

Quelas, Juan Alberto

“Dios de carne”. El cuerpo como experiencia corpóreo-psico teologal en la teología de Adolphe Gesché

VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología
“El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia”
Facultad de Filosofía y Letras y Facultad de Teología – UCA
Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Quelas, Juan A. “Dios de carne” : el cuerpo como experiencia corpóreo-psico teologal en la teología de Adolphe Gesché [en línea]. Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología “El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia”, VI, 17-19 mayo 2016. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Facultad de Teología ; Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/cuerpo-experiencia-corporeo-psico-teologal.pdf> [Fecha de consulta:]

“Dios de carne”¹

El cuerpo como experiencia corpóreo-psico teologal en la teología de Adolphe Gesché

“En nosotros Dios descubre el cuerpo”²

“El tema de la corporeidad [...] podría ser suficiente para constituir la inteligibilidad de todo el mensaje cristiano”³

En esta ponencia seguiremos un luminoso artículo que el teólogo belga Adolphe Gesché escribió al final de sus días, *L'invention chrétienne du corps*.⁴ Gesché sigue dos movimientos especulares y recíprocos: el cuerpo como camino de Dios a nosotros; el cuerpo como camino de nosotros a Dios. Sobre esta segunda dimensión del mismo camino Gesché va a hacer un análisis en profundidad desde una perspectiva fenomenológica. Luego presenta esa misma doble dimensión desde una perspectiva epistemológica, planteando al cuerpo para pensar el cristianismo y al cristianismo para pensar el cuerpo. Nos interesa centrarnos en el cuerpo, ese destino que ha querido asumir Dios para sí mismo. ¿Cómo se presenta ese cuerpo para nosotros? ¿Cuál es nuestra experiencia del cuerpo? Allí nos centraremos: “se trata de trazar el perfil de una experiencia”, como dice Gesché.⁵

3.1. El cuerpo como experiencia corpóreo-teologal

“Un Dios tan enamorado del cuerpo que llega a solicitar uno para sí”.⁶

Evitaremos hablar de una experiencia del cuerpo en tanto *físico* o en tanto *material*, o en tanto *histórico* porque también el cuerpo eclesial, es físico, material e histórico. No es fácil

¹ *L'invention chrétienne du corps*, 74.75.

² *L'invention chrétienne du corps*, 39.

³ *L'invention chrétienne du corps*, 62.

⁴ A. GESCHÉ, “L'invention chrétienne du corps”, en *Le corps, chemin de Dieu*, UCL-Cerf, Louvain-Paris, 2005, 33-75; vuelto a publicar (incompleto) en *Revue théologique de Louvain* 35 (2004) 166-202; traducción de J. QUELAS, en *Franciscanum* 162 (2014) 213-253. Citaremos según el texto completo. Los libros de Gesché son siete (*septalogía*), a saber: *Dieu pour penser. I. Le mal*, Paris, Cerf, 1993 (*Dios para pensar, I. El mal*, Salamanca, Sígueme, 2010); *Dieu pour penser. II. L'homme*, Paris, Cerf, 1993 (*Dios para pensar, II. El hombre*, Salamanca, Sígueme, 2010); *Dieu pour penser. III. Dieu*, Paris, Cerf, 1994 (*Dios para pensar, III. Dios*, Salamanca, Sígueme, 2010); *Dieu pour penser. IV. Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994 (*Dios para pensar, IV. El cosmos*, Salamanca, Sígueme, 2010); *Dieu pour penser. V. La destinée*, Paris, Cerf, 1995 (*Dios para pensar, V. El destino*, Salamanca, Sígueme, 2007); *Dieu pour penser. VI. Le Christ*, Paris, Cerf, 2001 (*Dios para pensar, VI. Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 2002); *Dieu pour penser. VII. Le sens*, Paris, Cerf, 2003 (*Dios para pensar, VII. El sentido*, Salamanca, Sígueme, 2004). Citamos siempre de la traducción española. Gesché inició una segunda serie que no pudo terminar: *Pensées pour penser. I. Le mal et la lumière*, Paris, Cerf, 2003; *Pensées pour penser. II. Les mots et les livres*, Paris, Cerf, 2004. Hemos recurrido al Fichero numerado de Adolphe Gesché, *Ne pereant*, acceso on line <http://www.uclouvain.be/355408.html>. Hay dos libros que recogen artículos temáticos: *La paradoja de la fe*, Sígueme, Salamanca, 2013; y *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*, Sígueme, Salamanca, 2011. Hay un tercer volumen en edición.

⁵ *Dios*, 35.

⁶ *Jesucristo*, 16.

encontrar una categoría que designe esta perspectiva del cuerpo en tanto carne. Se trata de un hecho más de la ocultación del cuerpo en una parte de la historia de la teología y de la cultura: la ausencia de una palabra específica podría revelar la ausencia de su realidad.⁷ Nos centraremos, entonces, en la experiencia del cuerpo *en tanto cuerpo*: cuerpo propio, cuerpo de Dios, cuerpo del prójimo, cuerpo eucarístico, cuerpo resucitado.

a. Cuerpo y erótica

Son varias las manifestaciones que la erótica toma en la obra del teólogo de Lovaina: exceso, pasión, gratuidad, irracionalidad, sobreabundancia, deseo, etc. Ese amor ofrecido por Dios se manifiesta y se capta en una experiencia, en un experimentar, al ser recibido por el hombre.⁸ Este experimentar provoca un estado que abarca las siguientes conmociones: placer, gozo, deslumbramiento, sorpresa, asombro, admiración, maravillamiento, contemplación, encantamiento, embeleso, complacencia. Textualmente, esta recepción positiva de un amor ofrecido se expresa también en la obra de Gesché con expresiones como las siguientes: a fondo, en el fondo, profundo, hasta el extremo, comprometerse, radicalidad, autoimplicación,⁹ involucramiento,¹⁰ y otras que conforman un campo semántico. Esta erótica teológica supone un Dios en carne y un hombre en carne e involucran por eso al cuerpo del hombre, el cuerpo *que es* el hombre; y al cuerpo de Dios-hecho-carne, el cuerpo *que es* Dios-hecho-carne. Gesché habla de “un Dios tan enamorado del cuerpo que llega a solicitar uno para sí”.¹¹

Gesché pone los fundamentos del tema: va a hablar del cuerpo como camino hacia Dios, porque ese es el camino que Dios ha elegido para venir a nosotros: “Él ha venido a nosotros con nuestro cuerpo. He aquí que podemos llegar a él con el nuestro, consubstancial

⁷ Se podría objetar que en nuestro tiempo esto ya no es así. Sin embargo, junto con Gesché, lo vemos desde otro lugar: “Se dice que el mundo de hoy es erótico, obsesionado por lo sexual, etc. No voy a negar que hay algo de verdad allí. Pero también diría: no son a menudo los que están obsesionados y reprimidos sexológicamente los que piensan así. Los jóvenes, por supuesto, hablan de estas cosas, pero de una manera mucho más simple y sin estar crispados. No está dicho que, igualmente si dicen y hacen mucho en esta área, esto tiene el volumen emocional y psicológico que se le presta desde el exterior”, *Ne pereant*, VII, 49 (21.2.71) be.uclouvain.fichiergesche.crise_25. Podríamos decir que hoy hay un fuerte erotismo, pero una ocultación de la erótica.

⁸ La palabra *experiencia* está muy presente en la *septalogía* de Gesché: 114 veces.

⁹ *El mal*, 32, 35; *Dios*, 13, 32, 62, 108, 116; *El cosmos*, 274; *El destino*, 104-105.

¹⁰ *El hombre*, 34, 37, 39.

¹¹ *Jesucristo*, 16. Cf. también, *Dios*, 237. Porque “«conocer a Dios» implica algo de la urgencia e intimidad corpóreo-espiritual de la relación entre hombre y mujer. Es un conocimiento vital, concreto, recíproco, no una especulación sobre la esencia de Dios y sobre el contenido de sus designios”, *Gloria* 1, 233. Otro autor desde filosofía asegura esto: “El amor en cuanto crece se corporaliza, se torna más concreto, más sentido y con mayor expresividad de sentidos. De aquí también su mayor erotización. Se sitúa. Lo cual supone, por otra parte, una mejor mediación del cuerpo para la trascendencia expresiva de toda la persona. Centrándose y concentrándose cada vez más en los sentidos, en las dimensiones encarnadas de lo corporal, se trasluce en significados, en gestos, en anhelos de unidad y plenitud que hacen del cuerpo un signo, de los órganos un balbuceo, una exigencia de creciente encuentro, de incesante crecimiento, de insatisfactoria satisfacción. Paradoja siempre del amor humano: cuanto más concreto, más abierto; cuanto más pleno, más necesitado”, R. CAMOZZI, *Aproximaciones al amor*, Sígueme, Salamanca, 1980, 130-131. Porque “el cuerpo es el verbo del alma”, M. BELLET, *¿Comer y beber a Dios?*, Mensajero, Bilbao, 2003 (ed. original Desclée, París, 1999), 65.

al suyo”.¹² Por eso el primer apartado del artículo es breve: se trata de constatar una evidencia. El centro del planteo es, evidentemente, la encarnación:

“Encarnándose, el Verbo de Dios se ha dado el peso de la carne, como hablamos del peso de la historia, del peso de una verdad sensible [...]. Es por el cuerpo que Dios sale hacia nosotros. Dios es siempre salida de sí, *pro-nobis, exodos* dejando, si lo podemos decir, su propio camino (*exodos*) para tomar el nuestro. *Pro nobis, exodos*, éxodo de sí mismo, salida de sí, todo esto es casi la definición de Dios”.¹³

Esa salida de sí de Dios se verifica en la creación, en la encarnación y en la resurrección, que es subida hacia Dios pero que no puede realizarse sino porque antes hubo descenso a nuestra carne. “¡Por fin Dios puede ser legible!”, exclama Gesché, dando la capacidad de legibilidad al cuerpo, y abriendo el surco por el que la teología debe caminar.¹⁴ En la perspectiva de un Dios que toma carne se abre todo un camino epistemológico:

“Intentar comprender la esencia de Dios desde la perspectiva de la encarnación (*analogia incarnationis*, desearíamos decir), ¿resultaría menos adecuado que buscarla desde la perspectiva del ser (*analogia entis*), como lo hacemos habitualmente y sin complejos?”.¹⁵

Camino propiamente *teo-lógico*, ya que “al descubrir la encarnación los cristianos [...] han descubierto [...] *lo que Dios es*”.¹⁶

Para hablar del hombre la carne se manifiesta como su analogado principal: podemos hablar de todo el hombre hablando de su cuerpo (antropología):

“Para tomar un concepto escolástico, el analogado (*analogans*) del hombre, es decir, a partir de lo que todo lo demás encuentra su analogía y se comprende, es el cuerpo. Ni a partir del ser (Aristóteles y la *analogia entis*), ni a partir del alma (Descartes y la *inmortalidad del alma*), ni, por supuesto, a partir de los espíritus (como son convocados en el *chamanismo*), ni siquiera a partir del Espíritu (si es entendido a la manera de Hegel), o a partir de la sola racionalidad (aquella de *noos-noûs*, de la *ratio*), etc.”.¹⁷

El analogado principal del hombre es el cuerpo, verdad que han señalado hace siglos Ireneo, Tertuliano y otros Padres de la Iglesia y que desarrolla filosóficamente Michel Henry, entre otros, en el siglo XX.¹⁸ Esta radicación en cuerpo es lo que funda la posibilidad de una erótica en el sentido que la planteamos en esta ponencia.¹⁹

¹² *L'invention chrétienne du corps*, 40. En una ficha del *Fichier* dice: “Es por el cuerpo que vamos a Dios. Como Dios ha venido a nosotros por el cuerpo”, *Ne pereant*, LXXIII, 13 (10.3.96), be.uclouvain.fichiergesche.charite_amour_5.

¹³ *L'invention chrétienne du corps*, 38. Este apartado del capítulo ocupa 4 páginas. El siguiente, 20 páginas.

¹⁴ *L'invention chrétienne du corps*, 63.

¹⁵ *Jesucristo*, 250.

¹⁶ *Jesucristo*, 250 (cursivas de Gesché).

¹⁷ *L'invention chrétienne du corps*, 63. Gesché analiza las razones por las que el cristianismo histórico ha terminado despreciando el cuerpo en *L'invention chrétienne du corps*, 64-70. Aunque atractivo en sí, el tema excede la posibilidad de ser desarrollado aquí.

¹⁸ Cf. M. HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca, 2001 (Gesché lo cita en *Le corps, chemin de Dieu*). Aunque es de notar que para Henry cuerpo y carne no son lo mismo (“carne y cuerpo se oponen como el sentir y el no sentir”, 11; “cuando nuestro cuerpo cósmico es intuido explícitamente como una carne, investido como tal de la capacidad de sentir, se produce una modificación esencial: *lo sensible se*

b. El cuerpo, camino de Dios hacia nosotros

Gesché se ubica en el centro del cristianismo: un Dios que se encarna es “audacia de pensamiento”, “audacia increíble”.²⁰ Así comienza su planteo en un artículo publicado póstumamente, escrito y presentado en uno de los Coloquios cuando su propio cuerpo ya sufría acentuadamente el deterioro del cáncer que acabó con sus días. Gesché explicita esta verdad del cristianismo porque en las coordenadas históricas que han atravesado la fe y la teología muchas veces se ha desdibujado esta realidad: son todos los espiritualismos de nuestra historia, a los cuales no fueron ajenos ni siquiera algunos de los Padres de la Iglesia.²¹ Se trata de dejar sentado, con claridad meridiana, esta centralidad que tiene el *cuerpo* en una teología cristiana. Gesché da por descontada toda la teología de la encarnación: sólo le interesa resaltar los mojones innegociables sobre los que desarrollará su pensamiento, y que constituye lo más novedoso de su planteo:

“Lo que decimos primero es que Dios viene a nosotros por la carne. La cosa es evidentemente todo menos banal”.²²

Habríamos podido decir que Dios viene a nosotros por el alma, o por el espíritu, o por la inteligencia, o como un ángel, o por la gracia, aventura Gesché. Y, sin embargo,

“No, se nos dice que Dios viene a nosotros por la carne. Y, más exactamente todavía, por la carne que es la nuestra, que él ha tomado en nuestra humanidad”.²³

Fuera de toda especulación racionalista desligada de las fuentes de la revelación, o forjada con meras posibilidades lógicas, a Gesché le interesa anclar una constatación, ya que allí es donde cae o se sostiene toda la posibilidad de la fe:

convierte ahora en lo sensual, la sensibilidad se denomina a partir de ahora sensualidad (...), sensualidad primordial cuya realidad y esencia verdaderas no son otra cosa que nuestra carne originaria, la vida”, 262, cursivas del autor. Sin embargo, desde la perspectiva de la recuperación de lo corpóreo (que es nuestro tema aquí), y desde el guiño de la incorporación de la sensualidad como valor positivo de la carne, creemos que es obligado citarlo, aunque disintamos con Henry en otros aspectos. El arte también ha transitado estos senderos de la recuperación de lo corpóreo. Por ejemplo Lovis Corinth (1858, Tapiaw (Gvardeysk), Prusia-1925, Zandvoort, Holanda), tiene dos pinturas al óleo asombrosamente parecidas en cuanto a lo visual (disposición central del cuerpo; gentío rodeando; inclinación del cuerpo que pende desde arriba; etc.): *El descendimiento*, 1906 (Museum der Bildenden Künste, Leipzig, Germany) y *En el matadero*, 1893. En esta asociación pictórica entre Cristo y la pura animalidad: ¿no podríamos rastrear un impulso hacia la imprescindible recuperación de la corporalidad del hombre?

¹⁹ Cf. JUAN QUELAS, “¡Oh vehemencia del amor! En busca del éros perdido. Una encrucijada de esperanza entre Ricardo de san Víctor y Byung-Chul Han”, ponencia en las XI Jornadas de Filosofía Medieval, “Motivos de Esperanzas en el pensamiento medieval”, en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Buenos Aires, abril de 2016; edición en CDRom ISBN 978-987-5371385.

²⁰ Cf. *L'invention chrétienne du corps*, 33.

²¹ Cf. *L'invention chrétienne du corps*, 36.

²² *L'invention chrétienne du corps*, 36. Gesché, como él mismo aclara, usará indiferentemente *cuerpo* y *carne*.

²³ *L'invention chrétienne du corps*, 36.

“El cuerpo que el Señor toma es de la misma carne, de la misma naturaleza que el nuestro. Él lo obtiene, nos atrevemos a decir, de nosotros. Es en nuestra carne que Cristo ha sido enviado (ver Rom 8, 3) para conocer nuestro cuerpo de carne (Col 1, 22). Es con este cuerpo, y no de otro modo, que él eligió venir a nosotros. El cuerpo es su camino”.²⁴

El cuerpo es el camino de Dios hacia nosotros. Esto supone una liberación para el hombre, tan proclive a los dualismos o espiritualismos negadores de la carne, tal como de hecho se han presentado y desarrollado en la historia de la iglesia y todavía en nuestros días, con no poca insistencia:

“Con un Dios que tiene un cuerpo, no somos librados, como en los delirios de la teodicea, a los fantasmas a los que se engancha la imaginación sin límites del intelecto. Con el cuerpo y sus límites –el cuerpo está ahí– estas extravagancias ya no son posibles”.²⁵

Gesché habla de *camino*. Camino hace referencia a algo que no está ahí para erguirse como un objeto hecho y terminado, sino como una realidad que invita a una aventura. El camino se hace, se recorre; no se tiene, no se apodera uno del camino. Si el cuerpo es *camino* de Dios, es porque él lo recorre todavía hoy, y siempre. Tampoco aquí Dios se aferra posesivamente a este *camino* que es el cuerpo, sino que va deviniendo cuerpo. Cuerpo en la historia, de la cual toma consistencia. En esa historia

“Es el cuerpo que deviene oración, que habla a Dios y lo interpela. El cuerpo está en contacto con el infinito. ¿Quién lo hubiera pensado? Dios se expresa en la carne”.²⁶

c. El cuerpo, camino nuestro hacia Dios

“Nuestras iglesias barrocas, verdaderos santuarios del cuerpo”²⁷

Gesché comienza su artículo recordando el valor del cuerpo en el Antiguo Testamento, en la Patrística y en el arte, descartando a la vez todo gnosticismo o todo cartesianismo de su planteo. Se trata de un “lugar excepcional” que las Escrituras y las primeras generaciones cristianas han dado al cuerpo.²⁸ Anclado en el motivo de la encarnación, sobre todo como es presentado por el Prólogo del evangelio según Juan, Gesché afirma que este camino es “permitido y, asimismo, bajo ciertos aspectos, «obligatorio», obligado, en todo caso, para ir a Dios”.²⁹ Permitido, porque no sólo ofrecemos a Dios nuestro cuerpo, sino también el del Verbo encarnado. Obligado, porque no se puede afirmar que conocemos a Dios si no

²⁴ *L'invention chrétienne du corps*, 36-37. Gesché anota erróneamente Rom 8, 13.

²⁵ *L'invention chrétienne du corps*, 38.

²⁶ *L'invention chrétienne du corps*, 37.

²⁷ *L'invention chrétienne du corps*, 42. “He oído decir que el barroco es Dios con el placer. ¡Por qué no!”, dice Gesché; *El hombre*, 135. “Ha sido Rubens quien ha conservado a Flandes y a la cristiandad frente a la herejía [...]. ¿Quién ha glorificado mejor que Rubens la carne y la sangre, esta carne y sangre que incluso un Dios ha querido asumir y que son el instrumento de nuestra redención?”, P. CLAUDEL; citado en *El sentido*, 150, nota 32.

²⁸ Cf. *L'invention chrétienne du corps*, 43.

²⁹ *L'invention chrétienne du corps*, 43.

asumimos el cuerpo del prójimo, que es también cuerpo de Cristo. Son los caminos que ahora vamos a presentar.

Nuestro propio cuerpo

Se trata de tomar en cuenta nuestro propio cuerpo, en primer lugar. Lejos de cualquier depreciación de la realidad corpórea que somos y que nos constituye, Gesché remarca el valor y el lugar epistemológico que significa y es nuestro propio cuerpo. En las antípodas de cualquier interpretación platonizante, espiritual o dualista, él piensa la teología desde y en la carne. Ese camino empieza por la carne más próxima: la propia.

“Camino permitido, o hecho posible, porque nuestro cuerpo es aquel mismo que el Verbo de Dios ha elegido, él, para venir a nosotros. Para Juan la manifestación en la carne (hay aquí una verdadera fenomenología *avant la lettre*) es verdaderamente el lugar por excelencia de la gloria de Cristo: «nosotros hemos visto su gloria» (Jn 1, 14), y las primeras comunidades acordaron una importancia extrema a este reconocimiento de Cristo venido en la carne (ver 2Jn 7). Ahora bien, ahí, a la vez, vamos a poder encontrar a Dios. «Llevamos *en nuestro cuerpo* las marcas de la muerte de Jesús» (2Co 4, 10; ver Ga 6, 17)”.³⁰

Hay una “admirable inversión de la antropología aristotélica”, donde se pensaba al alma como forma del cuerpo.³¹ Aquí es la carne, el cuerpo, el *cuerpo-carne* propio, el que tiene desde la encarnación un destino y un alcance divinos. Enraizado en afirmaciones de san Pablo, Gesché piensa el vínculo del hombre con Dios desde el cuerpo:

“«Ofrezcan sus cuerpos en sacrificio viviente, santo y agradable a Dios: este es el culto verdadero» (Rom 12, 1) y «glorifiquen a Dios en sus cuerpos» (1Co 6, 20). Pablo no dice: «eleven su alma a Dios». Ciertamente, es el hombre todo entero el que da gloria a Dios, pero la determinación del hombre se toma a partir de la sinécdoque del cuerpo, no del alma o del espíritu, como habría podido esperarse. «El cuerpo es para el Señor y el Señor es para el cuerpo» (1Co 6, 13)”.³²

El cuerpo de Dios: Primera encarnación

“Increíble audacia cristiana”³³

Gesché desarrolla lo que llama “encarnaciones” del cuerpo: el cuerpo de Dios, el cuerpo del prójimo, el cuerpo de la eucaristía. La primera encarnación es la del Verbo en la historia, la que tradicionalmente se llama encarnación:

“Tomando nuestra carne, y como esta palabra lo indica y lo señala, Dios, en su Verbo encarnado, nos ha encontrado en nuestra debilidad. Él ha tomado cuerpo. Lo que hay de precioso aquí en la doctrina trinitaria, es que la teología no se va a embarcar en una discusión general sobre el cuerpo de Dios. Lo que dice, es que es *en su Verbo* (que nosotros llamaremos también el Hijo de Dios, la segunda persona de la Trinidad) Dios (llamado también Padre) va a conocer nuestra

³⁰ *L'invention chrétienne du corps*, 44. Cursivas nuestras.

³¹ Cf. *L'invention chrétienne du corps*, 45.

³² *L'invention chrétienne du corps*, 44. La primera parte de la última cita de san Pablo la toma Miguel de Unamuno como exergo de su poema *El Cristo de Velázquez*, verdadera exaltación del cuerpo, por otro lado.

³³ *La paradoja de la fe*, 84.

corporeidad y que nosotros vamos a conocerlo. Del Padre no podemos decir nada. Hay que mantener aquí una cierta inaccesibilidad de Dios a nuestro conocimiento”.³⁴

Sólidamente asentado en el quicio del cristianismo, Gesché hablará del cuerpo de Dios. En el trasfondo de esta afirmación está lo que la teología conoce como *communicatio idiomatum*. No se trata de ninguna novedad en sí, ya que de esto depende toda la verdad de la teología cristiana. Pero Gesché le da un nuevo rostro tomándose en serio las afirmaciones que este procedimiento teológico permite: habla del cuerpo de Dios. Es evidente que no se trata del cuerpo del Padre, sino del Hijo. Sin embargo, la afirmación sin más que el belga realiza vuelve a centrar la mirada y la atención sobre aspectos muchas veces olvidados. Gracias a esa *communicatio idiomatum* podemos ahondar en un aspecto muy valorado por Gesché: el del *Verbum incarnandum*, tema caro a san Bernardo, y que Gesché retoma y desarrolla en su teología.³⁵ La encarnación no es un accidente sobrevenido a un ser ya completo y perfecto en sí, a quien la carne no le supondría nada esencial. La encarnación es realidad constitutiva del ser de Dios, está escondida en la eternidad de Dios, no pertenece sólo a la temporalidad:

“La humanidad de Dios espera la encarnación del Verbo para manifestarse, y es lo que tenemos el derecho a llamar el cuerpo de Dios. Un Dios que ha sufrido, es verdaderamente muy importante. Gracias al cuerpo de su Verbo, aprendemos que Dios puede ser frágil, vulnerable”.³⁶

Es un punto de mira que ayudará a poner las cosas en su lugar. Gracias a este cuerpo de Dios podemos hablar sin problemas de otros atributos de Dios, sin que los tradicionales nos constriñan a ejercitaciones y elucubraciones dialécticas que no tienen solución:

“Pero también, y esto es capital, es precisamente por lo que nosotros podemos por fin alcanzar a Dios en su verdad, es decir, en la «debilidad» y no en la omnipotencia. Y en consecuencia, en nuestra debilidad y nuestras faltas. Estamos aquí en el corazón de revelación cristiana, que renueva e invierte la idea de Dios”.³⁷

Se trata de una clave antignóstica, y antiespiritualista-devocional, muy necesaria para nuestro tiempo. Dios no es aquello que el pensamiento del hombre crea, ni las devociones derivadas de esto.³⁸ Dios es Dios, tal como se ha manifestado en la historia: remontando esa

³⁴ *L'invention chrétienne du corps*, 45.

³⁵ La intuición mística bernardina en *Jesucristo*, 243-245. Para Gesché, la traducción de ese gerundio –que reconoce difícil- sería la siguiente: “El que está destinado a encarnarse” (244). “San Bernardo habla de un proyecto divino (*propositum*), de una revelación (*revelare*), de un misterio (*mysterium*), palabras de eternidad que se refieren a un Verbo que no es “uno cualquiera” (el Verbo sin más, simplemente *Verbum*), sino *cualificado*: aquel que es de tal modo que un día (*quandoque*) se encarnará. *El destino del Verbo es encarnarse*”, 244 (cursivas de Gesché). El tema está presente en varios otros lugares de su *septalogía* y su amplio desarrollo se encuentra en su capítulo “Un Dios capaz del hombre”, en *Jesucristo*, 237-264. La expresión *Verbum incarnandum* se encuentra tres veces en la obra de Bernardo: *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* 2, 7; *Carta* 77, 5, 18; *Sermo In Adventu*, SBO 6a, 9, 5-6.

³⁶ *L'invention chrétienne du corps*, 46. Es el tema del *Verbum incarnandum*, caro a los ojos de Gesché.

³⁷ *L'invention chrétienne du corps*, 47. Sobre los atributos de Dios en la obra de Gesché, cf. JUAN QUELAS, “«Un cielo de don, un día de fiesta, un Dios del exceso». ¿Cuál es el Dios de Jesucristo? Una mirada desde la teología”, en *Estudios Trinitarios* 45/3 (2011) 515-534.

³⁸ “¡Ah, los errores de la piedad, de la devoción!”, exclama Gesché en *L'invention chrétienne du corps*, 75. Y denuncia también las “espiritualidades (precisamente: espiritualidades) asesinas”, en *L'invention chrétienne du*

manifestación es como descubrimos al Dios que ha venido a nosotros.³⁹ Por eso el cuerpo es camino hacia Dios. Se trata de un Dios vulnerable:

“Encontrando a Dios en la debilidad de nuestro cuerpo y del suyo (en su Verbo consubstancial encarnado), no lo encontraremos en el orgullo de nuestro intelecto, lo descubriremos a sí mismo como un Dios vulnerable, y no esa estatua solidificada y orgullosa de nuestras teologías filosóficas”.⁴⁰

Volver a nombrar el cuerpo de Dios no deja de ser un acto de fe, en el sentido de obediencia a la revelación. Es él quien se ha manifestado de este modo, en las antípodas de las posibles maquinaciones de la racionalidad, siempre cercanas a la gnosis, la dialéctica o la lógica meramente racionante:

“Nos atrevemos con la expresión «cuerpo de Dios», porque sabemos ahora que es así como él se presenta a nosotros [...]. El cuerpo de Dios camino hacia Dios. Así puedo proponer a los otros un Dios creíble”.⁴¹

La perspectiva y el interés de Gesché son los de articular el mensaje cristiano como creíble y pensable para el hombre contemporáneo. La pregunta de fondo que va articulando su pensamiento es siempre: “¿En qué Dios creemos?”. Un Dios que se manifiesta en la carne, un Dios erótico por desborde de amor por el hombre, su amado, a quien encuentra en su carne en la historia.

El cuerpo del otro: Segunda encarnación⁴²

“La carne del hermano”⁴³

Gesché afirma que tratamos aquí de una de las más grandiosas invenciones cristianas del cuerpo.⁴⁴ El feroz acostumbramiento que nos ha habituado a hablar de este tema ha hecho perder el filo a este descubrimiento: “somos el cuerpo de Cristo” (1Co 6, 15); “Cristo será exaltado en mi cuerpo” (Fil 1, 20). Es una audacia descomunal la que encontramos en estas afirmaciones. Gesché afirma que entre el cuerpo de Cristo de Palestina o el de la eucaristía y éste, no hay apenas sino diferencia formal. Es verdad que se ha hablado del cuerpo místico de Cristo, siguiendo una intuición paulina, pero en la práctica se ha disuelto el alcance de la afirmación escriturística en un éter sin consistencia y sin carne.⁴⁵ De aquí

corps, 47. “La devoción puede ser uno de los más sutiles enemigos de la fe”, *L'invention chrétienne du corps*, 54, nota 2.

³⁹ Cf. “Aprender de Dios lo que él es”, en *Dios*, 77-113.

⁴⁰ *L'invention chrétienne du corps*, 47. Gesché prefiere hablar de un Dios pasible, más que de un Dios débil, *L'invention chrétienne du corps*, 48.

⁴¹ *L'invention chrétienne du corps*, 49.

⁴² Así la llama Gesché en *L'invention chrétienne du corps*, 49.

⁴³ *El destino*, 178.

⁴⁴ Cf. *L'invention chrétienne du corps*, 49.

⁴⁵ Este aspecto lo estudia también Michel de Certeau en *La fábula mística*, op. cit., 83-116 (“la visión sustituye paulatinamente al tacto o a la audición”, dice (96), mostrando así el desvío de esta palabra que originalmente era una erótica, en el sentido que expresamos en este trabajo). Aunque Gesché no lo cita nunca en su *septalogía* ni en los *Pensées pour penser*, lo cita laudablemente en tres artículos: *Pour une théologie du risque*, 122;

Gesché deduce unas consecuencias -a las que llama enormes, temibles-, que son las siguientes: prestar atención al cuerpo del prójimo es prestar atención al cuerpo de Cristo; lo hecho al prójimo es hecho a Cristo; este es el camino para que la comunión sacramental no sea una blasfemia (lo veremos en el próximo punto):

“Lo que se nos dice en todo esto, como en cientos de otros lugares del NT, es que para encontrar a Dios en verdad, lo que se nos da para hacerlo, es poner la mano en la espalda de nuestro prójimo, y singularmente sobre aquel que es más desheredado, ahí donde el clamor, como ya lo había dicho el AT, grita a Dios”.⁴⁶

Se entiende que Gesché diga que estamos ante uno de los más grandes descubrimientos cristianos. Hay una formidable revelación que descubre en el cuerpo del otro el cuerpo de Cristo; que el cuerpo del otro *es* el cuerpo de Cristo. En las antípodas de la filosofía pagana con su elogio del cuerpo bello, Gesché consolida la novedad que porta el evangelio, ya que habla del cuerpo vulnerable, feo, roto, sufriente, aparentemente descartable:

“Por supuesto que también y sobre todo, no se trata de instrumentalizar el cuerpo del prójimo, como si tuviéramos que usarlo para encontrar a Dios. No: el cuerpo del prójimo está ahí, y encontrándolo en su cuerpo, encuentro a Dios. No es, entonces, como si nuestros gestos no estuvieran dictados más que por la caridad, entendida en el mal sentido de la palabra, en el sentido de que no se tratara más que de acreditar nos los méritos de una buena obra. Sacrilega inversión. El misterio está en otra parte: decimos a este prójimo, que no lo sabía seguramente, que no lo imaginaba, que su cuerpo es el de Cristo. Verdadera revelación”.⁴⁷

Se trata de una revelación cuyo centro es el cuerpo. Verdadera erótica teologal cuya pasión es el hombre, ese exceso de Dios. Gesché enraíza su teología en aquellas intuiciones y enseñanzas de los Padres de la Iglesia en su llamado pensamiento social, o doctrina social.⁴⁸

El hecho de fe consiste en esta nueva inteligibilidad del cuerpo. La expresión podría parecer excesiva, leída superficialmente. Sin embargo, si tenemos en cuenta que en el centro de la fe cristiana está la encarnación, la afirmación de Gesché no hace sino tomarse en serio ese quicio de la fe, y asumir las consecuencias. Que pueda resultar escandaloso a oídos piadosos no hace sino remarcar la formidable inversión que el cristianismo ha podido sufrir a lo largo de los siglos en algunos círculos de pensamiento o de praxis eclesial. Se trata de volver a las raíces de la fe, aunque eso suponga modificar ideas adquiridas a lo largo de los siglos. Dios es Dios y no una construcción de nuestros pensamientos. La tentación de la idolatría se revela aquí más insidiosa que nunca:

“Esta doctrina ampliada del cuerpo de Cristo nos otorga una nueva inteligibilidad del cuerpo, y que puede ser aquella que vaya más lejos. Una inteligibilidad que yo llamaría una inteligibilidad práctica, en el sentido como lo entendiera, por ejemplo, Kant (lo que no es accesible a la razón teórica, lo es a la razón práctica), si es verdad que este encuentro se cumple en las obras prácticas de la verdadera caridad («el amor de acción», como dice Teresa de Ávila), esta caridad que, por

“Foi et vérité”, en B. BOURGINE-J. FAMERÉE-P. SCOLAS (dirs.), *Qu'est-ce que la vérité?*, UCL-Cerf, Louvain-Paris, 2009, 139-169; 145; *La paradoja del cristianismo*, 49.

⁴⁶ *L'invention chrétienne du corps*, 51.

⁴⁷ *L'invention chrétienne du corps*, 51.

⁴⁸ Para una rápida mirada general sobre este tema, cf. R. SIERRA BRAVO, *Diccionario social de los padres de la Iglesia (selección de textos)*, Edibesa, Madrid, 1997.

otra parte, edifica y construye su cuerpo (ver Ef 4, 16). Nueva inteligibilidad del cuerpo, nueva invención del cuerpo, y que es propiamente el hecho de la fe. Ya que es de una fe en el cuerpo de lo que se trata, estamos de nuevo en el centro de nuestra investigación, aquella de la invención cristiana del cuerpo. Este discurso de la fe sobre el cuerpo, este discurso de re-velación del cuerpo, de un cuerpo inventado por la fe vale la pena, es lo menos que se puede decir”.⁴⁹

Un cuerpo inventado por la fe: fórmula de frontera que nos conduce a la tercera encarnación.

El cuerpo eucarístico: Tercera encarnación⁵⁰

“Cuando celebren la eucaristía, inmediatamente celebrada (*missa est*), vayan hacia los otros (*ite*), y es ahí que me encontrarán”⁵¹

“La eucaristía, suerte de encarnación del cuerpo resucitado”.⁵²

Gesché va a proponer una interpretación del cuerpo eucarístico que se aleja de toda crispación cerrada sobre el cuerpo personal de Jesús para abrirse a una interpretación de ese cuerpo como cuerpo social, eclesial, projimal:

“Es evidentemente alrededor de la eucaristía que se juega la más rica dialéctica del cuerpo de Cristo, del nuestro y del cuerpo del prójimo. Una vez más –la cosa amerita atención– es por lo emblemático del cuerpo que Jesús se significa entre nosotros. Cualesquiera sean las interpretaciones de la Cena o de la Eucaristía, es en una referencia de las más explícitas al cuerpo que Dios nos encuentra y que nos pide encontrarlo”.⁵³

Cuando se habla del cuerpo eucarístico como cuerpo de Cristo, hay un analogado principal: el cuerpo terrestre de Jesús que se da en aquella Última Cena, que es a la vez la Primera Eucaristía:

“Hay lo que podríamos llamar la eucaristía «personal» de Cristo. En el pan y el vino eucarísticos, en eso que nosotros llamamos la consagración y la comunión, el creyente encuentra a su Señor encarnado”.⁵⁴

Ese analogado principal se despliega en otros analogados. Lejos de cualquier concepción fijista, hipostática o materialista, Gesché abre estos analogados a otros sentidos implicados en la realidad eucarística:

⁴⁹ *L'invention chrétienne du corps*, 52.

⁵⁰ Así la llama Gesché en *L'invention chrétienne du corps*, 54.

⁵¹ *L'invention chrétienne du corps*, 45. Rahner lo dirá poéticamente: “en la misa del altar como en la misa de la vida”, K. RAHNER, “La palabra poética y el cristiano”, en: ID., *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid, 1964, 463.

⁵² *Ministère et memorial de la vérité*, 14.

⁵³ *L'invention chrétienne du corps*, 53.

⁵⁴ *L'invention chrétienne du corps*, 54.

“No obstante, nos equivocaríamos si no viéramos más que eso en la teología del cuerpo eucarístico. Más allá de esta presencia personal de Jesús, o más bien implicada en ella, se encuentra afirmada y confesada —en el mismo acto de fe en la «presencia real» («hipostática», personal) de Cristo—, la presencia real del cuerpo de los otros. «Porque no hay más que un solo pan, nosotros somos todos un solo cuerpo» (1Co 10, 17). A menudo es difícil, donde se habla del cuerpo de Cristo, saber siempre si se habla de su cuerpo eucarístico personal o del cuerpo también eucarístico del prójimo. Es que si la doctrina eucarística une en este punto los dos aspectos de las cosas, es que ella ha visto en causa un solo y único acontecimiento. La Eucaristía tiene un *in esse* (el cuerpo sacramental personal de Cristo), pero es también un *in fieri* (su continuación, su ampliación al cuerpo de los otros en el momento mismo de la Eucaristía)”.⁵⁵

De modo tajante Gesché se pronuncia como teólogo, denunciando una herejía idolátrica posible en torno a cierta comprensión del cuerpo de Cristo:

“yo osaría casi preguntarme si no sería necesario considerar como un riesgo grave de idolatría (¿una herejía, puede ser?) toda fijación exclusiva sobre la Eucaristía como cuerpo personal de Jesús”.⁵⁶

Gesché ancla las tres dimensiones de la eucaristía en la materialidad del símbolo del pan, en el “cuerpo” que es el pan:

“el recurso a la metonimia del pan en los relatos paulinos y evangélicos de la Cena es uno de los signos más manifiestos que se trata de un compartir. Podríamos decir que la simbólica del pan asegura precisamente el vínculo entre la interpretación cristológica de la Eucaristía y su interpretación eclesial y fraternal. Es del pan compartido, es del cuerpo partido, roto para la distribución, de lo que se trata”.⁵⁷

Habiendo apelado primero a la comprensión más mística y mistagógica de san Agustín, Gesché va a enraizar su teología en la clásica distinción escolástica entre *sacramentum tantum* (aquí, la materia, el pan y el vino), *sacramentum et res* (aquí, el cuerpo y la sangre de Cristo), *res tantum* (aquí, el amor, la caridad, la unión de los que comparten la eucaristía). A favor de su interpretación Gesché evoca a Tomás de Aquino quien no se detiene en la llamada transubstanciación (Aquino prefiere hablar de *conversio*), sino que se coloca en una perspectiva dinámica de comprensión sacramental. Desde este anclaje propone una traducción a un lenguaje contemporáneo:

“Retomemos esta estructura tomasiana, reemplazando sus términos por conceptos actuales y para nosotros más significativos. Tendríamos la secuencia: signo/significante/significado. El pan (signo) reenvía a un significante (el cuerpo sacramental de Cristo), el cual llama a un significado, la construcción del Reino de Dios en la caridad. Lo que era puramente simbólico (*sacramentum tantum*) reviste una simbólica real (*sacramentum et res*), la cual se cumple y se acaba en la realidad (*res*) del servicio al cuerpo del prójimo”.⁵⁸

Y la actualiza a conceptos filosóficos de trasfondo personalista y simbólico:

⁵⁵ *L'invention chrétienne du corps*, 54-55.

⁵⁶ *L'invention chrétienne du corps*, 55.

⁵⁷ *L'invention chrétienne du corps*, 56.

⁵⁸ *L'invention chrétienne du corps*, 57-58.

“Podríamos, por otro lado, formular la preciosa sentencia de Tomás de Aquino, hablando de metáfora viva (el pan y el vino), de metáfora vivificante (el cuerpo eucarístico) y de metáfora vivida (el compartir con el prójimo). A toda esta secuencia querría calificarla de «retórica de doble sentido». Entiendo por esto, tomándolo prestado de la ciencia del lenguaje, un proceso donde cada uno de los momentos tiene siempre una doble significación, la suya propia y aquella a la cual reenvía”.⁵⁹

Se trata de momentos relacionales, no cerrados en sí mismos. Toda su valía depende de la intersignificación entre ellos.

Esta es la secuencia propuesta por Gesché, sintéticamente: el *sacramentum tantum* es el pan y el vino que como signo puramente simbólico se presentan como metáfora viva; *sacramentum et res* son el cuerpo y la sangre de Cristo que como significante se presentan como simbólica real en una metáfora vivificante; la *res* es el amor de caridad que como significado de la realidad se presenta como metáfora vivida. Presentémosla en un gráfico como una analogía para verla sintéticamente:

sacramentum tantum	=	sacramentum et res	=	res
-----		-----		-----
pan y vino	=	cuerpo y sangre de Cristo	=	amor de caridad
-----		-----		-----
signo	=	Significante	=	significado
-----		-----		-----
puramente simbólico	=	simbólica real	=	realidad
-----		-----		-----
metáfora viva	=	metáfora vivificante	=	metáfora vivida

Todo apunta al prójimo como su causa final, dicho en términos escolásticos. Se trata (es el cauce de la encarnación) de un prójimo que tiene cuerpo, que *es* cuerpo. La finalidad de la eucaristía es el amor que se encarna en el cuerpo del prójimo. Se trata de una agápica erótica. O, dicho de otro modo, de una erótica teologal.

Un cuerpo que vence a la muerte

“Como el Verbo está al borde del infinito (*et erat apud Deum*) así nosotros, y esto –paradoja para el pensamiento común- en nuestro cuerpo”.⁶⁰

La polisemia de la expresión “cuerpo de Cristo” es la que permite pasar del cuerpo meramente biológico al cuerpo eclesial, eucarístico y social. También al sentido de “cuerpo escatológico”, que responderá a esta teología de los excesos que propone Gesché. ¿Cómo forja el belga esta expresión? Veámoslo:

⁵⁹ *L'invention chrétienne du corps*, 58.

⁶⁰ *L'invention chrétienne du corps*, 61.

“Podría ser interesante intercambiar la expresión «cuerpo resucitado» con la de «cuerpo escatológico». Ya el NT había recurrido a otras expresiones para designar la resurrección. Podríamos tener el derecho de usar la misma libertad”.⁶¹

Siguiendo esa libertad neotestamentaria para nominar las realidades significadas Gesché forja este concepto al que llama cuerpo escatológico.

“Ahora que conocemos mejor la polisemia de la palabra «cuerpo», pienso que la expresión «cuerpo escatológico» (para Cristo como para nosotros) podría mejor dar cuenta de la realidad prometida de un cuerpo de resurrección (y ya realizada para Jesús en su propia escatología). Ya que de esto se trata y no de otra cosa. La victoria sobre la muerte (Cruz y Resurrección) no es otra cosa que el advenimiento de un nuevo modo del cuerpo que representa nuestro futuro escatológico. Tenemos un cuerpo capaz de compartir plenamente esta aventura nueva de compartir la vida de Dios, a la semejanza de Jesús con quien, ya lo hemos visto, formamos un solo cuerpo. Por supuesto (como, por otro lado, para la Eucaristía) esta promesa se relaciona con un acto de fe, pero él es sin duda más legible si hablamos de cuerpo escatológico y sobre todo si lo hemos inscrito en una secuencia dinámica, la que hemos visto, donde el acontecimiento escatológico aparecería como una última lógica de la invención cristiana del cuerpo”.⁶²

Se trata de un cuerpo cuya meta y destino es la resurrección. Es ahí donde se revela la densidad real del cuerpo, su plenitud. Estamos ante lo que podríamos llamar una “corporalidad de destino”, siguiendo la lógica de Gesché. El cuerpo no es sólo aquello que es, sino también y sobre todo aquello que está llamado a ser. Un cuerpo que no es menos al tensarse hacia su destino sino que es más, en perfecta lógica excesual, ya que se abre a su destino, a su finalidad, a su propia vocación. Esta invención de nuevos conceptos responde a la lógica de Gesché: se trata de abrir las palabras a un nuevo sentido, que el uso de los viejos términos ya no permite.

La erótica teologal sólo es posible en el cristianismo porque sólo un Dios que se encarna puede ser sujeto de la erótica. La carnalidad del Verbo (cf. Jn 1, 14) no es un sobreañadido circunstancial al ser de Dios, sino su modo de ser en la historia. Ninguna otra religión (el dios de Platón, el de Aristóteles, el hinduismo, etc.) pueden pensar semejante osadía. La erótica teologal es consecuencia del atrevimiento de la encarnación.

Se podría percibir una tensión entre la Escritura que dice: “nosotros les anunciamos aquello que el ojo no ha visto, ni el oído ha escuchado, algo que ni siquiera ha subido al

⁶¹ *L'invention chrétienne du corps*, 59. Sobre esas expresiones, Gesché se explaya en *Jesucristo*, 139-152: “El lugar lingüístico de la resurrección”, donde presenta palabras equivalentes: *anástasis*, *anístanai*, *egeiro* y otras.

⁶² *L'invention chrétienne du corps*, 59-60. Aunque la noción de “cuerpo escatológico” no es exclusiva de Gesché, y está presente también –por ejemplo– en el siguiente autor, tiene otro sentido: para Gesché el eje es antropológico; para Pagano, se trata de un acento eclesiológico: “La idea central de todo el misterio eucarístico no reside tanto en la «presencia real» por sí misma, cuanto en su finalidad (*propter nos*), en la transformación escatológica en un solo y verdadero cuerpo eclesial a través de la participación común del cuerpo sacramental. La Iglesia se construye y crece mediante la renovación en el tiempo de la alianza nueva y definitiva sellada en el misterio pascual de Cristo. Ahora bien, ¿qué significa ser transformado en un único cuerpo escatológico?: «Significa eliminar todos los componentes de la a-relacionalidad y del egoísmo que están íntimamente en nosotros. Significa entrar a formar parte desde ahora en la sociedad de los santos, sin abandonar la sociedad de los pecadores, que continúa siendo constitutivamente nuestra. Significa entrar allí donde todo es relación, o sea en el paraíso escatológico» (cita de C. Giraudo)”, P.M. PAGANO, *Espíritu Santo, epiclesis, Iglesia: aportes a la eclesiología eucarística*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1998, 135.

corazón del hombre, pero que Dios lo ha reservado para ellos” (1Co 2, 9) y otro texto que asegura: “nosotros les anunciamos lo que hemos visto, lo que hemos oído, lo que han palpado nuestras manos acerca del *Logos* de vida” (1Jn1, 1). La primera cita afirma esa dimensión de exceso, de inabarcabilidad y de misterio; la segunda la experiencialidad y lo encarnatorio del acontecimiento. Ambas dimensiones se incluyen e interpenetran en la erótica: se trata de una experiencia que se hace en carne propia, aunque nunca se pueda expresar del todo porque pertenece al reino del exceso. “Si tú crees, verás” (Jn 11, 40). Quizás el ojo que no vio es el ojo del que no tiene fe. En cambio, el que ha tocado y visto es el que tiene fe. Dicho de modo inverso: es el que cree el que puede ver. La erótica teológica, hemos dicho, sólo es posible en el cristianismo: “Hemos descubierto el cuerpo en todas partes y de un lado al otro del camino cristiano, y cada vez como cuerpo de Cristo”.⁶³

Si la primera encarnación puede considerarse como anti-agnosticismos, la segunda puede verse como anti-intimismos. La tercera será anti-espiritualismos.⁶⁴ Las tres son un soberano canto al cuerpo: una verdadera erótica teológica. Toda la clave del planteo de Gesché sobre el cuerpo está en que se trata de cuerpo en relación, lejos de todo aislamiento opaco sobre sí mismo:

“Los cuerpos que se proponen con tanta frecuencia y de los cuales se toma el modelo son cuerpos asombrosamente solitarios. No significan (signo / significante / significado). Tenemos el derecho de rechazar este cuerpo desligado de todo, este cuerpo obsesionado por sí mismo. Nos pronunciamos por un cuerpo que permanece al borde del infinito, del infinito que nunca cierra ninguna cosa sobre sí misma. Un cuerpo que no sea sagrado (idolatría) sino consagrado, entregado (aquí está mi cuerpo para ti). Consagrado a la vida”.⁶⁵

Un cuerpo que bordea el exceso, el infinito. Un cuerpo que rebosa vida, vida recibida de lo alto. Un cuerpo que *es* vida. Un cuerpo consagrado que apela a la alteridad. Un cuerpo como manifestación de una erótica teológica. “Es en el cuerpo que nosotros podemos glorificar a Dios (teología), es en el cuerpo que podemos y debemos encontrar al prójimo en verdad (antropología)”.⁶⁶

3.2. El cuerpo como experiencia psico-teológica

En la *septalogía* el prójimo está tratado fundamentalmente desde la perspectiva de la alteridad.⁶⁷ Es lo que hemos llamado en el título “experiencia psico-teológica”, para

⁶³ *L'invention chrétienne du corps*, 62. En la nota al pie de esta página Gesché propone un desafío: “Podríamos imaginarnos organizar, reorganizar todo el tratado del pensamiento cristiano (¿todo el catecismo?) en capítulos que tomaran su punto de partida en el cuerpo: la creación del cuerpo, el encuentro de Dios a partir del cuerpo, el encuentro de los hombres a partir del cuerpo, la sacramentalidad del cuerpo, la escatología del cuerpo, etc.”.

⁶⁴ Gesché será duro con cualquier tipo de espiritualismo, “más platónico y gnóstico que cristiano y evangélico, que es preciso condenar con la misma firmeza”, *El destino* 178.

⁶⁵ *L'invention chrétienne du corps*, 72.

⁶⁶ *L'invention chrétienne du corps*, 62.

⁶⁷ Si se observa la “Introducción” de *El hombre*, 15, se toma nota de que Gesché ha dejado de lado ciertos artículos en la factura del libro. Son los que incorporan la dimensión social, el hombre como ser en sociedad. Por eso el abordaje aquí lo hacemos desde la perspectiva personal, no social. El prójimo como sujeto de un cuerpo lo hemos visto cuando tratamos de “La erótica como experiencia del cuerpo”. Nótese

diferenciarla de la experiencia corpóreo-teologal de la que hemos tratado *supra*. La alteridad no es un añadido para un hombre que se piensa en su ipseidad, desligado de cualquier proximidad, sino el modo concreto y verdadero de descubrir la identidad del hombre. ¿Quién es ese *alter*? ¿No son los otros un infierno y un límite para mi propia existencia, como nos ha enseñado cierta filosofía existencialista del siglo XX? Con una aventura etimológica, una apelación a dos grandes maestros y un razonamiento Gesché nos ubica en su comprensión de alteridad:

“El otro (*alter, hetéros*) no es un enemigo, un intruso, un *alienus*, aquel que efectivamente y de hecho me aliena. El otro, como lo han mostrado Levinas y Ricoeur, es justamente aquel que por su misma alteridad me llama, me convoca y de esa forma me hace salir del encerramiento de mí mismo. Paradójicamente, la alteridad es una parte constitutiva de la identidad”.⁶⁸

No hay hombre ni sujeto sin una alteridad fundante.⁶⁹ Veamos unas citas tajantes y concisas acerca del tema, perlas de su pensamiento, formuladas como flechas que se dirigen hacia el centro de la diana de su antropología. De este modo podremos captar de un vistazo el planteo de Gesché: “Este tema de la alteridad se halla en el centro del debate sobre la identidad”;⁷⁰ “hoy debemos resaltar el hecho de que la alteridad es un factor constitutivo de la identidad”;⁷¹ “la libertad, el ser uno mismo, se constituye en y gracias a la mediación de la alteridad, en el encuentro con el otro”,⁷² ya que se trata de “una verdadera autonomía, que es siempre de tipo dialogal”.⁷³ Y concluye: “No existe conocimiento de sí mismo sin el ministerio de la alteridad”.⁷⁴

a. Una alteridad en dos dimensiones

Para Gesché esa alteridad tiene dos dimensiones, profundidades, espesores o densidades: la alteridad de otro hombre y la alteridad de Otro más grande.⁷⁵ No se trata de

que lo que desarrollaremos sobre este aspecto del prójimo está en la *septalogía* de Gesché. Además de la ésta, cf. A. GESCHÉ, “Dieu ou l’alterité fondatrice”, en COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Dieu la bonne nouvelle*, Cerf, París, 1999, 45-77.

⁶⁸ *El sentido*, 63.

⁶⁹ “El segundo capítulo (de *El sentido*) *La identidad como confrontación con Dios* es un pequeño tratado sobre la alteridad y, principalmente, sobre la Alteridad con mayúscula como elemento constitutivo en la construcción de nuestra identidad”, M. COLÁNVELO, Recensión a *El sentido*, 4 (inédita); Cf. P. RODRIGUES, *Pensar al hombre*, op. cit., 92-95; D. CANNAVINA, *Alteridad: una clave de lectura de la teología de Adolphe Gesché* (disertación escrita presentada para la obtención del grado canónico de Licenciado en Teología dogmática), Facultad de teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2010; V. BOING, *A construção da identidade cristã. A concepção de ser humano na perspectiva de Adolphe Gesché*, (disertación escrita presentada para la obtención del grado canónico de Master en Teología), Facultad de teología de la Universidad Pontificia de Río de Janeiro (PUC), 2008.

⁷⁰ *El sentido*, 59.

⁷¹ *El sentido*, 63.

⁷² *El sentido*, 65.

⁷³ *El sentido*, 64.

⁷⁴ *El sentido*, 179. Cf. V. BOING, *A construção da identidade cristã. A concepção de ser humano na perspectiva de Adolphe Gesché*, op. cit..

⁷⁵ Cf., por ejemplo, *El hombre* 95. “Gesché se apoya gustosamente sobre los filósofos de la alteridad para abrir una brecha en la suficiencia de una razón incapaz de abrirse a la trascendencia y a la escucha de la excepción. La autonomía de la libertad no está amenazada, según él, por el descubrimiento de que ella está precedida

que ambas dimensiones compitan entre sí, sino que una supone la otra y se entreteje con la otra. No es una alteridad que se construye binariamente con el sujeto al que modifica, sino una alteridad que se pone en juego en una triple dimensión: yo, el otro y el Otro. O, dicho de otro modo, yo, tú, Dios. De este modo Gesché está atento a los peligros de una alteridad que podría conducir al peligro de fusionar un sujeto con su prójimo (peligro, por otro lado, que él indica explícitamente). Es una preciosa indicación para nuestro tema: en la erótica teologal y teológica, no se trata de un regodeo dual e intimista entre dos (Dios y mi alma), ni tampoco un encuentro corpóreo entre dos (el tema del *hiéros gamos* de las mitologías antiguas), sino una relación siempre abierta a un tercero que es como un garante de objetividad, de incondicionalidad, de ligamen con el cosmos entero. El otro peligro en una relación dual es que ese otro se convierta en una destrucción de la propia persona por un altruismo desorbitado que minimiza al sujeto para hacerlo desaparecer en el objeto de la relación: “No queremos que el amor de los demás se convierta en altruismo destructor”.⁷⁶

“No se trata de sacrificar el amor de sí en aras del altruismo, sino, al contrario, de convertir el indispensable narcisismo primario en amor al Otro y a los otros, y así en amor de sí. Cuando decimos «yo amo», advirtamos que el sujeto (iba a decir: el suministrador) sigue siendo la primera persona (*yo amo*)”.⁷⁷

“El mandamiento divino de amor al prójimo podría transformarse en un altruismo casi suicida, si se comprendiese como una pasión por exterminar todo derecho a la felicidad para uno mismo. El otro, incluso amado, no debe ocupar mi propio sitio”.⁷⁸

El amor no destruye al que ama ni puede ser fusional. El sujeto subsiste siempre en su plena consistencia. Ambos aspectos de esta erótica van a la par. La existencia de una Alteridad trascendente garantiza que la alteridad inmanente no se convierta en destructora. La alteridad del Tercero (Dios) se hace perceptible en la alteridad de un segundo (el prójimo creado). Esto es perceptible en una acción, en un hacer que va al encuentro del hermano para hacerlo ser:

“más que ser pensado, expresado y contemplado ¿no debe Dios primero, de alguna manera, ser «practicado y puesto por obra», ya que es ahí donde se le encuentra? «Lo que hayáis hecho con el más pequeño de entre los míos, conmigo lo habréis hecho. Ahora bien, el que me ha visto ha visto al Padre»”.⁷⁹

Porque Dios se manifiesta en mediaciones históricas y, por lo tanto, es en esas mediaciones históricas donde el hombre lo puede encontrar:

por un Dios creador. La identidad supone más bien, una alteridad, la alteridad de un Tercero-trascendente”, B. BOURGINE, “Le style”, en B. BOURGINE-P. RODRIGUES-P. SCOLAS (dirs), *La margelle du puits. Adolphe Gesché, une introduction*, Cerf, Paris, 2013, 139 (traducción propia). Si tomamos la Alteridad desde la perspectiva de la Alianza, siguiendo al sociólogo Hervieu-Léger, Gesché considera este rasgo una “novedad absoluta y específico en la historia de las religiones”, “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 43.

⁷⁶ *El hombre*, 135.

⁷⁷ *El hombre*, 142.

⁷⁸ *El hombre*, 143.

⁷⁹ *Dios*, 36-37.

“De hecho e históricamente –y nosotros somos seres históricos- ¿no se da (Dios), no se entrega en y por una mediación, en lo que se ha denominado «El sacramento del hermano»? ¿No es la lógica misma de la encarnación lo que aquí se debate? Lógica que, por otra parte, se junta con la de la creación y la de la revelación: ¿es que el ser de Dios se da para ser captado fuera del lugar de una epifanía, de una visitación en aquel que él ha creado a su imagen y semejanza? Por tanto –se dirá- cuando el encuentro con el otro se realiza o se intenta como un encuentro con el prójimo, ¿no sale Dios al encuentro de una forma privilegiada? Por supuesto: «Allí donde se reúnan dos o tres de vosotros, allí estaré yo en medio de ellos»”.⁸⁰

Es evidente que el prójimo no es Dios sin más: no es posible una identificación por fusión, aunque sí es posible una identificación por amor, por gracia. Una vez más, el autor está alerta ante el peligro que representa la fusión del amor, tan dañina como una lejanía solitaria y distante. Sin embargo, cuando se tiene una orto-praxis, una recta experiencia del amor al prójimo tal como la enseña Jesucristo en los Evangelios, ese peligro no deja de ser un fantasma de la especulación. Es decir, la experiencia recta del amor (y cabría preguntarse si una experiencia del amor que no sea recta es verdaderamente tal⁸¹) es capaz de corregir una especulación de escritorio, un razonamiento intelectual, especulativo, que no tiene en cuenta la vida en su dinámica real. “Se precisó de una verdadera audacia, *que sólo podía imponer una experiencia*, para hacer posible esta transgresión”.⁸² Porque es en esa mismísima dinámica real de la vida con todas sus dimensiones en la cual, quizás oculta entre sus pliegues, se manifiesta un Dios que sabe jugar a las escondidas con el hombre. En los meandros de un encuentro con el prójimo se intuye, se palpa y se experimenta el encuentro con ese Tercero que fundamenta la realidad y la rectitud de ese amor desplegado en proximidad:

“El peligro o la dificultad aquí es el temor o el riesgo de confundir, de identificar a Dios con el prójimo. En realidad ese temor es infundado cuando la experiencia es la que debe ser. Un encuentro con el otro, que es infinito respeto, es al mismo tiempo la experiencia común de un tercero trascendente, del Otro por excelencia, que es la Comunión de nuestra comunión. Pues esta no se cierra. Ese descubrimiento de la alteridad hace presentir la presencia de una Alteridad. Es en el corazón de las cosas y del mundo donde se manifiesta la presencia indefinible, que brota del encuentro. «Dios estaba allí y yo no lo sabía» (Gen 28, 16)”.⁸³

Esta alteridad es la encarnación o manifestación visible del exceso que Gesché toma como principio rector de su teología. Se trata de una trascendencia que rompe los estrechos límites de cualquier inmanencia que dejarían al hombre sin horizonte y sin resuello.

“El ser con el otro, la relación con Dios señalarían un exceso (*surplus*), una presencia infinita, que rompe la inmanencia”.⁸⁴

⁸⁰ *Dios*, 37.

⁸¹ Con “recta” nos referimos a una experiencia del amor que está en las antípodas del uso de una persona por otra: es la experiencia de un don, de una visitación.

⁸² *El destino*, 195 (cursivas nuestras). La expresión se encuentra también en “El cristianismo como ateísmo suspensivo”, en *La paradoja del cristianismo*, 109. Como dice el mismo Gesché en otro lado: “No a partir de una reflexión de gabinete [...] sino a partir de una experiencia de vida”, *Jesucristo*, 251.

⁸³ *Dios*, 37-38.

⁸⁴ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 157 (traducción propia).

La alteridad de un Tercero (Dios) resulta fundamental en el planteo de Gesché. No estamos ante una perspectiva meramente horizontal sino ante una trascendencia de relación. Así lo señala un estudioso de su obra:

“La expresión Tercero-trascendente es una de las más frecuentes en la pluma de Gesché (medio millar de fichas) y sin duda una de las más significativas de su comprensión del diálogo”.⁸⁵

Allí se encuentra uno de los logros más luminosos de Gesché. Dios es una alteridad que no reduce al hombre sino que lo eleva; que no constriñe al hombre sino que lo abre a sus posibilidades más impensadas; no lo deja librado a su sola soledad, sino que lo teje en un vínculo que le hace descubrir su propia identidad:

“Uno de los aportes más significativos de Gesché es sin duda su concepción de Dios como «alteridad fundadora». La identidad tiene necesidad de alteridad, la autonomía de una teonomía”.⁸⁶

Porque la trascendencia al hombre le viene de otro lado. No se trata de conquistar prometeicamente algo que está más allá de sus posibilidades y confines, sino de recibir como don aquello que nos hace ser nosotros mismos:

“El hombre es trascendente [...] pero no por él mismo, sino por Dios, la alteridad que lo hace posible”.⁸⁷

b. Fundamentos de la alteridad

La alteridad puede considerarse desde dos puntos de mira:

Por un lado la alteridad de quien se da al otro. Se trata de una actitud “activa”, de un sujeto que se hace *alter* para su hermano, de una erótica del amor que obra por deseo y por placer. Por otro lado la alteridad de quien responde a esa visitación que le acontece. Se trata de una actitud “pasiva”, de quien se deja tocar en su fragilidad, de una erótica del amor que también obra por deseo y por placer. Ambas dimensiones fundan la alteridad de ser-con-el-otro, de una vida conjugada en gerundio, como cuando Juan de la Cruz dice que la suma de la perfección consiste en “estarse amando al Amado”,⁸⁸ designando una acción que se desarrolla en el tiempo, en gozosa placidez.

Hay una prioridad en el plano real, ontológico: lo primero funda la posibilidad de lo segundo, es decir, el ser sacado de mí por un amor de otro me hace ir al otro para sacarlo de sí por amor; también podría considerarse una prioridad psicológica, perceptiva, ya que es sólo cuando ocurre el segundo movimiento cuando somos capaces de descubrir, en la entraña misma de la realidad, el primero (“no es que nosotros amemos a Dios: es que el nos amó primero” -1Jn-). Esta doble prioridad (ontológica, por un lado; psicológica, por otro) se da entre el amor de Dios y el amor de sí. Veamos un texto donde Gesché desarrolla la idea:

⁸⁵ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 157 (traducción propia).

⁸⁶ B. BOURGINE, “Le style”, en *La margelle*, 159 (traducción propia).

⁸⁷ *Ne pereant*, VI, 34 (23.9.69), be.uclouvain.fichiergesche.tiers-trascendant_14.

⁸⁸ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Letrillas: Suma de perfección*.

“Si es bien claro que, en términos de ontología, el amor de Dios nos precede y es la causa de nuestro amor, y que el amor del prójimo, en términos de ética cristiana, es un mandamiento semejante al primero, el amor de sí, que no deja de ser constitutivo, constituye de hecho el acceso inevitable para los otros dos amores. Existe ahí *convenientia*, como dice santo Tomás con una expresión que le es cara y que Julia Kristeva traduce magníficamente por «complicidad»”.⁸⁹

En este texto aparecen tres realidades: el amor de Dios, el amor del prójimo, el amor de sí. Si experiencialmente y de hecho no me amo a mí mismo, no podré descubrir que en la realidad fundante (pero que no puedo ver ni experimentar primero) he sido amado primero para poder amar a los demás. Hay por un lado, una prioridad experiencial, fáctica, psicológica: el amor de sí mismo (podríamos llamarla causa material); hay una prioridad ontológica, real, “espiritual”: el amor de Dios (podríamos llamarla causa formal); y hay una prioridad de comportamiento, ética, social: el amor al prójimo (podríamos llamarla causa final). Se trata de diversas prioridades, cada una en su orden. En la práctica ideal deberían avanzar juntas, interrelacionadas, convergentes, aunque no se confundan una con otra. En el cruce de estas tres dinámicas la alteridad se descubre y se experimenta como destinada al ejercicio del amor.

Lo primero es un movimiento análogo a lo que nosotros llamamos erótica teologal, designando con esta expresión a un Dios que sale de sí, fundando la posibilidad de que también el hombre, su imagen, salga de sí. No por necesidad (la cual, según Gesché, brota de una carencia), sino por deseo (que, según el belga, brota de una sobreabundancia, de un exceso); lo segundo es lo que llamamos erótica teológica es decir, el otro que sale de sí para sacarme de mí; el otro que me hace ser, saliendo de sí, para que yo sea, sacándome de mí.

c. La alteridad como “ser visitado”

Es que en toda experiencia del amor los amantes tienen conciencia y experiencia de ser visitados, de recibir un plus que no se explica por la suma de las partes (yo y tú), y que no se construye por el esfuerzo de los dos que se encuentran, sino que, trascendiendo por dentro la inmanencia de los amantes, los funda en un orden de plenitud al cual ellos por sí mismos hubieran sido incapaces de arribar:

“En la experiencia del amor al prójimo hay «algo» que nos adviene, que nos sale al encuentro, que no inventamos, sino que se manifiesta, se revela, se epifaniza [...]. La realidad de Dios es más una realidad que se nos pro-pone que una realidad que nosotros ponemos. Ese sería el secreto último de nuestro encuentro con el prójimo, el *sacramentum* de una Presencia que se da en él”.⁹⁰

“El hombre es un ser visitado. Misteriosamente, en una parte de sí mismo, el hombre no es solamente acción, sino «pasión», «pasividad», recepción, como ya hemos visto. El hombre no lo obtiene todo por sus puras fuerzas y poderes. La alteridad le visita sin cesar, y la alteridad es visitación. El hombre es un ser precedido por una «pre-donación»”.⁹¹

No hay peligro en ese ser visitados, en esta “exterioridad” (Levinas). No se disuelve el sujeto cuando es visitado por un prójimo sino exactamente todo lo contrario: es en ese encuentro vital con el otro donde el sujeto descubre su propia identidad, como en un juego

⁸⁹ *El hombre*, 144.

⁹⁰ *Dios*, 39.

⁹¹ *El sentido*, 123.

de espejos.⁹² No se trata sólo de experiencia mística, sino que en este movimiento se teje toda la trama de lo humano. Esto lo sabe el teólogo igual que el psicoanalista, investigador de las complejidades del mundo interior del hombre:

“Recibir, ser visitado, no pertenece a una antropología o a una teología que amenace al sujeto. *Ego affectus est*, este soberbio oxymoron resume, a los ojos de Julia Kristeva, no sólo la verdad del misticismo cristiano, sino también la verdad psicoanalítica”.⁹³

Para Gesché esta visitación es un elemento esencial del ser del hombre, que la fe expresa con su lenguaje de símbolos y metáforas:

“En el fondo, el hombre es un ser *visitado* [...]. Y al hablar al nivel de simple antropología profana del hombre como ser visitado, no estoy lejos de pensar en el misterio cristiano de la Visitación [...]. La simbología cristiana expresa aquí, a su manera, una dimensión profunda, en la que el hombre se encuentra a sí mismo, no como pura acción, sino también como recepción, ser al que adviene algo: ser visitado [...] esa visitación, a pesar de venir de lo alto, no es ajena al hombre”.⁹⁴

Porque el hombre *es* en cuanto visitado Gesché no teme asegurar que la necesidad y el deseo del prójimo no sólo no debilitan y oprimen al hombre, sino que lo constituyen y ennoblecen, porque allí se juega la propia verdad de su ser:

“El hombre es un ser de alteridad, «alterado» [...]. Sin referente, yo no sería más que repetición de mí mismo, auto-similaridad, pleonasma retórico y entonces, justamente, ser inidentificable”.⁹⁵

d. La erótica de la alteridad

¿Por qué venimos afirmando que en el tema de la alteridad hay una erótica? Hay una erótica porque la caridad se entreteje con desborde, deseo, felicidad; se despliega con las características del *éros* que hemos descubierto en el capítulo 1:

“En una célebre página dirá san Pablo que, aun habiendo cumplido todos los deberes de la justicia y don de sí, si no tenemos amor, el gesto, aunque objetivamente válido, no lo es subjetivamente («no soy nada»). No se trata de abandonar deberes y luchas. Pero, una vez más, *no son cristianos si no se hacen con la dicha del amor*”.⁹⁶

Es característica del autor esta epistemología del exceso, de la sobreabundancia, de aquello no debido pero absolutamente deseable, de lo que no es justo sino que sobrepasa infinitamente lo que la justicia exige. Es la erótica del exceso, de lo que no se debe, de lo que está de más, de lo que es inútil, innecesario, excedente, pero que presta al hombre un servicio irrenunciable: el de airear la vida con un aliento más grande, abrirle un horizonte más amplio,

⁹² Cf. el juego de espejos en el texto de Mt 16, 13-20 leído desde la perspectiva de la identidad (y no del llamado primado de Pedro, como se hace habitualmente, encubriendo otros sentidos del texto). Cf. el capítulo 2 de *Jesucristo*, “El Jesús de la historia y el Cristo de la fe”, donde Gesché desarrolla aspectos de la identidad de Jesús, 61-133.

⁹³ *El hombre*, 119. El mismo pensamiento en *El cosmos*, 302.

⁹⁴ *El hombre*, 119.

⁹⁵ *El hombre*, 118.

⁹⁶ *El hombre*, 137 (cursivas nuestras).

donarle unos cimientos más anchos, tensarle la interioridad hacia unos abismos más hondos.⁹⁷ Porque sólo un amor apasionado, un *éros* divino, puede dar al hombre esa holgura, ese aliento, ese juego que necesita para que su vida resulte posible y deseable, una aventura que valga la pena de ser vivida, aun en medio del dolor y el sufrimiento.

“Mi relación con el otro no consiste en acapararle, sino en llevarle ayuda, en *ponerme siempre a su disposición*, en vez de seguir siendo un Yo «cerrado sobre sí», que «se enrolla sobre sí mismo» y puede convertirse en homicida. *El «aquí estoy»* –tema bíblico que concuerda en formas positivas con aquello que expresa en forma negativa el mandamiento «no matarás»– *es la única respuesta a la presencia y a la interpelación del otro*”.⁹⁸

Este “aquí estoy” tiene que ver con un ponerse en juego, con una disponibilidad radical de entrega, de “eucaristizarse” para ser comida del otro sin dejar de ser uno mismo (porque entonces ya no habría dos sino uno solo que, omnímodo, reduce a sí todo lo que encuentra). Este ponerse en juego, ir hasta el fondo y llegar a la raíz de las cosas es una dinámica transversal en la obra de Gesché, y en esta dinámica vemos la expresión de una erótica eucarística, corporal, en este sentido. ¿Cómo es posible este salto hacia lo eucarístico en el desarrollo de esta exposición? A través de la categoría “cuerpo de Cristo”. Si creemos que hay un único cuerpo de un único Cristo, siguiendo el testimonio de la Escritura y de la experiencia de los cristianos (particularmente los llamados místicos, aunque no solamente), habremos de reconocer que ese único cuerpo se expresa, se da, se manifiesta y se epifaniza en diversas mediaciones históricas: el cuerpo eucarístico (“esto es mi cuerpo que se entrega”, Lc 22,19); el cuerpo eclesial (“ustedes son el cuerpo de Cristo”, 1Co 12,27); el cuerpo de la palabra (“el Verbo se hizo carne”, Jn 1,14); el cuerpo social (“tuve hambre y me diste de comer”, Mt 25,35). No son cuatro cuerpos de Cristo sino diversas epifanías que manifiestan al único cuerpo en mediaciones históricas: todas ellas tienen como analogado principal al cuerpo de Jesucristo, ese cuerpo que lo hizo presente en tierras de Nazaret hace dos mil años y que sigue haciéndose presente en el hoy de nuestra historia.⁹⁹ Es esta dimensión de lo que llamamos el cuerpo social de Cristo la que Gesché subraya con más fuerza: el otro, el prójimo, el *alter*, lugar y posibilidad del encuentro con un Tercero que nos funde a ambos, en esa alteridad que funda la identidad, doble alteridad que se configura en una única realidad: “antes de apoyarnos sobre la alteridad de Dios (teología), es importante que tomemos conciencia de la importancia fundamental que la alteridad humana tiene para nuestra identidad (antropología)”.¹⁰⁰ Desde esta identidad *alterada*, *con*-formada por una alteridad que

⁹⁷ Cf. Ef 3,18.

⁹⁸ *El sentido*, 42 (cursivas nuestras). Un filósofo español dice lo siguiente: “lo enigmático de la existencia puede ser vivido precisamente en términos de pasión infinita, como ha escrito con maravillosa precisión Kierkegaard. Y siempre se ha de estar infinitamente agradecido por hallarse en situación de pasión infinita. Quien comprende que realmente lo está, *se experimenta habitado en su centro por el misterio desbordante, generoso, fundador de la propia vida e impulsor de su movimiento y su insaciable sed de sentido*”, M. GARCÍA BARÓ, *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca, 2007, 88 (cursivas nuestras).

⁹⁹ Cf. V.M. FERNÁNDEZ-C.M. GALLI (coords), *Presencia de Jesús. Caminos para el encuentro*, San Pablo, Buenos Aires, 2007. Gesché habla de otras acepciones de la expresión en *Le corps, chemin de Dieu*, 62. Cf. P. RODRIGUES, *Pensar al hombre, Antropología teológica de Adolphe Gesché*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2012, 110. Gesché habla de “las identidades de Jesús” (*Jesucristo*, 125-133). ¿No podríamos hablar aquí igual?: la identidad eucarística, la identidad social, la identidad eclesial, la identidad de la palabra de Jesús. Son las diversas identidades del cuerpo único de Jesús.

¹⁰⁰ *El sentido*, 65.

la identifica, el hombre es tensado para que pueda descubrir su verdadera dimensión: un destino teologal, una patria excesiva, una tierra de promisión que sólo puede advenir como don:

“La idea del destino teologal ha implicado siempre esto: que el hombre descubre que le ofrecen una cosa distinta de aquello que él puede darse a sí mismo. Y las palabras para expresarlo han brotado siempre en todas partes: salvación, gracia, don, gratuidad, superabundancia, lo imprevisto”.¹⁰¹

Las palabras que prefiere Gesché para referirse a la expresión de ese destino teologal (que no es otra cosa que el mismo Dios¹⁰²) son las del campo semántico de la erótica: palabras excesivas, sobreabundantes, no reducibles a la pura racionalidad, novedad agraciada, tensión amorosa del *éros* de Dios. Este destino teologal es el que da el sentido del sentido, ya que “el sentido implica donación, pues nos hace formar parte de una alteridad”.¹⁰³

Destino que se funda en una esperanza que se encuentra con la sabiduría, subrayando de este modo, una vez más, que esta erótica no es una locura librada a su propia suerte, sino un anclaje real, posible, sabio y esperable de una erótica que teje la vida del hombre porque teje la misma vida de Dios:

“esta palabra, «alteridad», vuelve aquí de nuevo, como un leit-motiv. Se puede decir que la esperanza encuentra en ella su lugar propio [...]. Según escribe Alain Renaut, parafraseando a Levinas, «si la humanidad del hombre implica la ruptura de una identidad, ello es posible por la apertura a la alteridad del otro». Aquí se trata de la sabiduría del otro: de la ruptura, de la «herida» o «traumatismo» de mi inmanencia que se produce por el surgimiento de la trascendencia del otro [...]. Esta es una heteronomía que no atenta en modo alguno contra mi autonomía, sino que, por el contrario, la «despierta» de su sueño”.¹⁰⁴

Erótica de Dios que hiera,¹⁰⁵ para despertar de los sueños de una razón autónoma que ha agotado y angustiado al hombre cerrándolo dentro de su pura razón. En las heridas de la racionalidad, que hieren el lenguaje porque han herido al ser, se hace posible fundar esta identidad como alteridad que libera al hombre para captar el *éros* de Dios y remontarse por ese *éros* hacia el amor de un Dios que, poniéndose en juego él mismo, da su vida para dar vida al hombre, su amigo.¹⁰⁶

Pbro. Dr. Juan Quelas
(UCA – ALALITE)

¹⁰¹ *El sentido*, 125.

¹⁰² Cf. *El destino*, capítulo 2: 73-114.

¹⁰³ *El sentido*, 27.

¹⁰⁴ *El sentido*, 149.

¹⁰⁵ Cf. C. AVENATTI-J. QUELAS (eds), *Belleza que hiera. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2010.

¹⁰⁶ Sobre el Dios *philanthropo*, cf. *El sentido*, 89; 128 y *Jesucristo*, 38; 253s. La herida, como figura, es una brecha. En este sentido canta el poeta: “En algún recodo de tu encierro / puede haber un descuido, una hendidura. / El camino es fatal como la flecha / pero en las grietas está Dios, que acecha”, J.L. BORGES, *La moneda de hierro*, Emecé, Buenos Aires, 1976, 127. Ya lo había dicho en prosa, con otra imagen: “Dios acecha en los intervalos”, J.L. BORGES, *Otras inquisiciones*, Emecé, Buenos Aires, 1960, 39.