

ADOLPHE GESCHÉ

EL SENTIDO

Dios para pensar VII

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2004

Para Paul y Marie-Madeleine

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Xabier Pikaza del original francés *Le sens. Dieu pour penser VII*

© Les Éditions du Cerf, Paris 2003

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2004

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563

e-mail: ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1525-0

Depósito legal: S. 368-2004

Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos

Impreso en España / Unión Europea

Imprime: Gráficas Varona S.A.

Polígono El Montalvo, Salamanca 2004

CONTENIDO

<i>Prólogo. El sentido y la teología, por Olegario González de Cardedal</i>	9
---	---

EL SENTIDO

<i>Introducción</i>	19
1. La libertad como invención y creación	29
2. La identidad como confrontación con Dios	59
3. Un destino que se da	91
4. La esperanza como sabiduría	131
5. El imaginario como fiesta del sentido	157
<i>Índice de nombres</i>	201
<i>Índice general</i>	205

PRÓLOGO

El sentido y la teología

Olegario González de Cardedal

El hombre es hombre en la medida en que se pone a sí mismo en cuestión, pregunta por el ser, indaga la verdad, consiente a su existencia, busca sentido y sondea el futuro. Su «pre-posición» natural en la realidad tiene que ser seguida de una «posición» personal en la existencia. Al llevar a cabo esta «posición» el hombre crea las palabras en las que va habitando y con las que va construyendo el mundo. Creación de palabras, habitación del mundo y donación de sentido, son para él tareas necesarias, realizaciones contemporáneas y coextensivas.

Sentido y sinsentido

Si tuviéramos que elegir un término común a los intentos filosóficos, religiosos y sociales que han determinado la segunda mitad del siglo XX no habría otra palabra más común que ésta: «sentido». Ella ha desplazado en alguna medida a las clásicas de la metafísica (ser), de la antropología (verdad), de la teología (salvación), como si lo que el ser humano necesita trascendiera cada uno de esos campos, por ser algo más fundamental, abarcante, radical. Y cuando una palabra adquiere estas dimensiones de originalidad, radicalidad y totalidad, entonces resulta indefinible. Todos sabemos qué nombra y, sin embargo, no podemos hacer otra cosa que proferirla en alto, describirla, soñarla. Es un concepto-límite. Sentido es lo que crea el ámbito necesario para respirar con holgura, para existir sin sobresalto, para avanzar confiados hacia el futuro, para asumir la vida en propia mano, para confiar en que el empeño de nuestros días no será vano ni nuestro amor cenizas.

Esta palabra sólo puede surgir en el ámbito del descubrimiento moderno del sujeto con Kant. A lo que ahora se llama «sentido de la vida», «sentido de la existencia», correspondía anteriormente la idea de «finalidad», «ordenación a una meta», «fin» (*Skopos* y *telos* en griego; *Ziel* y *Zweck* en alemán). Del futuro pasa el acento al presente con la fórmula: «Valor de la vida», usada por primera vez en 1792 por D. F. Schleiermacher (*Über den Wert des Lebens*, 1792-1793). Con acentuación metafísica, hermenéutica o sociológica, la palabra recorre toda la filosofía moderna hasta Heidegger, hablando del «sentido del ser», Wittgenstein situándolo como problema lingüístico y Blondel plantándolo en el pórtico de su obra como el problema por antonomasia: «¿Sí o no? ¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino?... El problema es inevitable. El hombre lo resuelve inevitablemente y esta solución, verdadera o falsa pero voluntaria y al mismo tiempo necesaria, cada uno la lleva en sus propias acciones. Ésta es la razón por la que hay que estudiar la *acción*» (Primera frase de *La acción*, 1893).

Lo más real, necesario y sagrado, lo reconocemos justamente en el momento de su desaparición o por su ausencia. Así en el lenguaje ordinario hablamos de que «ya nada tiene sentido», de que algo es un «contrasentido» o, lo que es peor, un «sin sentido». Con ello estamos confesando que la vida tiene unas condiciones de posibilidad para ser bella y gozosa, limpia y libre. Esos cimientos sobre los que se apoya o esa humedad de fondo que ofrece a sus raíces vida, nos quedan casi siempre ocultos. Sólo los descubrimos cuando bajamos al silencio de nuestra conciencia, afrontamos las últimas decisiones de nuestra libertad y somos confrontados con situaciones límite; cuando el prójimo nos demanda una entrega incondicional o cuando nos sentimos llamados por una Presencia sagrada que, profiriendo nuestro nombre, nos confiere una misión con la consiguiente responsabilidad que hace necesaria la respuesta. La pregunta por el sentido se hace entonces inevitable, y sólo se puede responder con hechos concretos, en el lugar y tiempo concretos, en silencio y oración.

Los lugares del sentido

El libro que prologamos no es una investigación metafísica en la línea de Heidegger o al estilo de Ferrater Mora, *El ser y el sentido* (1967) sino que ofrece una respuesta hermenéutica, con Husserl, Levinas y Ricoeur en el fondo, describiendo los lugares donde el sentido es vivido, porque previamente aparece como revelación y reto, don y pregunta. En lugar, por tanto, de indagar en el *a priori* del sentido, bien de carácter racional o dogmático, va analizando fenomenológicamente las situaciones personales en las que el hombre se encuentra emplazado con él y a las que no puede esquivar porque sin ellas no sería hombre. Estos lugares del sentido, ejercitado y vivido, son: *la libertad* (sin la cual no es pensable el sentido); *la identidad* (en el silencio o en la vigilia todos nos preguntamos quién somos, para qué estamos, a quién merecemos la pena, quién nos ama y, como conclusión, qué sentido tiene nuestra vida); *el destino* (que aquí no se entiende en el contexto grecolatino o pagano de «moira», «fatum», o alemán de *Schicksal*, lo que fatalmente pesa sobre mí, sino como el encargo de vida que me es enviado, *Geschick*, la tarea que tengo que llevar a cabo, sabiéndome limitado por la naturaleza que me precede y junto a otras libertades que me acompañan); la *esperanza* (el porvenir como tierra del cumplimiento de una promesa a la que uno se puede preparar activa y receptivamente o rechazar como señuelo engañoso); *lo imaginario* (lugar de lo que nos desborda y no se deja medir por las reglas de nuestra racionalidad, y donde entran también en juego el sentimiento y la pasión, lo inalcanzable y lo soñable, lo imposible como necesario y lo inconquistable como suplicable).

Ante el sentido (lo mismo que ante cada uno de estos lugares de su revelación) podemos hacernos la siguiente pregunta: ¿es un hecho, una conquista o un don? ¿Está ahí a la mano como una cosa que se puede tocar y apropiarse sin más? ¿Hay que arrebatarlo prometeicamente en lucha contra oponentes y raptarlo de otras manos para tenerlo en las propias? ¿Es una gracia que se recibe, como el amor, la amistad, la fidelidad que, adviniendo con la sola luz de su presencia, nos permiten florecer nuestras mejores flores y frutecer nuestros mejores frutos? La línea de fondo que dirige este libro es que se trata de polaridades que se interfecundan: invención y crea-

ción, afirmación propia y encuentro con el otro, actividad incesante y atención a lo que adviniéndonos nos despierta, racionalidad crítica y remisión a un ámbito de metarracionalidad, que no se deja integrar en nuestra lógica troncedora y divisiva.

El capítulo que dedica a lo imaginario (el literario y el teológico), distinguiendo el sentido negativo (las fantasías que anatemiza Descartes) del positivo (lo imaginable como supremo universo de la posibilidad soñable transcrito en la literatura y el arte) es uno de los más bellos y fecundos del libro. Porque lo racional realizado no agota toda la realidad que nos está destinada, nos pertenece y necesitamos. Las grandes creaciones literarias, los relatos, símbolos y «visiones», nos abren a ella. Aquí radica la verdad, belleza y fecundidad de la Biblia, rica como ningún otro libro de bosques divinos y selvas humanas en los que podemos morar, pensar, soñar, y como hombres trascendernos hasta la gloria de Dios. Esos relatos y símbolos son el manadero de toda filosofía y poesía, porque no dejan de dar que pensar y amar, hacer y esperar.

El autor es un teólogo y parte del principio siguiente: la teología presupone otros saberes, quiere compartir racionalidad, lenguajes y significatividad con ellos pero como tal tiene una palabra propia y, por ello, tiene derecho a ser convocada a la mesa del sentido. Ella se diferencia de la ciencia (que tiende al saber y desde él a la técnica, que transformando la materia la pone al servicio del hombre), de la filosofía (que vela por el sentido, la estructura, los valores y los fines en un horizonte de inmanencia tal como el hombre se percibe existiendo en el mundo y, por ello, es inevitablemente hermenéutica). La teología es más que una aventura intelectual del hombre. Ella habla con términos como gracia, revelación, salvación; cuenta con la palabra del hombre y con la palabra de Dios manifiesta. Presupone, además que el hombre no es sólo realidad sino ex-sistencia; se interesa por su «suerte», le remite al origen radical y al fin último. Por consiguiente, no sólo pregunta por el sentido sino por el último sentido, por el pre-venir y el por-venir absolutos del hombre. Y pregunta desde la convicción de que la historia es «revelación» de esas instancias preventivas y consumativas. Vive por ello de sus propias preguntas y, sobre todo, de las preguntas que le pueden ser hechas por Dios o de respuestas que no esperaba.

La teología pronuncia con humildad y confianza la palabra «Dios». Y de él dice que es total diferencia respecto del hombre, pero que no vive respecto de él en «indiferencia» sino todo lo contrario: en pasión por él, ocupación con él, espera de él, temor y temblor ante él porque, al haberlo hecho a su imagen y semejanza, es libre para todo. Libre para sí mismo y libre contra sí mismo e incluso contra su propio Origen. Dios es todo Diferencia (Heidegger), pero a la vez todo Aferencia (*Différance*: Derrida); todo trascendencia y todo trans-ascendencia. Por las unas constituye nuestra alteridad; por las otras nos hace posible, siendo diferentes, trascendernos. Autonomía y heteronomía se incluyen. «Feliz heteronomía aquella por la que soy arrancado a la ilusión de que yo soy comienzo de mí mismo» (E. Levinas).

Teología del don

La respuesta está enfocada desde dos perspectivas: la «antropología del sentido» y «la teología del don». La primera es una reacción contra lo que al comienzo de la modernidad Descartes y Kant han introducido como supremo gozne de lo humano: la racionalidad, la autonomía, la autarquía del individuo, la inmanencia, la conquista del todo y de sí mismo por sí mismo. El siglo XX nos ha ofrecido una visión mucho más rica y compleja del hombre con Husserl, Buber, Rosenzweig, Marcel, Bloch, Laín, Levinas, Ricoeur, Derrida, Marion, Chrétien... A ella pertenecen como constituyentes la alteridad, la intersubjetividad, la memoria, el deseo, el amor, el encuentro, el diálogo, la pasión (como apasionamiento a la vez que como pasividad y receptividad), la donación, el futuro, el prójimo como encargo y carga hasta el límite de la sustitución. No hay conocimiento ni realización de sí mismo sin el ministerio de la alteridad. Alteridad que nada tiene que ver con alienación. El hombre se conoce, logra y salva teniendo cuatro referencias fundamentales: ante sí mismo (*Nosce teipsum*); ante el cosmos (*Tu autem*, por ser él un *microcosmos*); ante el prójimo (*Ubi frates tuus*, que por el amor habita su soledad y le despierta a su responsabilidad, en la que reside su verdad); ante Dios (*Coram Deo* como don, presencia y palabra antes que como poder y exigencia).

La teología no es una alternativa a esta hermenéutica ni a ningún otro saber sobre el hombre. Ella tiene una palabra propia, proferida desde la gratuidad de Dios manifestado en la historia, como oferta al hombre, en amor, exceso, don. Dios no se ofrece a la razón humana con el poder de la evidencia, sino a la libertad con la pobreza de su amor encarnado, pasivo y compasivo. En la encarnación se manifiesta al máximo lo que el poeta John Keats llamaba «negative capability», la capacidad de descendimiento, condescendencia, y proexistencia, en las que el hombre llega a su posibilidad máxima y riqueza suprema.

«La teología es un acceso a la realidad como otros muchos que hay, un acceso específico, que juega un papel antropológico. Aquí, descubriendo *el sentido como don*», señala A. Gesché. Dios no es «el» sentido, ni el «gestor-gerente» del sentido, como una necesidad absoluta para que las empresas del hombre funcionen, y sobre todo para que la empresa de ser hombre se logre de tal forma que sin él nada tuviera sentido. Éste puede y debe ser vivido en cada uno de los órdenes sin recurrir automáticamente a Dios como un instrumento que, insertándose desde fuera, supliera a la realidad y despejase incógnitas que debe despejar el hombre.

El exceso de Dios

Situándolo bajo el título general de la serie a la que este libro da término «Dios para pensar», la intención del autor es justamente no instrumentalizar a Dios, sino pensar al hombre a la luz de sus fines y confines, ante sus extensiones posibles y desde sus reales límites. Unos los descubre él en su realización y otros se los impone la historia. Pero sobre todo quiere iluminar la existencia poniéndola bajo el signo del Infinito que es exceso de gracia, a la luz de un Dios que no es poder frente al hombre sino pasión con el hombre y por el hombre. Dios defiende siempre al hombre aun cuando éste sea un criminal fratricida (*Génesis* 4); y no se defiende nunca contra el hombre, ni siquiera cuando éste levante la mano contra su Hijo amado, el supremo inocente de la historia: Jesucristo (Rom 8, 32). Así se explica la pasión de Dios en Cristo con nosotros y por nosotros. La teología clásica entendía el *excesus Dei* como trascen-

dencia, santidad y lejanía respecto del hombre; la teología actual lo entiende como capacidad para darse en la historia, tiempo y muerte al hombre. De esta forma no sólo no se pierde, sino que se gana a sí mismo como el verdadero Dios divino.

Desde estas categorías de alteridad, don, gratuidad, exceso, se iluminan las honduras de la vida humana. Aparecen una libertad, identidad, destino y esperanza teologales, posibles al hombre por la revelación del Eterno en el tiempo, del Trascendente en la carne, del Impasible en la pasión. Esa gracia y exceso no se proponen a una mera razón que ha fijado desde sí y ante sí los propios límites, sino a una libertad abierta, preguntándole si está dispuesta a vivir en actitud de gratuidad, don, trascendimiento, exceso. Desde aquí la palabra «sentido» es oíble con sonoridad nueva. Dios no es el sultán solo con su majestad. Lo más esencial del cristianismo es la Trinidad (Dios no es retención en sí mismo, sino comunicación personal en otro) y la Encarnación (Dios no es retención frente a las criaturas sino Don reduplicado hasta el límite como Per-Don). Las palabras creación, revelación, encarnación y redención son hontanares de un sentido nuevo para la existencia concebida como gracia y misión, pasividad en suprema forma de actividad, don como máxima realización del derecho, servicio como única verdad de la autonomía. Dios no es alternativa a sus criaturas sino que las crea porque las «quiere» y quiere que sean ellas de suyo y por sí. Como la luz otorga a las cosas la realidad así él les otorga la posibilidad fundamental de que aparezcan en el mundo con toda la belleza de su propia figura y actúen con el gozo de su propia libertad.

Al terminar sus páginas el lector de este libro se queda reclamando una continuación que analice las razones y lugares del sin sentido (esclavitud, fracaso, soledad, desamor, muerte, desesperanza). Conocemos completa la medalla de la vida humana viendo su anverso y su reverso.

* * *

La muerte del autor ha sellado estas páginas, que no encontrarán continuación. Con ellas se cierra esa pequeña y moderna «Suma teológica» en la que el profesor de Lovaina nos ha ido ofreciendo los grandes temas que son a la vez capítulos de teología y

materias de antropología. Sumaba en ellas sus muchos saberes de patrólogo e historiador en el más clásico sentido, con una sensibilidad a flor de piel para la literatura, el psicoanálisis, la metafísica, la hermenéutica. Sondeos para las nuevas travesías que la teología tiene que hacer en este comienzo de siglo.

Personalmente me despido con estas líneas del amigo, que nos acompañó en los Cursos de teología de El Escorial (Universidad Complutense, Madrid), recordando aquellos paseos y conversaciones por la lonja ante el Monasterio, donde Platón y san Juan evangelista, Ricoeur y J. Kristeva, san Juan de la Cruz y Hölderlin, nos acompañaban como si fueran profesores o alumnos del curso que estábamos dando. Una vida entregada y una obra bien hecha son siempre un don de Dios para quienes hemos podido contemplarla y acompañarla. Don, propuesta, exigencia.

EL SENTIDO

INTRODUCCIÓN

Nuestra intención con este libro no es hacer de Dios el funcionario del sentido, como si sólo Dios fuera la última y única clave del sentido. El sentido puede existir, puede ser reconocido y vivido, sin que debamos recurrir necesariamente a Dios, bien sea porque provenga de las mismas cosas de la vida, bien sea porque nosotros lo creamos e introduzcamos en el mundo. Corremos un gran riesgo de instrumentalizar a Dios, el riesgo de convertirle en algo que nos sea útil, de ponerle al servicio del sentido o, quizás, a remolque suyo. Afirmar sin más que Dios es el sentido del sentido implica despreciar la consistencia del sentido. No conviene «acaparar el cielo» (Sal 72, 9a). Cuando existe y está ahí, el sentido posee su autonomía y no tiene necesidad de la sanción de Dios para revelarse como valioso. Dios no es *el* sentido de las cosas, como si todo lo que se pudiera decir del sentido se hallara sólo en Dios. Pero el sentido tampoco es Dios, como si la búsqueda del sentido equivaliera a la búsqueda de Dios. El sentido no sustituye a Dios y Dios tampoco sustituye al sentido. En un caso y en otro se perjudicaría al sentido, corriendo el riesgo de alienarlo, y se perjudicaría a Dios, reduciéndole a una función. Al mismo tiempo, y en ambos casos, se dañaría al hombre.

¿Significa esto que la teología, que es una lectura de Dios, no puede ser una lectura del sentido? Al continuar escribiendo esta serie de libros (pertenecientes a la serie *Dios para pensar**), he conti-

* La serie *Dios para pensar* se compone de siete títulos que forman una peculiar dogmática cristiana, aunque pueden ser leídos como ensayos independientes entre sí. Por orden de aparición según la edición original, son los siguientes: *El mal* (1993), *El hombre* (1993), *Dios* (1994), *El cosmos* (1994), *El destino* (1995), *Jesucristo* (2001), *El sentido* (2003). Todos ellos han ido apareciendo sucesivamente en la colección de teología «Verdad e Imagen», perteneciente a Ediciones Sígueme, Salamanca [Nota del editor].

nuado creyendo que la fe en Dios o, más simplemente, la idea de Dios, puede contribuir con una iluminación peculiar –que brota de la actualización de un exceso– al pensamiento del sentido. A nuestro juicio, el sentido, como tantos otros temas ya abordados (el hombre, el destino, el cosmos, el mal, etc.), puede salir ganando si lo situamos en relación con los confines. Todo pensamiento gana cuando lo pensamos hasta el fondo, cuando percibimos la posibilidad que tendría de ser pensado en Dios. Este Dios ya no aparece como el magistrado o juez del sentido, sino como aquel cuya idea (y cuya realidad para el creyente), cuando adviene al hombre, le permite dirigirse hacia dimensiones que le esclarecen sobre aquello que él sabía ya y le abren hacia perspectivas sobre las cuales él aún no había pensado que se podía pensar. La teología ofrece aquí su colaboración, que no consiste en ser el árbitro del sentido –¿quién la soportaría o la querría, si así fuera?–, sino la de ofrecer un lugar donde también es posible que el sentido se produzca. En definitiva, el sentido se vive allí donde se vive. No necesita ninguna otra justificación.

Por eso, en vez de discurrir sin fin sobre aquello que el sentido puede ser, intentaremos descubrirlo precisamente allí donde él se vive, es decir, en aquellos que yo llamo *los lugares del sentido*: la libertad, la esperanza, la identidad, el destino, lo imaginario (estos temas formarán sucesivamente el objeto de los capítulos de nuestro libro). Sobre dichos lugares, en los que se juega el sentido, queremos construir nuestra reflexión. Actuaremos así de un modo casi fenomenológico, pues lo importante es descubrir y comprender el sentido allí donde él se manifiesta, en vez de buscarlo en algún *a priori*, sea de tipo racional o dogmático. Es preciso dejar el sentido en manos del sentido. Es preciso dejar que el sentido *aparezca*. Que se muestre por sí mismo, sin deber nada a otra cosa, sino sólo a sí mismo. Allí donde él mismo se anuncia, no donde otros decretan su existencia. En ese aspecto, la teología puede constituir, entre otras aproximaciones, un lugar, e incluso un lugar verdaderamente existencial, donde el sentido encuentra una de sus vías de manifestación. Después, sólo después, podrá haber siempre tiempo para disertar en torno a él y para determinar aquello que lo constituye.

¿Qué es lo que aporta específicamente la experiencia teológica a la manifestación del sentido? Aporta esto: que el universo y el régimen constitutivo de la fe cristiana es el don, la donación. Que la fe

cristiana es un universo de gratuidad y gracia, donde todo aquello que vivimos lo vivimos en principio como don. Así lo hemos aprendido de un modo fulminante con san Pablo. Sus infinitas exclamaciones y protestas contra aquellos que pretenden considerar las realidades de la fe como cosas calculables (los méritos por medio de los cuales pretendemos entrar en el Reino, como indican de un modo especial las cartas a los *Gálatas* y a los *Romanos*) han fundado el sentido de la fe y de la religión cristianas sobre la idea del don. No se trata aquí de un proceso infantilizante, como si estuviéramos ante una experiencia infantil, según la cual sólo tenemos que esperar para que nos den todas las cosas hechas, de manera que vivamos en situación de perpetua dependencia, llenos de reconocimiento. San Pablo sabe muy bien que nosotros no somos niños y que no tenemos que vivir como tales, aunque sea preciso poner de relieve un cierto don de infancia (véase 1 Cor 14, 20; Ef 4, 14). Lo que dice san Pablo –y por otra parte también san Juan y san Agustín, por no citar aquí a Jesús– es que, en el dominio de la fe, todo –lo que viene de Dios a nosotros y también lo que va de nosotros a Dios y de nosotros a otros hombres– debe ser vivido en la libertad gozosa de aquello que está por encima de todos los condicionamientos. Todo es gracia, incluso aquello que es útil y necesario. Todo debe ser recibido en gesto de loca gratuidad, incluso allí donde existen contratos y obligaciones. La vida es don, no es más que eso.

Lo que nosotros intentamos es que se comprenda todo lo que esta teología del don puede aportar a la antropología del sentido. Hablar del don significa aproximar el sentido hacia aquello que constituye su secreto más profundo, lo que mejor le define. De lo que se trata es casi de una transformación de todas las cosas, de algo que ofrece un rostro totalmente nuevo a la vida de aquel que quiera aceptar su invitación. Estamos ante la apertura de una libertad creadora que consiste en apelar, en todo y desde todo, a la «donación de sentido» (Levinas). No todo se encuentra ya hecho, codificado o sancionado, cifrado o descifrado; al contrario, aquí optamos por la apertura y la invención. Las cosas encuentran aquí un estatuto totalmente nuevo: ellas se dan. No hay quizá nada tan significativo como este hecho lingüístico propio del idioma alemán cuando afirma *es gibt*, «algo se da», mientras que nosotros decimos prosaicamente «tal cosa existe». Según eso, no debemos admirar-

nos por el hecho de que Heidegger, buscando la expresión clave, «aquella que lleva consigo de manera decisiva todo el movimiento de las cosas», haya dicho que, a su juicio, dicha expresión maestra es la de «es gibt». Como ha comentado Ricoeur, sólo así se explica el hecho de que para Heidegger «el ser se reconoce en su reserva y en su generosidad, en su retención y en su gratuidad», de manera que «el don es la figura del destino» (*La Métaphore vive*, 397).

No es por tanto nada extraño si hoy se habla de «la antropología del don» y se pone incluso ese nombre al título de un libro y de un coloquio (Alain Caillé, *Anthropologie du Don*, Paris 2000 y «Colloque et forum civique», Louvain-la-Neuve, 8 de noviembre de 2001). Con M. Mauss (en su libro *Essai sur le don*, 1924) descubrimos que el don es, al mismo tiempo, libre y obligatorio. Si fuera puramente libre, sería paternalista y no respetaría al otro. Si fuera totalmente obligatorio, perdería su sentido. Como hemos visto anteriormente, necesidad y gratuidad pueden vivirse de un modo unitario, de manera que el régimen del don se extienda por todas partes. Mauss ha identificado de un modo memorable este rasgo casi mágico del don en su estudio sobre la realidad social en la que influye: especialmente en el cálculo y el interés, pero también en «la espontaneidad, la amistad y la solidaridad, o sea, el don» (presentación del Coloquio por J.-P. Cornélis). El don viene a presentarse como paradigma de las alianzas, pues el don «las sella, las simboliza, las garantiza y les da vida». Esta regla simbólica trasciende, según esto, los actos sociales del hombre; ella constituye un verdadero «cambio de referencia» en la evaluación y construcción de la vida del hombre con los otros.

«Cambio de referencia». ¿Faltaremos a la modestia y a la verdad si insistimos en la aportación mayor de la lógica cristiana a la emergencia del sentido? ¿Qué otra cosa son las bienaventuranzas, sino esta inversión, este cambio de referencia en la medida de las cosas? ¿Qué es el perdón de las deudas, sino una locura de donación? ¿Qué es el per-dón sino un don, como el mismo nombre lo dice, un don que se reduplica: «per-donar», donar más allá (de lo debido)? Ciertamente, y nosotros lo sabemos bien, no se trata aquí, en todos los casos y en todas las circunstancias, de comportamientos que se deban aplicar siempre al pie de la letra, aunque tampoco deben encontrarse sin cesar excusas para no aplicarlos. Lo que

nosotros encontramos aquí, en estas nociones del don y del perdón, es todavía una vez más aquello que hemos destacado tan a menudo, a saber, *el principio del exceso*. Esta es una de las claves del mensaje cristiano. Hablar de Dios, de la caridad, de la fe, es actuar de manera que cada cosa pueda comprenderse, aunque sólo sea por un instante, desde la perspectiva del exceso, de la inversión del orden de las cosas, de la conversión de las miradas, de la trasgresión de la regla de lo simplemente debido.

Resulta indispensable para el hombre la existencia de proposiciones excesivas (o parcialmente excesivas), para que aprenda en todo caso, como aquí decimos, que la vida no adquiere su sentido si se encuentra clausurada al don. Resulta indispensable que haya espacios, lugares y momentos en los que este exceso se tome al pie de la letra. Momentos en que el don venga a ponerse sobre todas las cosas, como unas alas de paz, sepultando todos nuestros resentimientos, borrando todas nuestras justas razones. «Cuando las alas de la paloma se cubren de plata y sus plumas se vuelven llamas de fuego» (cf. Sal 67, 14 b). Aquí se expresa una visión de Dios. En todo caso él, Dios, sólo ve sus relaciones con nosotros bajo la forma de don. Y nos pide que nosotros nos inspiremos en él, llevando si queremos «una vida tranquila y paciente» (1 Tim 2, 2). Todo don, todo sentido, es un exceso.

Porque, como dice Alain Badiou, «lo que fundamenta a un sujeto no puede ser aquello que se le debe» (A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, 81). Precisamente apoyándose en san Pablo, este joven filósofo (no es teólogo) ha intentado destacar el valor universal de esta dialéctica del don, por oposición a la dialéctica que actúa en el plano de la deuda. Al oponer el reino de la fe (confianza, don, libertad) al de la ley, incluso cuando esta resulte necesaria (obligación, deuda, servidumbre), san Pablo ha puesto de relieve una dimensión insospechada del hombre: que todo se puede llamar don, *charisma*, «carisma», gracia, y que esa dimensión se encuentra en el origen de toda vida posible y soportable. «Ya no hay diferencia (entre los hombres), pues todos han sido justificados gratuitamente (*dôrean*) por gracia» (Rom 3, 24). Y Badiou insiste en esta palabra *dôrean*, una palabra fuerte que, a su juicio, significa «por puro don», «sin causa»; nosotros añadiríamos «en exceso». «Sólo aquello que es, por tanto, absolutamente sin causa (es gracia),

mantiene esta potencia de sentido por encima de la ley, desbordando así todas las diferencias establecidas» (p. 82). Excluyendo una ley en la que sólo importa aquello que es debido (el deber), para instaurar la del don, san Pablo ha establecido definitivamente otra imagen del mundo (véase Rom 7, 31). Él lo ha hecho partiendo de una teología en la que se trazan las relaciones entre Dios y el hombre. De esa forma ha introducido en el mundo una idea, la idea del don, que puede dar sentido «a todo hombre que viene a este mundo». Yo nunca lo podré decir de una manera demasiado fuerte: la teología es una aproximación entre otras a la realidad, pero es una aproximación específica, que realiza su función en el campo de la antropología. Ella lo hace aquí descubriendo el sentido como don.

Existe en este campo otra palabra del vocabulario teológico que, a condición de ser bien entendida, aporta toda su fuerza a la emergencia del sentido: es la palabra «revelación». Todos nosotros sabemos lo que queremos indicar cuando decimos que esto o aquello fue para nosotros una revelación. Bruscamente hemos sido sorprendidos por un sentido que no sospechábamos, y que venía de fuera, sin que aparentemente hayamos influido nada en ello. Descubrimos así que somos seres visitados, «pasivos», y no meramente activos y productores. 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. «Ninguna impresión se produce en sí, por sí misma [...]; ella es, de principio a fin, *revelación*» (M. Henry, *Incarnation*, 89-90*). 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 (cf. Mt 16, 17: la Confesión de fe de Pedro en Cesarea). No hay en esto ninguna alienación, sino descubrimiento de la alteridad; de la alteridad de un don y de un sentido, en los que yo me descubro sin haberlos buscado.

* Puede consultarse la versión cast.: M. Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca 2001.

Pero este advenimiento no es algo que puede mostrarse solamente «al comienzo». Este carácter originario de una revelación puede sorprendernos en cada momento de nuestra vida, cada vez que descubrimos y aceptamos el hecho de que no nos encontramos solos, sino que existe una alteridad y por tanto la posibilidad de una visitación. ¿No es esto mismo exactamente aquello que ha intuitido la Escritura judeo-cristiana cuando habla de revelación e inspiración? La idea de revelación implica en este contexto que el sentido, un poco como una estrella errante que viniera de la constelación de Perseo, aporta consigo algo que le sobrepasa. El sentido (*Sinn*) no se repliega sobre sí mismo, como si lo fuera todo, sino que se hace signo de otra cosa; el sentido designa, significa (*Bedeutung*). Hemos visto que el sentido se manifiesta por sí mismo, sin necesidad de una justificación exterior que le preceda. Debemos añadir, al mismo tiempo, que *aporta* algo distinto de sí mismo: él revela. El sentido habla y de esa forma se muestra como anunciador de algo que es distinto de sí mismo. Su manifestación (fenomenología) es al mismo tiempo una revelación (teología).

Si acabo de recurrir a la palabra «teología», no lo hago para decir que este proceso de revelación no se encontraba aún presente en la aventura profana del sentido. Todos nosotros hacemos la experiencia de que el sentido aporta algo que es distinto de sí mismo, que él nos hace entrever una realidad que hasta ese momento se nos escapaba. Si yo recurro a la teología, es porque, una vez más, su discurso dice de manera más explícita que los otros discursos aquello que viene a revelarse aquí en la aventura del sentido. La teología habla, con más audacia que cualquier otro discurso, de una alteridad que se dirige a nosotros y ciertamente ella corre sus riesgos y peligros al hacerlo. Esto significa, en otras palabras, que la teología pone el sentido bajo el signo del infinito, afirmando que tras él adviene todavía otra cosa. Sobre el sentido, así comprendido por la teología, se podría decir aquello que Wittgenstein afirmaba de la filosofía: «Los problemas filosóficos aparecen cuando el lenguaje celebra un día de fiesta» (L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques* [1961], 166). Tengamos pues la audacia de afirmar que el lenguaje teológico ofrece a la reflexión común ese día festivo (día de exceso) que permite que dicha reflexión se ponga en fiesta.

Heidegger había comprendido sin duda que el sentido dice algo que es superior a sí mismo y que anuncia por tanto una cosa a partir de algo más grande, cuando escribía: «El límite interior de cada pensador se encuentra en esto: el pensador no puede decir jamás por sí mismo aquello que tiene de más propio, *porque la palabra decible* [la palabra que él logra decir] *recibe su determinación a partir de la indecible*» (M. Heidegger, *Nietzsche II* [1971], 394). Estamos siempre ante la idea de un exceso, de un excedente de sentido, y para mostrarlo debemos citar una vez más a Wittgenstein: «Los resultados de la filosofía consisten en el descubrimiento de las heridas que el entendimiento se ha hecho *corriendo al asalto de las fronteras del lenguaje*» (*Investigations philosophiques*, 165). La idea de revelación implica precisamente esta idea de trasgresión de fronteras. Cerrado en su inmanencia, el sentido se achata, y cuando se le obliga a mantenerse en una inmanencia, para la que no está hecho, termina por no ser ya sentido.

Este es el riesgo de una fenomenología que, como nos alertaba Françoise Dastur, «buscaría el significado de lo finito en lo finito», dejando de estar «animada por algún tipo de nostalgia» (cf. en E. Levinas y otros, *Positivité et Transcendence*, 132), de manera que sólo presenta «una vida que ya no desborda sus límites», como afirma Levinas (E. Levinas, *En découvrant l'existence*, 97). Y una vida que no desborda sus límites, incluso si una cierta sabiduría nos impone no desbordarlos, es una vida que ya no habla ni vive. Lo que pasa en la experiencia de Cesarea de Filipo es todo lo contrario. A Pedro, que confiesa con su propia boca que Jesús es el Cristo, le responde Jesús diciendo: eres bienaventurado, porque «ni la carne ni la sangre te lo han revelado, sino el Padre que está en los cielos» (Mt 16, 16-17). No es que Pedro no haya hablado por sí mismo, pues él se ha mostrado bien comprometido al decir lo que ha dicho. Ciertamente, ha sido él quien ha hablado, pero Jesús le ha respondido que su palabra ha llevado consigo, al mismo tiempo, el testimonio de una alteridad. «Alteridad total, irreducible a la interioridad y que, sin embargo, no violenta en modo alguno la interioridad» (E. Levinas, *Totalité et Infini* [edición de 1979], 233*).

* Puede consultarse la versión cast.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca ©2002.

Como hemos dicho al comienzo de estas páginas, el sentido se sostiene por sí mismo y no tiene necesidad de justificaciones exteriores. Pero –y esto es lo que hemos querido ir mostrando en lo anteriormente dicho– el sentido no deja de testimoniar al mismo tiempo una cosa diferente. Volvemos así a encontrar aquí la idea fundamental del don. El sentido, según eso, implica donación, pues nos hace formar parte de una alteridad. El sentido habla, es una revelación, pues se sobrepasa a sí mismo. Pero al mismo tiempo ocupa un lugar único en nuestra experiencia: nos hace descubrir espacios que resultan de otra forma insospechados. El sentido es portador de un universo que desborda nuestra conciencia inmediata (como muestra el tema del exceso) y nos permite hacernos creadores, inventores. Abrir el sentido es abrir una posibilidad, es contar una aventura posible que de otra manera resultaría inimaginable. El sentido habla de un Reino, de un horizonte. En cuanto portador y revelador de otra cosa, en cuanto manifestación súbita de una realidad que se encuentra «más allá» de la pura inmanencia, el sentido es aquello que «en la misma inmanencia del mundo abre un lugar para lo posible, para lo imprevisto, para la respiración» (F. Makowski, *Cahiers philosophiques de Strasbourg* VI, 194).

La teología no es la única que habla de este exceso del sentido sobre sí mismo, exceso *que indica su vocación en la aventura del ser*, pero su cercanía respecto de aquello que es locura (1 Cor 1–3), respecto de «aquello que ni el ojo ha visto, ni el oído ha escuchado, ni ha subido siquiera al corazón del hombre» (1 Cor 2, 9), le da el derecho de hablar de ese exceso. Lo que ahora nos queda por hacer es explicitar lo que se muestra en esos lugares de sentido, como nosotros los hemos llamado más arriba, es decir, en los lugares donde el sentido se ejerce y se vive: la libertad (¿se puede imaginar la aparición del sentido sin que exista libertad?); la identidad (¿quién soy yo?, ¿tengo sentido?); la esperanza (¿al final de la vida se encuentra el sentido o la esperanza es sólo la última ilusión de la caja de Pandora?); en fin, lo imaginario (lugar de leyendas, de mitos y ficciones, fuente casi inagotable donde intentamos renovar el sentido). La libertad, la identidad, etc., ¿encuentran en su intercambio con la teología ese *cielo* de don y de exceso que, incluso si no se acepta por fe, nos ayuda a pensarlas más a fondo?

De esa forma, a lo largo de los capítulos en los que iremos visitando los lugares del sentido a la luz de la teología, hablaremos de la libertad como *invención y creación* (insistiendo, al fin, en lo «irracional», entrevisto incluso en el mismo Dios); hablaremos también de la identidad como *confrontación con el otro*, y especialmente con Dios; del destino como de aquello que él mismo se da a sí mismo como sentido de su existencia; de la esperanza como de *aquello que nos concede aliento de vida*; del reino de lo imaginario como de aquello que *nos hace vivir en fiesta*, en fiesta fastuosa de sentido y gracia, en la que sabemos que Dios no nos ha abandonado todavía.

El capítulo primero y el segundo recogen lo esencial de dos artículos que han aparecido en la *Revue théologique de Louvain*, en 1997 y 1998 respectivamente. El capítulo tercero y el cuarto recogen, con grandes modificaciones, dos capítulos que han aparecido en A. Gesché y P. Scolas (eds.), *Destin, Destinée et Prédestination* (cap. VII) y también en Id., *La Sagesse, une chance pour l'espérance?* (cap. VII), Éditions du Cerf, en 1995 y 1998 respectivamente. El capítulo quinto es prácticamente nuevo, aunque su parte literaria ha sido parcialmente retomada en *La Théologie dans le temps de l'homme*, Cerf, 1995. Por lo demás, todos esos artículos han sido remodelados en función de la investigación sobre el sentido y los lugares del sentido, que constituyen los temas de este libro.

Por otra parte, este libro se puede completar con otros trabajos: «Essai d'interprétation dialectique de la sécularisation», aparecido en la *Revue théologique de Louvain* (1970); «Un approche du sacré à partir de la théologie de l'espérance», aparecido en *Studia Instituti Anthropos*, Bonn (1995); «Littérature et Théologie», en *La Foi et le Temps* (1994); «Science et destinée», aparecido en *Pourquoi la science?*, Seyssel, 1997; «Dieu connaît-il notre avenir?», aparecido en *Louvain* (1996); «Théologie de la vérité», en *Revue théologique de Louvain*: 18 (1987) 187-211, y «Ministère et mémorial de la vérité», en *Revue théologique de Louvain*: 23 (1992) 3-22.

Quiero terminar expresando mi gratitud hacia Agnès van Haepere-Porbaix, que ha fijado el índice, y a Jean-Pierre Gérard, que ha preparado el manuscrito de este libro para su impresión.

ÍNDICE GENERAL

<i>Prólogo</i> . El sentido y la teología, por Olegario González de Cardedal	9
EL SENTIDO	
<i>Introducción</i>	19
1. La libertad como invención y creación	29
1. La invención no cristiana de la libertad, o la libertad como conquista, como esencia y como existencia	29
2. La invención cristiana de la libertad o la libertad como creación	31
3. El desvelamiento cristiano de la libertad	34
4. El desvelamiento de un irracional de fundación	49
2. La libertad como confrontación con Dios	59
1. Crisis de la identidad ante Dios	60
2. Antropología de la identidad	63
3. Teología de la identidad.	70
a) Alteridad de trascendencia	71
b) Alteridad del Tercero	74
c) Alteridad de Dios	79
d) Alteridad de kénosis	82
e) Alteridad de don	86
3. Un destino que se da	91
1. ¿Qué desea el hombre?	95
2. ¿Qué teme el hombre?	99
a) Tomar en cuenta la fascinación de la fatalidad	101
b) Las ventajas de dejarse llevar por «aquello que llega» ..	103
c) El trabajo sobre los comportamientos de resignación ..	105

3. ¿A qué debe atreverse el hombre?	107
4. ¿Qué le ofrecen al hombre ?	119
a) Este destino teologal es afirmado	120
b) Este destino teologal se ofrece	123
c) Esta antropología teologal tiene una dimensión ética ..	126
4. La esperanza como sabiduría	131
1. Erosión de la esperanza	132
2. Petición de la sabiduría	137
a) Una hipótesis: salir de un encerramiento	137
b) Un análisis: la sabiduría y la identidad de la esperanza	139
c) Una proposición: la paganidad indispensable	143
5. El imaginario como fiesta del sentido	157
1. El imaginario literario	160
2. El imaginario teológico	170
a) La teología como antropología de la revelación	177
b) La teología como antropología teologal	186
1. Dios como un enigma para el hombre	188
2. El hombre como enigma para Dios	191
<i>Índice de nombres</i>	201