recorrer, filósofo a filósofo, las aportaciones positivas o negativas de cada uno —no es tampoco el método de Gesché—, pero sí podemos detenernos en algunos ámbitos de especial diálogo (crítico o de integración) que emergen en los diferentes desarrollos elaborados por nuestro autor.

En primer lugar, desde una vertiente negativa, de crítica y superación, nuestro autor está especialmente preocupado por las objeciones al cristianismo hechas desde el llamado «círculo de la sospecha», o ateísmo metafísico, científico o cosmológico (Feuerbach, Nietzsche) y su vertiente existencial (Sartre y Merleau-Ponty), pues son las que actualmente funcionan como tópicos en posturas arreligiosas. En sus diversos desarrollos sale al paso de las críticas con el argumento central que se ha

¹⁰³ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 181ss.

utilizado para inocular estas filosofías: lo que realmente era objeto de rechazo no era tanto Dios, cuanto a una determinada idea de Dios, que poco tenía que ver con la concepción cristiana de Dios, pues negaba la autonomía humana, verdadera reivindicación de estos desarrollos.¹⁰⁴

Sin duda se caía en el error cuando se pensaba, por ejemplo Feuerbach o Nietzsche, que el hombre, al afirmar a Dios, negaba sus propias posibilidades para prestárselas al Absoluto pues, en el fondo, lo buscado y pretendido no era tanto una negación de Dios cuanto el rechazo de una determinada idea de Dios que atentaba contra el hombre. En la misma dirección Sartre decía que Dios (su idea o confesión) impedía que el hombre fuera él mismo, pues si había una esencia que precedía y gobernaba la existencia, el hombre ya no era sujeto de su historia sino que estaba gobernado por otro.¹⁰⁵ De fondo se estaba gestando una infantil emancipación del ser humano que consistía en mostrar su incompatibilidad con Dios, llegando a decir que el hombre —la conciencia moral— moría en contacto con el Absoluto (Merleau-Ponty).¹⁰⁶ Estos desarrollos, pretendiendo salir de la alienación, eliminaron la alteridad, implicando una ausencia de referencias, un encerramiento donde el hombre pasaba a ser «su propio sol»¹⁰⁷. Para que el hombre viviese, lejos de la alienación y pudiera reconstituir su esencia y autonomía, tenía que morir Dios.

Había dos errores en el origen de su crítica. El primero, antropológico, al olvidar que la libertad, el ser de uno mismo, se constituye en y gracias a la mediación de la alteridad.¹⁰⁸ Ignorando tal referencia no se hace más que pretender eliminar el enigma que somos,¹⁰⁹ lo que con el tiempo ha resultado una empresa imposible, pues «el hombre es un ser que siempre ha ido a llamar a la puerta de los dioses para comprenderse»,¹¹⁰ no con la intención de buscar un «tapa-agujeros» que eliminara todos sus

¹⁰⁴ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 116; ID., *El sentido*, 62.

¹⁰⁵ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 62; ID., *El destino*, 44; ID., *El hombre*, 75.

¹⁰⁶ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 117; ID., *El sentido*, 179.

¹⁰⁷ A. GESCHÉ, *El mal*, 165.

¹⁰⁸ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 64-65, 86.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 194.

¹¹⁰ A. GESCHÉ, *El destino*, 48.

interrogantes, sino con la inquietud de buscar la alteridad radical que mejor le revelara su identidad y resolviera su enigma lejos de toda tautología y de toda autoreferencialidad. «Como la muerte de Dios ha dejado al hombre solo, a éste no le queda más remedio que volverse contra sí ¿pero es sostenible esta situación?»¹¹¹ Veremos más adelante que no. Junto a esta falacia antropológica, también había un error teológico —que tan sólo apuntamos, pues nos detendremos en él en el apartado sobre Dios. Consistía en hablar de Dios a partir de unas ideas previas, en lugar de dejarle a él decirse en el lugar donde ha querido revelarse.¹¹²

Con todo, Gesché trata de integrar, o sumar a su método, una de las intenciones de esta sospecha fundada en Descartes. El primer aspecto a resaltar es el papel de la interrogación. Como ya hemos señalado más arriba, la duda, el interrogante, se sitúa en sus inicios epistemológicos. Gesché la considera necesaria, aunque siempre en su justa medida: «Ya hemos conocido la era de la sospecha y conviene no olvidar sus lecciones. [...] En una palabra, la sospecha tiene su sitio. Pero no se puede abusar de él»¹¹³.

Otro de los cuestionamientos de la sospecha que nuestro autor integrará en su desarrollo, será la prevención contra toda representación de Dios que le mida según nuestras necesidades e intereses¹¹⁴ y, como consecuencia, le falseen, haciendo lo mismo, de paso, con el hombre. Tema al que dedicará un capítulo en el volumen sobre *Dios*, bajo el título: «La idolatría siempre posible»¹¹⁵.

En esta justa medida, criticando lo negativo y valorando y asumiendo lo positivo, podemos seguir el diálogo y la recepción equilibrada de otras corrientes actuales que tratan de superar los errores de las anteriores. Como él mismo dice:

¹¹¹ A. GESCHÉ, *El mal*, 43.

¹¹² Sobre este aspecto, fuera de *Dios para pensar*, cf. A. GESCHÉ, «Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative», en J. COPPENS, (ed.) *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, Glemboux-Louvain 1976, 401-430; ID., «Apprendre de Dieu ce qu'il est», en AA.VV., *Qu'est-ce que Dieu?*, Facultés Universitaires St. Louis, Bruselas 1985, 715-753.

¹¹³ A. GESCHÉ, *El destino*, 18-19.

¹¹⁴ Cf. A. GESCHÉ, *Dios*, 40.

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, 139-147.

«quizá, tras la era de la sospecha (Freud, Marx, Nietzsche), debería venir lo que yo llamaría la era 'de la sospecha de la sospecha' (cuyos testigos podrían ser Ricoeur, Lévinas, Kristeva), para que se rasgue el velo y podamos descubrir la bendición de la alteridad para salvarnos del encerramiento»¹¹⁶

De la mano de estos tres autores y otros señalados con anterioridad, Gesché irá articulando gran parte de su peculiar dogmática, auscultando en el pensamiento aquella autocompresión y tarea sobre la filosofía que Th. W. Adorno sugería en *Mínima Moralia* y que será recurrente en diversos momentos de *Dios para pensar*:

«La filosofía, tal y como únicamente se puede contemplar a la vista de la desesperación, sería el intento de contemplar todas las cosas como si se mostraran desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz que la que desciende sobre el mundo a partir de la redención: todo lo demás se agota en la construcción imitadora y sigue siendo técnica.»¹¹⁷

Esta labor de diálogo fecundo, de potenciación del pensamiento es realizada con maestría por el emérito de Lovaina, señal no sólo de su erudición, sino también de esa búsqueda de inteligibilidad de las palabras propias de la fe y de las realidades que designan. Ese es el único camino para «reconciliar a la fe consigo misma, una fe que quiere seguir siendo accesible a un discurso que cuente con la razón, pero que al mismo tiempo desea seguir siendo libre y sin constricciones»¹¹⁸.

Con todo, no vamos a detenernos en la recepción positiva que hace de cada pensador, pues para mostrarla de modo admirable están sus propios escritos y algunas cuestiones específicas que veremos en puntos sucesivos —el recurso a la alteridad de E. Lévinas y la hermenéutica de Ricoeur. Lo que sí vamos a señalar son las distancias que toma especialmente con respecto a E. Lévinas. Nos detenemos en este autor porque quizá sea el que más le influye, positiva y negativamente, en cuanto a los contenidos e intuiciones de fondo y porque en la recepción de esta corriente filosófica es

¹¹⁶ A. GESCHÉ, *El sentido*, 70.

¹¹⁷ TH. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. Main 1970, 333 (Citado en W. KASPER, *Jesús, el Cristo, Sígueme*, Salamanca 1994, 69). Referencia que aparece en A. GESCHÉ, *El mal*, 47, 86, 156. Cf. además, ID., *El hombre*, 92; ID., *El cosmos*, 287; ID., *El destino*, 12, 70. En estas tres últimas citas ya se hace referencia a la fuente original, cuya traducción al castellano se encuentra en: TH. W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Taurus, Madrid 1987, 250.

¹¹⁸ A. GESCHÉ, *El destino*, 20.

donde quizá mejor se revele la función transpositiva de la teología; lo que propone desde su propio *logos*.

Para profundizar sobre este aspecto podemos acudir a manifestaciones explícitas, aunque éstas son las menos, o a desarrollos implícitos que muestran cómo su propio *logos* no se ajusta a este desarrollo filosófico concreto, aunque en buena parte le sea deudor. De unas y otras el factor común se sitúa en el papel del amor y el exceso y el objetivo que éste trae consigo. Tanto en las relaciones entre los hombres, como en la relación de Dios con el hombre, Gesché dará un paso más desde el exceso de la caridad.

En las relaciones entre los hombres, nuestro autor va más allá de lo ético como puro desbordamiento de un deseo de trascendencia, pues la relación ética, en el fondo, busca o encuentra la manifestación del Otro a través del rostro del otro,¹¹⁹ por dos motivos. El primero, por la constitución de la propia identidad gracias al espacio creado por la alteridad del «heme aquí» que impele sin violencia a la responsabilidad¹²⁰ y, en último término, como salida para conciliar al sujeto con la muerte, aunque esta pueda llegar a ser un acto metafísico. «Morir por lo invisible: he aquí la metafísica»¹²¹.

Respecto del primer motivo, bien es cierto que el pensador judío, ante todo, huye de una violencia o imposición en el respeto y en la responsabilidad ante la víctima —en el caso del mal—, pero como señala Gesché «su manera de hablar de esta responsabilidad la hace tan pesada como si fuera culpabilidad»¹²², ejerciendo así una presión que paraliza la libertad, fundamento de la responsabilidad ante la víctima;¹²³ lo crucial en este aspecto, no es tanto la responsabilidad, cuanto la libertad en la que se

¹¹⁹ No como trascendencia en la inmanencia, sino como inmanencia en la presencia elusiva de la trascendencia. El otro está en la huella de Dios: «Ser a la imagen de Dios, no significa ser el ícono de Dios, sino encontrarse en su huella» (E. LÉVINAS, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México 1974, 82).

¹²⁰ Cf. E. LÉVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1999, 183.

¹²¹ E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1987, 59.

¹²² A. GESCHÉ, *El mal*, 97.

¹²³ Cf. A. GESCHÉ, *El mal*, 72, 84.

funda, verdadera aportación del cristianismo.¹²⁴ Por otra parte, en el ámbito ético son evidentes las reticencias de Lévinas a la palabra «amor»,¹²⁵ aunque él mismo quisiera integrarlo en su discurso.¹²⁶ Gesché ve en el amor el verdadero exceso, embargado de pasión y de gratuidad, capaz de re-crear las situaciones irracionales generadas por el mal:

«No basta con ir más allá de los hechos económicos o culturales a través del puro desbordamiento ético, pues la ética no es un exceso [...] una ética sin una pasión que está conducida por un deseo mayor y que le excede (deseo filosófico, metafísico o teológico) es una práctica que puede apagarse sobre sí misma, consumirse y morir lentamente»¹²⁷.

Esta cuestión está fundada, no en la subjetividad ni en la alteridad del otro que manifiesta veladamente el rostro del Otro, sino en la praxis de Jesús (Mt 20, 34), «camino escogido por Dios en el combate contra el mal»¹²⁸ como expresión de compasión.

En lo que se refiere a la revelación de la identidad del hombre, Gesché señalará que no es suficiente una alteridad (con relación a los otros o al cosmos), sino que «el hombre se conoce también por aquello que le trasciende y le arranca desde lo alto».¹²⁹ Un «alto» no como expresión del Infinito, sino con un rostro concreto, el del Dios-Amor. Este conocimiento está fundado en la revelación de Dios, en un decir de Dios, en el que se dice a sí mismo. Es una «revelación del amor, de la revelación que es amor».¹³⁰ Por ella el hombre se re-conoce en su enigma, pues al igual que en el amor, al mismo tiempo que uno es llevado y escondido en el otro, uno puede ser revelado y descubierto. «Este es, sin duda, todo el secreto o el milagro del amor».¹³¹

Esta cuestión es quizá la que marca mayor distancia entre los dos pensadores. Pues si bien es cierto que en la relación hombre-Dios Lévinas constata en el ser humano una tensión hacia el Infinito, en el sentido

¹²⁴ A. GESCHÉ, *Dios*, 85-87, 116-120.

¹²⁵ Lévinas huye de este encuentro como «amor», pues lo ve con ambigüedad y como un modo de violencia, imposición y control muto, «egoísmo de dos». Cf. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, o. c., 265-282.

¹²⁶ Cf. A. GESCHÉ, *El mal*, 96-97.

¹²⁷ A. GESCHÉ, *El sentido*, 114.

¹²⁸ A. GESCHÉ, *El mal*, 98.

¹²⁹ A. GESCHÉ, *El sentido*, 180.

¹³⁰ *Ibid.*, 178.

¹³¹ *Ibid.* 178.

inverso de la relación —Dios-hombre—, apenas encontramos desarrollos en esta línea¹³²: «A este propósito, es sabido que Levinas, tan cerca de nosotros, no puede hacerse a la idea de un Dios hecho hombre»¹³³. Todo lo contrario que en Gesché, donde llevado por la pasión y quizá en un exceso negativo, sitúa en Dios un deseo por darse a conocer que está presente intratrinitariamente —*Verbum incarnandum*¹³⁴— y en su economía —desde el deseo de un mundo como espacio necesario para la relación con el hombre¹³⁵, a la necesidad de comprenderse en y por nosotros¹³⁶. Pero de estas cuestiones, no exentas de complicaciones y reflejadas ahora con inexactitud, nos ocuparemos en el apartado sobre Dios. Aquí basta retener este paso hacia adelante que Gesché da desde el *logos* de la fe.

c. Posibilidades de una razón «más amplia»

Si una palabra puede designar a la razón, con la «precisión» requerida en el ámbito de la fe, es la palabra «amplitud». Amplitud de lo recibido; amplitud en el modo de desarrollo; amplitud en lo ofrecido.

1. Amplitud respecto de lo recibido. Pues la racionalidad en el lugar de la fe, nace y se desenvuelve con y desde un dato abierto que la desborda y no le pertenece¹³⁷: La Revelación. Por ello, junto al asentimiento por el testimonio divino acogido en la fe, la razón, en su limitación, es empujada continuamente a la comprensión y expresión del Misterio, siempre inconcluso e inabarcable. «*Si comprehendis, non est Deus*» decía san Agustín,¹³⁸ o Anselmo: «eres algo mayor que lo que puede ser pensado»,¹³⁹ para mostrar que si bien el hombre es *capax Dei*, no es *capax definiendi*

¹³² Cf. E. LÉVINAS, «¿Un Dios hombre?», en ID., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia 1993, 69-78.

¹³³ A. GESCHÉ, *Dios*, 102.

¹³⁴ Cf. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 244.

¹³⁵ Cf. A. GESCHÉ, *El cosmos*, 226.

¹³⁶ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 197.

¹³⁷ *Ibid.*, 137, extraído de B. PASCAL, *Pensamientos*, 267.

¹³⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo* 52, 16, PL 38, 360. También: «Tú estás preguntándote lo que es Dios y cómo es. Todo lo que tú imaginas no es Dios. Todo lo que tú captas por el pensamiento no es Dios» (SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, PL, 42, 957. Citado en A. GESCHÉ, *Dios*, 48; ID., *El destino*, 160).

¹³⁹ ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion*, EUNSA, Navarra 2002, 52. Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 195.

Deum. Dios se sustrae en todo concepto, pero no al concepto. Mostrando así que, aún siendo capaces de significarle por la analogía (desde el *logos* de la fe), Él la supera porque la precede y fundamenta (*Logos* creativo),¹⁴⁰ abriendo, así, unos ámbitos de holgura en la reflexión que le nombra (*teología*) y posibilitando una ruptura de los cercos inmanentes de la propia razón. Por eso la teología, el *logos* que se ejerce desde el Dios revelado, guarda siempre una reserva etiológica y escatológica, un principio corrector sobre su origen y sobre el destino apuntado. Desde ahí los grandes escolásticos definieron el *articulus fidei* como «*Articulus fidei est perceptivo divinae veritatis temdem in ipsam*»¹⁴¹.

2. Fundada en la certeza propia de la fe, en esta razón hay también una amplitud respecto del modo de desarrollo. Ella ausculta semillas de pensamiento hacia su convergencia y denuncia aquellas que falsean ciegamente la propia razón. Rehabilita conceptos elaborados en el pasado desde la amplitud de la experiencia que los provocó, accesible todavía por la naturaleza responsiva de la fe. Para ello trata de ensanchar la racionalidad con el recurso a lo excesivo, al imaginario. Lo que lleva a pensar de nuevo aquello que tiempo atrás se pensó —la salvación, el cosmos...—, con los utillajes del *logos* humano —a filosofía, la literatura, la ciencia— pero aportando la expansión provocada por la *epéktasis* que la constituye. Como señala Gesché: «resulta indispensable para el hombre la existencia de proposiciones excesivas (o parcialmente excesivas), para que aprenda, como aquí decimos, que la vida no adquiere su sentido si se encuentra clausurada al don»¹⁴².

3. Estas proposiciones excesivas, salvaguardas desde el *logos* de la fe en la Escritura, la Liturgia, la Tradición, la Teología..., desvelan también la amplitud de lo ofrecido a otras racionalidades. No sólo por la especificidad propia respecto de ámbitos comunes de comprensión (el hombre, el cosmos,

¹⁴⁰ Cf. A. GESCHÉ, *Dios*, 78-82; ID., *El Cosmos*, 218ss. También, Cf. BENEDICTO XVI, «Encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins», o. c., 16-17.

¹⁴¹ W. KASPER, *Dogma y Palabra de Dios*, Mensajero, Bilbao 1968, 117, donde remite a SAN ALBERTO MAGNO, *III Sent.* d. 24 a. 4; SAN BUENAVENTURA, *III, Sent.* d. 24 a. 3 q. 2; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sth* II/II q.1 a.6.

¹⁴² A. GESCHÉ, *El sentido*, 23.

el sentido, la muerte...), sino también por la buena noticia que porta y es su mensaje. En ella hay ruptura, novedad y exigencia.

Ruptura y novedad en la imagen de un Dios «deseante»¹⁴³, como veremos a continuación, fundada en el amor —su ser mismo— y en su expresión suprema: Jesucristo¹⁴⁴. En el que más allá del carácter incompleto o inacabado del hombre, más allá de la imagen de Dios distante, fría y alienante del teísmo, se muestra *capax hominis* en la «molestia que se ha tomado» para su visitación¹⁴⁵; en la oferta a participar de su propia vida como cumplimiento de su alianza; en lo ya dado y recibido por el hombre como criatura; en el intercambio del «llena de gracia» (Lc 1, 28) y el «hágase en mí» (Lc 1,38) de María.¹⁴⁶

Y exigencia porque «dependerá de nuestra actitud el conocimiento y la imagen de Dios que los hombres se hagan»¹⁴⁷. Actitud que explicitará la fe y a quién la provoca, en las obras de caridad, de inteligencia y de justicia que genere. Obras como expresión del lenguaje autoimplicativo de la fe, del *actio fidei*, señalando así su irremplazable e irrenunciable dimensión práxica; obras que llevarán a término la responsabilidad de la fe y de la razón en el «practicar a Dios»¹⁴⁸.

Constatada la circularidad entre el *credas ut intellige* y el *intellige ut credas*, nuestro autor propone la expansión del lenguaje de la fe en el *age ut intelligas et credas*, que pone de manifiesto el conocimiento práctico de Dios, como expresión de la fe o de su búsqueda.¹⁴⁹ Una teo-*logía* expresada, *ab*-probada y explorada en una teo-*praxia* y, desde ella, potenciada y ampliada.¹⁵⁰

Pasemos a continuación a la fundamentación y desarrollo de esta buena noticia que Gesché propone en dos de sus expresiones, Dios y el hombre.

¹⁴³ Cf. A. GESCHÉ, *Dios*, 106.

¹⁴⁴ «No conocemos a Dios sino por Jesucristo». (A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 37, citando a B. PASCAL, *Pensamientos*, 548). Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 172.

¹⁴⁵ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 117.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 119.

¹⁴⁷ A. GESCHÉ, *El destino*, 175.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 176.

¹⁴⁹ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 182.

¹⁵⁰ Cf. A. CORDOVILLA, *El ejercicio de la Teología*, Sigueme, Salamanca 2007, 103-107.

2. Responsabilidad respecto de Dios y del hombre

2.1. Respeto de Dios

«Responsabilidad con respecto a Dios, como fue evidentemente su tarea desde su nacimiento (teo-logia). Pero observando con mayor atención, que, en cierto sentido, es depositaria del misterio de Dios, el cual la ha confiado la misión de mostrar con claridad que él es salvación y buena noticia»¹⁵¹

Una de las mayores preocupaciones de A. Gesché, omnipresente en los temas abordados, son las imágenes construidas sobre Dios. En función del modo de conocimiento adoptado y de cómo comprenda aquello a lo que se ha llegado, el hombre se falseará a sí mismo o podrá dirigirse a un Dios que «merezca» su confesión.

Si bien el modo de conocimiento ya ha sido tratado en los apartados sobre la fe y la razón, en este momento se impone la reflexión sobre el «medio» que adopta para conocer en su hipótesis de trabajo. Reflexión en la que, a su vez, entran en juego la fe y la razón que hemos descrito. *Dios para pensar*, supone que se tiene una determinada concepción de Dios que «sirve» para poder reflexionar, por eso resultará fundamental que se clarifiquen los perfiles del polo objetivo de la fe, de aquello que la ha provocado, sostiene y tensa: Dios. «Lo más importante es pensar correctamente (*orthos*) a propósito de los dioses (Platón, *Leyes*, X 888 a-b)»¹⁵².

Sobre éste aspecto, que supone discreción, intervalo, paciencia, amplitud, versarán los diferentes capítulos del volumen tercero de su colección. La síntesis de esta pretensión de fondo la encontramos en el último: «Sobre la idolatría siempre posible»¹⁵³. En él, después considerar la idolatría del «dios ético» y «filosófico», se detiene en la mayor perversión: el falso «dios teológico». Éste es el que más nos interesa, pues toca directamente la racionalidad del teólogo, —aunque, bien es cierto, que los otros pueden estar latentes y ejercer su influencia. El «dios teológico» es el punto de Arquímedes para levantar compresiones, para pensar el mal, el hombre, el cosmos, etc. Si fuese erróneo, ¿qué mundo de falsas

¹⁵¹ A. GESCHÉ, «Teología dogmática», o. c., 288.

¹⁵² A. GESCHÉ, *Dios*, 12; ID., *Jesucristo*, 9.

¹⁵³ A. GESCHÉ, *Dios*, 139-147.

especulaciones se levantaría? La perversión estaría motivada por una inversión, pues al tratar con el verdadero Dios —no como el de la «ética» y la «filosofía»— y falsearlo, se le estaría acomodando a nuestros intereses y a nuestras satisfacciones inmediatas. Lo que es verdaderamente absoluto quedaría relativizado, por lo que perdería su alteridad, su distancia para ser creador y para ser instancia crítica de lo creado por Él. Si esto sucediese la fe dejaría de tener las cualidades que hemos desarrollado más arriba —*ou-tópica*, *ex-tática*...— para convertirse en mera tautología y para caer en las críticas que desde Feuerbach la han considerado como potencia de compensación. Por este motivo radical, siempre amenazante en todo discurso sobre Dios, en la tarea de la teología siempre deberá estar de fondo la preocupación y la lucha contra toda idolatría y politeísmo, en busca de la identidad del Dios verdadero.¹⁵⁴

Para encontrar tal identidad —en el fondo cualquier identidad (la de Dios, la de Jesucristo, la de los otros, la nuestra)—, Gesché seguirá la estela de la hermenéutica fenomenológica de Ricoeur y así hablará de una identidad narrativa.¹⁵⁵ Habrá que acudir a aquellos lugares donde se ha hablado de Dios, por donde su identidad ha transitado, por donde Él se ha dicho. No tanto en aquellos motivados por la especulación, cuanto en aquellos en los que la revelación ha motivado tal decir. En estos lugares es donde la identidad de Dios se ha ido configurando. Son los lugares de su nacimiento para nosotros. «Hablar de una búsqueda de Dios en su lugar natal significa que uno propone como camino el de la hermenéutica religiosa. [...] Aquí: la búsqueda de Dios allí donde se habla de él y, a partir de ahí, poner al día aquello de que se trata»¹⁵⁶. Así, antes, o como primer paso de la reflexión teológica, habría una «teografía» —se permite nuestro teólogo inventar esa palabra—, unas coordenadas previas para proporcionar materia y lugar de reflexión.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Ésta es la pretensión de fondo de K. Barth, tanto en el § 17 de su *Kirchliche Dogmatik* (traducido en: K. BARTH, *La revelación como abolición de la religión*, Morava, Madrid 1973), como en algunas páginas de, ID. *Introducción a la teología evangélica*, Sígueme, Salamanca 2006, 33-68.

¹⁵⁵ Cf. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 83ss.

¹⁵⁶ A. GESCHÉ, *Dios*, 15.

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 15.

En esta «teografía» se constatarán dos *loci* privilegiados: el primero y *ad intra*: Jesucristo, Palabra encarnada, *Logos* accesible en cuanto fundador de nuestro *logos*. El segundo, *ad extra*: el cosmos, lugar de la gratuidad, del don, de la oferta de un lugar para el hombre donde ejercer su libertad y su invención.

a. Ad intra

Gesché partirá de la máxima pascaliana, o de su significado, «no conocemos a Dios sino por Jesucristo» (*Pensamientos*, 547)¹⁵⁸ para comenzar su itinerario hacia una nueva y pertinente imagen Dios y así corregir los perfiles erróneos que se han adoptado o añadir otros nuevos.¹⁵⁹ De ésta manera, además de reajustar el excesivo cristocentrismo en la teología y en la fe cristiana, querrá mostrar lo que Dios ha dicho sobre sí mismo. En concreto, en su capacidad de ser en lo otro, de ser hombre hasta las últimas consecuencias.

Éste será un punto central y reiterado en todo su discurso sobre Dios.¹⁶⁰ Con él querrá aportar una instancia crítica frente a rasgos de teísmo filosófico, como la inmutabilidad y la impassibilidad, que no han sido suficientemente correlacionados con la imagen bíblica de Dios y se muestran como afirmaciones a mantener por fidelidad a la Tradición y al Magisterio, sin ofrecer una síntesis satisfactoria ¹⁶¹.

¹⁵⁸ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 172-173; *Jesucristo*, 12, 37.

¹⁵⁹ W. KASPER, «Uno de la Trinidad...» Nueva fundamentación de una cristología espiritual en una perspectiva de la teología trinitaria», en ID. *Teología el Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 311-321. Se sitúa en la misma dirección al partir de la Cristología hacia el Misterio Trinitario.

¹⁶⁰ Aunque no hay que obviar otros aspectos de relevancia referidos a la fundación del principio de racionalidad, ya tratados en el apartado sobre la razón, cf. *supra* p. 38 ss., y a la alteridad respecto de sus criaturas, fundadora de un espacio de libertad y autonomía, aspecto que desarrollaremos más adelante.

¹⁶¹ Así se manifiestan S. DEL CURA. «El sufrimiento de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales»: *RET* (1991) 353 y L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 392. En cambio, el primer aspecto, la inmutabilidad, ha sido integrado sobre todo a partir del artículo de K., RAHNER, «Para la teología de la encarnación»: *Escritos de Teología*, Cristiandad, Madrid 2002, IV, 131-148. En especial a partir de la p. 139 y la nota 3. Desde el Magisterio la impassibilidad es afirmada en: Nicea (325) DS 126; Toledo XVI (693) DS 569; Letrán IV (1215), DS 800; Vaticano I (1870), DS 3001. Y hay una vía abierta en torno a la pasibilidad en Florencia (1442) DS 1337. Más referencias en la nota 19 de COMISIÓN TEOLÓGICA

Si bien ambos aspectos son tratados normalmente en estrecha relación, el que es objeto de especial profundización es el segundo. La pasibilidad será considerada como una especial investigación de nuestro autor y cuyo origen se encuentra ya en su tesis doctoral.¹⁶²

En ella trata de poner de manifiesto la cristología implícita del *Comentario a los Salmos* descubiertos en Tura en 1941, atribuidos a Dídimo de Alejandría (313?-398), apodado «el ciego». En contexto antiarriano y antiapolinarista, el autor profundiza en la psicología de Cristo. Partiendo de una antropología tricotómica considerará el alma de Cristo como el principio de obediencia a Dios, al ser la expresión de su imagen originaria. Por otra parte, dicha alma, al estar dotada de entendimiento, no gozará de inmutabilidad e impassibilidad. Se hablará de un estado de *προπάθεια*, una capacidad para asumir los sufrimientos, que no es sinónima de una verdadera *passio* donde el alma sucumbe al pecado:

«El alma de Jesús (y a fortiori, por lo tanto, cualquier alma humana) no es una ἀ[trepto]j ouvoiva. No es impassible, no más. La Escritura nos muestra que Jesús tuvo un comienzo de horror y angustia, que el autor llama una προπάθεια. De esta προπάθεια el alma de Jesús es la sede».¹⁶³

Esta capacidad para padecer pavor y angustia —*effroi et angoisse*—, no es manifestación de limitación y de pecado, pues en Jesús hay una impecabilidad de *facto*. Ésta se da por una integridad moral y no tanto por una integridad psíquica, es decir, no por la posibilidad de impecabilidad.¹⁶⁴ Aunque esta sea una explicación errónea de inspiración origeniana¹⁶⁵, así es como Dídimo salvaguarda la integridad del alma humana de Cristo a la par que su libertad, fundada en la unión preexistente del *Logos*. Argumentará con la existencia en Cristo de dos *prosopa*, entendiendo este concepto como «manifestación» y no con la concepción que será

INTERNACIONAL (CTI), «*Teología-Cristología- Antropología*» 1981, II, B, 3. (ID., *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 261).

¹⁶² La llega a considerar «mi investigación sobre un ‘Dios patético’» (A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 40). La referencia a su tesis doctoral es A. GESCHÉ, *La christologie du ‘Commentaire sur les Psaumes’ découvert à Toura*, Duculot, Gembloux 1962, que sigue de cerca A. GRILLMEIER, o. c., 578-585.

¹⁶³ A. GESCHÉ, *La christologie du ‘Commentaire sur les Psaumes’*, o. c., 144.

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 140-143, 202-205.

¹⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 218.

problemática en la disputa con el nestorianismo.¹⁶⁶ Con posterioridad Teófilo de Alejandría (385-412), siguiendo en el fondo al mismo Orígenes (185-254), corregirá a los origenistas en virtud de la *communicatio idiomatum*, pues considerarán que no es tanto la divinidad la que asume la humanidad, cuanto solamente el alma de Cristo. Sin duda una explicación insuficiente.

Después de este breve *excursus* y situados de nuevo en *Dios para pensar*, Gesché acudirá al famoso texto de las *Homilias sobre Ezequiel* de Orígenes, para abrir algunas vías de reflexión y repensar la imagen teísta de Dios:

«El descendió a la tierra por compasión del género humano, el ha padecido pacientemente nuestras pasiones antes de sufrir la cruz y de dignarse a tomar nuestra carne; pues si él no hubiera sufrido, no hubiera venido a compartir la vida humana. Primero padeció, después descendió y se manifestó [Primum passus est, deinde, descendit et visus est]. ¿Cuál es pues esta pasión, que él ha sufrido por nosotros? La pasión de la caridad. ¿Y el mismo Padre, Dios del universo, «pleno de indulgencia y misericordia» (cf. Sal 102,8) y de piedad, no es cierto que él sufre en cierto modo? ¿O acaso ignoras que, cuando él se preocupa de los problemas humanos, sufre una pasión humana? Pues «él ha asumido tus modos de ser, el Señor tu Dios, como un hombre carga sobre él su hijo» (Dt 1,31). Dios mismo carga sobre él nuestros modos de ser como el Hijo de Dios asume nuestras pasiones. El Padre mismo no es impassible [Ipse Pater non est impassibilis]. Si se le ruega, tiene piedad, se compadece, experimenta una pasión de caridad [Caritatis est passio], y se coloca en una situación incompatible con la grandeza de su naturaleza y por nosotros toma sobre él las pasiones humanas».¹⁶⁷

A partir del «*Primum passus est, deinde, descendit et visus est*», Gesché, como es su intención originaria, abrirá interrogantes hasta el límite de la especulación pero sin traspasarlo, para invitar a reflexionar en una cualidad intrínseca para la inmanencia en la trascendencia divina y así mostrar que «el Dios de cierto teísmo tiene muy poco que ver con el Dios de Jesucristo»¹⁶⁸. Podemos seguir la reflexión en tres pasos: (1) la capacidad para padecer del Hijo, (2) lo que ésta dice del Padre y (3) si ésta capacidad afecta al Padre.

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 316-318.

¹⁶⁷ ORÍGENES, *Homélie sur Ézéchiél* VI, 6. (Sources Chrétiennes 352, Cerf, Paris 1989, 229-230). Gesché hará referencia a él según la traducción de H. DE LUBAC, *Historie et esprit*, 241. Cf. A. GESCHÉ, *Dios*, 76. En otros lugares, hará referencias parciales a dicho texto: cf. ID., *El mal*, 46; ID., *El destino*, 170; ID., *Jesucristo*, 37-39. 255; ID., *El sentido*, 195-196.

¹⁶⁸ A. GESCHÉ, *El destino*, 170.

1. Lo que se dice de la capacidad para padecer del Hijo. Siguiendo a San Bernardo, y siempre pensando en «clave de analogía»¹⁶⁹, nuestro autor suscitará interrogantes sobre el Verbo que está destinado a encarnarse (*Incarnandum*)¹⁷⁰, poniendo de manifiesto una capacidad, incluso un deseo de encarnación. Pues el Verbo, asumiendo un modo de ser incompatible con la grandeza de su naturaleza al encarnarse, ¿acaso podría haber ido en contra del propio ser de Dios?¹⁷¹ La capacidad para encarnarse del Hijo es un aspecto, como veremos a continuación, personal e intransferible de la segunda persona que expresa, en la inmanencia divina, lo que se constata primero en la economía salvífica.¹⁷²

2. Lo que ésta capacidad dice del Padre. Desde el misterio de la encarnación Gesché tratará de auscultar, en la medida en que la tradición y la revelación bíblica lo permita, qué nos dice el *admirabile commercium* sobre el Padre y en qué medida queda afectada nuestra comprensión de la Trinidad por aquello que le sucedió a una de sus personas.¹⁷³ Así, llegará a afirmar que el «*Ipse Pater non est impassibilis*», indicando, no tanto la naturaleza mutable de Dios, pues la misma *passio* divina es diferente a la *passio* humana: *Caritatis est passio* (Orígenes), cuanto la *philanthropia tou Theou*, el amor de Dios a los hombres como algo que le pertenece constitutivamente.¹⁷⁴ No es una *passio* vinculada al pecado y a la limitación, sino al exceso del amor y a la perfección de Dios manifestada en el beneplácito (*eudokia*) de la encarnación. En ella, por la muerte del Hijo, Dios conoce todos los sufrimientos, pero estos no tienen un dominio definitivo sobre su verdadera naturaleza (*zoé*), por la que hace salir victorioso al Hijo.¹⁷⁵

3. Lo que el padecimiento del Hijo afecta al ser del Padre. Pese a lo que en una primera lectura pueda parecer, para Gesché la capacidad del Hijo para padecer no es transferible, desde sus reflexiones, al Padre: «La

¹⁶⁹ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 237

¹⁷⁰ Cf. A. GESCHÉ, *El cosmos*, 222, 303; ID., *Jesucristo*, 243ss.

¹⁷¹ Cf. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 39, 247.

¹⁷² Cf. *Ibid.*, 251.

¹⁷³ Sobre este aspecto cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid 1993, 220-227.

¹⁷⁴ Cf. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 39, 254.

¹⁷⁵ Cf. *Ibid.*, 183-187, 253.

escritura jamás ha dicho que ‘Dios’ se haya encarnado (y menos aún el Padre o el Espíritu) sino que solamente lo dice del Verbo»¹⁷⁶. Lo único que podemos afirmar es que «la naturaleza divina es capaz de propagarse ‘*exuberans*’»¹⁷⁷ ¿Acaso, y no es poco, se puede ir más lejos?

El conjunto de estas reflexiones, no exentas de problematicidad si se llevan hasta las últimas consecuencias y no se autolimitan, hay que leerlas en Gesché desde la polémica de fondo que ahora estamos tratando: la de equilibrar la mediación filosófica en teología con la revelación bíblica, para salir al paso de una imagen racionalista de Dios¹⁷⁸:

«El hombre de hoy —y nosotros tendríamos que decir: el hombre de siempre— no puede ya soportar en absoluto la idea de un Dios impasible y fuera de la historia [...] Es posible que haya llegado el momento de que, al descubrir la teología de Jesús, podamos encontrar también a un Dios de naturaleza completamente distinta»¹⁷⁹.

Su aportación se sitúa en la estela de otros intentos que tratan de salvaguardar el dato revelado en la Escritura, articulándolo con la especulación racional desde el ámbito de la fe.¹⁸⁰ Así trata de salvaguardar la absoluta trascendencia de Dios, aspecto suficientemente tratado en sus desarrollos, con el auxilio de E. Levinas, equilibrado y correlacionado con otro igualmente irrenunciable de su identidad como es la compasión.

b. Ad extra

Con la misma intención y método, aprender de Dios lo que él es, Gesché ofrecerá una serie de aspectos para renovar el discurso sobre Dios *ad extra*. Su pretensión no será la exhaustividad, cuanto la evocación. Para ello tratará de mostrar la plausibilidad de una relación que potencie el

¹⁷⁶ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 252.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 243.

¹⁷⁸ A este respecto recogemos la nota 87 de L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, o. c., 397: «Por una parte la revelación bíblica ha de corregir las ideas que podamos formarnos filosóficamente de Dios. Pero el conocimiento filosófico, dado que la fe ha de ser racional, puede a veces criticar también las imágenes apresuradas que pueden creerse legitimadas por la revelación; cf. D. SATTLER-TH. SCHNEIDER, *Dottrina su Dio*, en TH. SCHNEIDER (ed.), *Nuovo corso di dogmatica*, Brescia, 1995, I, 65-144, 130».

¹⁷⁹ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 42.

¹⁸⁰ Cf. CTI, o. c. II, B) 5.1-5.2 (262-263); E. HOUSSET, «La compasión como sufrimiento de amor»: *Com(E)* 25 (2003) 408-416; X. TILLIETTE, «El misterio del sufrimiento divino»: *Com(E)* 25 (2003) 417-422.

protagonismo del hombre y así poner de manifiesto los rasgos diferenciadores del Dios de la fe.¹⁸¹

El deseo y el juego son dos conceptos situados fuera del ámbito religioso que bien pueden servirnos para condensar los diferentes rasgos del Dios cristiano ofrecidos por Gesché.¹⁸² Detrás de ellos se esconden categorías como creación, don, gracia... y, desde la teología, en su familia semántica, gratuidad, alteridad, autonomía, decisión, propuesta, trascendencia, exceso.¹⁸³

Con la palabra «deseo», se quiere señalar la solitud exuberante de Dios, como hemos indicado más arriba, por darse a conocer dándose a sí mismo. Esta convicción cristiana, en cuanto realidad teológica constatada en la economía, ha sido desde siempre objeto de reflexión, pues detrás de ella aparecía la sombra de la temática en torno a la necesidad.

Bien es cierto que el discurso cristiano siempre ha descartado la existencia de una necesidad en Dios, pero no sin el riesgo de acentuar en exceso la distancia entre Él y los hombres y así perder uno de los rasgos más bellos que lo describen. Por eso quizá sea sugerente la reflexión sobre el deseo. El deseo indica aquello que no se posee y a lo que se tiende; implica movimiento, salida de sí. Tiene una dimensión más personal y espiritual que la simple, exigente e imperativa necesidad, «Como dice maravillosamente San Agustín: *'Desiderium sinus cordis'* (In Io Ev., 40, 10), el deseo está en los recovecos del corazón»¹⁸⁴. Indica un proceso, no una inmediatez, hay por tanto un espacio no dominado en el que saberse demorar es necesario. También indica la existencia de una alteridad a la par que desvela la propia identidad, hay algo o alguien —*alter*—, distinto y libre.

No hay ausencia de voces en nuestra tradición que tengan reparos a la hora de decir que Dios nos ha deseado primero (San Bernardo) y que es por su amor por el que nos atrae hacia él (Sto. Tomás)¹⁸⁵. Este genitivo

¹⁸¹ Cf. A. GESCHÉ, *Dios*, 77.

¹⁸² Sobre el deseo: cf. A. GESCHÉ, *Dios*, 94ss. Sobre el juego: cf. ID., *El cosmos*, 269ss; ID., *El hombre*, 131.

¹⁸³ Cf. A. GESCHÉ, *El cosmos*, 174.

¹⁸⁴ Cf. A. GESCHÉ, *Dios*, 95.

¹⁸⁵ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 129.

subjetivo —deseo de Dios— con el que le atribuimos una de nuestras cualidades, lejos de ser una proyección, expresa esa capacidad fundadora, instauradora, creativa que sólo Él tiene. Decir que Dios no crea por necesidad sino por deseo, es decir que el hombre no responde a ninguna necesidad, que no está ahí en función de algo, sino que es una alteridad, un «otro» libre; lo que no excluye la relación, sino que muestra el espacio autónomo del que goza el hombre para responder.

En esta línea, el teólogo de Lovaina invitará a pensar, siguiendo el Talmud, en un Dios que necesita de nuestra confesión para existir, como si llegase a ser plenamente cuando existe, cuando sale a nuestro encuentro.¹⁸⁶ «El ser de Dios es salida-de-sí, venida, *pro-cessio*, amor. Dios es éxodo, *pro-odos*, éxtasis, aquel que viene primero. ‘El amor divino es extático’, como diría Dionisio Areopagita (*Div. nom.*, c. 4, 13)»¹⁸⁷. La primera formulación de esta salida de sí, evocada por la referencia la Talmud, resulta inicialmente divergente con la *lex orandi* de la Liturgia de la Iglesia Católica, cuando el Prefacio Común IV reza del siguiente modo:

«Pues aunque no necesitas nuestra alabanza, ni nuestras bendiciones te enriquecen, tú inspiras y haces tuya nuestra acción de gracias, para que nos sirva de salvación, por Cristo, Señor nuestro. A quien alaban los ángeles y los arcángeles, proclamando sin cesar:»¹⁸⁸

Con todo, estas consideraciones aparentemente «heterodoxas», creemos que indican en nuestro autor los dos momentos de la revelación. La manifestación y la respuesta del hombre. Manifestación expresada por Pablo con el tema de la *kénosis*, de la salida de sí, no perdiendo por ello su

¹⁸⁶ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 197.

¹⁸⁷ A. GESCHÉ, *Dios*, 106. Merece la pena recoger la cita completa de esta referencia: DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, Losada, Buenos Aires 2007, IV, 13, 262-263: «Es también extático el divino amor-erótico, por no permitir a los enamorados ser [159] de sí mismos sino de los amados. Y lo revelan las cosas superiores, que llegan a ser providencia de las subordinadas, y las de nivel semejante por su mutua contención, y las inferiores por su muy divina reversión hacia las primeras. Por ello también el magno Pablo, llegado a ser una posesión del divino amor-erótico y captado por su extática potencia, con boca divinamente ins/pirada afirma: “Ya no vivo yo, sino vive Cristo en mí”; porque es verdadero enamorado y extasiado para Dios, como él mismo afirma, y no vive su propia vida sino la del amado, que es [vida] sumamente amable». Referencia a Gál 2, 20. «Extasiado» traduce *exestekós* (cf. 2 Cor 5, 13: verbo *exéstemén* vs. *phronoûmen*: *mente excedimos* (Vlg): «perdemos la razón»), en notas 72 y 73, págs. 285-286. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. I. o. c.*, 196, entre otros lugares, donde se comenta este texto.

¹⁸⁸ MR, 496.

divinidad, sino mostrándola diferente y hasta contraria a su misma condición (Flp 2, 6-8) con una finalidad, con el deseo de una respuesta: «para que toda rodilla se doble [...] y toda lengua confiese» (Flp 2, 10-11).¹⁸⁹

A la gracia, al Dios que se da, responde el hombre con la fe, con su confesión (cf. DV 5)... o quizá, por desgracia, sin ella. En cualquier caso, lo que se indica aquí es el deseo de Dios por darse y la capacidad del hombre para responder. Pues, incluso en el rechazo del hombre a Dios, se pone en juego el rasgo más característico de la antropología cristiana: la libertad. Ella es la huella preclara del Creador en nosotros.¹⁹⁰ Sin esta libertad ejercida como asentimiento, sin nuestra acogida, sin nuestra confesión, incluso sin nuestras palabras, Dios no se nos da a conocer. Su gramática somos nosotros mismos, pues, aún siendo Él quien provoca su confesión, aún siendo Él el principio fundador de nuestro *logos*, es necesaria la mediación de nuestra libertad —sustentada por Él mismo— para ser acogido, para ser constatado como revelador y revelado. «Es como si Dios nos suplicase que le amásemos para hacerle 'ek-sistir'. Espera algo de nosotros: deseo de ser amado, porque —poco importa si hay en nosotros grandezas o debilidades— somos deseables»¹⁹¹.

De manera similar, la semántica del «juego» evoca toda acción intencionada pero gratuita y abierta. El destino de un juego no está predeterminado, sino sujeto a su mismo desarrollo. En él se destacan dimensiones como la participación, la creatividad, la invención. Tiene una motivación lúdica, de disfrute, gozo y diversión. ¿Tiene algo que ver todo esto con Dios? Para nuestro autor, sí.

«¡Jugar! pero ¿qué resonancia tiene en nosotros esta palabra? ¿se podría decir que Dios mismo juega con la creación? Pues teológicamente es esta idea —o esta idea arriesgada— la que ahora despunta y no puede ser eludida. ¿Idea blasfema e injustificable o permitida y gozosa?»¹⁹²

¹⁸⁹ Cf. A. GESCHÉ, *Dios*, 102.

¹⁹⁰ Cf. K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 62003, 121-136.

¹⁹¹ A. GESCHÉ, *El hombre*, 109. Nótese en esta ocasión, como en otras donde la argumentación es problemática, el matiz que Gesché introduce acudiendo a la expresión «es como...» para indicar una distancia entre lo que dice y cómo lo dice. Sobre esta temática cf. A. GESCHÉ, «Le manque Originnaire», en A. GESCHÉ- P. SCOLAS (Dirs.) *Et si Dieu n'existait pas?*, Cerf, Paris 2001, 27-37.

¹⁹² A. GESCHÉ, *El cosmos*, 256.

Todo lo que sugiere esta palabra puede integrar el intento de recuperación de una categoría «tan nuestra» como «creación», cuestión que se propone en el cuarto volumen de su colección. En dicho proceso de rehabilitación, aparte del fecundo diálogo con la filosofía y con la ciencia, nos desvelará otro trazo a recuperar de los perfiles de Dios. Al esbozar el espacio que Dios ha creado para nuestra relación nos estará diciendo algo sobre sí mismo.

La idea de juego relacionada con la creación no es extraña a la tradición cristiana, como puso de manifiesto H. Rahner en *El hombre lúdico*¹⁹³. Lejos de indicar la idea de azar (*tyche*) o arbitrariedad, Gesché quiere significar con ella la gratuidad del acto creador. La creación no responde a una necesidad interna de Dios, sino a un acto (*techne*) libre y gratuito de condescendencia con el que Dios disfruta: «en sus obras Yahvé se regocije» (Sal 104, 31)¹⁹⁴. Podríamos decir que el cosmos, como el juego, por sí mismo carece de razón, de necesidad que lo reclame —Dios no la necesita en absoluto—, en cambio participa de la razón, del motivo del *Logos* que lo ha creado. En función él, el cosmos posee un principio fundamental de creatividad, un mandato de invención que se despliega, a su modo, sostenido por las estructuras lógicas que lo fundaron.¹⁹⁵ Responde a un proyecto intencionado en estrecha relación con su origen, pero distinto de él. «Cuando Dios descansó el séptimo día, pidió al mundo continuar su invención. Sin embargo, Dios no está ausente. ‘El silencio que sigue a la música de Mozart, es también de Mozart’¹⁹⁶.

De esta manera, al crear un espacio inventivo, distinto de sí y del hombre, Dios indica el modo de relación que quiere establecer con su criatura y la confesión relativa que podemos hacer de él.¹⁹⁷ Es una relación

¹⁹³ H. RAHNER, *El hombre lúdico*, Edicep, Valencia 2002. En concreto el capítulo primero: «El Dios lúdico», 19-34. Citado en A. GESCHÉ, *El cosmos*, 269, 270.

¹⁹⁴ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1988, 52.

¹⁹⁵ Resuena en esta formulación el concepto de «autotrascendencia activa» formulado por K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la fe*, o. c., 222-226 y el de «telos de la creatividad» de P. TILICH, *Teología sistemática I*, o. c., 338-339.

¹⁹⁶ A. GESCHÉ, *El cosmos*, 209.

¹⁹⁷ «Relativa», no en el sentido de ser discutible o susceptible de ser puesta en cuestión, cuanto en que expresa relación: «Hablar de monoteísmo relativo, es afirmar que en el monoteísmo cristiano hay una apertura en la que el hombre se sitúa, y que

de sujeto a sujeto, lejos de la inmanencia y del panteísmo. En el cosmos podríamos decir que Dios se arriesga al ejercicio de libertad del hombre en un lugar distinto de sí —a-teo, dirá Lévinas— aunque creado para la relación. Siendo esta una afirmación arriesgada, con ella no se quiere expresar un espacio de ausencia radical entre Dios y el hombre —los temas del *Tsimtsum* judío o la *Contractio* patrística—, como si Dios se materializase y se modelara espacialmente en función de lo creado. Gesché, con este espacio de «separación» y «distancia», indica que el mundo no se comprende como amenazado y «poseído» por Dios, sino que es diferente de Él, aún teniendo su consistencia en Él y en el acto soberano que lo ha presidido.

Este principio de diferenciación también revela la responsabilidad del hombre: «hay establecido en la creación un espacio que significa el derecho y la vocación de inventar y crear»¹⁹⁸. *Ad imago Dei*, el hombre podría ser considerado como causa segunda. Instalado señorialmente como señor del cosmos, tiene el encargo de continuar la tarea de invención a imagen y semejanza de su Creador. Para Gesché la imagen del jardín del Génesis, evoca aquí, no sólo la contemplación de la belleza de la creación, sino también las ideas de trabajo, laboriosidad, cuidado, invención. Dios no nos coloca ociosos en el mundo, sino con el mandamiento de crecer y multiplicar, abundando en la concepción de un mundo inacabado:

«Dios, si se puede hablar así, no simplemente ha creado la tierra. Ha creado esta morada que es suya, lo hemos visto, y nos la ha dado. Así ella es oikos anthropou y así nosotros, convertidos en intendentes (demiurgos), hacemos de ella nuestra oikumene. Tierra que es por eso mismo tierra de comunión, donde Dios, en esta morada común, nos entrega su vida y su presencia»¹⁹⁹.

c. Deus ex-uberans

Las reflexiones condensadas sobre Dios realizadas a partir de Gesché muestran el fundamento de su método teológico. Pensar las cosas desde Dios y llevarlas al exceso, sólo es posible en la medida en que las categorías que tenemos sobre Él nos capacitan para tal empresa. No es de

condiciona la *confesión* y quizá incluso la concepción del Dios efectivamente único». (A. GESCHÉ, «El cristianismo como monoteísmo relativo»: *SelTeol* 42/167 [2003] 164).

¹⁹⁸ A. GESCHÉ, *El hombre*, 86.

¹⁹⁹ A. GESCHÉ, *El cosmos*, 220.

extrañar que, para lograrlas, el teólogo de Lovaina nos sitúe y haga transitar lejos del dios de la abrupta teología natural que marcaba límites al Dios de la revelación cristiana; del dios que ahogaba la libertad y la autonomía del hombre; del *deus ex machina* que gobernaba el universo con indiferencia ante lo que en él sucediese.

Contemplar la *kénosis* divina manteniendo los límites que ella misma nos impone y, a partir de ella, atisbar lo que la ha podido motivar, es el intento de Gesché.²⁰⁰ El exceso de caridad, expresión de capacidad plena, de donación saturada, en la medida en que el continente puede albergar el contenido; la idea del deseo, expresión de un más-allá-de-sí, de la dinámica exuberante que se despliega en la historia *salutis*; la gratuidad del juego inventivo como llamada al ejercicio de una libertad creadora y responsable, son expresiones de una nueva epistemología teológica que responde positivamente tanto a la naturaleza humana como al Dios cristiano: la epistemología del exceso.²⁰¹ Exceso como consecuencia del uso de la razón en el terreno de la fe. Exceso como expresión del Dios exuberante que lo ha motivado.

Cierto es que las imágenes sugeridas sobre Dios —pasión, deseo, juego— no se pueden llevar, paradójicamente, hasta el exceso, pero ellas nos sitúan en los márgenes de la inmanencia divina para estar más cerca y a la vez más distantes del *Deus ex lex*, del Dios al que no hemos de dictarle prohibiciones en nombre de nuestras concepciones previas.²⁰² Más lejos no podemos ni debemos ir. Quizá, tampoco, sea necesario, pues son suficientes para considerar la pertinencia y plausibilidad de su evocación. Pertinencia al poner en juego rasgos de Dios inmovilizados por la mediación teísta y plausibilidad al mostrar inteligible a Quién es objeto de nuestra confesión. El uso de tales categorías pone de manifiesto un nuevo campo de inmanencia en nuestro autor. La transmisión del Dios de la Buena Noticia ha de mostrarse accesible al hombre contemporáneo

²⁰⁰ Es la dirección señalada en FR 93: «...un objetivo primario de la teología es la comprensión de la *kenosis* de Dios, verdadero gran misterio para la mente humana, a la cual resulta inaceptable que el sufrimiento y la muerte puedan expresar el amor que se da sin pedir nada a cambio».

²⁰¹ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 108ss.

²⁰² Cf. A. GESCHÉ, *Dios*, 69.

manteniéndose fiel a su núcleo fundamental. La dinámica evangelizadora muestra así los dos aspectos siempre inagotables y siempre por pensar de la inculturación. La asunción de conceptos comprensibles para mostrar, como buena la noticia a anunciar y la ruptura, desde el interior de la cultura, de todo molde cultural, como elemento novedoso y específicamente cristiano.

Un Dios que se desvela como salida-de-sí, cuya naturaleza, si se nos permite hablar así, es reciprocidad mutua, pro-vocación, relación permanente y desbordante de amor, es el único que puede ayudarnos a pensar en los límites de nosotros mismos y de lo pensado. Es el Irracional mayor²⁰³ capaz de elevar el pensamiento por encima de los límites auto-impuestos y hacernos descubrir la correspondencia *lógica* entre el *Logos* creador y el *logos* de la fe para, desde ahí, ajustar el conocimiento de la realidad a su propia razón. Esta concepción de Dios desvela, no una inmaterialidad divina que se despliega aleatoriamente, cuanto la afirmación cristiana de la correspondencia mutua y gratuita entre Dios y el hombre. Ellos «se significan recíprocamente, se inter-significan». Podríamos decir que «Dios es la semántica del hombre (y el hombre la semántica de Dios); que pueden interpretarse el uno en el otro»²⁰⁴. Por eso puede nuestro autor, siguiendo a Pascal, afirmar la centralidad de Jesucristo, Verbo encarnado, como signo supremo de esta relación. Donde Dios se expresa tal cual es y realiza plenamente su designio en su propia humanidad y donde el hombre puede mirarse, comprenderse y confiarse como realización absoluta de aquello a lo que está llamado:

«No solamente no conocemos a Dios sino por Jesucristo, sino que tampoco nos conocemos a nosotros mismos sino por Jesucristo. No conocemos la vida, la muerte, sino por Jesucristo. Fuera de Jesucristo, no sabemos lo que es ni nuestra vida, ni nuestra muerte, ni Dios, ni nosotros mismos» (Pensamientos, 548).²⁰⁵

Constatando las continuas remitencias hacia el ser humano en la búsqueda de la identidad de Dios, no es de extrañar una convicción de

²⁰³ «Irracional» en el sentido descrito en el apartado 2.1 del presente trabajo. Cf. *supra*, 13ss.

²⁰⁴ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 56.

²⁰⁵ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 184; ID., *El destino*, 172; ID., *Jesucristo*, 12, 37.

fondo de Gesché: «La cuestión del hombre no es menos teológica que la cuestión de Dios»²⁰⁶. Hablar de Dios o de cómo es Dios, lleva directamente al ser humano y hablar del hombre en toda su integridad conduce a pensar correctamente acerca de Dios.²⁰⁷ Ante esto, ante el Dios cristiano, ¿dónde queda la hipótesis de Merleau-Ponty en la que el hombre moría en el contacto con el Absoluto? Es nuestro Dios el que responde a esa crítica interrogando: ¿soy yo acaso? y respondiendo en su Hijo, «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10, 10). Lejos de una diástasis insalvable, la naturaleza divina mostrada —naturaleza de *kénosis*— desvela la verdad de nuestra naturaleza. El *capax hominis* de Dios, sólo es compresible desde el *capax Dei* del hombre —aunque ontológica y teológicamente exista una prioridad de la primera— y, en sentido inverso, el *capax Dei* del hombre se verifica como posibilidad real en el *capax homini* de Dios. Es en Jesucristo donde ambas naturalezas *coinciden*, inciden juntas, se dan sin separación y se hacen realidad sin confusión en la misma persona.

Desde este prisma, maravilloso por sus colores y contrastes, somos llevados, casi por la lógica misma del discurso, a hablar del hombre. Ahora no sólo desde la fe o desde el uso de la razón en éste ámbito, también desde la imagen de Dios que el creyente puede esbozar como válida y verídica para hablar de sí mismo y de todo hombre.

2.2. Respeto del hombre

«Por último, con respecto al hombre, como hizo constantemente en su ambición por responder al deseo mismo de Dios (fil-antropía). Pero con una conciencia más viva de que el mundo de hoy, víctima de numerosas amenazas de muerte, necesita más que nunca que viva Dios para que viva el hombre. La teología no se puede permitir el lujo de un discurso ilusorio, debe servir. 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».²⁰⁸

²⁰⁶ A. GESCHÉ, *El hombre*, 12. Tomada de H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago (1970) 10.

²⁰⁷ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 150.

²⁰⁸ A. GESCHÉ, «Teología dogmática», o. c., 288.

La pretensión de fondo en el discurso antropológico de A. Gesché, consiste en arrancar al ser humano de su propia inmanencia como preámbulo a la acogida de la propuesta que Dios le hace. La trascendencia y el término concreto de ésta, es el rasgo distintivo que la teología puede aportar a la diversidad de discursos sobre el hombre. Desde la lógica *ou-tópica* de la fe y desde la imagen de un Dios *ex-ubernante*, en cuanto concepto e identidad, nuestro autor propone una antropología deliberadamente teologal que, «al introducir la dimensión de la trascendencia, lejos de hacer morir al hombre a su contacto, lo sitúa dentro del piélago sin orillas de una aventura infinita»²⁰⁹. El ser humano ahí situado puede alzar la mirada más allá de sus horizontes. Estos, inexcusables, le dan seguridad pero pueden esconder la pregunta que él mismo es y que emerge en los momentos donde toma conciencia de su propia finitud, envuelta en deseos e ilusiones y también en tormentos y fracasos. Continuos enigmas que tejen la existencia en busca de una clave que desvele su sentido y apunte a un destino consonante con su origen. *Homo absconditus* ¿quién te resolverá?

Un complejo tapiz de material precioso será el que nuestro autor trate de reconstruir y renovar siguiendo la lógica y la propuesta de la fe. Para ello qué mejor camino que el de tratar de contemplar al hombre desde Dios, desde una altura por encima de nuestras miras que dé cuenta de nuestra hondura. «Cada uno tiene la altura' que corresponde a su profundidad, aquella a la que Dios ha descendido»²¹⁰. Así, la teología, lejos de abandonar su objeto específico —Dios mismo—, aporta su palabra única sobre el ser humano mostrando lo que Dios ha dicho sobre el hombre en las mediaciones que ha instituido y de modo admirable en su Hijo, el único mediador. En la medida en que la teología sepa transmitir, desde su propio *logos*, la propuesta de Dios al hombre, podrá ser antropología. Pero ¿qué es lo que Dios propone al hombre? ¿Qué somos a sus ojos?

a. Ad intra

²⁰⁹ A. GESCHÉ, *El hombre*, 91.

²¹⁰ *Ibid.*, 112. Cita interna de E. JÜNGER, *La cabane dans la vigne*, Paris 1988, 288.

El emérito de Lovaina desarrollará su antropología teologal desde los clásicos e irrenunciables temas de la creación y la filiación. Ambos serán re-leídos, profundizados y actualizados. Desde ellos o con ellos como término, establecerá conexiones con antropologías actuales pretendiendo mostrar desde el interior del *logos* de la fe, lo que ésta dice sobre hombre.

En particular son tres aspectos específicos los aportados: que en todo hombre hay un inviolable, que nada es inexorable y que la realidad no es sólo lo que es, sino lo que podría ser. Estas tres aportaciones, expuestas sintéticamente en el volumen sobre el hombre (pp. 44-46), serán recurrentes y tratadas en el resto de la colección de manera más extensa desde distintas perspectivas. El segundo y el tercer aspecto están directamente relacionados con el «principio de capacidad salvífica» que trataremos en el próximo capítulo, por eso ahora nos detenemos en el primero de todos.

El fundamento de la pretensión de irreductibilidad e inviolabilidad del hombre que el creyente puede transmitir desde su *logos* es Dios mismo. Sólo desde él se puede sostener tal idea y resistir los envites de ideologías y prácticas que van en contra del ser humano. Las diversas concepciones antropológicas aportadas desde la sociología, la psicología, la filosofía, pueden anunciar este predicado mayúsculo del hombre, pero pueden igualmente no hacerlo. Pueden exponer argumentos, sistemas, comprensiones a su favor, pero sin un fundamento sólido que resista voces contrarias proclamadas desde sus mismos ámbitos. La teología, en cambio, sólo puede ver al hombre «*a parte Dei, sub specie aeternitatis*»²¹¹. Ahí es donde se muestra, como el mismo autor señala, que la reflexión teológica, «justamente al poner de manifiesto su antropología, de ningún modo abdica de su estatuto de *teo-logía*»²¹². La teología considera al ser humano hecho a imagen de Dios, criatura querida de sus manos, como el lugar donde su Creador le visita y se manifiesta. El absolutamente Absoluto, el Exceso de caridad, dona un estatuto a sus criaturas que las hacen insumisas a todo intento de sumisión.

²¹¹ A. GESCHÉ, *El hombre*, 44.

²¹² *Ibid.*, 44, nota 9.

Por su carácter icónico y semejante al *Deus ex lex*, podemos decir análogamente sobre el hombre que él también está situado *ex lex*. Está situado fuera de toda constricción impuesta en su historicidad que trate de reducirlo o someterlo. En virtud de la Trascendencia que el hombre refleja en negativo, del Significado de sí mismo al que se refiere como significante, del Término remitente como símbolo originario, el ser humano se muestra como inobjetivable. Similar al término enigmático veterotestamentario יהוה, utilizado para referirse a Dios subrayando su distancia insalvable, hay un todo inaprehensible en el hombre por la semejanza e imagen que él mismo es de su Creador. *Res sacra homo homini* reza el adagio latino. Algo inalcanzable, cuasi sagrado, es el hombre para sus semejantes. Expresión de tal sacralidad es la libertad donada y definidora de nuestra identidad. A diferencia de otras concepciones, la libertad del hombre en el cristianismo no es una conquista, algo por lo que deba luchar o arrebatar a sus semejantes o a un Tercero Trascendente. Le constituye *per se*.²¹³ Ella es la verdadera presencia de Dios en nosotros.²¹⁴ En la capacidad originaria que posibilita abrir de arriba a abajo todo límite y constricción, se muestra que el ser humano no es una mónada aislada, sino una criatura referida y relativa. Referida por Dios y relativa a Él y al resto de criaturas. Este espacio de relatividad, de toma de consciencia de una serie de realidades que le circundan, posibilita activar el ejercicio de la libertad. Desde ella debe responder. En ella, el ser humano está sujeto, paradójicamente, al ejercicio responsable de su libertad. No se puede evadir de tal situación. Aunque abdique de tal propiedad, aunque su realización vaya incluso en contra de sí mismo, toda respuesta será realización concreta y manifestación de su libertad y, como consecuencia, de su Creador.

Incluso de cara a Dios podríamos permitirnos una licencia justificada por la misma lógica del discurso de nuestro autor: *Res sacra homo Dei*. Cosa sagrada es el hombre para Dios, tanto por su procedencia como por su identidad. Identidad otorgada por una Alteridad Trascendente que lejos de alienar, dona un espacio de libertad, de autonomía, de responsabilidad,

²¹³ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 31.

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, 39.

mayor que cualquier otra.²¹⁵ Identidad que Dios mismo respeta en su diferencia. En este caso e inspirado por Derrida, Gesché pensará la trascendencia no sólo como cualidad de Dios, sino como posibilidad para el hombre: *transcendance*, será el término para referirse a aquello que permite a los otros que sean trascendentes y diferentes²¹⁶. 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»²¹⁷. Desde la trascendencia de Dios, el hombre tiene una estructura, una capacidad para salir más allá de sus límites y elevar el pensamiento, la confesión y la acción como humilde ofrenda a su Creador, actualizando la huella, *imago Dei*, que él mismo es.

La trascendencia del hombre pro-vocada por Dios y realizable de cara a sí mismo y a cuanto le rodea, será el rasgo distintivo del ser humano como criatura. Señal de ese espacio siempre por habitar es el enigma con el que ha de aprender a vivir y del que ha de aprender para vivir. «Que el hombre sea así parcialmente un enigma para sí mismo y para los demás, esto es lo que le salva de estar totalmente absorbido y apresado por una mirada».²¹⁸ La trascendencia manifestada en su enigma no sólo califica al ser humano, sino que lo define en cuanto capacidad. Hermosa y paradójica imagen el ser de-finidos (de-limitados) por el Trascendente como capaces de trascendencia. «'El hombre sobrepasa infinitamente al hombre', decía Pascal»²¹⁹.

«Así pues, en nosotros se encuentra una dimensión oculta, que me gustaría denominar un «mapa del cielo», como el que se dice que tienen las aves migratorias que trazan por el cielo su camino. El hombre necesita un cielo; necesita 'la bóveda de una larga frase por encima de la existencia'».²²⁰

En función de esta capacidad, el teólogo de Lovaina dará un paso más fundamentando en ella la propuesta que Dios hace al hombre.

²¹⁵ Cf. *Ibid.*, 63ss.

²¹⁶ Cf. *Ibid.*, 188. Nota 46.

²¹⁷ A. GESCHÉ, *El destino*, 104.

²¹⁸ A. GESCHÉ, *El sentido*, 37.

²¹⁹ A. GESCHÉ, *El hombre*, 45; Cf. ID., *El destino*, 61.

²²⁰ A. GESCHÉ, *El destino*, 57. La cita interna se refiere a H. BIANCIOTI, *Ce que la nuit raconte au jour*, Paris 1992, 154.

Desde esa infinita bóveda el ser humano puede leerse, descifrarse, alentar la esperanza de que el Misterio resolverá el enigma que él mismo es. Así, la irreductibilidad, la inviolabilidad amplían su significado indicando que no implican una autonomía carente de relación, antes bien, sugieren al hombre la conveniencia de tomar distancia de sí mismo para adquirir conciencia de su carácter relativo y su necesidad de relación. Esta distancia instauradora de sentido, donadora de identidad, esta relación que viene desde lo alto, permite leer en él mismo, la propuesta que Dios hace al ser humano al quererlo como hijo suyo.²²¹

La filiación adoptiva de ser hijos en el Hijo, otorgada por el Espíritu Santo en el bautismo, es la manifestación suprema de la dignidad del ser humano. «Vivir la propia vida como la de un hijo de Dios es una manera de ser hombre».²²² La más divina para los cristianos y la propuesta más humanizadora para quienes no lo son o lo han olvidado. La filiación adoptiva desvela una remitencia original a la paternidad de Dios en cuanto identidad y a su voluntad respecto al ser humano. «El Hijo de Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios», dirá Atanasio en *De Incarnatione Verbi*, 54, 3, o mejor, evitando el riesgo de la fusión y siguiendo a Ireneo, Gesché apuntará: «Esta es la razón por la que el Verbo se hizo hombre: que el hombre, al recibir la filiación adoptiva, se convierta en hijo de Dios» (*Adv. hae.* III, 19,1).²²³

Esta es la clave para vivir la existencia y remitirla a un destino, para sacar al hombre de la redundancia en que puede introducirse si renuncia a lo que es y a quien así le ha hecho. Como dijo Pascal, «miseria del hombre sin Dios. Grandeza del hombre con Dios» (*Pensamientos*, 60).²²⁴ Pero ¿cómo mostrarlo? ¿Cómo proponerlo? ¿Es tan clara esta afirmación hoy día? ¿Hasta qué punto resulta creíble? Por difícil que resulte la empresa ante ciertas antropologías de la muerte del hombre, en el trasfondo de Gesché estará la pretensión de Platón en el *Timeo*, 29c: «seremos muy felices si

²²¹ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 105; ID., *Jesucristo*, 208ss.

²²² A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 214.

²²³ Ambas referencias, a Atanasio e Ireneo, en A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 222. Nota 6. Cf. B. STUDER, «Divinización», en A. DI BERARDINO, *Diccionario Patrístico de la Antigüedad Cristiana I*, Sígueme, Salamanca 1991, 622.

²²⁴ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 61; ID., *El destino*, 46.

podemos presentar una exposición que no sea menos verosímil que la del otro»²²⁵.

b. Ad extra

Los diversos intentos que realiza nuestro autor para mostrar una antropología sugerente y válida, con una especificidad propia en el concurso de los saberes, se encaminan a poner un espejo ante la profundidad del hombre. En ella emergen cuestiones como la identidad, el sentido, la finalidad y también la inquietante dificultad para el conocimiento de sí y de cuanto le rodea y espera.

«Lo desearíamos, sin duda, pero no somos del todo transparentes a nosotros mismos. Acaso haya que comenzar por ahí para comprenderse bien. El hombre es ese ser en perpetua búsqueda de su humanidad y del secreto que ella encubre. Cuestión que no tiene nada de académica. Es existencial: cercana a las cuestiones de nuestro destino, pues presentimos que el hecho de inclinarnos sobre el brocal de nuestro propio pozo acaso nos conduzca al sentido de nuestra vida. Que no tenga que decir un día: ‘¿He pasado de largo?’».²²⁶

De esta manera tan bella, Gesché plantea crudamente la gran pregunta que todo ser humano es y que tarde o temprano irrumpe en su existencia. Interrogante siempre incontestable por nosotros. Resuelto parcialmente por el riesgo y la audacia, por la confianza en el caminar cotidiano en el que se interroga: ¿será esta mi dirección? ¿Me llevará a mi destino? Preguntas irrenunciables que hoy día son esquivadas y excusadas, pero no por ello eliminadas, pues nos pertenecen radicalmente, ya que somos esas mismas preguntas.

«En la realidad entera, en nosotros y en torno nuestro, hay una parte de ‘nocturnidad’ (H. Bosco) que nos constituye y con la que —parte inextinguible— nos construimos»²²⁷. Eso es lo primero que hay que asumir. Lejos quedan la clarividencia del conocimiento y el avance implacable de la técnica, que no son capaces de vislumbrar el destino que interroga el presente de cada uno. Esta es la muestra preclara de nuestra naturaleza trascendente, que «quiere decir aquí, en el corazón de nuestra indudable

²²⁵ A. GESCHÉ, *El destino*, 22. Omitimos las cursivas que añade el autor.

²²⁶ A. GESCHÉ, *El hombre*, 17.

²²⁷ *Ibid.*, 21.

inmanencia, esa dichosa indecisión que nos enseña que la verdad siempre hemos de buscarla, sin que se nos proponga nunca en términos exactos». ²²⁸

Aquí es donde la teología tiene su palabra, donde puede ir más lejos que la filosofía o la ciencia, pues ella es la única que se interesa en primer término «por aquello que advendrá al hombre, por aquello que él espera más allá de la *ultima linea rerum*» ²²⁹. En este sentido podemos decir que la teología habla, en términos seculares, de la felicidad del hombre. Con ello no abandona su objeto, pues el *logos* de la fe considera que tal felicidad es Dios mismo, sino que lo muestra comprensible. Quizá lo haga con una categoría gastada o sospechosa, al haberla identificado con el placer, pero bien cercana a la idea de salvación, tan específica y central de nuestra tradición. ²³⁰

Hablar en estos términos, quizá pueda parecer el retorno a uno de los aspectos de la crítica marxista sobre el cristianismo: «el opio del pueblo» como conjunto de promesas ilusorias que anestesian la conciencia del hombre y lo alinean mermando su capacidad de acción y transformación. Pero la consecución de la felicidad en orden a su destino, a la salvación — hablando en cristiano — tiene un correctivo intrínseco. Dios es el que trae la salvación a un mundo concreto donde, «al lado de las alegrías y felicidades de los hombres, reinan el sufrimiento y la desgracia» ²³¹. Por eso el discurso teológico sobre el hombre, no pone entre paréntesis la realidad, no hunde al ser humano en el abismo de su enigma y lo consuela desde un cielo por venir, sino que le propone una tarea en este «espacio intermedio» que es la existencia. Entre su origen y su destino, en el tiempo que habita en el cosmos, o si se prefiere, en la sociedad, el ser humano tiene el mandato de una praxis. *Gesché* se permitirá la expresión «practicar a Dios» ²³². Con ella se refiere a tres aspectos concretos de la existencia cristiana:

²²⁸ A. GESCHÉ, *El destino*, 13-14.

²²⁹ A. GESCHÉ, *El sentido*, 98. Las cursivas son del autor.

²³⁰ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 141.

²³¹ A. GESCHÉ, *El sentido*, 156.

²³² A. GESCHÉ, *El destino*, 176.

En primer lugar, es expresión del lenguaje autoimplicativo de la fe. Esta expresividad revela que la fe no es ideología, sino relación personal con quien la provoca. Relación que llama a unificar todas las dimensiones y etapas de la vida personal en una misma dirección desde la profundidad, lugar donde se inicia tal relación, hasta la diversidad de concreciones que la expresan. Sin duda una propuesta de sentido ante la cultura del presente, la atomización del sujeto y su fragmentación.

En segundo lugar, la concreción de «cuanto hicisteis a unos de estos hermanos míos más pequeños...» en Mt 25, 31ss. En ella se desvela la identidad del cristiano ante los otros. Identidad mostrada en la actualización del Reino que tiene como meta y *pro-vo-ca* a su realización, en la concepción *teo-lógica* del hombre como lugar donde Jesucristo sale a su encuentro como revelación *sub-contrario*. En palabras de Balthasar: «Así practica un cristiano: pone en circulación los dones recibidos a favor de los semejantes, [...] como acto de concentración retrospectiva —haced esto en memoria mía— pero siempre con miras a la expansión del mundo».²³³

Por último, la vía práctica de Pascal presentada en los *Pensamientos*, 233, con el famoso «argumento de la apuesta». Ante la incomprendibilidad última del Misterio y la inevitable suspensión de juicio ante el infinito, también podemos resolvernos en el terreno de la acción. Arriesgarse a dar el salto de la praxis es la opción más razonable cuando parecen agotados otros caminos en la búsqueda del Dios que se esconde:

«y así, queriendo aparecer al descubierto a quienes le buscan de todo corazón, y escondido a todos los que le huyen de todo su corazón, tempera su conocimiento, de suerte que ha dado señales de sí a los que le buscan, y no a los que no le buscan. Tiene luz bastante para los que no desean sino verle, y oscuridad bastante para quienes tienen una disposición contraria» (Pensamientos, 430).

En función de esta praxis, el cristiano, según la propuesta de Gesché, atisba y anticipa su destino. La relación, el conocimiento de Dios, no puede separarse de la relación con los hombres.²³⁴ De igual manera, en función de ésta relación, quienes no conocen a Dios podrán hacerse una primera idea, semejante e icónica de Él. El creyente es por esto sujeto de

²³³ H. U. VON BALTHASAR, *Quién es cristiano*, Sígueme, Salamanca 2000, 99, 104.

²³⁴ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 180.

responsabilidad, pues su imagen de Dios —*teo-logía*— y su «práctica de Él» —*teo-praxis*—, mostrarán, *ad extra*, la plausibilidad de ser hombres según Dios quiere y revelará la credibilidad y validez de la antropología teológica que propone nuestro autor.

Sobre el valor de la praxis, subrayado positivamente por nuestro autor, se cierne de ordinario la sombra de un cierto pelagianismo, de una reducción de las capacidades de Dios y de una pueril supervaloración de las capacidades del hombre, pensando que de él depende en gran medida la consecución de su felicidad, incluso que de él depende el conocimiento y la revelación de Dios. Sobre este aspecto Gesché reflexiona de manera equilibrada a partir de la fórmula *Etsi deus non daretur*,²³⁵ siendo bien consciente de los límites que desarrollos similares, como la teología de la liberación, han tenido al respecto. No en vano dedica casi veinte páginas a sugerir correcciones a dicha teología.²³⁶ De igual manera señala cierto *pro-atéismo* detrás de esta fórmula²³⁷. En ese equilibrio, auto-limitado y corregido desde dentro, es donde nuestro autor se sitúa. «Sería dramático que perdiéramos el sentido de la eternidad. Pero también sería dramático que perdiéramos el de la temporalidad».²³⁸

²³⁵ Sobre este aspecto, fuera de *Dios para pensar*, encontramos los artículos: A. GESCHÉ, «Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le 'Etsi deus non daretur'»: *RTL* 33 (2002) 187-210; A. GESCHÉ, «Le christianisme comme monothéisme relatif. Nouvelles réflexions sur le 'Etsi Deus non daretur'»: *RTL* 33 (2002) 473-496, y dentro de la colección que nos ocupa, ID. *El cosmos*, 239-245.

²³⁶ Cf. A. GESCHÉ, *El mal*, 144-161.

²³⁷ Cf. A. GESCHÉ, *El cosmos*, 242.

²³⁸ A. GESCHÉ, *El destino*, 183.

c. El hombre, inversión reveladora

Gesché ha tratado de contemplar el hombre desde arriba y ha descubierto en su fondo enmarañado un espejo vuelto hacia el cielo. En el ser humano examinado en su insondable profundidad, ha encontrado la huella indeleble de su capacidad innata de transcendencia *per natura Dei*. Por ella, no sólo nuestra disciplina es estrictamente *teo*-logía, aun hablando del hombre, sino que el hombre mismo es teología. Palabra sobre Dios desde su origen hasta su destino, el ser humano se encuentra en su vida tratando de identificar los signos de interrogación en los que se contiene su existencia. Signos que indican la pertenencia a su Creador, el comienzo y el fin de la pregunta reclaman ser puestos en relación y a su vez la correcta formulación de aquello que contienen —«hombre».

En aparente contradicción, los dos límites impuestos en la inauguración y clausura del ser humano son límites abiertos, pues son preguntas que indican que en ellas no se cierra la existencia, apuntando a un más allá:

«¿No será exactamente ahí donde nos hallamos nosotros, a quienes se nos ha delegado como portadores de signos? Pienso en la mayéutica de Sócrates, que nos servirá de modelo. Dar a luz, transmitir respuestas que uno va a interrogar y a escrutar como enigmas afortunados que hay que descifrar para encontrar en ellos el secreto de su ser»²³⁹

En este camino todo puede y debe ser cuestionado, no sólo las respuestas sino las preguntas. En nuestro caso, el hombre es pregunta, manifestando así su responsabilidad, su tarea, su libertad, y, como inevitable contexto, la relación con sus semejantes como el lugar, no único ni excluyente y quizá tampoco el específico, en el que encontrarse con otras preguntas y respuestas que alienten su búsqueda.

En clave creyente, como no puede ser de otro modo para nosotros, estas preguntas y respuestas, que el mismo hombre es, son la inversión reveladora del Trascendente, el signo de su transcendencia en nuestra inmanencia que grita y sufre dolores de parto hasta ver a su Hijo conformado en el hombre (cf. Gal 4, 19). En este *ordo filiationis* «nos

²³⁹ A. GESCHÉ, *El hombre*, 28.

encontramos con algo verdaderamente fascinante: la posibilidad de descubrir que es en Dios donde nosotros conocemos lo que somos y que es en nosotros donde aprendemos lo que él es»²⁴⁰.

En el seguimiento y configuración con Jesucristo, es donde se desvela la identidad verdadera del hombre y donde se explicita la del cristiano; en ella manifiesta que «ha apostado toda su existencia a una posibilidad que nos brindó Jesucristo, el Hijo de Dios, obediente por todos nosotros hasta la cruz: participar en el sí a Dios, un sí obediente que redime al mundo»²⁴¹. Este sí es lo único que se pide. Un sí que pone de manifiesto el papel protagonista del ser humano en el acto salvador de la creación: «Dios que te ha creado sin ti, no te salvará sin ti»²⁴², máxima de San Agustín recordada por nuestro autor, que quiere indicar la actividad segunda de la pasividad primera. Lo recibido debe poder expresarse como tal mostrando que es una prenda de la plenitud por recibir. A los hombres «se nos pide ‘simplemente’ creer en ello».²⁴³

La filiación, así, resulta una propuesta redundantemente positiva en favor de Dios, del hombre y de sus semejantes. En estos últimos se expresa como fraternidad. En ellos, el cristiano no actúa como en un laboratorio a la espera de su verificación escatológica, sino que facilita el *kairós* de Dios en el mundo presente, abre vías de eternidad en el espesor del tiempo e instaura momentos de densidad ontológica en la relación ética. Por su identidad, por su felicidad, por su destino, el hombre, desde lo que él mismo es, tiene prohibido en este mundo tratar a cualquier ser humano de manera distinta a un hijo de Dios, llamado a la filiación divina y a la resurrección; tiene prohibido considerarlo como sometido a sus poderes y tomar unas decisiones que pudieran ir en contra de su destino trascendente, sobre el cual no tiene ningún poder.²⁴⁴ En este respeto *cuasi* sagrado, en esta donación de la propia vida donada hasta la cruz, es donde se manifiesta el exceso de la antropología teologal que propone la fe. En

²⁴⁰ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 236.

²⁴¹ H. U. VON BALTHASAR, *Quién es cristiano*, o. c., 62. Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 106; ID., *Jesucristo*, 208ss.

²⁴² A. GESCHÉ, *El hombre*, 81; ID., *El sentido*, 87; ID., *Dios*, 142.

²⁴³ A. GESCHÉ, *El hombre*, 111.

²⁴⁴ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 105.

ella el origen, el camino y el destino del hombre son un todo unificado, abierto e infinito, tejido por bellos momentos de amor y entrega divina a los semejantes.

«En el cristianismo, la gloria implica la Cruz, y el destino teologal (que es lo que afecta al hombre) implica que se tome en cuenta la dimensión ética. La afirmación de que «era necesario que Cristo muriera para entrar en la gloria» (Lc 24, 26) indica que, salvo traición de tipo moral y espiritual, nadie ¡ni el mismo Dios! puede evitar el hecho de la condición humana; y que nadie podrá buscar una espiritualidad desencarnada para aproximarse a Dios».²⁴⁵

Así, la propuesta cristiana como antropología se muestra como una síntesis satisfactoria capaz de integrar armónicamente trascendencia e immanencia, destino y sentido. No hay pues un cortocircuito entre la contingencia del hombre, su sed y el alumbramiento de una nueva creación. El ser humano se revela, a los ojos de la fe, no como un *Sein zum Tode* (Heidegger), sino como *Sein zum Leben*, para *die Leben von Gott*. Todo está indisolublemente unido y sellado en aquel que nos ha amado primero (cf. 1 Jn 4, 19) y por el que el ser humano debe lanzarse a amar, como signo, como expresión, como realización humanada del exceso de amor del Creador. Siendo prójimos de los hombres nos aproximamos a Dios manifestando su presencia. ¿Qué mayor bien? ¿Qué mejor propuesta? ¿Qué mejor noticia? ¿Qué mejor manera de verificar el principio de capacidad salvífica de la teología?

²⁴⁵ A. GESCHÉ, *El sentido*, 127.

CAPÍTULO III

LA TEOLOGÍA COMO «LOGOS SALVÍFICO»

«También hemos indicado que la teología debe ser salvífica. Esta expresión parece un tanto extraña aplicada a un saber. Es evidente que, además de Dios, sólo la fe y las obras que nacen de la gracia son salvíficas: ningún discurso, por concluyente que sea, puede suplirlas, lo contrario sería pura ilusión gnóstica. Pero, puesto que es necesario el discurso, éste debe tener el carácter de una invitación a la salvación, so pena de perder su razón de ser y convertirse en ‘campana ruidosa o platillos estridentes’ (1Cor 13, 11). Además se trata también del carácter responsable de la teología: ser capaz de dar, en cuanto pensamiento y palabra, todas sus posibilidades de salvación, mediante unos conceptos realmente operativos y unos enunciados que expresen el dinamismo de la fe. Ciertamente, la salvación sólo se realiza en el salto existencial de la decisión que responde a la gracia. Sin embargo, es necesario que sea posible franquear este umbral a favor del salto epistemológico de la teología.

Aquí es donde se manifiesta su estatuto específico. Hoy se cuestiona mucho el carácter científico de toda ciencia ¿no consistirá el de la teología dogmática en lo que yo llamaría ‘el principio de capacidad salvífica?’ [...] el carácter ‘científico’ de esta ciencia sería su capacidad salvífica, su capacidad para invitar a la salvación»²⁴⁶

Llegamos, en este tercer capítulo, a la articulación orgánica de la «tarea responsable» de la teología que acabamos de recorrer de la mano de nuestro autor. Podríamos decir que la tarea anterior tenía un carácter sincrónico, al profundizar aspecto por aspecto los diversos temas —aunque hemos tratado de ver su presencia y tratamiento a lo largo de toda la colección. La empresa que acometemos a continuación se perfila en la diacronía de *Dios para pensar*, donde el tema es omnipresente. La responsabilidad operada y puesta de manifiesto tiene una clara intencionalidad. Así, la teología, después de haberse abierto camino entre

²⁴⁶ A. GESCHÉ, «Teología dogmática», en B. LAURET- F. REFOULÉ (Eds.), *Iniciación a la práctica de la teología, I. Introducción*, Cristiandad, Madrid 1994 (1982) 288-289.

la multiplicidad de saberes para ofrecer su propia perspectiva y haber mostrado los contenidos específicos desarrollados desde su propio *logos*, puede manifestar ahora, desde sí misma y con toda legitimidad, su mensaje central: la salvación.

Tratando de aplicar el mismo efecto que una lente gran angular, destacaremos los hitos de este itinerario conceptual que nos ofrece el teólogo de Lovaina; las señales textuales que remiten y anticipan su pretensión última tienen dos pilares bien definidos. Por una parte, recoger y profundizar en las ideas, preocupaciones y problemáticas de los cristianos y no cristianos entorno a la salvación y, por otra, ahondar en la propia tradición y actualizar su sentido para ofrecerlo en su propia novedad. Tal es la metodología que, de manera semejante, puso de manifiesto K. Rahner en el artículo «Problemas actuales de cristología» con su llamada a poner la atención en las concepciones cristológicas de la vida cotidiana de las comunidades y, así, hacerse cargo de las tareas que debía abordar la cristología.²⁴⁷

Un ejemplo magistral de este método de integración y diálogo con otros saberes, de purificación y reformulación de las propias concepciones y de propuesta del kerigma en el ámbito de la salvación, lo encontramos en el primer capítulo de *El destino*.²⁴⁸ Podemos decir que estas páginas representan *in acto*, tanto el principio de responsabilidad en los diversos ámbitos tratados —la fe, la razón, Dios y el hombre—, como la verificación del principio de capacidad salvífica del discurso teológico. El esquema de desarrollo de este capítulo nos servirá para acercarnos al tratamiento de los diversos temas que en él se sugieren y que son abordados y profundizados en otros volúmenes de la colección. En él, con el fundamento desarrollado en el capítulo precedente, se mostrará la verificación del principio de capacidad salvífica del discurso teológico de nuestro autor.

²⁴⁷ Cf. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», en: ID., *Escritos de teología I*, Taurus, Madrid 1961, 167-221.

²⁴⁸ Cf. A. GESCHÉ, «Tópicos sobre la cuestión de la salvación», en: ID., *El destino*, 29-72.

1. El interrogante: ¿Salvación?

Ante la idea de salvación se ciernen las sombras de la sospecha y el temor. Por eso Gesché comenzará por restituir este concepto acudiendo a su etimología. Sería una paradoja querer mostrar con conceptos operativos el mensaje de la fe para transmitir su capacidad salvífica y que la semántica de este mismo principio supusiese la primera piedra de tropiezo.

Si bien la idea de salvación se asocia inicialmente a aquello de lo que se necesita ser salvado —el mal, el pecado, etc.—, su etimología remite a una idea positiva y no a la negatividad que soluciona. «Salvar» tiene que ver con «salud», con un estado de bienestar integral, de solidez y fortaleza. La semántica evoca el hecho de estar completo y haber, por ello, llegado a cumplimiento. ¿Quién no desea gozar de semejante estado vital aún estando aparentemente ausente de limitaciones y constricciones? Así, con la idea de salvación se pone al descubierto el más profundo deseo del hombre, sea creyente o no: tener conciencia de que ha llegado, desde el fondo de sí mismo, «a alcanzar esa profunda satisfacción y esa dicha de haber vivido una vida con sentido, de no haber pasado al lado de nuestra vida y de nuestro ser, de haber conseguido esa profunda dicha de una vida lograda y cumplida»²⁴⁹.

Con todo, en este deseo de realización plena que lleva al ser humano a tomar decisiones y opciones, a proyectar su futuro de la manera más satisfactoria posible, no hay ausencia de impedimentos. Gesché es bien consciente de ello. Creemos que se sitúa lejos de un optimismo fácil e inocente, de un cerrar los ojos o apartar la mirada ante las situaciones dolientes y las fuerzas que coartan su cumplimiento. No por casualidad señala tres grandes obstáculos que parecen oponerse a ella: la muerte, el mal y la fatalidad, dedicando al segundo de ellos el primer volumen de *Dios para pensar*. Tales asechanzas no tienen que ver con la idea de pecado, como en ocasiones se pretende inculpar a quienes anuncian la salvación. No hay un presupuesto moral, en sentido negativo, que haga necesaria la salvación, ni una dominación y oscurecimiento de las conciencias que

²⁴⁹ A. GESCHÉ, *El destino*, 32-33.

reclamen la luz y la liberación de la condenación y la culpa. La idea de salvación se impone por la misma naturaleza del hombre, lo que no excluye que en su existencia se tope con impedimentos y dificultades. En ellas nos detenemos.

2. El lugar: la encrucijada de la existencia

En su existencia el hombre se encuentra, sin pretenderlo, con los tres obstáculos señalados. Forman parte de la vida, aunque la vida no se reduzca a ellos. Son ineludibles e infranqueables. Tarde o temprano todo ser humano se encuentra con ellos en su propia experiencia, o es testigo de las dificultades que provocan en quienes lo acompañan. Podemos decir que son inmanentes a la propia vida porque pertenecen a ella, pretendiendo, en ocasiones, apoderársela y reducirla. Por este motivo, que se impone por sí mismo, Gesché tratará de ir más allá de dichos límites, trascendiendo, por lo menos conceptualmente, desde y hacia la palabra que el *logos* de la fe tiene sobre ellos. Ante la imposición de las restricciones de la inmanencia, la teología deberá proponer la trascendencia desde sus propias categorías, mostrando su capacidad de transmitir la salvación que la ha provocado.

2.1. La inmanencia del límite existencial

a. La muerte

El hombre es un ser limitado, contingente y la muerte es la representación más clara y dramática de su finitud. Llamada «el último enemigo» por Pablo (1 Cor 15, 26), la muerte acecha con su mortal aguijón (cf. 1 Cor 15, 55) detrás de cada acontecimiento de la vida. Ante ella el miedo y el temor se imponen. Por mucho que la ciencia, la filosofía, la sociología o el *marketing* hayan querido hacerla comprensible o tratado de suavizarla o, incluso, de maquillar sus efectos en quienes se introducen en ella y en quienes sufren la pérdida de un ser querido, la muerte nos asusta.²⁵⁰ Por definición es el término de la vida. Un fin que es sinónimo de tristeza, de desdicha, de mal, pues corresponde, en definitiva, a una falta

²⁵⁰ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 37.

de ser y de libertad; rasgos característicos del ser humano que son el fundamento de todo lo que le hace experimentar su propia conciencia. La muerte corta toda relación intramundana, nos encierra y nos anula. Es ausencia de comunicación, pues aparentemente dejamos de poder expresar lo que somos y de percibir lo que otros nos comunican. No en vano, la tradición veterotestamentaria, aún presente en algunas problemáticas del Nuevo Testamento —las creencias de los saduceos, la polémica de Pablo en 1 Cor—, consideraba que después de la muerte, a los hombres les esperaba el *sheol*, el reino de los muertos, en donde el ser humano sobrevivía miserablemente alejado de los vivientes y de Dios.²⁵¹

Aun con estas características, la muerte, en la reflexión ordinaria, ha facilitado el encuadramiento histórico del hombre. Le hace caer en la cuenta de que sus días tienen un comienzo y un fin, lo que reviste un aspecto positivo. Gracias a la muerte el ser humano es consciente de que no todo está al alcance de su mano, de que un día dejará de tener como posibilidad lo que se proponga, de que habrá terminado su existencia sin haber logrado, quizá, todos sus deseos.²⁵² Temporalidad que puede empujar al hombre a no desaprovechar cada momento de la existencia para realizar su proyecto. Tener clara conciencia de que todo se puede acabar, puede llevar al hombre, en el mejor de los casos, a no malgastar su vida y a gastarla de la mejor manera posible. Puede suscitar la pregunta por el sentido de la vida, por el significado de la historia y, en definitiva, por la identidad de la persona.²⁵³

Con todo, siendo ésta la máxima positividad dentro de la mayor negatividad, en el fondo de ella late la resignación de quien se sabe perdedor apenas iniciada la partida, de quien ha claudicado ante la mayor dificultad, de quien no ha visto la totalidad de posibilidades que le brinda la realidad y que pueden dar solución —salvación— a semejante problema.

²⁵¹ Cf. *Ibid.*, 74. Cf. Is 14, 9-11; 38, 10ss.; Sal 88; Ez 32, 17-32, referencias señaladas por A. D. PREUSS, *Teología del Antiguo Testamento. Yahveh elige y obliga*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, 447-452.

²⁵² Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 37.

²⁵³ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la Creación. Escatología*, B. A. C., Madrid 1996, 260-265.

«¿Qué hombre podrá vivir sin ver la muerte? ¿Quién escapará a las garras del *sheol*?» (Sal 89, 49).

b. El mal

«El mal es lo más terrible que hay en el mundo»²⁵⁴. Incluso una posible reflexión sobre él podría caer en la perversión de dar razón, *logos*, a lo que nuestro autor califica como lo irracional por excelencia, pues carece de *logos* fundador que lo motive e inaugure.²⁵⁵ Gesché, desde la perspectiva de la teología narrativa, muestra que el mal es algo como imprevisto para Dios en su propia creación. No pertenece a su plan ni tiene su origen en el hombre, aunque éste, llegado el momento, lo consienta.²⁵⁶

El mal se presenta como una negación incomprensible, sufrida, contemplada, tolerada o infringida. Así, desde la perspectiva clásica (S. Agustín) se ha clasificado el mal como *malum culpae*, el mal activo —quien lo comete— y el *malum poenae*, el mal pasivo —quien lo padece como pena o castigo—. Esta clasificación adolece de la búsqueda inquietante de un culpable que lo origine y, como señala Gesché, conviene aportar alguna matización. No sea que preocupados en buscar al culpable, olvidemos la respuesta que debemos dar y nuestra atención a la víctima.²⁵⁷ Esta tendencia del ser humano por comprender, analizar, buscar los orígenes de las cosas, ha llevado a una acentuación de la culpabilidad, bien asumiéndola personalmente o haciendo cargar a otros con este peso.

En este camino de dilucidación se constata la dificultad de conocer el origen del mal. Las diversas teodiceas terminan por situarlo en el hombre o en un principio de carácter gnóstico o maniqueo, o por conceptualizarlo como *mysterium iniquitatis*. Desde nuestro *logos*, las imágenes bíblicas del demonio, el diablo o su concreción en la serpiente, nos ayudan a excluir su proveniencia de Dios o del ser humano. Por eso resulta pertinente añadir el *malum calamitatis*, el mal de desgracia; un mal que es inmerecido,

²⁵⁴ A. GESCHÉ, *El mal*, 49.

²⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 17, 49, 51, 55, 85, 106, 127, 133.

²⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 51-53.

²⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 71-73, 84.

inmotivado y, sin embargo, se sufre.²⁵⁸ Por estas razones, junto a la teodicea clásica, quizá sea necesario añadir como matriz especulativa dos conceptos que aporten la luz que en ocasiones se puede necesitar.

En primer lugar, una «antropodicea»²⁵⁹, una defensa del hombre culpado por la fácil y rápida absolución de Dios en el problema del mal, haciendo recaer el origen de éste en el ejercicio erróneo de la libertad. Por lo demás, el mal no representa un atentado contra Dios, sino contra su voluntad sobre nosotros. No es a Dios a quien hay que liberar de los efectos del mal, sino al hombre que los sufre o los consiente. De aquí nace el segundo concepto: una «teodicea negativa»²⁶⁰; desde la fe se descubre que la identidad del Dios cristiano se muestra como combatiente contra el mal. No es el mal el que niega la posibilidad o las capacidades de Dios, sino Dios el que hace una objeción contra el mal. «La razón no puede nada contra el mal»²⁶¹ y nuestras propias fuerzas tampoco. Lo expresó de forma clarividente Pablo en la carta a los Romanos: «querer el bien lo tengo a mi alcance, más no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero» (Rom 7, 18b-19). Por eso quizá no sea una locura acudir a un Tercero Trascendente que se muestre extraño —en el mejor sentido de la palabra— y contrario al mal y que, por su propia naturaleza trascendente, pueda arrancarnos desde lo alto de su dominio. «Menguados estaban y abatidos, presa del mal y la aflicción» (Sal 107, 39) ¿Quién se acordará de ti, hombre, para absolverte de tal pesada carga?

c. La fatalidad

Es la ausencia frecuente y clamorosa de libertad. En ocasiones se muestra en toda su crudeza y en otras de una manera serena y resignada: la herencia, los condicionamientos culturales y biológicos, las enfermedades endémicas, los devenires de la naturaleza, etc. En definitiva, los imprevistos que nos hacen caer en la cuenta de que estamos bajo las

²⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 80-81. Páginas que sigue de cerca G. AMENGUAL, *Antropología filosófica*, B. A. C., Madrid 2007, 390-393, aunque aportando alguna matización.

²⁵⁹ Cf. A. GESCHÉ, *El mal*, 163.

²⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 179.

²⁶¹ A. GESCHÉ, *El mal*, 179.

condiciones de la existencia. Ante tales situaciones se multiplican los recursos a expresiones como «estaba escrito», «tenía que pasar» o incluso, «Dios lo ha querido así».²⁶² En ellas parece que se está justificando la fatalidad, como si de alguna extraña manera estuviésemos «marcados para la desdicha»²⁶³ y solamente tuviéramos un destino trágico anticipado en el eterno retorno de la desgracia. La hipótesis de Gesché es que, en el fondo, nos subyuga la concepción griega del tiempo. El dios Chronos, que controlaba en la distancia las edades y los tiempos haciendo girar la rueda del zodiaco y devorando a sus hijos, resurge en este neo-fatalismo que invade nuestro pensamiento. En esta situación, pocas visiones del tiempo y de la historia —las religiosas— han sabido dar una respuesta a este callejón sin salida y sin posibilidad de retroceso. Los griegos fueron capaces de imaginar, junto al *chronos* —el tiempo marcado por la caducidad, el tiempo de nuestra vida biológica—, otra temporalidad, la realmente verdadera, el *aiôn* o *aeveus* —el «tiempo» de la eternidad, el tiempo de los dioses—, totalmente alejado e inaccesible al ser humano que sólo se podía mover en la imitación móvil del *chronos* (Platón). Con esta tajante división: tiempo-eternidad, movilidad-inmovilidad, es fácil imaginar cuál de ellas era objeto de anhelo para los griegos —y de anhelo frustrado, pues carecían del nexo capaz de articular ambas categorías²⁶⁴— y cuál de desprecio y de huida.

De alguna manera esto es lo que hoy día sucede, aunque le demos otros nombres: nihilismo, escepticismo radical, realismo materialista, etc. Consciente del drama en que vive, parece que el ser humano ha mermado su capacidad de imaginar unos cielos nuevos y una tierra nueva (cf. Is 65, 17. 66, 22; Ap 21, 1) y se conforma con soñar de manera limitada — ¡tremenda paradoja!—, pues en su interior se levanta el muro infranqueable del *fatum*, impidiendo trascender el límite que es una parte de su existencia. En el futuro nada nos aguarda, ni identidad, ni destino, ni esperanza.²⁶⁵ «El hombre es semejante a un soplo, sus días, como una

²⁶² A. GESCHÉ, *El destino*, 38.

²⁶³ A. GESCHÉ, *El sentido*, 102.

²⁶⁴ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 110. ID., *El cosmos*, 307.

²⁶⁵ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 132-137.

sombra que pasa» (Sal 144, 4) ¿Quién se acordará de ti para absolverte de tal condenación?

2.2. La trascendencia del límite conceptual

Ante estos tres límites expuestos ¿qué dirá el *logos* de la fe? Legitimado como potencia gnoseológica, acreditado por padecer en sí mismo dichos avatares, ¿cómo los sorteará? ¿Cómo se liberará de ellos para mostrar su capacidad salvífica?

Lo hará desde dentro de ellos mismos. No los esquivará, ni los pondrá entre paréntesis. Obviarlos o dar una respuesta desde la distancia no sería más que falsificarse, a sí mismo como *logos* y a su propuesta. Ante la muerte, el mal y la fatalidad, como conceptos y, sobre todo, como hechos concretos de la experiencia, la fe cristiana propone, como contenidos de sí misma, tres conceptos verificables desde la experiencia del creyente²⁶⁶: la resurrección, el pecado original y la eternidad.

a. La resurrección

La fe cristiana proclama la resurrección como el acontecimiento que rompe y trasciende del momento final de la vida del ser humano, desde su propio interior.²⁶⁷ Toma este concepto como perteneciente a su núcleo fundamental, como experiencia articulada en el dato de fe. Fundado en la resurrección de Jesús, tal acontecimiento se hace extensible a todo el género humano y lo rebasa hasta alcanzar a toda la creación. Esto es lo que confiesa nuestra fe,²⁶⁸ pero ¿qué significación alcanza dicho suceso, como contrapartida a la muerte, para el hombre y el creyente hodiernos? ¿Cuál es el nexo que nos permite hablar de una extensión de la

²⁶⁶ Recordemos lo dicho sobre el carácter verificador de la fe. Cf. *supra*, 29ss.

²⁶⁷ No entramos aquí en las cuestiones de la retribución total y otras relacionadas con ella, que, por otra parte, no son objeto de estudio para nuestro autor. A. Gesché, por el carácter más «fundamental» que «dogmático» de su obra —si se nos permite esta división, quizá excesivamente tajante—, no suele detenerse tanto en el desarrollo dogmático de los núcleos fundamentales de la fe, cuanto en la significación —plausibilidad, credibilidad y relevancia— que estos pueden alcanzar para el hombre contemporáneo.

²⁶⁸ Símbolo apostólico, DS 2. Símbolo de Nicea (325), DS 125. Símbolo de Constantinopla (381) I, DS 150. Concilio de Toledo (675), DS 540. Letrán IV (1215), DS 801, etc.

resurrección de Jesús hacia todo lo creado, para mostrar como salvífica tal propuesta?

Para profundizar en la significación teológica de la muerte y resurrección de Jesús, Gesché acudirá a la tradición del descenso a los infiernos. Es significativo que, para dar cuenta de la resurrección, nuestro autor utilice esta lectura del acontecimiento salvífico, pudiendo resultar una de las más problemáticas actualmente para su comprensión. Este hecho es señal de su especial querencia hacia elaboraciones teológicas de la tradición caídas en desuso, poniendo al descubierto su potencialidad especulativa por la dimensión holística que pueden alcanzar. Si bien es cierto que esta tradición corre el riesgo de caer en un discurso mítico o gnóstico, no lo es menos que su comprensión posibilita la lectura cósmica de tal acontecimiento, atisbando, así, su anchura, su longitud, su altura y su profundidad (cf. Ef 3, 18); como lo constataron los Padres griegos que asumieron este riesgo para poner de manifiesto la importancia y la relevancia, tanto de la cuestión específica a tratar, como de las posibilidades que este tipo de racionalidad podría brindar al quehacer teológico.²⁶⁹

El fundamento bíblico de esta tradición se encuentra en el discurso de Pedro el día de Pentecostés (cf. Hch 2, 22-24) —con grandes paralelismos al de Pablo en Hch 13, 26-42. En ambos la importancia reside en la secuencia espacial de los lugares de la resurrección: tierra/ infiernos/cielo, en divergencia con el esquema espontáneo que solemos tener de este acontecimiento: tierra/salida del sepulcro y vuelta a la tierra/acceso al cielo. El primer esquema de corte «mitológico» resulta, a juicio de nuestro autor, de mayor potencialidad teológica para «comprender el gesto salvífico de Cristo desde su muerte hasta su ascensión a la derecha del Padre»²⁷⁰. Es el que da cuenta con mayor hondura de la significación de la resurrección respecto de la muerte. La bajada de Jesús a los infiernos hace emerger la relevancia de tal suceso en varias perspectivas —

²⁶⁹ Cf. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 172-174.

²⁷⁰ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 178.

fundamentalmente cristológica, antropológica y soteriológica—, extrayendo dos consecuencias fundamentales.

En primer lugar, desvelando la identidad del Dios cristiano que no queda indiferente o ausente del mayor límite impuesto a la existencia, mostrado, así, su omnipotencia.²⁷¹ Dios, en su Hijo, conoce ese lugar. «Jesús ha *conocido* la muerte sin ser dispensado de ella; la ha *vivido* con todas sus angustias, que no se limitan a los dolores físicos de la cruz»²⁷². Jesús no escapa a todo lo que el hombre experimenta a partir del pecado. Si bien, él no es presa del pecado, asume en sí mismo sus últimas consecuencias.²⁷³ Así, con la bajada a los infiernos se representa el final del itinerario kenótico de la encarnación. En este *recorrido* los infiernos no son considerados como un lugar, sino como un estado: el de la muerte en cuanto vida-separada-de-Dios. Desde aquí podemos hablar de un paso de la muerte a la vida, de un acto de exaltación, de rehabilitación de Dios hacia Jesús y, como consecuencia, de Jesús hacia nosotros por su humanidad. Es de ese estado de ausencia «del que Jesús va a ser ‘despertado’, elevado, resucitado, liberado».²⁷⁴ En este sentido, la teología del sábado, como han considerado algunos autores, no consiste tanto en la entrega del Hijo al Padre, cuanto en que Dios carga sobre sí lo

²⁷¹ Esta es la manera, según Gesché, de comprender mejor el tema de Cristo *pantokrátor* (cf. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 183. Nota 85).

²⁷² A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 180. Las cursivas son del autor. Él mismo precisa en nota el siguiente comentario: «Aun cuando, a diferencia de los demás, él sólo la ha conocido durante tres días, resulta sin embargo que eso es precisamente la resurrección. El *hapax* consiste en que un hombre, que estaba realmente muerto, pueda estar ya en el cielo (cosa que no ocurre ni con Lázaro ni con David)».

²⁷³ Las relaciones entre el pecado y la muerte, aunque no son directas, se establecen desde la tradición bíblica entendiendo la muerte como consecuencia del pecado (cf. Rom 5-6); la separación radical del ser humano (muerte) es vista como consecuencia de las sucesivas separaciones (pecado) originadas desde Adán, en el relato etiológico de la creación. Tal conexión fue retomada por S. Agustín con una interpretación incorrecta de Rom 5, 12-21 —a juicio de J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander ³1991, 100— y posteriormente ratificada en el Concilio de Cartago (418) que asumirá la muerte como pena del pecado original, heredado de Adán (DS 241). Nuestro autor no hace referencia a estos datos, aunque no obvia tal relación. Hace observaciones de cariz más fundamental, poniendo de manifiesto su conexión con la idea de límite y obstáculo para lograr el destino. Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 92-94.

²⁷⁴ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 182-183.

absolutamente anti-divino, la no-comunicación.²⁷⁵

En segundo lugar, el paso de Jesús por los infiernos desvela la identidad del hombre otorgada por Dios. La muerte es el «lugar privilegiado para descubrir a alguien, en la medida en que la muerte sella el sentido de una existencia».²⁷⁶ En la muerte el ser humano tiene la posibilidad de ratificar el itinerario vital que ha desarrollado. Es el momento de la verdad que relaciona pasado y presente. Junto a ello podemos preguntarnos si la identidad de una persona puede circunscribirse únicamente a lo que ella ha logrado en la historia. «¿Es suficiente el tratamiento histórico para comprender siempre cualquier cosa?»²⁷⁷ ¿Es la «identidad histórica» la única que puede nombrar a una persona? ¿Acaso no somos también lo que llegamos a ser y no sólo lo que la historia nos permitió alcanzar? La perspectiva teológica de la muerte nos hace ver las cosas de otra manera. Aquello que *nos sucede* después de la muerte forma también parte de nuestra identidad y nuestra responsabilidad quizá no esté ausente de ello. La resurrección aporta esta novedad al ser humano al abrir la posibilidad a una nueva vida (*zoé*) relacionando pasado, presente y futuro. No como respuesta a nuestros deseos, no como simple continuidad de lo que somos, sino como un nuevo comienzo, una nueva oportunidad de responder a la única vocación del hombre y a la única llamada de Dios, ofrecida desde el origen, a compartir su vida con él. En cierto modo «somos nosotros mismos, con todo lo que hayamos sido, hecho y amado, los que volveremos a encontrarnos en esta segunda vocación»²⁷⁸.

Así, se revela la identidad del hombre ante la muerte como *capax resurrectionis*.²⁷⁹ Su destino obligado no es la muerte, pues es capaz de alcanzar el mismo destino de Jesús.

«La resurrección de Jesús y la de aquellos a quienes él aporta salvación coinciden (co-incidere, caer al mismo tiempo, llegar juntos). Jesús no es sólo el resucitado (resuscitatus), sino también y al mismo tiempo el resucitador (resuscitans, participio activo) El destino personal de Jesús y la salvación de

²⁷⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días: El misterio pascual*, Encuentro, Madrid 2000, 13-76.

²⁷⁶ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 169.

²⁷⁷ *Ibid.*, 60.

²⁷⁸ A. GESCHÉ, *El destino*, 78.

²⁷⁹ Cf. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 204.

los salvados coinciden. ¿«No era necesario» (Lc 24, 26) que se nos mostrase que el mismo Cristo había sido liberado de los infiernos (Hch 2,24), para que pudiera salvar a los otros?»²⁸⁰

Así se muestra la resurrección como la respuesta de Dios ante la muerte en la que remodela y reorienta a sus criaturas y, como extensión, a toda la creación. Si el ser humano pereciera con la muerte, ¿hasta qué punto quedaría salvado y justificado el Dios que permite tal hecho? El amor de Dios es tan fuerte e ilimitado que no lo rompe ni la muerte y es tan desbordante que en su victoria arrastra hacia la Vida a quienes se alejaron de ella. Su combate inexcusable es agónico, difícil, fatigoso. Ni siquiera el paso de Jesús, según la tradición que estamos siguiendo, fue instantáneo. Su lucha contra el dominio del mal continuó después de su vida terrena, expresión del amor predicado y vivido en su existencia, y ahora llevado a plenitud.²⁸¹ ¿Estamos ya irremediabilmente sujetos al dominio de la muerte? ¿Nos encontramos solos y sin salidas conceptuales, verificadas por la experiencia de fe?

b. El pecado original

De manera semejante a la elección del tema del descenso para describir la significación de la resurrección, Gesché utilizará «la doctrina cristiana más abrupta, la más discutida»,²⁸² para ofrecer una respuesta cristiana al problema del mal: el pecado original. Con su profundización, y una vez situada la función de Dios en el combate contra el mal,²⁸³ querrá, en primer lugar, clarificar la naturaleza de las cosas y señalar, después, la parte de responsabilidad que el hombre tiene en este drama, con la clara intención de liberarlo de la excesiva culpabilidad que en ocasiones ha llevado sólo sobre sus espaldas.

En contraposición a las cosmogonías cercanas a la llamada «media luna fértil», la reflejada en la Escritura, afirma la bondad de la creación:

²⁸⁰ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 200.

²⁸¹ Cf. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 196-199.

²⁸² A. GESCHÉ, *El mal*, 104.

²⁸³ Cf. «Tópicos de la cuestión del mal» y «Dios en el enigma del mal», respectivamente, capítulos primero y segundo de A. GESCHÉ, *El mal*, 19-47, 49-102.

«La palabra del Génesis sobre la belleza y la bondad del mundo es un grito de admiración por la creación y, sobre todo, a los seres humanos. Nosotros no alabamos a Dios, encomiamos la creación. Dios mismo elogió. Dios también está sorprendido por el bien».²⁸⁴

El mal, según nuestra visión de las cosas, ni pertenece a la naturaleza de la creación, ni es voluntad de Dios; es un accidente, una desgracia. Ahí situado, Gesché señalará la tarea fundamental que hay que emprender contra él: hay que combatirlo. Pues, existiendo una precedencia del bien y una finalidad creativa en la creación por el designio divino, el mal se descubre como irracional —carente de razón que lo inaugure— y como un contra-destino. Por ello no debe tener la última palabra.

De igual manera, la Escritura subraya la bondad natural del hombre, en primer lugar por ser hechura de Dios (cf. Gn 1-2) y en segundo, porque su actuación respecto al mal fue un acto de consentimiento (Gn 3, 6). El relato bíblico no sitúa el origen del mal en el hombre, ni siquiera en su asentimiento, sino el algo exterior a él —expresado simbólicamente en la serpiente— del que el hombre fue víctima. Estas clarificaciones son fundamentales para quitar peso a la excesiva culpabilización que en ocasiones recae sobre el ser humano. Lo que no excluye una reflexión ponderada de la responsabilidad del hombre en este drama.²⁸⁵

Lo cierto, junto a lo dicho, es que el hombre consintió al contra-destino propuesto por la serpiente. La finalidad propuesta bajo forma de bien — «seréis como Dios» (Gn 3, 5)—, era en el fondo la concreción del pecado y del error, pues al pretender alcanzar su vocación por los medios erróneos, mediante el árbol del conocimiento del bien y de mal, «ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστόν καλοῦ καὶ πονηροῦ» (Gn 2, 9; cf. Gn 3, 5) y no mediante el árbol de la vida, «ξύλον τῆς ζωῆς» (Gn 2, 9; 3, 22), el ser humano se distanció de ella.²⁸⁶ Muestra de ello son las continuas complicidades que hoy día se siguen dando entre el mal y el ser humano. Este consentimiento es lo que la tradición cristiana ha cifrado como pecado original. «La doctrina del pecado original no es tanto buscar el origen de mal (*unde malum*) en el sentido de

²⁸⁴ A. GESCHÉ, *Le mal et la lumière*, Cerf, Paris 2003, 51.

²⁸⁵ Cf. A. GESCHÉ, *El mal*, 107-111.

²⁸⁶ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 82.

que el mal tiene un origen y, por tanto, una final»,²⁸⁷ sino que pone de manifiesto, fundamentalmente, dos aspectos:

En primer lugar, que en el combate contra el mal no estamos solos. El pecado original puede ser leído como una expresión de la solidaridad humana. Hay que recordar aquí la idea bíblica de la personalidad corporativa. Lo que le ocurre a una persona de un linaje concierne a la totalidad, como si los llevara a todos dentro de sí. En nuestro caso, Adán es la persona que, de manera etiológica, la Escritura señala como portadora de toda su descendencia. Así, todo el género humano está implicado en las consecuencias de lo obrado por él. Es decir, en la respuesta que deba dar al problema del mal. Esto libera al hombre concreto de llevar una pesada carga que sobrepasa sus fuerzas. «El hombre no está desamparado en la soledad terrible de una mal que haya cometido, en la responsabilidad sola y terrible de una culpabilidad, cuyo hilos estuvieran todos ellos en sus manos».²⁸⁸ Esta visión de las cosas, del linaje, de la solidaridad, permitió a Pablo designar a Cristo como el segundo (cf. Rom 5, 14) o el último Adán (cf. 1 Cor 15, 45). Él, por su singular humanidad, lleva dentro de sí a todo el género humano, y por lo obrado en él se reorienta el consentimiento del hombre a Dios y se restaura el error de destino y de finalidades cometido en el origen.²⁸⁹

El segundo aspecto relevante de la doctrina del pecado original es que la responsabilidad del hombre tiene un adjetivo sustantivado: es una responsabilidad de libertad. La palabra ‘consentimiento’, expresa esta noción. El hombre que consiente no tiene porqué estar obligado a hacerlo. Denota una decisión, un acto de libertad que desvela cierto dominio sobre el mal, pues se podría no haber elegido. «Efectivamente, el ‘tú eres culpable’ (‘Caín, ¿qué has hecho con tu hermano?’), el ‘tú has pecado’, significa: ‘habrías podido no pecar’. La acusación es al mismo tiempo la afirmación: ‘Eres capaz de no hacerlo’»²⁹⁰.

De esta manera se manifiesta la capacidad salvífica de nuestro

²⁸⁷ A. GESCHÉ, *Le mal et la lumière*, o. c., 79.

²⁸⁸ A. GESCHÉ, *El mal*, 112.

²⁸⁹ Cf. A. GESCHÉ, *El mal*, 64-66; ID., *El destino*, 81-83.

²⁹⁰ A. GESCHÉ, *El mal*, 113.

concepto. Tanto su consecuencia solidaria, como el desvelamiento poderoso de la libertad, son una manera de decir que el mal no tiene la última palabra, que nunca hay nada definitivamente perdido, que las cosas pueden ser como eran antes.²⁹¹ Es cierto que la propuesta cristiana de la salvación no tiene porqué introducir la idea de mal o de pecado, pero lo cierto es que el mal existe y que la salvación toma este colorido. Con todo, y sin ver absolutamente nada positivo en el mal, ¿no añade su experiencia un *plus*, que hace caer en la cuenta, más si cabe, del exceso de bien de la Creación y de las criaturas? ¿No desvela, sin pretenderlo, la sobreabundancia, la donación saturada, de un Dios que brinda todas las posibilidades para deponer al mal?

c. La eternidad

Ante el último de los límites señalados por Gesché, la fatalidad, ¿qué podrá aportar el *logos* de la fe? Parece en un primer momento que el discurso sobre la salvación en éste ámbito se presenta más difuso, en comparación con el de la muerte o el mal. De las constricciones espacio-temporales nadie se puede librar, tan sólo a costa de la propia vida. La cuestión es, en primer lugar, cómo lograr que esos condicionamientos no ejerzan un dominio que no les corresponde y, en segundo, cómo liberar al hombre del discurrir del tiempo que, en ocasiones, se muestra cadencioso inexorable, denso, aplomado. La tarea, aunque difícil, tiene el aliento de aquellos pensadores que al margen de la fe han afirmado que el cristianismo ha «desfatalizado la historia»,²⁹² la ha liberado del destino trágico de la concepción griega del *fatum*.

La fe cristiana propone como elemento liberador del tiempo la eternidad. Es el horizonte capaz de tensar el presente y hacerlo fecundo sin renunciar a él. En ocasiones, tal presente, con todo lo que trae consigo, es visto como una cárcel para la auténtica identidad y libertad de la persona. Rezuman aquí concepciones gnósticas de origen platónico cuyo deseo consistía en liberar a la parte más noble del hombre —el alma—, de la

²⁹¹ Cf. A. GESCHÉ, *El mal*, 115.

²⁹² A. GESCHÉ, *El destino*, 39, 165; ID., *Jesucristo*, 48; ID., *El sentido*, 118, 129.

cárcel del cuerpo, en la que se padecían todos los condicionamientos de la existencia. Así, se deseaba la inmortalidad como el estado de la auténtica naturaleza del alma, inalcanzable desde la reclusión del cuerpo caduco.²⁹³

El horizonte cristiano de comprensión excede con creces esta cosmovisión, proponiendo la eternidad como auténtico destino para el hombre. Analizando y comparando ambos conceptos —inmortalidad-eternidad— podemos constatar la riqueza y la novedad del pensamiento cristiano sobre el «techo del tiempo».

La inmortalidad no es más que una continuación de nuestra existencia; ella por sí misma no constituye un proyecto, a lo sumo es una liberalización despectiva del tiempo. Desde ella, la muerte pierde significado; es tan sólo un paso por el que el hombre desfila, como sin saberlo. Para la inmortalidad, el motivo primero de preocupación es que el hombre se reencuentre a sí mismo, salvando así su pasado. La eternidad, en cambio, brinda al hombre una situación totalmente nueva, ofreciéndole un nuevo proyecto, como es la proposición de un destino más allá del paso necesario de la muerte. Es un despliegue de nuevas posibilidades, nacidas del valorado acontecimiento del fin de la vida, donde lo más importante es el reencuentro con Dios, salvando así no sólo el pasado, al reasumir la propia historia, sino también el futuro; lo que está por venir desde la profundidad divina.²⁹⁴

Esta eternidad, no es absoluto un concepto analgésico que haga remitir los efectos del tiempo, sino que se muestra como un horizonte de comprensión efectivo. Da sentido al tiempo presente. No lo devalúa ni lo desprecia, sino que lo tensa llevando sus posibilidades hasta el exceso. El tiempo para los cristianos es una bendición divina, prolongando así uno de los mejores aspectos del pensamiento veterotestamentario pues, en él, el hombre tiene la posibilidad, como ofrecimiento y como don, de ser 'bien dicho', de recibir la bendición, el favor de Dios, al ser el tiempo de la realización concreta de su destino: compartir la vida divina. De esta manera, el tiempo marcado por nuestra vida biológica no es contrario ni

²⁹³ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 96.

²⁹⁴ Cf. *Ibid.*, 98-101.

contradictorio respecto del tiempo divino, pues resulta accesible al hombre. En él no hay pérdida de identidad, ni renuncia a la propia historia. Incluso en la consumación del tiempo, como dice el Apocalipsis: «Verán su rostro y llevarán su nombre en la frente» (22, 4). Se trata de una relación, no de una fusión. Es conocida la significación de la teología del nombre que indica la identidad de la persona, toda su historia, todo lo que es, ha sido y será. La totalidad de la persona, sin exclusión de nada de lo vivido, será puesta de manifiesto —«alumbrará» dice el siguiente versículo—, por el Dios que ha decidido compartir su vida, su temporalidad —*aiôn*— con el hombre.

Pero incluso, sin tener que llegar a la consumación, el tiempo de la vida biológica y el tiempo divino no se sitúan como yuxtapuestos, sino que el primero es continuamente seccionado y abierto a su futuro, por una modalidad cristiana del segundo: el *kairos*. Éste tiempo, que nuestro autor traduce como «instante»²⁹⁵, es la visitación del tiempo divino por el que la eternidad se inserta en nuestro tiempo. Es el tiempo propicio, favorable, oportuno, el tiempo de la salvación aquí presente entre nosotros, el tiempo de la encarnación, de la glorificación y de la parusía. «Nuestro ‘ahora’ es un tiempo que ya tiene un valor de eternidad y de destino»²⁹⁶. Por eso el destino del hombre también se juega en este mundo. No como simple prolegómeno, sino como realización proléptica. La vida en nuestra tierra, en su cotidianeidad, es objeto de ese destino al que estamos llamados. Lejos queda ya la pretensión dominadora del destino trágico, pues ella deberá batirse con la eternidad presente en el drama por la completa salvación.²⁹⁷

De esta manera es como Gesché muestra que el tiempo no tiene la última palabra y cómo debe remitirse a la eternidad que le da la ultimidad de su significado, la hondura de cada uno de sus instantes y el destino de su devenir. Temporalidad y eternidad no contrapuestas ni yuxtapuestas sino intrínsecamente relacionadas: «Dios posee al tiempo en plenitud y nosotros poseemos ya algo de eternidad, no para destruir nuestro tiempo,

²⁹⁵ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 112.

²⁹⁶ A. GESCHÉ, *El destino*, 112. Cf. ID, *El hombre*, 113.

²⁹⁷ Cf. A. GESCHÉ, *El cosmos*, 307.

sino para decir su sentido infinito».²⁹⁸

2.3. Una cuestión radical

Por la resurrección, la doctrina del pecado original y la eternidad, parece que los límites que el ser humano encuentra en su existencia se tornan, quizá tan sólo y en el fondo, como límites conceptuales y no como auténticos muros infranqueables ante los que claudicar en la búsqueda y consecución de su destino. Es cierto que no dejan de estar siempre ahí, expectantes, amenazantes, emboscados, con la pretensión de ejercer su dominio, pero desde la lógica de la fe Gesché ha mostrado de manera comprensible la plausibilidad de que esos límites pueden convertirse en encrucijadas, en hitos donde la horizontalidad de nuestra inmanencia puede ser quebrada y abierta por la verticalidad de la trascendencia. Es en esos profundos interrogantes —la muerte, el mal y la fatalidad— donde el hombre puede sumirse en la estrechez de su horizonte o puede elevarse hacia los confines de la trascendencia. Es en esas encrucijadas donde sus capacidades pueden ser elevadas, tensionadas, atraídas; donde se muestra su naturaleza inmanente pero radicalmente difractada hacia la trascendencia.²⁹⁹

Ahora bien, en este itinerario *ad Deum* conviene no ir demasiado deprisa, incluso habría que interrogarse si en el fondo no deberíamos buscar o constatar un itinerario *ad hominem*, pues, vistas así las cosas, surge la pregunta por el fundamento radical de tal capacidad otorgada al ser humano. ¿Son tan sólo una serie de conceptos que con argucias y sutilezas argumentales pueden dar una solución a lo que no tiene solución? ¿Basta con apropiárselos nocionalmente y saberlos exponer llegado el momento? ¿Dónde queda el Dios trinitario y la función soteriológica específica de cada una de las personas —Padre, Hijo y Espíritu— si parece que el hombre por su raciocinio puede encontrar su propio cumplimiento; si el hombre, en cuanto criatura, ya lleva inscrito su designio y las capacidades para lograrlo? ¿O acaso dichas categorías, la

²⁹⁸ A. GESCHÉ, *El destino*, 114.

²⁹⁹ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, «Sólo la sed nos alumbró: tres cuestiones abiertas para la teología en un tiempo de eclipse de dios»: *Miscelánea Comillas*, 58 (2000) 3-26.

percepción de su destino y la capacidad para lograrlo, serán muestra de «algo» que ha sucedido antes? ¿De algo que, motivado *extra nos* y en virtud de nuestro asentimiento vital, nos capacite radicalmente para lograrlo?³⁰⁰

«La destinación no será ni el destino anónimo y fatal, ni el dictado brutal de una predestinación, sino que el hombre se da a sí mismo libremente y de manera efectiva como sentido y como fin de su ser y de su existencia, teniendo en cuenta las limitaciones de vivir en una gracia que le viene de otro lugar».³⁰¹

Atisbamos en estas cuestiones el elemento central del cristianismo. La peculiaridad de la experiencia subjetiva provocada por una determinada configuración del Misterio.³⁰² Y más radicalmente, el nexo fundante de la relación entre Dios y los hombres: el reconocimiento de Jesucristo como único y definitivo mediador de salvación que debe dar cuenta tanto de su estrecha relación con Dios, como de las consecuencias de esa relación para toda la humanidad.

3. El fundamento: la filiación

De todos los títulos otorgados a Jesucristo, el de «Hijo de Dios» es el que, según Gesché, puede dar respuesta a este interrogante. Respuesta no sólo conceptual, al establecer las relaciones entre Dios y Jesús y entre Dios y los hombres por medio de Jesús y su Espíritu, sino también por ser la expresión de una peculiar experiencia soteriológica. Este quizá sea el punto más problemático, pues el título «Hijo de Dios» parece ser el que ofrece mayores dificultades para ser insertado en el polo subjetivo de la experiencia de fe. ¿Nos encontramos ante una mera especulación? ¿Es el resultado de querer ensalzar excesivamente la persona Jesús? Otras denominaciones, como Salvador, Cristo, Enviado, parecen ser la manifestación de lo que Jesús ha significado para las primeras

³⁰⁰ Sobre la diferencia entre asentimiento nocional-asentimiento vital o real cf. J. H. NEWMAN, *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*, Herder, Barcelona 1960, 64-111.

³⁰¹ GESCHÉ, A. (Ed.) *Destin, prédestination, destinée*, Cerf, Paris 1992, 8-9.

³⁰² Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 2003, 217-231. Que señala como elementos característicos: La configuración personal de Dios. La encarnación de Jesucristo como acceso al Padre en el Espíritu. Su presencia en la historia y la tensión escatológica. La adhesión del hombre por la fe como única respuesta. La convocación de los creyentes en la comunión de la Iglesia como germen del Reino (cf. p. 218).

comunidades, de lo que experimentaron que Jesús era para ellas. En cambio, referirse a Jesucristo como Hijo de Dios, ¿acaso implica adentrarse en el ámbito de la Filosofía Primera, de la constitución ontológica de Jesús, olvidando la génesis que ha generado su confesión y realizando gratuitamente una concesión demasiado elevada de su persona? Sin embargo, no faltan desarrollos cristológicos en las primeras comunidades que se refieren Jesucristo con tal denominación, incluso algunas articulaciones contemporáneas la declaran como la categoría suprema, no sólo por su significación ontológica, sino también por las consecuencias que se derivan de ella para la comprensión del ser humano, del creyente y de la Iglesia.³⁰³ Para la cuestión que ahora nos ocupa es de capital importancia, pues con dicha categoría no sólo designamos a Jesús, sino también a los cristianos, encontrado en ella, como tratará de mostrar Gesché, el fundamento soteriológico requerido, el nexo sólido entre revelación y salvación.

Si bien la estrecha relación entre Dios y Jesucristo que implica el título «Hijo de Dios», es algo que fue clarificado en el largo proceso de los cinco primeros concilios ecuménicos, la génesis de tal consideración y la significación para nosotros como hijos adoptivos de Dios, es lo que Gesché tratará de profundizar formulando la hipótesis de una particular experiencia: «sería primero la [identificación] del cristiano [como hijo], desde donde quedaría revelada y manifestada la condición propia de Jesús».³⁰⁴ Para ello centrará su búsqueda en el *corpus* paulino.

Cuando Pablo habla de la experiencia religiosa fundante de los cristianos lo hace en términos de filiación. Desde esta categoría se pone de manifiesto la relevancia de cada una de las personas trinitarias y la novedad de la experiencia cristiana. El Espíritu es el que nos constituye en hijos adoptivos (cf. Rom 8, 15-16). Por la fe en Cristo Jesús somos hijos de

³⁰³ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, B. A. C., Madrid 2001, 372; L. F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, San Pablo-UPCO, Madrid 2007, 66ss.

³⁰⁴ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 208. Los corchetes son nuestros. Esta consideración se muestra como un desarrollo del segundo de los tres aspectos que González de Cardedal considera como centrales en la génesis de este título: La historia vivida de Jesús. La experiencia de la resurrección. La significación escatológica de Cristo. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, o. c.*, 372-375.

Dios (cf. Gál 3, 26). Para eso envió el Padre a su Hijo, para que recibiéramos la condición de hijos adoptivos de Dios (cf. Gál 4, 5). Podemos decir que en el tema de la filiación Pablo expone su *Cur Deus homo*: el Verbo se ha encarnado para que el hombre sea constituido en hijo adoptivo de Dios. Ésta parece ser la buena noticia a anunciar. Desde la filiación adoptiva emerge la renovada dignidad del ser humano como criatura libre (cf. Rom 8, 21) y destinada a compartir la misma herencia que el Hijo (cf. Rom 8 17), la gloria de Dios prometida desde siempre (cf. Gál 3, 29; 4, 5-7). En el seno de esta experiencia soteriológica, y no desde una especulación cualquiera de tipo helenístico, es desde donde la comunidad hablará de Jesús como Hijo de Dios. Habría por tanto una prioridad noética y cronológica —epistemológica, para mayor claridad—, sobre la identificación de Jesús como Hijo, aunque inmediatamente se desvele la prioridad ontológica y teológica de su filiación divina que posibilita y sustenta la nuestra.³⁰⁵ En éste sentido se puede decir que la reflexión fue provocada por una particular experiencia personal de salvación. Esta expresión conviene ser matizada y clarificada, no sólo por el peligro del subjetivismo, o de rebajar la experiencia de Dios a la de cualquier otro ámbito de la realidad, sino también para dar cuenta de su alcance con mayor precisión.

Sin duda la palabra «experiencia» es una de las que presentan mayores dificultades para su comprensión,³⁰⁶ sobre todo en el contexto de nuestro discurso, donde estamos poniendo de manifiesto que el reconocimiento de la filiación de Jesús tiene su inicio en la experiencia de los primeros cristianos como hijos adoptivos. Por este motivo, como señala el emérito de Lovaina, quizá sería más oportuno hablar de un acontecimiento de revelación, de revelación de nuestra filiación.³⁰⁷

En páginas anteriores a las que estamos siguiendo para el presente desarrollo, Gesché se detiene en la semántica del concepto «revelación».³⁰⁸ Auxiliado por la psicología y la fenomenología subrayará tres aspectos de todo acontecimiento de revelación: la capacidad receptiva del hombre, la

³⁰⁵ Cf. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 215-216.

³⁰⁶ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. o. c.*, 282ss.

³⁰⁷ Cf. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 223.

³⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 162ss.

exterioridad de tal acontecimiento y la conmoción o conversión que provoca. Así, después de evocar los términos de «pasividad subyugada» (J. Kristeva), «emoción significativa» (P. Ricoeur), «emoción punzante» (C. Lévi-Strauss), dirá: «Yo llamaría ‘acontecimiento de revelación’ a la apertura de un espacio y al brote de un tiempo en el que se descubre una realidad invisible escondida en lo visible»³⁰⁹. Esta apertura de un tiempo de descubrimiento se caracterizó para los primeros cristianos por una especial relación de libertad con Dios, semejante a la que Jesús había tenido con su Padre, de la que antes no gozaban;³¹⁰ como si Jesús les hubiera comunicado su propia dignidad y, con ella, la libertad ante todos los obstáculos de la fatalidad que Él había superado: la muerte, el pecado y la ley.³¹¹

En esta revelación de libertad —referida por nuestro autor como «irrupción»³¹²—, es en la que «se encuentra, al momento, la palabra justa para calificar lo que se acaba de revelar»³¹³. Pablo encontró en el título «Hijo de Dios» la palabra oportuna para dar cuenta, tanto de la identidad de Jesús, como de la experiencia que padecía y anunciaba. La revelación de su filiación adoptiva sólo pudo darse en cuanto que recibió el Espíritu de adopción (cf. Rom 8, 14) que le desveló su verdadera identidad escondida y la de Jesús. Era hijo en el Hijo. Por ello el título de «Hijo de Dios» no nació de una especulación helénica de gabinete, sino, en primer lugar, de una experiencia soteriológica por la que los primeros cristianos pudieron reconocerse en la libertad de los hijos de Dios y, por esta libertad, se supieron partícipes del único que gozaba de tal relación con Dios y del único que la podía otorgar: Jesucristo. En dicha experiencia constataban que era Jesucristo mismo quien se estaba revelando. Él no era sólo el

³⁰⁹ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 166. En otro lugar dirá: «Revelación, es decir, advenimiento de sentido, proceso en el que nosotros no aportamos nada y, sin embargo, rendimos testimonio de aquello que nos ha sido dado» (ID., *El sentido*, 24).

³¹⁰ Cf. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 227.

³¹¹ Cf. *Ibid.*, 223-224; ID. *El destino*, 66-67.

³¹² A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 163, 165. Término utilizado por P. Tillich para designar tal acontecimiento en el § 5 de su *Dogmatik* de 1925 (*Durchbruch*). Cf. P. F. CASTELAO, *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 59.

³¹³ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 228.

revelador, sino también lo revelado. Hijos en el Hijo por el que podían clamar ¡*Abba!* (cf. Rom 8, 15). Los efectos experimentados no fueron sino expresión de la acción efectiva de Dios en su Hijo, por su Espíritu. Por ello, «el Hijo de Dios no es el que los hombres hubieran podido darse, sino aquel que el Padre ha revelado: ‘Dichoso tú, Simón, hijo de Juan, porque eso no te lo ha revelado ningún mortal, sino mi Padre que está en los cielos’ (Mt 16, 17)».³¹⁴ De la revelación del Padre a Simón, surgió la confesión de la filiación de Jesús y por ella él desveló la verdadera identidad de Simón: «Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro» (Mt, 16, 18).

Este último versículo abre la última de cuestión a tratar. La filiación adoptiva, como acabamos de ver, no sólo da un fundamento sólido a la salvación, mostrando el nexo consistente que da cuenta de la constitución ontológica de Jesucristo y de la relación entre Trinidad e historia, sino que también ensancha el horizonte de la identidad de creyente y delinea el camino a seguir para su cumplimiento. Jesús, al donar una nueva identidad a Pedro, le da un destino y, con él, un nuevo proyecto. Parece que, tras la confesión de Jesús como Hijo de Dios, Él confiesa nuestra filiación adoptiva; recibimos la confesión de Dios sobre nuestra identidad y, en ella, su confianza y su elección sobre el ser humano que confiesa.³¹⁵ Ahora bien, la identidad ofrecida y el destino propuesto, aunque gratuitos, no se dan de manera automática. El don es para ser acogido, querido, preparado. «El que te creo sin ti no te salvará si ti»³¹⁶, recuerda Gesché citando a Agustín, indicando con ello que el ser humano debe emprender un itinerario hacia su cumplimiento, hacia su salvación, con lo que ello implica: voluntad, decisión, elección, tiempo, concreción. Itinerario ciertamente iniciado por Dios, indicado por él, acompañado por él, pero recorrido por el hombre. Como bellamente señala nuestro autor:

«...el hombre es como un texto. Al principio, un manuscrito, pues está hecho ya, en parte, de una escritura que le precede y que debe aprender a leer para descifrarse. [...] Luego un pergamino, pues el hombre, pese a ser por fortuna inacabado, debe escribir él mismo —pastor de su ser—, sobre la página todavía

³¹⁴ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 221.

³¹⁵ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 86-90. Sobre la construcción de la identidad, en la misma dirección, cf. ID., *Jesucristo*, 80-135.

³¹⁶ A. GESCHÉ, *El sentido*, 87; ID., *El hombre*, 81; ID., *Dios*, 142; ID., *El cosmos*, 311.

virgen, el texto de su propio destino. Finalmente un jeroglífico, pues está escrito y debe seguir escribiéndose con caracteres sagrados. 'Res sacra homo'»³¹⁷

4. El horizonte: el cielo de la experiencia

El destino ofrecido desde la experiencia de la filiación adoptiva es la salvación. En sí misma, la filiación adoptiva sugiere ya un origen y la pertenencia al ámbito divino, de igual modo que pone de manifiesto la función mediadora de Jesucristo y de su Espíritu. Para articular estas tres dimensiones de la salvación Gesché señalará el destino ofrecido al hombre con la categoría de «divinización». De entre las múltiples categorías que se han utilizado en la historia de la teología para referirse a tal acontecimiento (redención, remisión, rescate, liberación, etc.), nuestro autor tiene especial querencia por ella, pues tiene la virtualidad de indicar con claridad, tanto el aspecto positivo de la salvación,³¹⁸ como la realidad a la que apuntan otras categorías.³¹⁹ Con todo, Gesché indica veladamente «la posible torpeza de este término»³²⁰, expuesta por Hans Küng en *Ser Cristiano*: «¿Qué hombre razonable quiere hoy llegar a ser Dios?».³²¹ Parece, según esta observación, que la divinización implica un proceso por el cual dejamos de ser hombres renunciando a aquello que somos y una evasión del lugar donde existimos. ¿Será acaso un lujo, una distracción metafísica, que nos aparte de las urgencias y prioridades de este mundo? Veremos que, articulada de manera acertada, no tiene por qué adolecer de estas cuestiones.

4.1. ¿Divinización?

Θεοποίησις y *Θέωσις* son los términos con los que Gesché hace referencia a la divinización.³²² Con ellos quiere recoger la perspectiva desarrollada

³¹⁷ A. GESCHÉ, *El hombre*, 10.

³¹⁸ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 60.

³¹⁹ Cf. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 222.

³²⁰ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 88.

³²¹ H. KÜNG, *Ser Cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977, 562.

³²² Cf. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 221; ID., *El destino*, 60, 88. N. RUSSELL, en el apéndice 2 de su obra: *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, New York 2006, 333-344, hace referencia, además, a: *Ἀποθεώω* /

fundamentalmente por los Padres Griegos y también por el pensamiento franciscano para hablar de la salvación.³²³ Ésta categoría tiene la virtud de señalar la estrecha relación entre protología y escatología, aspectos de especial interés para nuestro autor y cruciales en *Dios para pensar*,³²⁴ a la vez que hacer emerger como cumplimiento supremo el acontecimiento cristológico.

En primer lugar, divinización remite al designio original del ser humano descrito en la Escritura, por eso fue una de las categorías más desarrolladas en la Patrística³²⁵: «al ser creado a imagen y semejanza de Dios, el hombre recibió en la creación el espíritu de Dios (el *pneuma toû Theoû*) como diferencia formal respecto de las demás criaturas animadas (que han recibido solamente una *psyché*)»³²⁶. Con esta consideración, ampliamente desarrollada en sus escritos, Gesché quiere mostrar la estrecha relación en el origen entre Dios y el hombre y las consecuencias que de ella se siguen.³²⁷

«Al principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gn 1, 1). Pese a ser distinto, Dios no plantea su relación con el hombre desde la distancia, sino desde la libertad y el don al ofrecerle todos los medios para la estrecha convivencia con él. Dios crea un espacio de relación ordenado, armónico, fruto de un acto libre de decisión que genera una obra libre y distinta de su creador. «La libertad arranca desde el zócalo de la creación ‘desde’ antes que emerja el hombre».³²⁸ Ella es la que preside la razón de la creación posibilitando el libre desarrollo de cuanto acontece en ella. Por ello, la libertad no es algo

ἀποθειώω, θεοποιέω - θεοποιία - θεσιός, Ἐκθεώω / ἐκθειώω - ἐκθέωις - ἐκθεωτικός, θεώω, Ἀποθειάζω / ἐκθειάζω.

³²³ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 60; ID., *Jesucristo*, 222.

³²⁴ En *Dios para pensar*: A. GESCHÉ, *El cosmos*, ID., *El hombre*, ID., *El destino*; y fuera de la colección, entre otros: ID., «Un secret de salut caché dans le cosmos?». ID., «Pour une anthropologie de destinée». ID., *La Sagesse, une chance pour l'espérance?*. ID., «Sauver le bonheur. Eschatologie et principe de réalité». ID., «La création: cosmologie et anthropologie». ID., «L'espérance d'éternité». ID., «L'homme créé créateur». Omitimos las referencias completas para no extendernos en la nota. Se pueden consultar en el anexo bibliográfico final.

³²⁵ Cf. B. STUDER, «Divinización», en A. Di BERARDINO, *Diccionario Patrístico de la Antigüedad Cristiana I*, Sigueme, Salamanca 1991, 621-623.

³²⁶ A. GESCHÉ, *El destino*, 83.

³²⁷ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 31-34.

³²⁸ A. GESCHÉ, *El hombre*, 73.

que arrebatarse a la divinidad, sino que pertenece a la misma creación y a sus criaturas desde la libertad exuberante de Dios.³²⁹

«Hagamos a los hombres a nuestra imagen y semejanza» (Gn 1, 26). El ser humano participa, por su misma naturaleza *teo-lógica*, de ese mismo ámbito de libertad, de decisión e invención en todo cuanto le ha sido otorgado. El hecho de crear, por otra parte, remite a la alteridad, a la diferencia, a lo otro, llamando siempre a respetar la distancia inaugural para no convertirse en alienación. Libertad y alteridad remiten a un-más-allá-de-sí que no se puede dominar ni controlar, sino que hay que respetar para que siga existiendo. La alteridad, lo distinto de sí, es por tanto una realidad fundante y conservadora; funda algo distinto de sí en la relación y lo conserva en la diferencia.

Estas consideraciones indican, ya desde los orígenes, un modo ser y de relacionarse específico para el hombre. Así como ha obrado Dios, debe hacer el hombre. No con el mandato de una pesada carga que sobrepasa sus fuerzas, sino con el ofrecimiento y la oportunidad de participar, «a imagen y semejanza», del mismo modo de hacer y relacionarse que Dios.

Vista desde la perspectiva del origen, la divinización tiene poco que ver con la consideración de H. Kűng. No consiste en llegar a ser Dios renunciando a ser hombre, sino en llegar a «ser-como» él manteniendo la propia identidad (alteridad).³³⁰ Dios no creó algo «igual» a él, sino al hombre «semejante» a él, «como» él, a «imagen» suya; en concreto, según el desarrollo teológico posterior, a imagen de su Hijo (Col 1, 16). Este «ser-como» es posibilidad para el ser humano; por él tiene la capacidad de obrar con la libertad otorgada por Dios, pero siempre en la diferencia. Su posibilidad no consiste en ser Dios, sino en ejercer su libertad co-creadora en el espacio donado para su realización y en orden a una relación con su creador semejante a la que gozaba en el principio. Es, por tanto, una llamada a poner de manifiesto la trascendencia en todo aquello que es obra

³²⁹ Cf. *Ibid.*, 60-63.

³³⁰ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 188. «La deificación consiste pues en adquirir, no la naturaleza divina, lo cual es imposible, sino la *manera de ser* de personas en comunión» (P. MCPARTLAN, «Santidad», en J.-I. LACOSTE [Dir.], *Diccionario crítico de Teología*, Akal, Madrid 2007, 1122).

de su libre voluntad en orden a su Creador. Es una continua remitencia al destino y al sentido último de su existencia en todo cuanto realiza y proyecta. Es manifestación de la profundidad ética en las relaciones que establece con sus semejantes. Por ello, desde la perspectiva cristiana, no existe ninguna disyuntiva entre humanización y divinización, su relación es coincidente en la existencia del hombre y su realización es coextensiva: cuanto más plenamente se realiza el ser humano, más cerca está del ámbito divino, más se asemeja a la relación originaria entre él y Dios. Por esto, este «ser-como» desvela, junto al origen, una tarea y un destino. Lo que nos lleva al segundo aspecto a considerar.

El destino, tema al que dedica el quinto volumen de *Dios para pensar*, pone de manifiesto el carácter trascendente del hombre. Evoca las finalidades, las esperanzas, el cumplimiento del deseo último, la dinámica de la acción humana (Blondel). Una continua remitencia hacia el más de donde nos encontramos y hacia el exceso de lo fenoménico. «Se trata, todavía y para siempre, del ‘para qué’»³³¹ Esta pregunta sólo puede ser comprendida en su ultimidad desde la teología y sólo su gramática puede descifrarla. La ciencia se preocupa por *saber* lo que son las cosas, la filosofía por el *sentido* que tienen, la teología en cambio vela por su *destino*, llevando las cosas mismas hasta el exceso que sólo ella puede indicar: Dios mismo.³³² Por eso, quizá el concepto de divinización se muestra como el más original y el más adecuado para sugerir la solución al eterno, y nunca mejor dicho, interrogante del deseo. ¿Qué desea el hombre? ¿Qué espera? ¿Cuál es el «hacia donde» su experiencia trascendental?

«La idea de que existe una presencia de algo que es más que lo inmediato, aunque sea una presencia vacilante, extremadamente discreta, pero siempre, en todo caso, más o menos deseada o codiciada, apetecida o presentida, incluso para aquellos que han optado por la idea de que eso es sólo una ilusión. Pero todos han pensado siempre en ello».³³³

Tal idea ha sido valientemente proclamada e intrépidamente identificada desde la fe. En su vacilación, el *logos* de la fe confiesa que esa huella en negativo inscrita en la profundidad del hombre, esa presencia

³³¹ A. GESCHÉ, *El destino*, 96.

³³² Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 97-98.

³³³ A. GESCHÉ, *El sentido*, 99.

ausente en su temporalidad es, a su vez, lo más excesivo, lo más elevado capaz responder al deseo de la condición y la felicidad divinas que anhela;³³⁴ no desde la inmanencia de su materialidad, sino en ella y desde quien es puro exceso y donación. «Pero tú eras más íntimo que mi propia intimidad y más alto que lo más alto de mi ser»,³³⁵ decía Agustín constatando ese sentirse tensionado y reclamado por Dios a ser lo que realmente era y trataba de eludir. Por ello, la divinización, el ser cercanos a Dios, el situarse en su ámbito, no es fruto del esfuerzo y la voluntad humanas, sino que, germinando en su interior, se descubre como algo que le viene de fuera, que le visita desde la exterioridad y que sólo puede llegar a su término por el ejercicio de efectivo de la pasividad del hombre: dejarse hacer y modelar como en el origen, para recuperar y plenificar su imagen original.

Templo del Espíritu desde el bautismo, el hombre tiene como finalidad, como *telos* de su existencia, convertirse en morada de Dios, en dejarse pasivamente habitar por Dios y en revertir activamente su presencia, excesiva y saturada, en la totalidad de su vida; en sus opciones y proyectos, en su intimidad y sus relaciones. Hay, por ello, una capacidad inscrita —la teología hablará de la inhabitación del Espíritu— para ser capaces de Dios.³³⁶ No hay por tanto un cortocircuito que deja al hombre sólo con sus deseos perdido y arrojado en el mundo, sino una realidad fecundada por el germen divino que se realiza lentamente, en medio de fracasos, esclavitudes y desesperanzas; una capacidad del hombre a realizase como hijo en el Hijo (cf. Jn 1, 12); un derecho a llegar a descubrir la hondura de su filiación adoptiva y su extensión en la fraternidad entre los hombres³³⁷:

«Un proyecto divino que sin aislarle del mundo, que es el suyo (‘el cielo pertenece al Dios del cielo; la tierra la ha dado a los hombres’, Sal 113, 16),

³³⁴ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 139.

³³⁵ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, III, 6, 11 (Trad: J. COSGAYA, BAC-Minor, Madrid, 2007, 87). Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 98.

³³⁶ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, 105-106.

³³⁷ Cf. A. GESCHÉ, *El cosmos*, 231-232; Cf. L. F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, o. c., 66.

pide al hombre que intente sobrepasarse sin cesar a sí mismo, con el infinito como horizonte, 'con el futuro como norte' (Celan)». ³³⁸

En definitiva, una estrecha relación entre origen, destino y sentido de la existencia. Por ello, debemos dar un paso desde la comprensión de nuestro autor. Expuestos los fundamentos teológicos de la identidad y la ultimidad de hombre —protología, cristología y escatología—, queda por hacer mención de los ámbitos de realización concreta de su identidad y su vocación, de los lugares donde se da y puede ser afirmado este destino teologal ofrecido.

4.2. La salvación en los lugares de la revelación

Uno de los riesgos al mostrar los fundamentos de todo concepto teológico consiste en que, después de ser articulados en su propia coherencia interna y de haber mostrado la plausibilidad externa mediante el auxilio o las consonancias con otros saberes, queden sin suelo firme y sin espacio concreto para su verificación. Quizá esto nos pueda pasar al hablar de la salvación. Que quedemos sin suelo firme donde pisar y sin espacio concreto donde indicar la posible realización de dicho acontecimiento. Bien es cierto que siempre debemos tener presente que la salvación es algo dado, viene de Dios y sólo Él la puede provocar y, también, la llamada «reserva escatológica» (E. Peterson) que nos recuerda ese intervalo de discreción entre la facticidad de la historia y su consumación, pero después de haber apuntado hacia el «todavía no», al hablar del cielo de la experiencia, y la tensión hacia él, queda pendiente el «ya», mostrándolo, no sólo en la lectura teológica de la historia, sino, sobre todo, en su efectividad presente. Ésta es la pretensión de fondo en el último volumen de *Dios para pensar: El sentido*.

El sentido, evidentemente, no pertenece al exclusivo ámbito de la teología, de igual modo que la teología tampoco puede poner a Dios al servicio del sentido, pues supondría caer en la idolatría y en el pragmatismo de la fe. ³³⁹ Pero, como en otras ocasiones, la teología sí puede

³³⁸ A. GESCHÉ, *El sentido*, 33.

³³⁹ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 19.

aportar su propio *logos* y, en esta aportación, verse enriquecida. El sentido, sin saber muy bien cómo, pertenece al ámbito de la existencia y es constatable en ella misma. Por eso, quizá pueda aportar ese suelo concreto que facilite constatar la experiencia de que «ya» somos salvados. «Yo creería en vuestro Dios si tuvierais cara de personas salvadas», decía Nietzsche reclamando lo mismo que nosotros ahora.³⁴⁰

El sentido emerge en las cosas mismas poniendo de manifiesto su consistencia y haciendo descubrir espacios que de otra forma resultarían siempre velados. Decir «‘esto’ tiene sentido», es percibir la consistencia de lo dado y, en ello, una novedad que se abre paso gratuitamente en la positividad.

Esta «emergencia constatada» en el sentido, tiene grandes convergencias con la palabra «revelación», tan propia y específica del lenguaje religioso. Aunque su uso se haya extendido con el riesgo de perder su origen, sigue teniendo una carga semántica específica y, lo que ahora nos interesa, sigue recordándonos que somos sujetos pasivos capaces de ser visitados por una alteridad.³⁴¹

La novedad notificada en la revelación cristiana es la salvación. Ésta es el efecto que produce aquella (Th. P. van Baaren). Como dijo el Concilio Vaticano II, «quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad: [por ello] pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de su naturaleza divina» (DV 2). Así es como revelación y salvación se intersignifican. El Dios que se revela se da a sí mismo y con ello desvela su voluntad salvífica sobre el hombre, «ya» le hace participar del «cielo» en su experiencia.

Por la estrecha relación entre salvación y revelación (*ad intra*) y la de ésta última con el sentido (*ad extra*), vamos a tratar de extraer el núcleo común de los lugares donde emerge el sentido, mostrando cómo, desde el *logos* de la fe, se desvelan como lugares de salvación. La mayoría ya han sido objeto de nuestro estudio —la libertad, la identidad, el destino, el

³⁴⁰ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 62.

³⁴¹ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 25.

imaginario—³⁴², por eso ahora nos detendremos en la fenomenicidad de la salvación en dichos lugares y no tanto en su constatación o fundamentación teológica.³⁴³ Es decir, en cómo se muestra su aparecer en determinados ámbitos de la realidad y se ofrece a nuestra aprehensión.

«La fenomenología insiste mucho en este tema, como empezó a mostrarlo Husserl cuando hablaba de sus famosas ‘síntesis pasivas’. Al comienzo, antes de que nuestra conciencia y sus intencionalidades actúen sobre ellas, existen unas ‘impresiones originarias’ (Ur-Impression) que chocan con nosotros y que influyen en la construcción de nuestro ser, de manera que podemos hablar de ellas como de donaciones que, en cierto sentido, nos preceden y que nosotros no hemos buscado».³⁴⁴

Estas primeras impresiones originarias constituyen el punto inicial, en nuestra experiencia, de la salvación. Son el fundamento subjetivo para construir la autoconciencia de ser salvados, pues, a partir de ellas, con las especificidades del Misterio cristiano y sus categorías, se formulan y articulan dichos eventos en el todo orgánico de la fe. En palabras de P. Tillich sería la conexión entre la razón ontológica subjetiva y la razón ontológica objetiva, manifestadas, la primera, en la preocupación última del hombre y, la segunda, en el *Logos* creatural capaz de ser aprendido.³⁴⁵ La fenomenicidad de estas impresiones originarias está de fondo cada vez que Gesché hace referencia al exceso. La capacidad y la necesidad para padecerlo constituyen una de las constantes en toda su obra. «G. Steiner [comenta Gesché] descubría la visita hecha al hombre por una presencia y un don que le vienen de fuera y que, sin embargo, le son constitutivos».³⁴⁶ Antes que nada, casi como un *prius* ontológico, se constata la capacidad de

³⁴² Cf. *supra*: la libertad, 93 ss. y 103 ss. La identidad, 74 ss. El destino, 83 ss. y 105 ss. El imaginario, 33 ss. y 40 ss.

³⁴³ Sobre éste aspecto, desde la Filosofía, son significativos los desarrollos de la fenomenología francesa, sobre todo en los representantes del llamado «giro teológico». Cf. J.-L., MARION, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Síntesis, Madrid 2008. ID., *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, Baudino, Buenos Aires 2005. J.-L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, Caparrós, Madrid 1997. ID., *Lo inolvidable y lo inesperado*, Sígueme, Salamanca 2002.

³⁴⁴ A. GESCHÉ, *El sentido*, 24. Cf. J. TEIRA-R. SANZ, «La tarea de la fenomenología: una introducción a la fenomenología de la vida de Michel Henry como filosofía primera», en M. GARCÍA-BARÓ-R. PINILLA (Coords.) *Pensar la vida. VI Jornadas de Filosofía Comillas*, UPCO, Madrid 2003, 211-220.

³⁴⁵ Cf. P. TILICH, *Teología Sistemática*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 2001, 104-111, sobre todo a partir de la p. 109, cuando habla de la profundidad de la razón.

³⁴⁶ A. GESCHÉ, *El sentido*, 124.

ser excedidos en todos los órdenes —la identidad, la libertad, el destino, etc. Ella es la condición de posibilidad para que el exceso sea considerado como propio; no como posesión —nunca se puede poseer el exceso—, sino como pertenencia y necesidad —el exceso forma parte de cada uno y cuando esto no es así, se percibe la necesidad o el deseo de ser visitado y alterado por el exceso. Esto es lo expresado con la huída de la tautología de la inmanencia que tanto preocupa a Gesché, ¿o acaso puede afirmarse que la inmanencia sea para el hombre la gracia suprema?³⁴⁷ No para nuestro autor. Por eso se entiende todo el esfuerzo en mostrar, desde la filosofía judía y la fenomenología literaria, esta realidad profunda de la fe.³⁴⁸ De estas disciplinas se sirve como demostración, como plausibilidad, pero siempre desde su propio *logos*, para expresar cómo se muestran dos aspectos confluyentes en la revelación. La salida-de-sí de Dios como donación y la salida-de-sí del ser hombre que se convierte en acogida y aceptación. Ambas ek-sistencias convergen en la existencia concreta del hombre. En ella, la criatura tiene la capacidad y la posibilidad de ser atraído, y de actualizar la revelación y la salvación plenas, mostrando, así, la plena soberanía de Dios como anticipación del *esjaton* definitivo. Dos ejemplos concretos se pueden encontrar en las argumentaciones que Gesché hace respecto de la identidad y de la esperanza.

En la primera pone en relación los conceptos de alteridad-identidad y, a partir de ellos, con la imagen bíblica de la hospitalidad, expresa la fenomenología de la revelación. Comentando el relato del Emaús (cf. Lc 24, 13-35) muestra cómo se da, qué elementos convergen y cuáles son sus efectos. El emérito de Lovaina lo sintetiza diciendo:

«...pero he aquí que por la doble gracia de su propia hospitalidad mediante la palabra y la hospitalidad de los otros que le acogen en su casa, él se vuelve huésped (segundo sentido de la palabra griega). Es el huésped que recibe y es recibido y que, desde ese momento, es reconocido en su identidad».³⁴⁹

Gesché habla de una «doble gracia», la de la palabra de Jesús revelando

³⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 63.

³⁴⁸ La conciencia de sí en cuanto conciencia de lo otro. Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 65. La noción de identidad narrativa: soy contado, identificado por lo otro. Cf. ID., *Jesucristo*, 80ss.

³⁴⁹ A. GESCHÉ, *El sentido*, 67.

el cumplimiento de las Escrituras sobre su persona y la de la hospitalidad de los peregrinos al acogerlo en su casa. En el ejercicio de la hospitalidad confluyen «ambas gracias» y en su imbricación se despliegan nuevas dimensiones.³⁵⁰ Dios, que fundamenta la capacidad de apertura en el hombre, se convierte, en su Hijo, en «objeto» de acogida. Por ello, el Hijo puede desvelar su identidad en los mismos gestos con los que se identificaba en su vida terrena —la fracción de pan— y, a partir de ahí, indicar la identidad del discípulo y su misión.

Esta dimensionalidad de la revelación puede ser designada en el vocabulario bíblico con la palabra *ξένος*, que tiene la virtualidad de indicar al extranjero, a quien lo recibe hospitalariamente y al huésped.³⁵¹ Con ella se muestra, igualmente, la conversión de la conciencia en todo acto de revelación. Así, en un mismo movimiento —la revelación—, se distinguen dos momentos en el sujeto pasivo: conmoción y conversión. El sujeto es iluminado en su conciencia por una presencia que se muestra de manera diferente a como antes lo hacía —«entonces se le abrieron los ojos». Esta novedad provoca la conversión de su universo simbólico-referencial al aceptar el descubrimiento de las nuevas identidades, tanto la suya como la del revelador y posibilita una nueva inteligencia capaz de releer y proyectar la historia de manera diferente —«¿no estaba ardiendo nuestro corazón...? [...] Y, levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén». Como dice Gesché, «recibiendo ese don de Dios, el hombre va a encontrarse en el mismo corazón de la gracia de su humanidad».³⁵² Desde esta realidad de apertura y acogida, los lugares clásicos de la revelación —la Escritura, la Tradición, la Iglesia, en sus acontecimientos y escritos, el hermano, etc.—

³⁵⁰ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander ³1991, 337-354, donde explicita las dimensiones y estratos diversos e inseparables de la gracia: el don que Dios hace de sí mismo (*gracia increada*); el efecto de ese don en el hombre (*gracia creada*); la *gracia habitual* como realidad estable e inherente constituida en la mutua relación de gracia creada e increada; *las gracias actuales*, mociones divinas en el hombre, de carácter puntual.

³⁵¹ Cf. «Word analysis» de «*host*»: «*Meaning: 1) a foreigner, a stranger 1a) alien (from a person or a thing) 1b) without the knowledge of, without a share in 1c) new, unheard of 2) one who receives and entertains another hospitably 2a) with whom he stays or lodges, a host*». (BibleWorks for Windows [CD-ROM], ver.7.0.012g, 6 cd-rom, LLC, Norfolk 2006).

³⁵² A. GESCHÉ, *El sentido*, 87.

se muestran como lugares a los que abrirse y acoger, para descubrir, en ellos, la identidad del Dios que los ha inaugurado y la de quien los acoge. Sin duda una perspectiva sugerente en el contexto actual de marcado individualismo. A la vez que resulta un correctivo interno de esos mismos lugares —sobre todo los que están sujetos al devenir de la historia—, que están llamados a dar a conocer, a significar, incluso sacramentalmente, al Dios que los fundamenta.

El segundo aspecto donde Gesché muestra con cierta claridad el acontecer de la salvación, gira en torno a sus desarrollos sobre la esperanza y el sufrimiento. En concreto en una de sus expresiones que ya hemos mencionado: el deseo.³⁵³

El deseo es la continua remitencia, siempre insatisfecha plenamente, por la que se imaginan las cosas de otra manera. Ellas pueden —deben— ser distintas. La esperanza nos lanza a un destino cuyo eco resuena en el hombre en la figura del deseo, como si el ser humano tuviera inscrito el modelo conforme al cual debieran ser las cosas.³⁵⁴ Este deseo pone de manifiesto el origen del hombre y también su destino, pero desde su historicidad, tomando en cuenta la realidad, aunque sea dolorosa y terrible. En su discurso, Gesché asume todos los condicionamientos de la existencia y es bien consciente de sus limitaciones, contra toda crítica materialista. Por eso podríamos decir que al hablar del deseo, se realiza la revelación *sub-contrario*. En el deseo se muestra y se desvela la plenitud de la salvación por la distancia constatada entre su realización presente y la esperada en la plenitud de los tiempos. En ocasiones esta distancia es experimentada por la simple tensión hacia el futuro, en otras bajo el sufrimiento, la fatiga y la desdicha. Como dijo Benedicto XVI en su última Carta Encíclica:

«Se nos ofrece la salvación en el sentido de que se nos ha dado la esperanza, una esperanza fiable, gracias a la cual podemos afrontar nuestro presente: el presente, aunque sea un presente fatigoso, se puede vivir y aceptar si lleva hacia una meta, si podemos estar seguros de esta meta y si esta meta es tan grande que justifique el esfuerzo del camino» (Spes Salvi, 1).

³⁵³ Cf. *Supra*. 27, 61ss., 108.

³⁵⁴ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 93.

Las características de la esperanza —fiabilidad, seguridad—, se fundamentan desde el *logos* cristiano, en la fe. Por ello la esperanza está inscrita en su mismo lugar y participa de todas aquellas características y potencialidades que describíamos en el capítulo segundo.³⁵⁵ Pero lo que en este momento desarrollamos en torno al deseo-esperanza es cómo se muestra ante el sufrimiento y la limitación, con la hipótesis de que en su fenomenicidad podemos establecer conexiones con el desvelamiento de la salvación, aunque éstas sean expresadas bajo la forma contraria a su naturaleza. Hipótesis que creemos no está desencaminada ni desdice el Misterio divino; al fin y al cabo, la fe cristiana afirma el misterio de cruz como expresión de la salvación, como manifestación de la Gloria de Dios, como evento trinitario de plenitud y densidad escatológicas.

La esperanza, expresada en el discurso del teólogo de Bruselas en el deseo subjetivo, es reclamo y grito desgarrador que llama a convertir los condicionamientos en condiciones.³⁵⁶ Es una resistencia interior frente a todo impedimento y limitación, desbordando «el nivel de unos horizontes donde sólo hay soluciones inmediatas y prácticas».³⁵⁷ La reticencia a encerrarse en los condicionamientos de la historia y la distancia constada entre los horizontes finitos y el de la infinitud, crean un ámbito de holgura que posibilita la imaginación, la invención y la creación de posibilidades siempre nuevas. Es cierto que hay impedimentos que, por desgracia, se ciernen como infranqueables, pero la fe invita a no crear más, a resistir y remitir al más allá de todo límite. Por este espacio libre de todo dominio que aporta la fe, por la diferencia radical entre la existencia y aquello a lo que ella misma remite —ek-sistencia—, se puede afirmar la potencialidad salvífica de tales acontecimientos. En ellos, el hombre puede percibir la voluntad salvífica de Dios en la oscuridad de sus días y en la ceguera de sus horizontes: «El sufrimiento tiene un significado, no por su propia gracia, sino por su inclusión en un plan más amplio».³⁵⁸ En esta nocturnidad amenazante del sufrimiento, donde parece que Dios se

³⁵⁵ Cf. *Supra*, 24 ss. A. GESCHÉ, *El sentido*, 131.

³⁵⁶ Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 105.

³⁵⁷ A. GESCHÉ, *El sentido*, 108.

³⁵⁸ A. GESCHÉ, *Pensées pour penser I. Le mal et la lumière*, Cerf, Paris 2003, 147-148.

muestra *absconditus* y su proyecto olvidado, el hombre puede manifestarse como *revelatus* y con ello desvelar que la diferencia radical, entre el yugo de la esclavitud que vive y la libertad de su identidad a los ojos de Dios, es expresión de la no-indiferencia de Dios respecto de él: «Puro acto de fe que hacemos al confiar, sin descanso, nuestro sufrimiento al cuidado de Dios».³⁵⁹ Por eso la trascendencia del Dios cristiano tiene un componente ético, siempre es un Dios-de. No es una divinidad de corte cosmológico, sino personal. Sale al encuentro-de, adviene-a, visita-a, tiene como destino primero la persona y en cada una, a la humanidad y al cosmos. Con toda su grandeza, su espesor, su profundidad, su capacidad de padecer, el ser humano es «objeto» de amor puro, pues ése es su verdadero deseo en el grito contra la desdicha. En él, no grita por la venganza, que en el fondo no la desea, ni redime, sino por la compasión que sólo puede hacer soportable y «saludables» tales situaciones. Una compasión excesiva, un amor exuberante —Dios mismo—, es lo reflejado —revelado— en su forma contraria.

¿Quedaría así verificada la capacidad salvífica del *logos* de la fe?

³⁵⁹ *Ibid.*, 148

VALORACIÓN

Llegamos al final de esta investigación, esperamos fiel al pensamiento de A. Gesché, ante todo agradecidos al autor por el recorrido que nos ha ofrecido a través de su inacabada colección *Dios para pensar*.

La fe como patria del logos, no ha querido ser más que una reformulación del título de la obra estudiada, inspirada por el mismo autor en el artículo que nos ha servido para la estructuración de nuestro estudio. Si bien, *Dios para pensar* se situaba en el universo del pensamiento, con la pretensión de ofrecer el concepto «Dios» como concepto «límite», accesible a cualquier racionalidad, nosotros hemos querido poner de manifiesto la fe como el lugar privilegiado para pensar dicho concepto y todo lo que se desprende de él. Pensar desde el concepto «Dios», cualquiera lo puede hacer, a riesgo de que su imagen de Dios sea acertada, en cambio, pensar desde la fe, implica una ventaja incontestable de la que ha participado nuestro autor, pues ésta supone es el lugar para el *logos* humano que ha sido provocado por el mismo Dios que nos da que pensar. Habría, pues, una consonancia o coincidencia con nuestro concepto límite en la misma experiencia de la fe, que facilitaría su propio *logos* y lo situaría en una posición privilegiada ante otras racionalidades que tan sólo harían un uso instrumental del concepto «Dios»; aunque amenace la idolatría siempre posible. Desde aquí, la búsqueda de fundamentos racionales para la Teología no tendría por qué hacerse acudiendo a presupuestos externos a ella, sino desde su propia lógica. Esta orientación de *Dios para pensar* desvela su pretensión más «fundamental», donde, más que una reformulación de los tratados dogmáticos, se muestra como una teología

fundamental de cada uno de ellos proponiendo unos fundamentos racionales, desde el propio *logos* teológico, capaces de credibilidad y plausibilidad ante otros ámbitos de pensamiento contemporáneo. Con todo, en esta tarea «fundamental» hemos podido contemplar la reformulación y la renovación de algunas categorías teológicas, unas veces exigidas desde fuera del «círculo teológico», como diría P. Tillich, otras desde su interior. Este doble movimiento integrador entre Teología Dogmática y Fundamental a nivel teórico, propuesto en la Teología Fundamental Integradora de M. Seckler, es desarrollado *in actu* con gran maestría por A. Gesché. A continuación vamos a tratar de valorar, dentro de nuestras humildes posibilidades, los resultados obtenidos, tanto a nivel formal —metodológico— como a nivel material —de contenido—, siguiendo el mismo esquema de desarrollo que nos ha guiado en nuestra investigación.

La primera propuesta de nuestro autor era la responsabilidad como método, *ad intra* y *ad extra*. ¿Ha logrado Adophe Gesché, si nuestro estudio ha recogido con fidelidad su pensamiento, ser responsable ante los ámbitos propuestos?

1. El método: ser responsable

1.1. Respecto de la fe y de la razón

En el diseminado tratamiento que Gesché hace de estos dos ámbitos de responsabilidad, hemos podido comprobar el fundamento de su propio método. La descripción de la fe como patria, como lugar desde el cual pensar, es el que determina el mismo pensamiento y, como consecuencia, la construcción de todas sus categorías. En este sentido, nuestro título quizá se ajuste más a la realidad que el de la colección de A. Gesché, pues el ser humano no puede pensar desde Dios, sino, en todo caso, desde lo que él ha provocado. Con todo, es sublime la evocación y la propuesta de nuestro autor que se arriesga a formularlo de esta manera tan sugerente, atractiva y arriesgada.

Los rasgos que describen, ad intra, la fe, tienen una lógica abrumadora y unas fecundas posibilidades aún por explorar. La fundamentación antropológica —alteridad— y teológica —ex auditu— no hacen más que corroborar esta realidad, sugiriendo un modo de racionalidad que se ajusta, paradójicamente, con mayor precisión a la realidad. Ésta, incluso en su positividad, siempre se escapa de los conceptos y teorías que tratan de explicarla; siempre reclama un pensamiento que transgreda, que vaya-por-delante de lo logrado. En este sentido, la fe no sólo denunciará las pretensiones absolutistas del pensamiento, sino que generará unos campos de inmanencia dentro de ella misma. Creemos que ésta es una de las grandes aportaciones de A. Gesché al discurso teológico que podría ser desarrollada con mayor amplitud y aplicada a todos los tratados teológicos. Constatar dichos ámbitos de holgura en la Tradición llevaría a una renovación de los propios fundamentos, animando a su actualización y al diálogo con otras disciplinas.

La concreción de la racionalidad de la fe, expuesta en el apartado sobre la razón, nos ha llevado a descubrir en A. Gesché, una de las mayores influencias en su metodología. De lectura asidua de las obras de B. Pascal, según el testimonio de Antonio Manzatto,¹ el teólogo de Lovaina ha heredado su misma racionalidad y, con ella, sus posibilidades y limitaciones. En este sentido, creemos que, en ocasiones, nuestro autor no se ha distanciado, por lo menos en su formulación, de algunos aspectos cuestionables de Pascal. Sabiendo que la pretensión de éste, consistía en mostrar un nuevo lugar para la razón, que pudiese superar la racionalidad filosófica o científica para pensar determinadas realidades —aspecto necesario y logrado con las «razones del corazón»—, todavía rezuman en él ciertas aporías que, en ocasiones, afloran en nuestro autor. Creemos que la razón es una y, ésta única razón, forma un todo unificado con todas las

¹ Actual Rector de la Pontificia Facultad de Teología Nuestra Señora de la Asunción, en Sao Pablo, Brasil. Alumno de A. Gesché en Lovaina con el que se dirigió en su Tesis doctoral y en su Tesina de licenciatura: A. MANZATTO, *Teologia e literatura. Uma reflexao teologica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*, Tesis Doctoral, UCL, Louvain 1993. ID., *Theologie et litterature. Une reflexion theologique a partir de l'anthropologie des romans de Jorge Amado*, Tesina de Licenciatura UCL, Louvain 1990. La primera de ellas citada en A. GESCHÉ, *El sentido*, 169.

facultades de la persona. En este sentido, la fe también tiene un lugar en la razón y no hay por qué situarla en otro ámbito desgajado de ella. Es un existencial —como dice nuestro autor—, no un ámbito de la existencia, por eso no hay una razón teológica, o filosófica, o científica, o poética, sino una única razón capaz de adoptar diversas formas de racionalidad en función de sus objetos de conocimiento y de expresión. Esta amplitud de la razón, que en ocasiones reclama nuestro autor —aunque en otras se deja arrastrar por el pensamiento pascaliano—, facilita que no haya rupturas ni yuxtaposiciones entre las diversas racionalidades, como él mismo pretende al diferenciar los ámbitos de conocimiento entre la Ciencia, la Filosofía y la Teología. Por ello, el imaginario propuesto por Gesché, no va más allá de nuestra razón, ni permite nuevos campos de creación e invención, como dice,² sino que es un recurso más de la una y única razón del ser humano. Con todo, es encomiable el esfuerzo y las pautas que nuestro autor ofrece para explorar nuevas formas de racionalidad que se ajusten más a la realidad por pensar. En este sentido, las investigaciones de la racionalidad literaria y sus aportaciones al quehacer teológico, aunque todavía incipientes, son un nuevo ámbito a descubrir y desarrollar por la Teología, que no ha de tener miedo a explorar y a entablar un diálogo a fondo con ellas.³ ¿Acaso no lo ha hecho con la Ciencia o con la Filosofía desde su propio estatuto?

En estos tres diálogos Gesché es ejemplar, extrayendo de cada uno de ellos brotes de pensamiento que faciliten la plausibilidad de su *logos* ad extra⁴. I. Prigogine, P. Ricoeur, E. Levinas, o en el ámbito de la psicología, J. Kristeva, son sus grades interlocutores. De ellos sabe recoger lo mejor y distanciarse de aquello que pudiera hacer renunciar al *logos* teológico —sobre todo en Levinas; de ellos se sirve para inocular, desde dentro de sus mismos estatutos, las críticas vertidas a la Teología y para articular de manera actualizada su propio *logos*. Una labor puntera por la

² Cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, 157ss.

³ Cf. J. C. BARCELLOS, «Literatura y Teología. Perspectivas teórico-metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo»: *RTeol* 93 (2007) 261-262.

⁴ En la misma dirección, su comentarista J.-M. MALDAMÉ, «Adolphe Gesché, Dieu pour penser, t. VII, Le Sens»: *BLE* 105 (2004/1) 88.

contemporaneidad de sus interlocutores y necesaria por el mismo despliegue de la fe.⁵

1.2. Respeto de Dios y del hombre

En el tercer ámbito de responsabilidad —Dios—, creemos que Gesché está excesivamente preocupado por equilibrar las tentativas de la teología natural, aunque ello es una consecuencia lógica de considerar la fe como patria del *logos*. Los orígenes de tal preocupación los hemos constatado en su tesis doctoral. Creemos que en este aspecto las aporías se multiplican sin ofrecer un resultado plenamente satisfactorio.

En primer lugar, a nivel metodológico, son continuas las remitencias que nuestro autor hace al dato revelado en la Escritura para equilibrar la imagen teísta de Dios. ¿El Dios revelado en ella se muestra impasible? Para Gesché no. Por eso llama la atención que en su fundamentación acuda continuamente, no tanto a la Escritura, cuanto a la famosa cita de Orígenes en sus *Homilias sobre Ezequiel*, cuya preocupación, por otra parte, en la Homilía VI, no es ésta, sino la temática penitencial en torno a los que después del bautismo no se atrevían a confesar sus pecados.⁶ Con estos fragmentos como inspiración desarrollará la temática del *Deus ex lex*. Dios está más allá de nuestras prohibiciones conceptuales y de las posibles idolatrías que ellas puedan generar. Si bien éste es un correctivo intrínseco a la misma fe a tener siempre presente, creemos que las reflexiones trinitarias de nuestro autor deberían ser desarrolladas con mayor amplitud y precisión desde la teología trinitaria recogiendo otros testimonios de los Padres.⁷ Así por ejemplo, Clemente de Alejandría, maestro de Orígenes al que Gesché recurre en otros lugares para fundamentar la racionalidad de

⁵ En la misma dirección F. Arduzzo invita a tener como referencia la obra de A. Gesché en la teología fundamental italiana. Cf. ARDUZZO, F., «Adolphe Gesché: le ragioni della fede cristiana», en G. COFFELE, (ed.), *Dilexit ecclesiam: studi in onore del prof. Donato Valentin*, LAS, Roma 1999, 68.

⁶ Cf. El contexto de la cita en cuestión. Basta para ello leer la totalidad del n° 6 y el n° 7. Cf. ORÍGENES, *Homélie sur Ézéchiél VI*, 6-7. (Sources Chrétiennes 352, Cerf, Paris 1989, 227-233).

⁷ En cambio, J.-M. Maldamé, cree que este tipo de reflexiones coronan bien el volumen sobre Jesucristo. Cf. J.-M., MALDAMÉ, «Adolphe Gesché. Dieu pour penser, t. VI: Le Christ»: *BLE* 103 (2002/4) 398.

la fe, tiene expresiones que matizan el tema de la pasibilidad: «Nuestro Pedagogo, hijos míos, es semejante a Dios, su Padre, de quien es hijo: no hay en él pecado, ni reproche, ni pasiones en su alma»⁸, o

«Incluso la apasionada cólera de Dios —si es que se puede llamar con verdad cólera a la represión que nos hace— es una manifestación de su amor al hombre, pues por el hombre ha condescendido en compartir las afecciones humanas y, también, por el hombre, el Logos de Dios se ha hecho hombre».⁹

Sin duda, cada afirmación de la patristica corresponde a un contexto y a una problemática diversa, por eso hay que tener sumo cuidado en su utilización. Con todo, es laudable el esfuerzo especulativo de A. Gesché que, sin salirse nunca hacia afirmaciones heterodoxas, invita a pensar la temática de la pasibilidad indicando, en el conjunto de sus reflexiones, que la pasión del Hijo, afecta de alguna manera a la vida del Padre, mostrando, así, el rostro *com*-pasivo y misericordioso del Padre transmitido en los evangelios. Hablar de un «sufrimiento divino» es ya marcar las diferencias con los sufrimientos de los hombres, indicando con ello la absoluta diferencia de Dios con sus criaturas, aspecto siempre a salvaguardar y que nuestro autor pone de manifiesto tanto al hablar del cosmos, como de la identidad del hombre. Su *com*-pasión es una manifestación de su amor, como recoge Orígenes: «*caritatis est passio*», no una carencia ontológica o una semejanza con las divinidades griegas. De igual manera a cómo el Dios cristiano no carece de la capacidad de manifestarse, incluso darse, en la historia —historicidad—, puede mantenerse la correlación entre su trascendencia impasible y la capacidad de verse afectado en su economía —pasibilidad.¹⁰ Como vemos, ésta cuestión abunda en los límites del lenguaje al querer expresar el Misterio kenótico de Dios, por eso una sana teología apofática, después de todo el esfuerzo conceptual posible, es la expresión más humilde de los límites de la analogía del lenguaje teológico. Como dijo K. Rahner en el discurso de su octogésimo cumpleaños:

⁸ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, I, 1, 4.1 (FP 5, Ciudad Nueva, Madrid 1994, 77).

⁹ *Ibid.*, I, 8, 74.4 (225).

¹⁰ Esta es la distinción que propone X. TILLETTE, «El misterio del sufrimiento divino»: *Com(E)* 25 (2003) 417-422.

«el teólogo lo es de veras, cuando no piensa tranquilamente que habla con claridad, sino que experimenta estremecido el umbral de la analogía que existe entre el 'sí' y el 'no' al situarse sobre el abismo de la inefabilidad de Dios y, al mismo tiempo, la testimonia lleno de felicidad».¹¹

Este espacio de incertidumbre y de duda ante toda afirmación teológica, es la expresión por excelencia del enigma que es el hombre. En este ámbito se muestra de forma preclara, pero es algo constatado en la positividad de su historia, tanto en su relación con la alteridad más cercana, como en su propia intimidad. La antropología teológica que propone nuestro autor es uno de los desarrollos más logrados de su obra. Mostrar al ser humano lleno de interrogantes que no puede esquivar, y proponer, a pesar de ellos, el riesgo de la fe y de la acción, es una de las propuestas más audaces en el contexto en el que nos situamos, donde, lejos de toda dificultad y complicación, el hombre tiende a hacer oídos sordos ante las preguntas que siempre están ahí. Dejarse interrogar por ellas y atreverse a interrogarlas; convivir con la nocturnidad y la inseguridad en las respuestas, no es sino la mejor manera de ser hombre y de saberse hombre, logrando, así, atisbar su identidad. En nuestro ámbito, y desde la perspectiva de *Dios para pensar* y de nuestro estudio, pensar lo que somos desde la fe, desde lo que Dios «piensa» sobre nosotros, desvela nuestra condición de hijos adoptivos de Dios. Sin duda un exceso de pensamiento que eleva al ser humano por encima de sus cotas más altas. La filiación, categoría sobre la que fundamentará su «principio de capacidad salvífica», se muestra todavía como la mejor proposición para nombrar al hombre revelando su identidad; para interrogarlo, desvelando su origen como criatura; y para exhortarlo, impulsándolo a la plenitud de su destino.

En un ámbito similar, quizá pueda imputarse a nuestro autor que la situación del hombre hodierno de cara a la trascendencia no es la que él describe. Impera la indiferencia y la frialdad respecto de lo religioso. Pero aunque eso sea verdad y nuestro autor esté más preocupado por discutir con los presupuestos filosóficos del ateísmo, podemos descubrir dos vías válidas para la situación actual. Por una parte, la antropología teológica o

¹¹ K. RAHNER, *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico*, Herder, Barcelona 2005, 25.

la antropología de la revelación que desarrolla nuestro autor, bien puede ser una versión actualizada del socratismo cristiano, con el que comenzaba la encíclica *Fides et Ratio*. Conocerse a sí mismo y llegar al fondo de uno mismo para, desde ahí elevarse por encima de los propios horizontes y hacer experiencia de Dios, es un camino todavía válido, sostenido por una amplia tradición. En segundo lugar, como suele ser común en el teólogo de Lovaina, da la vuelta a los argumentos y a las perspectivas y las sitúa en una óptica excesiva para salir de las estrecheces de la inmanencia; ante la indiferencia del hombre respecto de Dios, muestra la no indiferencia de Dios respecto del hombre. Toda la temática entorno al exceso, al don, al deseo, que hemos desarrollado, está detrás de esta otra vía.

1.3. Primer balance

En esta primera parte hemos podido contemplar el profundo diálogo que Gesché entabla con las comprensiones actuales sobre los temas en cuestión. En todos ellos, acompañado de una belleza literaria que escasea en el ámbito teológico contemporáneo, Gesché propone una epistemología propia, la «epistemología del exceso», como le gusta llamarla, llevando las cuestiones hasta los límites, tanto al interior de la fe como a su exterior. Ésta metodología, lejos de ser extraña en el discurso teológico, quizá debiera considerarse como su específica epistemología; tanto por su origen —*teo-logía*— como por los horizontes a los que conduce. Quizá, embargado por esta pasión y, aún haciendo continuas consideraciones a la paciencia conceptual y a saber demorarse en las formulaciones, se echan en falta en sus desarrollos referencias a otros *loci* teológicos, como puedan ser el magisterio eclesial o la misma Iglesia; al fin y al cabo, como teólogo católico, no dejan de ser lugares en los que «habitan» también los contenidos de nuestra fe. Con todo, habiendo calificado su obra con un carácter más «fundamental» que «dogmático», estas cuestiones podrían ser objeto de posteriores desarrollos que desgraciadamente no podemos más que considerarlas como un punto de partida para futuras investigaciones.

En el mismo ámbito, ante las posibles críticas que se puedan realizar al autor respecto de su método, quizá considerado como no estrictamente

teológico —al plantearse cuestiones filosóficas y responderlas teológicamente o a la inversa—, habría que señalar que el *logos* de la fe comparte los mismos interrogantes de la filosofía, aunque vaya más allá de ellos. Las preguntas de todo hombre, son también preguntas para el creyente; es más, éstas preguntas quizá sean las primeras con las que confrontarse —así ha tratado de hacer nuestro autor—, pues haciéndose cargo de ellas es como el *logos* de la fe puede mostrarse pertinente, propositivo y realmente fecundo para creyentes y no creyentes. En concreto, dos han sido los ámbitos comunes a otras racionalidades: la razón y el hombre. La primera de ellas para mostrar su consonancia con la fe y así indicar la racionalidad específica del creyente. La segunda, para ofrecer la riqueza antropológica del cristianismo, mostrándolo como una alternativa válida y sugerente.¹²

En este primer balance, también hemos podido observar la sistematicidad de *Dios para pensar*, su coherencia interna y las continuas relaciones que establece, no sólo entre los diversos volúmenes, sino en la imbricación y organicidad de los temas abordados. Las cuestiones no tienen un tratamiento estanco, sino que en su desarrollo se diversifican entre la antropología, la Escritura, la filosofía, la cristología, la teología de la creación, la escatología, la literatura, etc., ofreciendo un todo unificado que converge tanto en el método, como en la verificación de las hipótesis que le mueven a la reflexión. En este sentido, quizá podría recogerse su método como sugerencia, no excluyendo, por supuesto, los clásicos tratados dogmáticos que recorren los diversos *loci*. Bastaría imaginar el valor de la posible obra sistemática, en sentido clásico, que hubiese resultado si A. Gesché hubiera culminado así su obra. Su belleza, su agilidad, las cuestiones abiertas, más allá de la mera exposición o toma de

¹² Esta son las virtualidades que destacan todos los artículos publicados en *La libre Belgique*. Cf. P. F. DELECLOS, «Un oui très ferme au Dieu de Jésus-Christ», *La Libre Belgique*, 09/12 /2000. ID., «La clef du sens», *La Libre Belgique*, 07/08/2003. ID., «La foi chrétienne est-elle crédible?», *La Libre Belgique*, 29/10/2004. J.-M. SEVRIN, «Adolphe Gesché, la passion d'être théologien», *La Libre Belgique*, 03/12/2003. Hemos omitido las referencias completas, que se pueden consultar en el anexo bibliográfico final, para no extendernos en la nota.

postura ante los datos, etc. Habría sido, sin duda, otra invitación a pensar creativamente el conjunto de la fe cristiana.

2. La tarea: El principio de capacidad salvífica

En todos estos ámbitos de diálogo y ante todos sus interlocutores, el emérito de Lovaina tiene una pretensión de fondo. La teología no sólo ha de ser capaz de establecer el diálogo, sino que debe ser capaz de transmitir la experiencia que la ha provocado. En otras palabras, ha de ser capaz de mostrarse realmente válida para la consecución de los fines últimos del hombre. Una teología que no mostrase su capacidad de transmitir la salvación, de ser realmente operativa, más allá de la erudición, renunciaría a su propio estatuto «científico».

El destino y la finalidad, son los ámbitos específicos de la teología, como repetidas veces recuerda nuestro autor. A ellos se debe referir proponiendo lo que ella considera como el fin más elevado para el hombre. Por esto centra la temática de la salvación entorno a la categoría de divinización. Ciertamente ¿hay meta más alta que ésta?

El desarrollo de este horizonte salvífico es otro de los grandes aciertos en *Dios para pensar*, donde también se constata el carácter orgánico de su obra. Lejos de obviar los límites de la existencia, Gesché los piensa hasta en exceso, viendo en ellos todas sus potencialidades; para superarlos reformula y propone las categorías teológicas más abruptas para el pensamiento contemporáneo. Ante los tres grandes límites en la consecución de la salvación —la muerte, el mal y la fatalidad—, propone desde la experiencia de la fe tres grandes horizontes de sentido y superación —la resurrección, el pecado original y la eternidad—, poniendo de manifiesto el aspecto más sugerente que subyace en ellos para el hombre de hoy día: la libertad. Sin duda que sus desarrollos son un primer paso para su credibilidad, detrás, como en otras ocasiones, deberían venir sus desarrollos dogmáticos específicos, pero la vía para su plausibilidad ha quedado abierta.

La filiación adoptiva como fundamento de la salvación es otro de los logros de nuestro autor. En primer, lugar porque señala la prioridad de

Dios en la acción salvífica y, en segundo lugar, porque hace accesible al hombre tal experiencia y que, en ella, pueda reconocer al Salvador. Media, de esta manera, entre el carácter objetivo y subjetivo de la experiencia salvífica que tantos problemas suscita en la reflexión teológica y en la praxis del creyente. Por ello, se atreve a dar un paso más en el volumen sobre el sentido, haciendo todavía más accesible la revelación o salvación de Dios. Sin duda, es otra de las obras maestras del teólogo de Lovaina.

En una perspectiva amplia de la colección, podríamos decir que es una soteriología contemporánea única en su estilo y en su método. Más allá de repasar las categorías que en la historia de la teología se han dado para hablar de la salvación, integra la mayoría en su conjunto, mostrándola, *ad intra* y *ad extra*, como una antropología teologal del destino capaz de situarse, con una especificidad propia e irrenunciable, en el concurso de las diversas antropologías contemporáneas. La teología, para nuestro autor, está al servicio del hombre, de todo hombre; olvidar este principio, es obviar el principio de la salvación que la ha motivado y que desde sus diversos ámbitos debe esforzarse en transmitir. Sin este horizonte, corre el riesgo de encerrarse en su propia cofradía, como le gustaba decir a Gesché, y perder toda su pretensión y toda su validez. Por ello, creemos que quedan validados su pretensión y su método y, con ellos, la totalidad de su obra, dentro de su peculiaridad. La no indiferencia en quien se acerca a sus escritos, es señal de que llegan a interrogar y, eso, hoy día, ya es mucho; son accesibles, amables a la lectura y estimulantes para el pensamiento, sin renunciar en absoluto a una gran altura intelectual. Por ello, como dice P. Maskens, su altura teológica se está extendiendo por toda Europa.¹³

¹³ Cf. P. MASKENS, «Dans le sillage d' Adolphe Gesché», *La Libre Belgique*, 23/10/2007, consultado: 12/11/2007, disponible en: <http://www.lalibre.be/index.php?view=article&art_id=378517>.

EPÍLOGO

Abrir caminos y comenzar a transitarlos de manera renovada, ha sido la gran aportación de Adolphe Gesché. Abrir las puertas de la Teología a otros saberes y mostrar las ya abiertas a ella, hace prometer un futuro esperanzador, delicado y comprometido con la misma fe y todo lo que ella trae consigo; hace mirar con ilusión las posibilidades del *logos* de la fe de cara a ella misma y al diálogo con otras formas diversas de racionalidad. Todavía quedan por pensar tantas cosas desde Dios, a ejemplo del emérito de Lovaina, que sólo queda a quienes se dedican al ejercicio de la teología recoger con agradecimiento el testimonio brindado. «Mi pasión ha sido Dios. No dispongo de ninguna otra palabra para referirme a él»¹, es el testimonio personal de quien dedicó su vida a entender las palabras de la fe para que pudieran volver a abrir los horizontes de los hombres. Maravillosa tarea, llena de responsabilidades, la de los hombres que consagren su vida a la Teología.

¹ A. HAQUIN, «In Memoriam Adolphe Gesché (1928-2003)» *ETL* 80/1 (2004) 216.

BIBLIOGRAFÍA

0. Fuentes bíblico-patristicas

BibleWorks for Windows [CD-ROM], ver.7.0.012g, 6 cd-rom, LLC, Norfolk 2006.

Nueva Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.

Documentos del Concilio Vaticano II, BAC, Madrid 1996.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* (BAC-Minor, Madrid, 2007)

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* (FP 5, Ciudad Nueva, Madrid 1994).

ID., *Stromata V* (FP 15, Ciudad Nueva, Madrid 2003).

ID., *Stromata VII* (FP 17, Ciudad Nueva, Madrid 2005).

DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, Losada, Buenos Aires 2007, IV.

GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, II 233 (BPa 23, Ciudad Nueva, Madrid 1993).

ORÍGENES, *Homélie sur Ézéchiél* (Sources Chrétiennes 352, Cerf, Paris 1989).

1. Fuentes primarias

1.1. Libros del Autor

GESCHÉ, A., *La christologie du 'Commentaire sur les Psaumes' découvert à Toura*, Duculot, Gembloux 1962.

ID., *El mal-El hombre. Dios para pensar I*, Sígueme, Salamanca 1995. (Sólo para *El mal*).

ID., *Dios-El Cosmos. Dios para pensar III-IV*, Sígueme, Salamanca 1997.

- ID., *El hombre. Dios para pensar II*, Sígueme, Salamanca 2002.
- ID., *Jesucristo. Dios para pensar VI*, Sígueme, Salamanca 2002.
- ID., *Pensées pour penser I. Le mal et la lumière*, Cerf, Paris 2003.
- ID., *Pensées pour penser II. Les mots et les livres*, Cerf, Paris 2004.
- ID., *El sentido. Dios para pensar VII*, Sígueme, Salamanca 2004.
- ID., *El destino. Dios para pensar V*, Sígueme, Salamanca 2007.

1.2. Artículos del Autor

- GESCHE, A., «Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative», en J. COPPENS, (ed.) *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, Glemboux-Louvain 1976, 401-430.
- ID., «Teología dogmática», en B. LAURET- F. REFOULE (Eds.), *Iniciación a la práctica de la teología, I. Introducción*, Cristiandad, Madrid 1994 (1982) 270-292.
- ID., «Apprendre de Dieu ce qu'il est», en AA.VV., *Qu'est-ce que Dieu?*, Facultés universitaires St. Louis, Bruselas 1985, 715-753.
- ID., «Le monde écouté la foi», en AA.VV., *Nature et mission de l'Université catholique*, UCL, Bruselas 1987, 51-66.
- ID., «Le manque Originnaire», en GESCHE, A.-SCOLAS, P. (Dirs.) *Et si Dieu n'existait pas?*, Cerf, Paris 2001, 11-37.
- ID., «Un Dieu précaire», en GESCHE, A.-SCOLAS, P. (Dirs.) *Et si Dieu n'existait pas?*, Cerf, Paris 2001, 139-161.
- ID., «El cristianismo como ateísmo suspensivo»: *SelTeol* 42/165 (2003) 29-43.
- ID., «El cristianismo como monoteísmo relativo»: *SelTeol* 42/167 (2003) 163-174.

2. Fuentes secundarias

2.1. Estudio sobre el autor

- SOLÁ, J., *Un Dios a vueltas con el hombre. Análisis de la soteriología de la obra Dios para pensar de Adolphe Gesché*, Facultad de Teología de Granada, Granada 2007. Tesina de Licenciatura.
- LANZELOTTI BALDEZ BOING, V. M., *La construction de l'identité chrétienne: la conception chrétienne d'homme dans la perspective d'Adolphe Gesché*, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro,

2008. Tesina de Licenciatura, disponible en: <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/cgi-bin/db2www/PRG_0991.D2W/SHOW?Cont=12154:pt&Mat=&Sys=&Nr=&Fun=&CdLinPrg=pt>.

2.2. Artículos sobre el autor

ARDUSSO, F., «Adolphe Gesché: le ragioni della fede cristiana», en COFFELE, G. (ed.), *Dilexit ecclesiam: studi in onore del prof. Donato Valentin*, LAS, Roma 1999, 53-68.

BARCELLOS, J. C., «Literatura y Teología. Perspectivas teórico-metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo»: *RTeol*, 93 (2007) 253-270.

DELECLOS, P. F., «Un oui très ferme au Dieu de Jésus-Christ», *La Libre Belgique*, 09/12/2000, consultado: 12/11/2007, disponible: <http://www.lalibre.be/index.php?view=article&art_id=1132>.

ID., «La clef du sens», *La Libre Belgique*, 07/08/2003, consultado: 12/11/2007, disponible: <http://www.lalibre.be/index.php?view=article&art_id=128009>.

ID., «La foi chrétienne est-elle crédible?», *La Libre Belgique*, 29/10/2004, consultado: 12/11/2007, disponible en: <http://www.lalibre.be/index.php?view=article&art_id=190644>.

ESPEZEL, A.- POIREL, D., «L'identité narrative de Jésus»: *Com(F)* 30/117 (2005) 89-97.

FÉDOU, M., «Bulletin de christologie»: *RSR* 91 (2003/2) 301-328.

GIL I RIBAS, L., «'La Summa Theologicae' de Adolphe Gesché»: *RCatT* 23 (1998) 225-230.

HAQUIN, A., «In Memoriam Adolphe Gesché (1928-2003)»: *ETL* 80/1 (2004) 216.

MALDAMÉ, J.-M., «Adolphe Gesché. Dieu pour penser, t. VI: Le Christ»: *BLE*, 103 (2002/4) 397-398.

MASKENS, P., «Dans le sillage d' Adolphe Gesché», *La Libre Belgique*, 23/10/2007, consultado: 12/11/2007, disponible en: <http://www.lalibre.be/index.php?view=article&art_id=378517>.

SEVRIN, J.-M., «Adolphe Gesché, la passion d'être théologien», *La Libre Belgique*, 03/12/2003, consultado: 12/11/2007, disponible en: <http://www.lalibre.be/index.php?view=article&id=1254&subid=149&art_id=144523>.

VAN DER VLOET, J., «De literaire theologie van Adolphe Gesché. God als denkspoor»: *Tert* 260 (2005) 14-15.

3. Otras obras

3.1. Libros

AMENGUAL, G., *Antropología filosófica*, B.A.C., Madrid 2007.

ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion*, EUNSA, Navarra 2002.

BALTHASAR, H. U. VON, *Gloria. Una estética teológica. I. La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985.

ID., *Gloria. Una estética teológica. V. Metafísica. Edad Moderna*, Encuentro, Madrid 1988.

ID., *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid 1993.

ID., *Teología de los tres días: El misterio pascual*, Encuentro, Madrid 2000.

BARCELLOS, J. C., *O drama da salvação. Espaço Autobiográfico e Experiência Cristã em Julien Green*, Juiz de Fora, Subiaco 2008.

BARTH, K., *La revelación como abolición de la religión*, Morava, Madrid 1973.

ID., *Introducción a la teología evangélica*, Sígueme, Salamanca 2006.

BARTHES, R., *El placer del texto*, Siglo XXI, México 1974.

BUBER, M., *Eclipse de Dios*, Sígueme, Salamanca 2003.

CHRÉTIEN, J.-L., *La llamada y la respuesta*, Caparrós, Madrid 1997.

ID., *Lo inolvidable y lo inesperado*, Sígueme, Salamanca 2002.

COMPTE- SPONVILLE, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006.

CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA. «Proponer la fe en la sociedad actual. Carta de la Conferencia Episcopal Francesa a los católicos de su país», Lourdes, 9 de noviembre de 1996, en MARTÍNEZ, D. – GONZÁLEZ, P. – SABORIDO, J. L., (Comp.) *Proponer la fe hoy. De lo heredado a lo propuesto*, Sal Terrae, Santander 2005.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, B. A. C., Madrid 1998.

CORDOVILLA, A., *El ejercicio de la Teología*, Sígueme, Salamanca 2007.

DERRIDA, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona 1989.

ID., *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid 1989.

- FERNÁNDEZ CASTELAO, P., *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*, Desclée de Brower, Bilbao 2000.
- GADAMER, H. G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca 1984.
- GIBELLINI, R., *La teología del Siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología*, B. A. C., Madrid 2001.
- ID., *Dios*, Sígueme, Salamanca 2004.
- GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca 1997.
- JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984.
- KASPER, W., *Dogma y Palabra de Dios*, Mensajero, Bilbao 1968.
- KÜNG, H., *Ser Cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977.
- ID., *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid 1979.
- LADARIA, L. F., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998.
- ID., *Jesucristo, salvación de todos*, San Pablo-UPCO, Madrid 2007.
- LADRIÈRE, J., *La articulación del sentido*, Sígueme, Salamanca 2001.
- LÉVINAS, E., *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México 1974.
- ID., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1987.
- ID., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia 1993.
- ID., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1999.
- ID., *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, Trotta, Madrid 2001.
- LOPEZ DE MENESES, P. U., *Theosis. La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas*, Eunsa, Navarra 2001.
- MARION, J.-L., *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Síntesis, Madrid 2008.
- ID., *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, Baudino, Buenos Aires 2005.
- MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 2003.
- NEWMAN, J. H., *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*, Herder, Barcelona 1960.

- PANNENBERG, W., *Una historia de la Filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2001.
- PASCAL, B., *Pensamientos*, (ed. Brunschwick, Trad. Zubiri, X.) Alianza, Madrid 2004.
- PREUSS, A. D., *Teología del Antiguo Testamento. Yahveh elige y obliga*, Desclée de Brower, Bilbao 1999,
- RAHNER, H., *El hombre lúdico*, Edicep, Valencia 2002.
- RAHNER, K., *Curso Fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 2003.
- ID., *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico*, Herder, Barcelona 2005.
- RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret. Desde el bautismo a la Transfiguración*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007.
- RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982.
- ID., *Tiempo y narración*, Cristiandad, Madrid 1987.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1988.
- ID., *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991.
- ID., *La Pascua de la Creación. Escatología*, B. A. C. Madrid 1996.
- RUSSELL, N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristik Tradition*, Oxford University Press, New York 2006.
- SAN BERNARDO, *Sobre la consideración 5* (B. A. C. 452, Madrid 1990).
- SAN VICTOR, RICARDO DE, *De Trinitate* (REBAILLIER, J. (ed.) Vrin, Paris 1958).
- SCHWERTNER, S. M., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG2)*, Gruyter, Berlín-New York 1992.
- SESBOÛÉ, B., *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación. Tomo I. Problemática y relectura doctrinal*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990.
- SESBOÛÉ, B. - WOLINSKI, J., *Historia de los dogmas I. El Dios de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995.
- STEINER, G., *Presencias reales*, Destino, Barcelona 2001.
- TILICH, P., *Teología sistemática I-II-III*, Sígueme, Salamanca 2004.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, I, 30. (B. A. C. 94 Madrid 2007).
- VATTIMO, G., *Crear que se cree*, Paidós, Buenos Aires 1996.

VILLAR, A.- PASCAL, B., *Conversación con el Sr. de Saci*, Sígueme, Salamanca 2006.

WALDENFELS, H., *Teología fundamental contextual*, Sígueme, Salamanca 1994.

3.2. Artículos

BENEDICTO XVI, «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones»: *Eccl(M)* 3328 (2006) 32-35.

ID., «Encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins»: *Eccl(M)* 3433 (2008) 13-17.

BLANCHARD, Y.-M.-EDWARDS, M. J., «Verbo», en LACOSTE, J.-I. (Dir.), *Diccionario crítico de Teología*, Akal, Madrid 2007, 1266-1269.

CARRAUD, V., «Pascal, Blaise», en LACOSTE, J.-I., *Diccionario crítico de Teología*, Akal, Madrid 2007, 908-910.

CORDOVILLA, A., «La Teología es pensar. La relación entre teología y filosofía en K. Rahner»: *EE* 79 (2004) 395-412.

DAELY, B. F., «Anhipóstasis», en LACOSTE, J.-I. (Dir.), *Diccionario crítico de Teología*, Akal, Madrid 2007, 94-95.

MCPARTLAN, P., «Santidad», en J.-I. LACOSTE (Dir.), *Diccionario crítico de Teología*, Akal, Madrid 2007, 1120-124.

CURA, S. DEL, «El sufrimiento de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales»: *RET* (1991) 331-373.

ID., «Creación “*ex nihilo*” como creación “*ex amore*”: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios»: *EstTrin* 39 (2004) 55-130.

DELORME, J., «Relato», en LACOSTE, J.-I. (Dir.), *Diccionario crítico de Teología*, Akal, Madrid 2007, 1035-1038.

EDITORIAL, «Encarnación», en LACOSTE, J.-I. (Dir.), *Diccionario crítico de Teología*, Akal, Madrid 2007, 415-418.

FERRARA, R., «Paul Ricoeur (1913-2005): sus aportes a la Teología», en *RTeol* 89 (2006) 9-48.

GEFFRÉ, G., «Silence et promesses de la théologie catholique française»: *RThPh* 114 (1982) 227-245.

HOUSSET, E., «La compasión como sufrimiento de amor»: *Com(E)* 25 (2003) 408-416.

- KASPER, W., «Uno de la Trinidad...» Nueva fundamentación de una cristología espiritual en una perspectiva de la teología trinitaria», en ID., *Teología el Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 297-321.
- LAUX, H., «Exigences et conditions d'un discours philosophique sur l'affirmation de Dieu aujourd'hui»: *Gr 89* (2008) 852-867.
- MIETH, D., «Narrativa (teología)», en LACOSTE, J.-I. (Dir.), *Diccionario crítico de Teología*, Akal, Madrid 2007, 837-838.
- RAHNER, K., «Sacerdote y poeta», en ID., *Escritos de Teología. Vol. III*, Taurus, Madrid 31968, 331-354.
- ID., «La palabra poética y el cristiano», en ID., *Escritos de Teología. Vol. IV*, Taurus, Madrid 1962, 453-466.
- ID., «Para la teología de la encarnación», en ID., *Escritos de Teología. Vol. IV*, Cristiandad, Madrid 42002, 131-148.
- RODRIGUEZ PANIZO, P., «Sólo la sed nos alumbrá: tres cuestiones abiertas para la teología en un tiempo de eclipse de Dios»: *Miscelánea Comillas: Revista de teología y ciencias humanas* 58 (2000) 3-26.
- ID., «Teología Fundamental: núcleo esencial y algunos puntos focales», en URIBARRI, G. (Ed.), *Fundamentos de Teología Sistemática*, Desclée-UPCO, Bilbao-Madrid 2003, 15-47.
- ID., «Las variedades del lenguaje de la fe», en INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Lenguajes y fe. XIX Semana de Estudios de Teología Pastoral*, Verbo Divino Navarra 2008, 53-78.
- SECKLER, M., «Kritik, Krise, Kritizismus. Besinnung auf die kritischen Aufgaben der Theologie»: *ThQ* 162 (1982) 1-23.
- ID., «Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen», en *HFTTh* 4(2000) 331-400.
- SEQUERI, P., «Destinazione della verità. Il *kairos* religioso-cristiano nel pensiero occidentale»: *Gr 89* (2008) 709-726.
- STUDER, B., «Divinización», en BERARDINO, A. Di, *Diccionario Patristico de la Antigüedad Cristiana I*, Sígueme, Salamanca 1991, 621-623.
- TEIRA, J.-SANZ, R., «La tarea de la fenomenología: una introducción a la fenomenología de la vida de Michel Henry como filosofía primera», en GARCÍA-BARÓ, M.- PINILLA R. (Coords.) *Pensar la vida. VI Jornadas de Filosofía Comillas*, UPCO, Madrid 2003, 211-220.
- TILICH, P., «Participation and knowledge» en, ID., *Main Works/Hauptwerke*, volume 1/band 1, De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk GmbH, Berlin-New York 1989, 381-389.

- TILLIETTE, X., «El misterio del sufrimiento divino»: *Com(E)* 25 (2003) 417-422.
- TIHON, P., «La Théologie, ça sert à quoi?»: *SRS* 96/4 (2008) 489-501.
- WIEDENHOFER, S., «Revelación», en EICHER, P., *Diccionario de conceptos teológicos*, Vol. II, Barcelona, Herder 1990, 385-398.

ANEXO BIBLIOGRÁFICO DE A. GESCHÉ

El siguiente elenco bibliográfico ha sido extraído de:

- Las referencias del propio autor en *Dios para pensar*, sobre todo al final de las introducciones y notas a pie de página
- Fondo de la biblioteca de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid.
- Fondo de la biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- Fondo de la biblioteca del Institut Catholique de Toulouse, disponible en: <<http://www.ict-toulouse.fr>>.
- Fondo documentario del Institut de l'information scientifique et technique du Centre national de la recherche scientifique, disponible en:<<http://cat.inist.fr>>.
- Fondo documentario de la Universidad de la Rioja, disponible en: <<http://dialnet.unirioja.es>>.
- Buscador académico de Google, disponible en: <<http://scholar.google.es>>.

NB: Han sido omitidas las reseñaciones ocasionales en *Revue Théologique de Louvain*. No en todas las referencias a artículos o colaboraciones ha sido posible encontrar en número específico de las páginas.

1. Libros

- GESCHÉ, A., Le mystère de l'immaculée conception dans l'économie de la rédemption, UCL, Bruselas 1954.
- ID., Recherches recentes sur l'oeuvre dogmatique de Didyme d'Alexandrie, UCL, Bruselas 1957.
- ID., Le commentaire sur les psaumes découvert a Toura. Etude documentaire et litteraire, UCL, Bruselas 1958.
- ID., L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IVe siècle: le témoignage du commentaire sur les psaumes découvert à Toura, UCL, Bruselas 1959.
- ID., La christologie du 'Commentaire sur les Psaumes' découvert à Toura, Duculot, Gembloux 1962.
- ID., *L'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui*: Document de travail, Malines: Centre de formation Théologique et pastorale du diocèse de Malines-Bruselas 1968.
- ID., L'anthropologie théologique chrétienne, une anthropologie de révélation, Centre El-Kalima, Bruselas 1980.
- ID., *Pourquoi je crois en dieu?* Centre diocésain de documentation, Tournai 1990.
- ID., *Le mal. Dieu pour penser I*, Cerf, Paris 1993 (trad. esp.: *El mal- El hombre. Dios para pensar I*, Sígueme, Salamanca 1995).
- ID., *L'Homme. Dieu pour penser II*, Cerf, Paris 1993 (trad. esp.: *El mal-el hombre. Dios para pensar I*, Sígueme, Salamanca 1995; *El hombre. Dios para pensar II*, Sígueme, Salamanca 2002).
- ID., Dieu. Dieu pour penser III, Cerf, Paris 1994 (trad. esp.: *Dios-El Cosmos. Dios para pensar III-IV*, Sígueme, Salamanca 1997).
- ID., Le Cosmos. Dieu pour penser IV, Cerf, Paris 1994 (trad. esp.: *Dios-El Cosmos. Dios para pensar III-IV*, Sígueme, Salamanca 1997).
- ID., *La Destinée. Dieu pour penser V*, Cerf, Paris 1995 (trad. esp.: *El destino. Dios para pensar V*, Sígueme, Salamanca 2001).
- ID., *Le Christ. Dieu pour penser VI*, Cerf, Paris 2001 (trad. esp.: *Jesucristo. Dios para pensar VI*, Sígueme, Salamanca 2002).
- ID., *Le sens. Dieu pour penser VII*, Cerf, Paris 2003 (trad. esp.: *El sentido. Dios para pensar VII*, Sígueme, Salamanca 2004).
- ID., Pensées pour penser, Tome 1: Le mal et la lumière, Cerf, Paris 2003.

ID., Pensées pour penser, Tome 2: Les mots et les livres, Cerf, Paris 2004.

2. Colaboraciones y obras colectivas

BOUYER, L., (Dir.) *Dictionnaire Théologique*, Desclée, Tournai 1963.

DOUTRELEAU, L.- GESCHÉ, A.- GRONEWALD, M., *Didymos der Blinde*, Psalmenkommentar, Teil I, PTA 7, Bonn 1969.

GESCHÉ, A., «La meédiation philosophique en théologie», en AA.VV., *Miscellanea Albert Dondeyn. Todsdienstfilosofie. Philosophie de la religion*, Louvain-Gembloux, Bruselas 1974, 75-91.

GESCHÉ, A.- BONÉ, E.-AUBERT, R., *La fonction de l'origine en sciences humaines*, UCL, Bruselas 1976.

GESCHÉ, A., «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*, Glemboux-Louvain 1976, 401-430.

BAUFAY, J.-DOUTRELOUX, A.-GESCHÉ, A., *Les nouvelles problématiques du divin*, UCL, Bruselas 1977.

D'HAENENS, A.-GESCHÉ, A., *Approches de l'imaginaire*, UCL, Bruselas 1978.

DONDEYNE, A.- MOUSON, J.-VERGOTE, A.- RENAUD, M.- GESCHÉ, A., *Jésus Christ, Fils de Dieu*, Facultés universitaires St. Louis, Bruselas 1981.

DECLoux, S.- GESCHÉ A.- HEUTS, M.-J. E., *Langage et symbole*, UCL, Bruselas 1984.

GESCHÉ, A., «Luther et le droit de Dieu», en AA.VV., *Luther aujourd'hui*, UCL, Bruselas 1983.

ID., «Apprendre de Dieu ce qu'il est», en AA.VV., *Qu'est-ce que Dieu?*, Facultés universitaires St. Louis, Bruselas 1985, 715-753.

AA.VV., *Péché collectif et responsabilité*, Facultés universitaires St. Louis, Bruselas 1986.

GESCHÉ, A., «Le monde écouté la foi», en AA.VV., *Nature et mission de l'Université catholique*, UCL, Bruselas 1987, 51-66.

EICHER, P., (Dir.) *Dictionnaire de théologie*, Cerf, Paris 1988.

GESCHÉ, A., «Perturbation du religieux», en SCHLEGEL, J.-L.,(Ed.) *Le religieux en Occident: pensée des déplacements*, Facultés universitaires St. Louis, Bruselas 1988.

AA. VV., *Théo, l'Encyclopédie catholique*, éd. Droguet-Ardant/Fayard, Paris 1989.

- GESCHÉ, A., «Un secret de salut caché dans le cosmos?», en AA.VV., *Création et salut*, Facultés universitaires St. Louis, Bruselas 1989, 13-43.
- SPICQ, C., (Dir.) *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Universitaires de Fribourg - Cerf, Fribourg-Paris 1991.
- GESCHÉ, A., «Pour une anthropologie de destinée. Les chemins Théologiques de la liberté», en ID. (Ed.) *Destin, prédestination, destinée*, Cerf, Paris 1992, 137-167.
- LATOURELLE, R.- FISICHELLA, R., (Dir.) *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Bellarmin-Cerf, Montréal-Paris 1992.
- GESCHÉ, A., «Théologie dogmatique», en LAURET, B.-REFOULÉ, F., (Eds.) *Initiation à la pratique de la théologie, I. Introduction*, Cerf, Paris 1994 (trad. esp.: ID., «Teología dogmática», en ID. *Iniciación a la práctica de la teología, I. Introducción*, Cristiandad, Madrid 1994, 270-292).
- AA.VV., *L'enseignement de la religion au carrefour de la théologie et de la pédagogie*, UCL, Bruselas 1994.
- GIBELLINI, R., (Dir.) *Panorama de la théologie du 20ème siècle*, Cerf, Paris 1994.
- NEUSCH, M.- CHENU, B., (Dir.) *Au pays de la théologie*, col. «Foi vivante-Formation» 347, Cerf, Paris 1994.
- 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*, Cerf, Paris 1995, 109-142.
- RAHNER, K.- VORGRIMLER, H., (Dir.) *Petit dictionnaire de théologie catholique*, col. 'Livre de vie' 99, Seuil, Paris 1995.
- AA.VV., *Pouquoi la science?*, Champ vallon, Seyssel 1997.
- AGHA, K.-GESCHÉ, A.-GUIGUI, A.-SCHEUER, J., *L'être humain au regard des religions. Hindouisme et Bouddhisme, Judaïsme, Christianisme, Islam: Conférences de la Faculté de théologie*, Lumen Vitae-UCL, Bruselas 1999.
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Dieu, la bonne nouvelle*, Cerf, Paris 1999.
- EICHER, P., (Dir.) *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris 1996 (Adaptación al francés por LAURET, B., Cerf, Paris 1997).
- GESCHÉ, A.-SCOLAS, P., *La Foi dans le temps du risque*, Cerf, Paris 1997.
- VILANOVA, E., (Dir.) *Histoire des théologies chrétiennes* (3 vol.) Cerf, Paris 1997.

- GESCHÉ, A., *La Sagesse, une chance pour l'espérance?*, Cerf, Paris 1998.
- ID., *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Cerf, Paris 1999.
- AA.VV., *Imaginaires du mal*, Cerf, Paris 2000.
- PLATTI, E., (Dir.) *Islam et Occident 'Choc de théologies?*, Mélanges de l'Institut Dominicaine des Études Orientales du Caire, Peeters, Louvaine-Paris 2000.
- WENIN, A. - BASSET, L.- CASSIERS, L.- GESCHÉ, A., *Quand le salut se raconte*, Lumen Vitae, Bruselas 2000.
- GESCHÉ, A., «Le manque Originnaire» y «Un Dieu Précarie», en GESCHÉ, A.-SCOLAS, P. (Dir.) *Et si Dieu n'existait pas?*, Cerf, Paris 2001, 11-37 y 139-161.
- ID., «Sauver le bonheur. Eschatologie et principe de réalité», en GESCHÉ, A.-SCOLAS, P. (Dir.) *Sauver le bonheur*, Cerf, Paris 2003, 7-11.
- ID., «L'invention chrétienne du corps», en GESCHÉ, A (†).-SCOLAS, P. (Dir.) *Le corps, chemin de Dieu*, Cerf, Paris 2005, 33-75.

3. Artículos en revistas

- GESCHÉ, A., «Un nouveau traite de Théologie Morale: La loi de Christ, de B. Haring»: *CMech* 42 (1957) 176-184.
- ID., «La prière d'adoration du chrétien d'aujourd'hui»: *CMech* 49 (1964) 60-89.
- ID., «Comment aborder l'oeuvre de Pierre Teilhard de Chardin? Inleiding tot lezing van Teilhard de Chardin»: *CMech* 49 (1964) 492-498.
- ID., «Vrai et Faux Changement en théologie»: *CMech* 53 (1968) 308-333.
- ID., «Des théologies de la mort de Dieu à la redécouverte du vrai Dieu»: *FoiTe* 2 (1969) 497-523.
- ID., «Essai d'interprétation dialectique du phénomène de la sécularisation»: *RTL* 1 (1970) 268-288.
- ID., «La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique»: *RTL* 2 (1971) 257-306.
- ID., «Le Dieu de la révélation et de la philosophie»: *RTL* 3 (1972) 249-283.
- ID., «La résurrection de Jésus: foi, événement, parole»: *FoiTe* 4 (1973) 395-418.
- ID., «Mutation religieuse et renouvellement Théologique»: *RTL* 4 (1973) 273-307.

- ID., «Topiques de la question de Dieu»: *RTL* 5 (1974) 301-325.
- ID., «Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative»: *ETL* 51 (1975) 5-34.
- ID., «Dieu et société»: *RTL* 7 (1976) 274-295.
- ID., «Retrouver Dieu»: *FoiTe* 6 (1976) 137-185.
- ID., «Un discours sur Dieu pour notre société»: *Foi et Société* 2 (1978) 41-61.
- ID., «Péché originel et culpabilité chrétienne»: *FoiTe* 10 (1980) 568-586 (trad. esp.: «Pecado original y culpabilidad cristiana»: *SelTeol* 21/81 [1982] 57-66).
- ID., «Le Lieu de la foi»: *FoiTe* 11 (1981), 58-73.
- ID., «La création: cosmologie et anthropologie»: *RTL* 14 (1983) 147-166 (trad. esp.: «¿Recuperar una teología de la creación?»: *SelTeol* 24/95 [1985] 163-170).
- ID., «Du défi d'aujourd'hui à la foi de demain»: *FoiTe* 14 (1984) 483-509.
- ID., «Le salut, pour quoi faire?»: *FoiTe* 16 (1986) 387-399.
- ID., «L'espérance d'éternité»: *FoiTe* 17 (1987) 387-398.
- ID., «Théologie de la vérité»: *RTL* 18 (1987) 187-211.
- ID., «Topiques de la question du mal»: *RTL* 18 (1987) 393-418.
- ID., «Une preuve de Dieu par le bonheur? in Croire par plaisir»: *LV.F* 43 (1988) 9-28.
- ID., «Le christianisme et les autres religions»: *RTL* 19 (1988) 315-341 (trad. esp.: «El cristianismo y las demás religiones»: *SelTeol* 29/114 [1990] 151-160).
- ID., «Odyssée de la théodicée. Dieu dans l'objection», en *Teodicea oggi?»: AF* 66 (1988) 1-3, 453-468.
- ID., «Pourquoi je crois en Dieu»: *FoiTe* 18 (1988), 317-343 (trad. esp.: «¿Por qué creo en Dios?»: *SelTeol* 91/114 [1990] 83-92).
- ID., «Notre terre, demeure du Logos»: *Irén* 72 (1989) 451-485.
- ID., «Réflexions théologiques sur le cours de religion»: *HumChr* 32 (1989) 56-65.
- ID., «Du dogme, comme exégèse»: *RTL* 21(1990) 163-198.
- ID., «Dieu preuve de l'homme»: *NRT* 112 (1990) 3-29 (trad. esp.: «Dios, prueba del hombre»: *SelTeol* 30/120 [1991] 251-265).
- ID., «Le croyant et l'énigme»: *FoiTe* 21 (1991) 293-306.

- ID., «L'homme créé créateur»: *RTL* 22 (1991) 153-184 (trad. esp.: «El hombre, creado creador» *SelTeol* 30/127 [1991] 201-216).
- ID., «La théologie de la libération et le mal (1)»: *LV.F* 47 (1992) 281-299. (trad. esp.: «La teología de la liberación y el mal»: *SelTeol* 33/130 [1994] 83-98).
- ID., «La théologie de la libération et le mal (2)»: *LV.F* 47 (1992) 451-464.
- ID., «Théologie, foi et Europe»: *BAETC* 3 (1992) 51-64.
- ID., «Ministère et mémorial de la vérité»: *RTL* 23 (1992) 3-22.
- ID., «Pourquoi Dieu permet-il le mal»: *FoiTe* 22 (1992) 293-308.
- ID., «Dieu est-il 'capax hominis'? - Vers une nouvelle transcendance»: *RTL* 24 (1993) 3-37.
- ID., «Idolâtrie et perversion»: *LV(L)* 215 (1993) 65-74.
- ID., «Laat God het kwaad toe?»: *CDTor* 23 (1993) 379-392.
- ID., «L'agonie de la Résurrection ou la Descente aux Enfers»: *RTL* 25 (1994) 5-29 (trad. esp.: «La agonía de la Resurrección o el descenso a los infiernos»: *SelTeol* 34/134 [1995] 83-94).
- ID., «Le croyant dans la cité»: *FoiTe* 24 (1994) 246-255.
- ID., «Littérature et théologie, entretien avec Hector Bianciotti mené par Benoît Lobet»: *FoiTe* 24 (1994) 57-62.
- ID., «Réponse du Professeur A. Gesché»: *RPL*, 92 (1994) 321-326.
- ID., «Un approche du sacré à partir de la théologie de l'espérance»: *Anthr* 1 (1995).
- ID., «Eloge de la théologie»: *RTL* 27 (1996) 160-173.
- ID., «L'invention chrétienne de la liberté»: *RTL* 28 (1997) 3-27.
- ID., «L'identité de l'homme devant Dieu»: *RTL* 29 (1998) 3-28 (trad. esp.: «La identidad del hombre ante Dios»: *SelTeol* 39/153 [2000] 29-42).
- ID., «Pour une identité narrative de Jésus (à suivre)»: *RTL* 30 (1999) 153-179.
- ID., «Pour une identité narrative de Jésus (suite)»: *RTL* 30 (1999) 336-356.
- ID., «L'affrontement du mal. Un combat avec Dieu»: *Christus* 42/168 (1995) 411-424; reeditado en *Christus* 49/194 (2002) 29-41.
- ID., «Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le 'Etsi deus non daretur'»: *RTL* 33 (2002) 187-210. (trad. esp.: «El cristianismo como ateísmo suspensivo»: *SelTeol* 42/165 [2003] 29-43).

ID., «Le christianisme comme monothéisme relatif. Nouvelles réflexions sur le 'Etsi Deus non daretur'»: *RTL* 33 (2002), 473-496. (trad. esp.: «El cristianismo como monoteísmo relativo»: *SelTeol* 42/167 [2003] 163-174).

ID., «L'invention chrétienne du corps»: *RTL* 35 (2004) 166-202.

4. Estudios sobre el autor

GOETHALS, B., *Mutation religieuse: creation, revelation, redemption chez Adolphe Gesché*, K.U. Leuven-Faculteit Godgeleerdheid, Lovaina 1998. Tesina de Licenciatura.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE, *La foi à l'épreuve du mal. Relire Gesché. Documents de travail*, Université Catholique de Louvain, Session théologique 3 et 24 août 2007.

SOLÁ, J., *Un Dios a vueltas con el hombre. Análisis de la soteriología de la obra Dios para pensar de Adolphe Gesché*, Facultad de Teología de Granada, Granada 2007. Tesina de Licenciatura.

LANZELOTTI BALDEZ BOING, V. M., *La construction de l'identité chrétienne: la conception chrétienne d'homme dans la perspective d'Adolphe Gesché*, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Tesina de Licenciatura, disponible en: <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/cgi-bin/db2www/PRG_0991.D2W/SHOW?Cont=12154:pt&Mat=&Sys=&Nr=&Fun=&CdLinPrg=pt>.

5. Artículos sobre el autor

HARPINGNY, G., «Adolphe Gesché, le mal (Dieu pour penser I)»: *FoiTe* 23 (1993) 281-283.

MATEO SECO, L. F., «Sobre A. Gesché, Dieu pour penser»: *ScrTh* 27 (1995) 707-708.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «El mal entre el hombre y Dios: sobre 'Dios para pensar. El mal. El Hombre', de A. Gesché»: *Saber leer* 94 (1996) 8-9.

Ladriere, J., «*Theologie et modernité*»: *RTL* 27 (1996) 171-199.

SEVRIN, J.-M., «Pour un éloge de la théologie: Adolphe Gesché, un théologien»: *RTL* 27 (1996) 153-159.

GIL I RIBAS, L., «'La *Summa Theologicae*' de Adolphe Gesché»: *RCatT*, 23 (1998) 225-230.

- ARDUSSO, F., «Adolphe Gesché: le ragioni della fede cristiana», en COFFELE, G. (ed.), *Dilexit ecclesiam: studi in onore del prof. Donato Valentin*, LAS, Roma 1999, 53-68.
- DELECLOS, P. F., «Un oui très ferme au Dieu de Jésus-Christ», *La Libre Belgique*, 09/12/2000, consultado: 12/11/2007, disponible: <http://www.lalibre.be/index.php?view=article&art_id=1132>.
- CASALER., C., «Reflexiones sistemáticas sobre 'La salvación y sus mediaciones'»: *TyV* 42 (2001) 202-232.
- MALDAMÉ, J.-M., «Adolphe Gesché. Dieu pour penser, t. VI: Le Christ»: *BLE*, Institut Catholique de Toulouse, 103 (2002/4) 397-398.
- DARTIGUES, A., «Adolphe Gesché et Paul Scolas (dirs) 'Et si Dieu n'existait pas?'»: *BLE*, Institut Catholique de Toulouse 103 (2002/4) 407-408.
- ETIENNE, J., «A. Gesché, Dieu pour penser. T. 7. Le sens»: *RTL* (2003) 370.
- EUVÉ, F., «Adolphe Gesché, Le sens»: *Etudes* 399 (2003/11) 575.
- DELECLOS, P. F., «La clef du sens», *La Libre Belgique*, 07/08/2003, consultado: 12/11/2007, disponible: <http://www.lalibre.be/index.php?view=article&art_id=128009>.
- FÉDOU, M., «Bulletin de christologie»: *RSR* 91 (2003/2) 301-328.
- SEVRIN, J.-M., «Adolphe Gesché, la passion d'être théologien», *La Libre Belgique*, 03/12/2003, consultado: 12/11/2007, disponible en: <http://www.lalibre.be/index.php?view=article&id=1254&subid=1497&art_id=144523>.
- MALDAMÉ, J.-M., «Adolphe Gesché, Dieu pour penser, t. VII, Le Sens»: *BLE*, Institut Catholique de Toulouse, 105 (2004/1) 88.
- DELECLOS, P. F., «La foi chrétienne est-elle crédible?», *La Libre Belgique*, 29/10/2004, consultado: 12/11/2007, disponible en: <http://www.lalibre.be/index.php?view=article&art_id=190644>.
- «Bibliographie sélective du Professeur Adolphe Gesché»: *RTL* 35 (2004) 163-165.
- FOCANT, C., «Hommage au Professeur Adolphe Gesché»: *RTL* 35 (2004) 155-162.
- HAQUIN, A., «Décès du Professeur Adolphe Gesché»: *RTL* 35 (2004) 153-155.
- HAQUIN, A., «In Memoriam Adolphe Gesché (1928-2003)»: *ETL* 80 (2004) 215-216.
- VANNESTE, A., «Gesché, A. - Scolas, P. (eds.) «Sauver le bonheur»: *ETL* 80 (2004) 554.

- MALDAMÉ, J.-M., «L'anthropologie Théologique de A. Gesché. De l'excès au mystère par le chemin de l'énigme»: *RETM*, 232 (2004) 77-93.
- ESPEZEL, A.- POIREL, D., «L'identité narrative de Jésus»: *Com(F)* 30/117 (2005) 89-97.
- SALAMOLARD, M., «Le mal: Dieu responsable et innocent. Réflexions inspirées par A. Gesché»: *NRT* 127 (2005) 373-388.
- SOULETIE, J. L. - HOLZER, V., «Bulletin de théologie fondamentale»: *RSR* 93 (2005/3) 407-452.
- VAN DER VLOET, J., «De literaire theologie van Adolphe Gesché. God als denkspoor»: *Tert*, 260 (2005) 14-15.
- NOEMI, C. J., «Felicidad según la esperanza»: *TyV* 47 (2006) 209-218.
- MALDAMÉ, J.-M., «Adolphe Gesché. 'Pensées pour penser', tome 2: Les Mots et les livres»: *BLE*, Institut Catholique de Toulouse 107 (2006/4).
- WÉNIN, A., «Un merci posthume de la Fondation aux professeurs Gesché et Ponthot»: *BFSD*, 3 (2006/2) 4.
- BARCELLOS, J. C., «Literatura y Teología. Perspectivas teórico-metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo»: *RTeol*, 93 (2007) 253-270.
- MASKENS, P., «Dans le sillage d' Adolphe Gesché», *La Libre Belgique*, 23/10/2007, consultado: 12/11/2007, disponible en: <http://www.lalibre.be/index.php?view=article&art_id=378517>.

ÍNDICE

SUMARIO	2
SIGLAS	3
PRÓLOGO	5
CAPÍTULO I: DIOS PARA PENSAR COMO EJERCICIO DE UNA TEOLOGÍA «RESPONSABLE» Y «SALVÍFICA»	8
1. Coordenadas fundamentales del presente estudio	8
2. Coordenadas fundamentales de Dios para pensar	11
2.1. ¿Por qué «Dios para pensar»?	11
2.2. ¿Qué piensa/escribe?	15
2.3. ¿Con quién y para quién piensa/escribe?	18
2.4. ¿Desde dónde se sitúa?	20
CAPÍTULO II: LA TEOLOGÍA COMO «LOGOS RESPONSABLE»	22
1. Responsabilidad respecto de la fe y la razón	25
1.1. Respecto de la fe	25
a. <i>Ad intra</i>	26
b. <i>Ad extra</i>	31
c. El lenguaje de la fe como palabra única	35
1.2. Respecto de la razón	37
a. <i>Ad intra</i>	38
b. <i>Ad extra</i>	46
c. Posibilidades de una razón «más amplia»	52
2. Responsabilidad respecto de Dios y del hombre	55
2.1. Respecto de Dios	55
a. <i>Ad intra</i>	57
b. <i>Ad extra</i>	61
c. Deus ex-uberans	66
2.2. Respecto del hombre	69
a. <i>Ad intra</i>	70
b. <i>Ad extra</i>	75
c. El hombre, inversión reveladora	79
CAPÍTULO III: LA TEOLOGÍA COMO «LOGOS SALVÍFICO»	82
1. El interrogante: ¿Salvación?	84
2. El lugar: la encrucijada de la existencia	85
2.1. La inmanencia del límite existencial	85
a. La muerte	85
b. El mal	87
c. La fatalidad	88
2.2. La trascendencia del límite conceptual	90
a. La resurrección	90
b. El pecado original	94
c. La eternidad	97
2.3. Una cuestión radical	100
3. El fundamento: la filiación	101

4. El horizonte: el cielo de la experiencia _____	106
4.1. ¿Divinización? _____	106
4.2. La salvación en los lugares de la revelación _____	111
VALORACIÓN _____	119
1. El método: ser responsable _____	120
1.1. Respecto de la fe y de la razón _____	120
1.2. Respecto de Dios y del hombre _____	123
1.3. Primer balance _____	126
2. La tarea: El principio de capacidad salvífica _____	128
EPÍLOGO _____	130
BIBLIOGRAFÍA _____	131
0. Fuentes bíblico-patristicas _____	131
1. Fuentes primarias _____	131
1.1. Libros del Autor _____	131
1.2. Artículos del Autor _____	132
2. Fuentes secundarias _____	132
2.1. Estudio sobre el autor _____	132
2.2. Artículos sobre el autor _____	133
3. Otras obras _____	134
3.1. Libros _____	134
3.2. Artículos _____	137
ANEXO BIBLIOGRÁFICO DE A. GESCHÉ _____	140
1. Libros _____	141
2. Colaboraciones y obras colectivas _____	142
3. Artículos en revistas _____	144
4. Estudios sobre el autor _____	147
5. Artículos sobre el autor _____	147
ÍNDICE _____	150