

ADOLPHE GESCHÉ

EL SENTIDO

Dios para pensar VII

SEGUNDA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2016

Para Paul y Marie-Madeleine.

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
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1938-7
Depósito legal: S. 301-2016
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Imprenta Kadmos

CONTENIDO

<i>Introducción</i>	9
1. LA LIBERTAD COMO INVENCIÓN Y CREACIÓN	19
1. La invención no cristiana de la libertad, o la libertad como conquista, como esencia y como existencia	19
2. La invención cristiana de la libertad o la libertad como creación	21
3. El desvelamiento cristiano de la libertad	24
4. El desvelamiento de un irracional de fundación	39
2. LA IDENTIDAD COMO CONFRONTACIÓN CON DIOS	49
1. Crisis de la identidad ante Dios	50
2. Antropología de la identidad	53
3. Teología de la identidad.	60
a) Alteridad de trascendencia	61
b) Alteridad del Tercero	64
c) Alteridad de Dios	69
d) Alteridad de kénosis	72
e) Alteridad de don	76
3. UN DESTINO QUE SE DA	81
1. ¿Qué desea el hombre?	85
2. ¿Qué teme el hombre?	89
a) Tomar en cuenta la fascinación de la fatalidad	91
b) Las ventajas de dejarse llevar por «aquello que llega»	92
c) El trabajo sobre los comportamientos de resignación	94
3. ¿A qué debe atreverse el hombre?	96
4. ¿Qué le ofrecen al hombre ?	108
a) Este destino teologal es afirmado	109
b) Este destino teologal se ofrece	112
c) Esta antropología teologal tiene una dimensión ética	115

4. LA ESPERANZA COMO SABIDURÍA	119
1. Erosión de la esperanza	120
2. Petición de la sabiduría	125
a) Una hipótesis: salir de un encerramiento	125
b) Un análisis: la sabiduría y la identidad de la esperanza ..	127
c) Una proposición: la paganidad indispensable	131
5. EL IMAGINARIO COMO FIESTA DEL SENTIDO	145
1. El imaginario literario	148
2. El imaginario teológico	158
a) La teología como antropología de la revelación	164
b) La teología como antropología teologal	173
1) Dios como enigma para el hombre	175
2) El hombre como enigma para Dios	178
<i>Índice de nombres</i>	187

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, 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 creemos e introduzcamos en el mundo. Corremos un gran riesgo de instrumentalizar a Dios, de convertirlo en algo que nos sea útil, de ponerlo 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, reduciéndolo 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].

nado 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 queirría, 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», afirmara que, a su juicio, dicha expresión maestra es la de «es gibt». Como comenta 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 modo que «el don es la figura del destino» (*La Métaphore vive*, 397).

No es nada extraño, por tanto, 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 Marcel Mauss (en su libro *Essai sur le don*, 1924) descubrimos que el don es, a la vez, libre y obligatorio. Si fuera puramente libre, sería paternalista y no respetaría al otro. Si fuera absolutamente 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 intuido 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). Así pues, tengamos 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 62002.

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 *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 Haeperen-Portbaix, que ha elaborado el índice, y a Jean-Pierre Gérard, que ha preparado el manuscrito de este libro para su impresión.