



---

## **EL SILENCIO COMO DISTANCIA INAUGURADORA ANTE LA POSIBILIDAD DE LA IDOLATRÍA. APORTES DESDE LA TEOLOGÍA**

*Silence as an Inaugurating Distance in the Face of the Possibility of Idolatry.  
Contributions from Theology*

Dayse Marianela Agretti \*

**RESUMEN:** El Dios cristiano es un Dios que se comunica y se revela a través de su Hijo Jesucristo, la Palabra hecha carne (Jn 1,14). En un mundo lleno de ruidos y distracciones atrayentes, el silencio es una condición fundamental como ejercicio constitutivo del acto teológico. Precedida por un silencio contemplativo e intelectual, la reflexión teológica tiene una tarea importante: hacer más inteligible al verdadero Dios cristiano ante otros dioses que se nos presentan en el camino. El silencio teológico posibilita una distancia que inaugura. Se trata de la necesaria distancia inauguradora que posibilita establecer una relación entre alteridades. Si una de las partes es absoluta, termina ocupando todo el espacio y, por tanto, se transforma en un ídolo. La idolatría no es un concepto petrificado ni cosa del pasado, es una tentación siempre latente. Es una falsificación conceptual y práctica del verdadero Dios. La dinámica idolátrica rechaza el silencio.

**PALABRAS CLAVES:** Silencio. Idolatría. Alteridad. Relacion.

**ABSTRACT:** The Christian God is a God who communicates and reveals himself through His Son, Jesus Christ, the Word made flesh (Jn 1,14). In a world full of noises and alluring distractions, silence is a fundamental condition in an essential exercise of the theological act. Preceded by a contemplative and intellectual silence, the theological reflection has a very important role: to make the authentic Christian

---

\* Investigadora autónoma, La Plata, Argentina.

God more intelligible before other gods that we meet along the way. Theological silence makes a certain distance that gives an inaugural opening possible. It deals with the necessary space that opens the possibility of establishing a relationship with the other. If one of the parts is absolute, it would end up occupying the entire space, hence, transforming it as an idol. Idolatry is neither a petrified concept nor a thing of the past, but a latent temptation. It is a conceptual and practical falsification of the authentic God. The dynamic of idolatry rejects silence.

**KEY WORDS:** Silence. Idolatry. Otherness. Relationship.

## *Introducción*<sup>1</sup>

Nos situamos ante un mundo poblado de ruidos y distracciones atrayentes, agitado, sin tiempo real para procesar y pensar en las continuas y variadas informaciones que atraviesan nuestros cuerpos, ni en las consecuencias que esto provoca. En este macro contexto social, aparece el silencio como una posibilidad de restaurar progresivamente algunas dimensiones antropológicas fundamentales de nuestra identidad: el “conocer internamente” (EE 104)<sup>2</sup>, pensar lúcidamente, escuchar serenamente, respetar la alteridad en la relación, etc.

Es cada vez más común encontrarnos con análisis e investigaciones, más simples o complejas, en relación con el tema del silencio y su incidencia positiva para la salud integral del ser humano. La tradición cristiana siempre valoró el silencio como una condición y mediación importante para escuchar y dialogar con Dios, y de esta manera, también, con nuestros semejantes.

Todo el capítulo 1 de la *Fratelli tutti*, por ejemplo, describe con contundencia muchos aspectos de nuestro mundo de hoy. El mismo título del capítulo es significativamente claro: Las sombras de un mundo cerrado (n. 5-51). Casi al final del mismo, aparece esta afirmación que inspira nuestra propuesta de reflexión sobre el silencio como distancia inauguradora. El n. 49 dice:

Al desaparecer el silencio y la escucha, convirtiendo todo en tecleos y mensajes rápidos y ansiosos, se pone en riesgo esta estructura básica de una sabia co-

---

<sup>1</sup> El siguiente artículo está diseñado a partir del punto tres del capítulo 1 y del capítulo 3 de la tesis de doctorado en Teología sistemática, defendida y aprobada en la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología en octubre de 2015. AGRETTI, D. M. *La Palabra se hizo carne*. La humanidad de Jesús, lugar natal, para pensar a Dios y al ser humano en Adolphe Gesché. 2015. 255 f. Tesis (Doctorado en Teología) – Departamento de Teología, Facultad Jesuita de Filosofía y Teología, Belo Horizonte, 2015. Disponible en: <https://faculdadejesuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/05/LA-PALABRA-SE-HIZO-CARNE-LA-HUMANIDAD-DE-JESUS-LUGAR-NATAL-PARA-PENSAR-A-DIOS-Y-AL-SER-HUMANO-EN-ADOLPHE-GESCHE.pdf>. Acceso en: 13 abr. 2023. Dicha tesis fue orientada por el Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro, SJ.

<sup>2</sup> La expresión corresponde a la petición de la segunda semana de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.

municación humana. Se crea un nuevo estilo de vida donde uno construye lo que quiere tener delante, excluyendo todo aquello que no se pueda controlar o conocer superficial e instantáneamente. Esta dinámica, por su lógica intrínseca, impide la reflexión serena que podría llevarnos a una sabiduría común.

Consideramos que, en realidad, el silencio y la escucha no desaparecieron, pero sí pueden estar en un estado de “mecha humeante” (Is 42,3) que aún estamos a tiempo de que no se apague. Se necesita cuidarlo para recuperar y fortalecer “la estructura básica de una sabia comunicación humana”. El lenguaje forma parte de esa estructura básica de comunicación humana. El Dios cristiano es un Dios que se comunica y revela a través de la Palabra y se da a conocer en una historia. Sin silencio para escuchar, se hace difícil conocerlo y quedamos más expuestos a contentarnos con cualquier dios que se nos presente en el camino.

La cuestión sobre Dios no es una cuestión separada de la realidad cultural e histórica de cada tiempo. De este modo es inevitablemente coyuntural, datada y situada. Lleva las marcas de su época y la formulación cambia, pero la cuestión permanece. San Juan lo entendió muy bien al anunciar que: “la Palabra se hizo carne y puso su tienda entre nosotros” (Jn 1,14). Para González Faus, ser cristiano supone saber pensar el Absoluto en lo relativo, la Palabra Divina en la historia, el Universal en el hombre particular Jesús de Nazaret. Desde siempre, el gran desafío para el cristianismo ha consistido en el esfuerzo por pensar la Trascendencia en una humanidad histórica. “En esta contradicción, que parece insoluble, está quizás todo el sentido y toda la dificultad del ser cristiano” (FAUS, 1984, p. 332).

En ese sentido, la reflexión teológica tiene una tarea importante para los tiempos que vivimos, porque la teología está sobre todo al servicio del ser humano. Es el ministerio al servicio de la fe, para hacer más inteligible al “verdadero Dios cristiano” y abrir espacios para una epifanía de ese Dios, en medio de las sombras de un mundo cerrado y de un silencio que parece “herido de muerte”. Una reflexión teológica que tenga como paradigma la encarnación, por la que Dios se revela “en la alteridad más que en la identidad”, en la distancia y en el exceso, más que “en la inmediatez de la mirada” (GESCHÉ, 1996, p. 276). Un Dios que se revela en el silencio de la noche de Belén o en el silencio de una tumba vacía; pero también en el silencio creador que da vida a todas las cosas. A partir de estas primeras afirmaciones, consideramos que el silencio es una condición indispensable como ejercicio constitutivo del acto teológico. Ese silencio, contemplativo e intelectual, inaugura una distancia para que, como afirmaba Jüngel, “nuestro discurso sobre Dios no silencie a Dios” (JÜNGEL, 1984, p. 9) o construya dioses a nuestra imagen y semejanza.

La afirmación del Papa en la FT (n. 49): “Se crea un nuevo estilo de vida donde uno construye lo que quiere tener delante, excluyendo todo aquello que no se pueda controlar...”, unida a la constatación de una posible

desaparición de la escucha y el silencio, nos motiva a reflexionar sobre el peligro de la idolatría. No se trata de un concepto petrificado del pasado, ni de una práctica ya superada. La idolatría es un presente continuo. Siempre es posible construir los dioses que queremos tener delante y eliminar lo que no podemos controlar.

## *1 El peligro de la idolatría siempre posible*

Como decíamos anteriormente, para este análisis tomamos como base el pensamiento del teólogo belga Adolphe Gesché, que considera la idolatría como una realidad nefasta para la vida cristiana.

Podríamos entonces preguntarnos ¿en qué sentido la idolatría se puede considerar nefasta? En primer lugar, porque no se trata de una idolatría ingenua, lo que está en juego es una falsificación conceptual y práctica del verdadero Dios (GESCHÉ, 1994, p. 17). En el planteo y abordaje que Gesché hace del tema de la idolatría, reconocemos la influencia del filósofo francés Jean Luc Marion. Marion trabajó fundamentalmente esta perspectiva en una de sus obras: *“L’idole et la distance. Cinq études”* (1977, p. 40-41).

En la obra mencionada, Marion recupera las categorías griegas ídolo e icono, pero desde una perspectiva teológica. La distinción de estas categorías que se encuentra dentro de la tradición bíblica y patrística supone que se trata de imágenes que se relacionan con lo divino, pero se experimentan y manifiestan de formas y en espacios diferentes.

Para el filósofo francés, en el caso del ídolo, lo divino toma rostro. Es decir, el rostro efectivo de un dios. Pero la forma, a partir de la cual se configura este dios, surge de los rasgos y características de la idea previa que se tiene de divino. Esa precompresión inspira el modelo del dios. Con esto queremos decir que una de las características más importantes del ídolo consiste en que toma rostro de un dios, pero la expresión de ese dios adquiere la fisonomía según los rasgos de lo que se experimenta como divino. Estos dioses toman rostro de acuerdo a nuestras diferentes y variadas percepciones de lo divino:

En el ídolo, la experiencia humana de lo divino precede al rostro que este divino toma en él. [...] El ídolo nos devuelve nuestra experiencia de lo divino en el rostro de un dios. El ídolo no se asemeja a nosotros, sino a lo divino que experimentamos y lo reúne en un dios, para que podamos verlo. El ídolo no engaña, sino que garantiza lo divino, e incluso cuando aterroriza, tranquiliza, por cuanto que identifica lo divino en el rostro de un dios (MARION, 1977, p. 22-23).

Otra consideración importante acerca del ídolo radica en el hecho que no sólo nos aproxima de lo divino, sino que además nos da la posibilidad de

apropiarnos de lo divino, al modo de Feuerbach<sup>3</sup>. El ídolo expresa mi idea de divinidad que al mismo tiempo refleja, como en un espejo, mi propia experiencia de lo divino. Esto significa que no existe una distancia posible entre el ídolo y el sujeto. En cierta manera, el ídolo anula esta distancia ya que se expresa materialmente en un lugar donde “lo divino toma el rostro efectivo de un dios” (MARION, 1977, p. 22).

Este dios se visibiliza a partir de la proyección que la mirada tiene sobre lo que se ha modelado. De este modo, la mirada se transforma en fascinación y queda atrapada en el embelesamiento, retenido por un divino visible, “hechura de manos humanas” (Sal 113). Es en este sentido que Marion afirma que el ídolo no engaña, ya que su estatuto se fundamenta en el hecho de ser visto. Por eso, no podemos perder de vista que el concepto de ídolo proporciona una presencia sin distancia de lo divino, que reduce la extrañeza de lo divino a la familiaridad de un pensamiento, para que dominemos siempre su juego.

Ahora bien, para Marion “ídolo por contraposición, responde el icono” (MARION, 1977, p. 25). El autor considera que esta categoría permite una aproximación más original de lo divino. Él recuerda las palabras de San Pablo cuando se refiere a Cristo como el Icono del Dios invisible (Col 1,15). El icono como figura que no hace a lo divino visible, sino que “la profundidad del rostro visible del Hijo entrega a la mirada la invisibilidad del Padre como tal” (MARION, 1977, p. 25).

Icono del Dios invisible, visibilidad de lo invisible que no puede ser aprisionada en conceptos, pensamientos. Visibilidad a partir de la cual lo invisible se da a ver como tal. Existe una separación, una distancia que es necesaria reconocer y no anular, esa distancia es el fondo del icono.

La distancia “que ya no se trata en absoluto de abolir sino de reconocer, se convierte en el motivo de la visión”. Marion cualificará esta distancia como nupcial, en el sentido de ser una relación que no se confunde, en este caso refiriéndose a lo humano y lo divino. Sin embargo, el ídolo intenta suprimir esta distancia al disponer a dios en la fijación de un rostro. En contraposición, “el icono preserva y subraya esta distancia en la profundidad invisible de una figura insuperable y abierta” (MARION, 1977, p. 26).

---

<sup>3</sup> Para este filósofo, la idea de Dios es alienadora y, por lo tanto, falsa. Que Dios exista o no exista, en realidad, poco importa. El problema, para Feuerbach, es que, si la Idea de Dios existe y permanece entre los seres humanos, acabará inevitablemente por desarraigarlos de sí mismos y, por consiguiente, les imposibilitará de ser. Por esta razón, para Feuerbach, es necesario e importante combatir la idea de Dios, con el objetivo de liberar al ser humano de esa Idea, porque de esta manera él podrá simplemente ser.

## 2 La distancia inauguradora

Considerando lo dicho hasta el momento sobre la idolatría, toman fuerzas las palabras de Gesché que, en la misma línea de Marion, expresa que “la perversión del ídolo es que el no establece la distancia inauguradora” (GESCHÉ, 1994, p. 160).

La distancia inauguradora es una categoría que intenta expresar la separación necesaria en toda relación, incluso con lo divino. En cuanto distancia, evidencia la separación, pero como un camino fecundo que cuida la intimidad, mejor dicho, la intimidad de la alteridad que aparece ante mí. “Con respecto al otro, sólo podemos acercarnos a él en una comunión atravesada por la separación, pues se trata de distancia”<sup>4</sup>.

Esta idea también aparece expresada por Gesché en relación al ejercicio teológico y se refiere a una experiencia de inadecuación en el ejercicio intelectual para hablar de Dios. Esta inadecuación significa la imposibilidad de hablar de Dios a no ser con cierta inexactitud. Es una experiencia novedosa, la de “ser felizmente inexacto” (GESCHÉ, 1996, p. 165) en cuanto incuantificable, inconmensurable. Dicho de una manera poética, una experiencia que forma parte de “la ternura del concepto de infinito” (GESCHÉ, 1996, p. 165).

Esta inexactitud e inadecuación suponen y expresan también una experiencia de distancia, un ejercicio de respeto, en la relación con Dios. En esta perspectiva, podemos comprender la perspectiva del silencio como distancia inauguradora que posibilita la palabra para anunciar a Dios. Es un silencio que posibilita, abre a una relación de la que no podemos apropiarnos. Dios es Otro, una alteridad que aparece ante mí.

Siempre habrá [...] una separación entre Dios y nosotros, incluso en el cristianismo. En esto reside quizás el campo de inmanencia más misterioso, Cristo nos ha puesto ya en guardia por lo que a él se refiere: El Padre es mayor que yo (Jn 14,28). Así pues, en la religión de la encarnación de Dios, Jesús no deja de recordar que es hacia el Padre, no hacia él, hacia donde hemos de volvernos, para encontrar precisamente allí la separación y la mediación que salvan de la inmediatez (GESCHÉ, 1995, p. 209).

Es pues necesaria la separación, que la estamos llamando de distancia inauguradora, para no caer en la idolatría. Porque la idolatría es la anulación de la separación, es también la “búsqueda de un acceso que, para su propia perdición, pretende ser total, absorbente, fusional, absoluto” (GESCHÉ, 1995, p. 210) y en ese sentido no hay silencio posible. Gesché

---

<sup>4</sup> En el capítulo titulado “*La distance et son icône*”, Marion hace un análisis muy interesante sobre el tema de la distancia. Ver páginas 255 a la 315.

considera la cuestión de la idolatría más como un tema teológico que filosófico. En ese aspecto, el tema de la idolatría no es simplemente una preocupación especulativa, sino que tiene que ver también con la cuestión de la salvación. Ya que “la preocupación de la teología no es tanto con la negación de Dios sino con la falsificación de Dios, no con el ateísmo, sino con el politeísmo” (GESCHÉ, 1994, p. 160).

No podemos perder de vista que la pregunta por el verdadero Dios es una preocupación que atraviesa la historia del Antiguo Testamento. Varios episodios narrados colocan el dilema ante la fascinación de los dioses de los pueblos paganos, que muchas veces eran más seductores y efectivos que Yahvé. La tentación de entregarse al encanto de otros dioses es una constante en la historia del Pueblo de Israel.

El riesgo de la idolatría es una realidad concreta. Los profetas denunciaron constantemente la alineación del ser humano que implica la idolatría. La razón fundamental radica en que cuando una persona sirve a un ídolo, en el fondo está adorando su propia imagen, su propia idea de divinidad. De este modo, los profetas llaman la atención contra los falsos dioses, sobre todo cuando esos falsos dioses no estarían tan sólo representados en las estatuas de oro y plata, sino que se apropian de lo más profundo del corazón humano:

Los profetas, al desenmascarar incansablemente la tentación de la superstición, muestran al ser humano la verdadera importancia de esta cuestión: con el falso dios, el ser humano se ha fabricado un simple espejo (ídolo) de sí mismo y principalmente de sus fantasías [...] Lo que el profeta denuncia es exactamente aquello mismo que en términos modernos podríamos llamar el rechazo de la alteridad. Cuando sirve a un ídolo, el ser humano no hace más que adorar su propio reflejo. Y esto es una verdadera alienación de sí mismo (GESCHÉ, 1995, p. 205).

En este sentido, es interesante el hecho que en el Evangelio no se combate tanto la idolatría de las otras religiones, sino que en varias ocasiones se nos pide vigilancia y una actitud crítica en nuestra manera de vivir las relaciones con Dios y con los otros, para que el cristianismo no se vuelva una superstición<sup>5</sup>. Vigilancia ante la posibilidad de que una religión verdadera se convierta en idolatría de sí misma.

Un ejemplo de esta posibilidad aparece en aquella famosa frase: el sábado fue hecho para el ser humano y no el ser humano para el sábado (Mc 2,27). Es un ejemplo de cómo Jesús advierte sobre la tentación que toda religión tiene de pervertir los medios en fines. La lucidez de la confesión cristiana se encontraría precisamente en prestar mucha atención sobre lo que hacemos con Dios, “el Dios de Isaías ya preguntaba, con quién

---

<sup>5</sup> La superstición para Gesché “est un salut au rabais, à immédiate et courte vue, dépourvu du sens de la destinée” (GESCHÉ, 1995, p. 209).

ustedes me hicieron parecer”. La fe puede hacer un ídolo de ella misma cuando se absolutiza:

[...] transformar nuestra propia religión reduciéndola a lo que nos gusta admitir de ella, olvidándonos de los demás y encerrándonos en nuestra suficiencia supone una falsificación tan grave y peligrosa como la que pudiera venir de fuera. El cristianismo sabe que no está exento de una especie de idolatría interna (GESCHÉ, 1995, p. 207).

No queremos dejar de subrayar que lo “terrible” de la idolatría estaría fundamentalmente en que el verdadero Dios, el Dios de Jesucristo puede ser falsificado por aquellos mismos que se dicen cristianos. Esto supone no sólo un engaño sobre Dios, sino también del propio ser humano.

## ***2.1 La idolatría como error antropológico***

Retomamos la intuición de esta reflexión. El silencio como distancia inauguradora es necesario para ser lúcidos ante la realidad de la idolatría como un peligro siempre posible. Pero no se trata de una idolatría ingenua, sino que se trata de una falsificación conceptual y práctica del verdadero Dios “mucho más insidiosa y peligrosa, y que puede en cualquier momento minar la fe”. Desde esa perspectiva, “la idolatría no constituiría un simple error teológico, sino más bien un error antropológico. Un Dios falso sería un Dios que falsea el ser humano. El desafío de este riesgo va más allá de una simple cuestión teológica. Revela un desafío cultural y un problema de la sociedad (GESCHÉ, 1994, p. 17).

Nos parece interesante mencionar que Gesché fundamenta esta hipótesis de la idolatría como error antropológico en las tres grandes prohibiciones, comunes en todas las civilizaciones. Se trata de la prohibición del incesto, del asesinato y de la idolatría<sup>6</sup>. El sentido profundo de estas prohibiciones está en el deseo de salvar al ser humano en sus relaciones fundamentales, es decir, en su relación consigo mismo, con los otros y con Dios. Significa, además, que esta salvación no se encuentra en lo inmediato del presente, o sea, en la necesidad de querer tenerlo todo y en el momento que se quiera.

Podemos analizar esta protección contra el inmediateismo en la búsqueda de afectos, de la sociabilidad y de la divinidad a partir de la simbólica geográfica inspirada en el libro del Génesis. No se trata de elegir a Dios simplemente como representación de nosotros mismos. Hay que buscar a Dios en un país desconocido (Gn 12,1), Él es Otro. Se debe buscar a la mujer fuera del círculo familiar, inclusive yendo a lugares extranjeros (Gn 29,1-14). Las relaciones con los otros humanos no se resuelven de forma abrupta, como puede ser el asesinato, sino estableciendo una frontera que posibilite la distancia (Gn 13,7-13). La importancia de esta simbólica

---

<sup>6</sup> Las ideas que a continuación presentamos están presentes en Dieu, 1994, p. 134-162.

geográfica está fundamentada en una “profunda realidad antropológica” dada por la diferencia entre la necesidad y el deseo.

El silencio consentido posibilita reconocer y concientizar la diferencia establecida entre la necesidad y el deseo. En este caso, contextualizada en la cuestión de la idolatría, es considerada por nuestro autor como un error antropológico y soteriológico. La necesidad es siempre inmediata, el deseo precisa de un largo camino de realización. “Hay falsos dioses cuando aceptamos que los deseos se tornen necesidades que nos dominan y nos dispensan de construirnos a nosotros mismos” (GESCHÉ, 1994, p. 157).

El movimiento que brota del deseo por encontrar al verdadero Dios transforma esta cuestión en algo profundamente existencial. Volvemos a explicitarlo: no se trata de una cuestión especulativa sobre Dios, sino de una lucha contra los falsos dioses que aparecen ante el ser humano.

## 2.2 *Los falsos dioses*

Esos falsos dioses son clasificados, definidos y descriptos por Gesché como el falso dios ético, el falso dios filosófico y el falso dios teológico. Profundizaremos en el falso dios ético y teológico.

Se habla de falso dios ético “porque es todo nuestro comportamiento que está en juego”, se lo considera un dios instrumentalizado que está para satisfacer de forma mágica las necesidades inmediatas. Esto tiene lugar cada vez que absolutizamos alguna cosa o persona, que acaba convirtiéndose en nuestro señor. Es un dios del cual nos servimos y por lo tanto la relación que se establece con esta divinidad es utilitarista.

Dentro de los diálogos que Gesché establece con otras discursividades, en este caso con la psicología y más específicamente con el psicoanálisis, nuestro autor, dentro del análisis del falso dios ético, hace referencia a las tres grandes libidos que constituyen nuestro ser. Se refiere a la *libido amandi*, *libido dominandi* y *libido possidendi*. En sí mismas son buenas y necesarias para la construcción de nosotros mismos. El desvío aparece cuando se instrumentaliza alguno de esos impulsos constitutivos del ser. Recordemos que ya la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en 1979, en el Documento de Puebla, definió esta realidad justamente llamando de ídolo del placer, ídolo del poder y del tener a la absolutización de esas libidos de nuestra personalidad. Para Gesché, esto sucede porque la libido no fue protegida por el interdicto de la idolatría, esto lleva a la perversión. Porque la perversión se da cuando una realidad buena en sí es utilizada e instrumentalizada para satisfacciones inmediatas. Lo relativo se vuelve absoluto.

Al falso dios teológico se lo puede definir como el peor de los tres. En este caso, la idolatría consistiría en tratar al verdadero Dios como un falso dios, como un ídolo. El ídolo (*eidolon*) es un espejo donde somos remitidos

a nosotros mismos sin alteridad, por lo tanto, falsifica a Dios. Pues bien, si consideramos al ídolo como un simple espejo de nosotros mismos y de nuestras fantasías, sin duda podemos afirmar que la idolatría pasa por el rechazo de la alteridad. Al adorar un ídolo, el ser humano adora su propio reflejo, lo cual termina siendo una verdadera alienación de sí mismo. Por eso es la más perversa y, sin embargo, en nuestra civilización occidental quizás sea la más frecuente y engañosa. Dejemos hablar al propio Gesché:

Esta desnaturalización o esa desviación del verdadero Dios se ha producido y se produce cada vez que nosotros hemos puesto a Dios al servicio de nuestros intereses, todas las veces que lo hemos reducido a nuestra medida, todas las veces que atenuamos su palabra por medio de exégesis tranquilizadoras, todas las veces que lo sustituimos por una imagen venida de fuera, todas las veces que hacemos con que Dios sea precedido por nuestras definiciones y nuestras expectativas, en vez de dejarlo ser lo que es. "Yo soy el que soy" (GESCHÉ, 1994, p. 158-159).

El verdadero Dios termina siendo un dios con minúsculas, tratado como un dios de la satisfacción inmediata, construido por diferentes proyecciones y fantasías. Lo terrible del falso dios teológico es que Dios deja de ser ese Absoluto, el Otro. Y por lo tanto anula esa diferencia, que supone la instancia crítica que permite al ser humano construirse en esa distancia inauguradora y necesaria que establece la alteridad.

Hay una heteronomía necesaria, aquello que Lévinas llamaba de exterioridad, que es constitutiva y provocadora de autonomía. Porque, cuando el absoluto es colocado en lo relativo, tenemos una absolutización de lo relativo y una relativización de lo absoluto. Hay, por consiguiente, un engaño sobre Dios y al mismo tiempo un engaño sobre el ser humano que sucede cuando se falsifica al Absoluto. Hay un desvío, una *perversio*.

La dinámica idolátrica rechaza el distanciamiento y por lo tanto también el silencio. El verdadero Dios me salvaguarda por su propio distanciamiento y sólo quiere una relación de deseo. Esto tiene que ver con otra cuestión importante que aparece como consecuencia de este falso dios teológico y genera la realidad del politeísmo: "¿qué Dios queremos nosotros?, ¿qué Dios elegimos?, ¿quién es mi Dios: el dinero, la ciencia, el poder, mi yo o mi Dios? (GESCHÉ, 1995, p. 166).

El Dios que anuncia Jesucristo no es el Dios que nosotros esperamos, dios de nuestras ilusiones o infantilismos<sup>7</sup>. "Tampoco es el Dios adecuado de nuestras dignas filosofías" (GESCHÉ, 1994, p. 141). Cuando se expresa que Dios es Todo, Absoluto, Infinito, son afirmaciones precisas dentro de un lenguaje filosófico, no obstante, son afirmaciones que comportan sus grandes riesgos en el lenguaje ordinario que inspira una praxis de fe. Nos preguntamos con Gesché (1994, p. 149-150), "¿por qué es necesario asignar

---

<sup>7</sup> Un análisis muy interesante sobre esta cuestión lo encontramos en el libro DOMINGUEZ MORANO, Carlos, *Creer después de Freud*, San Pablo, Madrid, 1992, particularmente los capítulos V y VI.

a Dios un lugar desmesurado? Esta desmesura, ¿constituye la enfermedad de la religión?”. De hecho:

Dios puede ocupar el primer lugar en nuestra vida, pero no todo el lugar, sino acabaría ese campo de autonomía que Él nos confió y que quiere que nosotros nunca nos sintamos obligados, como eso podría acontecer con una presencia obsesiva, con un Pleno que nos sobrecargaría (GESCHÉ; SCOLAS, 2001 p. 161).

Para explicar mejor estas afirmaciones, retomemos la kénosis de la creación. Dios al crear se retira, dejando un espacio para que aquello que no es Dios pueda ser. Es la idea de la tradición judeocristiana, “Para darle lugar a su criatura, Dios se ha contraído. Lo que luego la tradición patristica expresará con el término *contractio*, en relación al acto creador (kénosis de la creación)” (GESCHÉ, 1993, p. 86). Dicho de otro modo, se trata de la necesaria distancia inauguradora que posibilita establecer una relación entre alteridades. Si una de las partes es absoluta, termina ocupando todo el espacio y, por lo tanto, se transforma en un ídolo.

Dios es primeramente despojamiento y humildad, antes que poder y gloria. Los paganos imaginaban que el faraón en su esplendor y majestad era la encarnación del dios en la tierra. Ninguna religión ha inventado una encarnación de abajamiento, de vaciamiento. De esta manera, podemos afirmar: “que de la Kénosis sólo Dios es capaz”.

Dice San Pablo que: “el que era de condición (*morphé*) divina se despojó (*ekenôsen*, literalmente se vació), tomó la condición de servidor (Fil 2,6-7). La kénosis, término propio del cristianismo, traduce la verdadera condición en la cual el Verbo se encarna. Por lo tanto, la kénosis es una verdadera epistemología del conocimiento que podemos tener de Dios.

El ejercicio del silencio como distancia inauguradora nos abre un espacio para la contemplación serena y la disposición necesaria para aprender quién es el Dios de los cristianos en la humanidad de Jesús.

### ***3 Aprender quién es Dios en la humanidad de Jesús<sup>8</sup>***

Jesús, la Palabra hecha Carne, es la visibilidad de Dios: “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14,9). Es importante no perder de vista que

---

<sup>8</sup> En un artículo, el teólogo chileno Jorge Costadoat (2011, no paginado) escribe sobre la humanidad de Jesús. Nos parecen muy pertinentes algunas de sus ideas, que expresan como este tema de la humanidad de Jesús provoca cierta perturbación en los creyentes: “Jesús, en síntesis, quiere decir que Dios es humano. Humano por compartir nuestra vida y destino. Humano por amar y sufrir por la humanidad hasta el extremo. Jesús ha sido hombre mucho más que nosotros. Tan hombre como sólo Dios puede serlo. Pero a unos cuesta entender que su divinidad no menoscabe su humanidad y a otros, que un hombre como él pueda ser divino. Jesús es tan divino, se piensa, que no ha podido ser muy humano. Sucede también lo contrario. Hoy hay tal certeza de su humanidad que resulta difícil creer que ha podido ser Dios. La Encarnación del Hijo

aprendemos quién es Dios no porque Jesús diese clases magistrales sobre el ser de Dios, sencillamente porque Él fue Dios entre nosotros. Y así una nueva imagen de Dios nos ha sido revelada (GESCHÉ; DONDEYNE, 1981, p. 211).

Es un Dios que ha conocido el destino humano en su propia persona. Dios ya no es un Dios impasible e inmutable. El Dios cristiano tiene rostro humano en Jesús de Nazaret. La humanidad de Jesús revela definitivamente el rostro de Dios.

La tradición de la Iglesia reconoce que esta revelación Jesús la puede hacer no sólo por su íntima y familiar relación con el Padre (Abbá), sino por el hecho de que “esta capacidad reveladora [...] se debe al ser y al origen intra-trinitario de la Palabra (preexistencia) que se encarna y se hace carne de nuestra carne en la persona de Jesús (Jn 1,1-18)” (URIBARRI, 2008, p. 395). Por lo tanto, en la humanidad de Jesús habita corporalmente la plenitud de la divinidad tal como queda expresado en el himno a los Colosenses (Col 1,19; 2,9).

Citemos una vez más el Prólogo de San Juan. Antes de narrar la historia de Jesús, se remonta a la Palabra que existía desde el principio junto a Dios (Jn 1,1-1). Esto quiere decir que no se puede separar la persona y la historia de Jesús de la Palabra creadora que ha venido a vivir en medio nuestro (Jn 1,11.14). El Plan de Dios considera desde siempre a nuestra humanidad y su salvación. De esta manera, la Encarnación pertenece al plan original de Dios, que nos desea participando de su misma Vida por medio de la filiación.

Los llamados himnos cristológicos de la carta a los Efesios (1,3-14) y Colosenses (1,15-20) destacan la unicidad de la economía de la salvación vinculada a la humanidad de Cristo, fuente de donde brota la gratuidad de Dios en la singularidad del Espíritu Santo. Al mismo tiempo, la gracia no es algo que está fuera del ser humano, por eso la salvación tiene una dimensión universal, más allá “del reconocimiento expreso y reflejo de cuál sea la fuente de donde procede el don de Dios” (URIBARRI, 2008, p. 408-409).

No se puede comprender la humanidad de Jesús sin su divinidad, sin su filiación y sin su relación con el Padre. Al mismo tiempo, la divinidad de Jesús no se puede comprender sin su humanidad. En este sentido, Gesché afirma:

Tal como la resurrección de Jesús confirma su cruz, y ella misma confirma su ministerio, así la divinidad de Jesús confirma su humanidad. Esta relación mutua e indeleble de la divinidad y de la humanidad se confirma la una a la

---

de Dios es un auténtico misterio. Es arduo para el pensamiento hacerse a la idea de reunir en una sola persona dos magnitudes -la divinidad y la humanidad,- que parecen competir entre sí. Pero en Jesús, Dios no compite contra la humanidad, compite contra el pecado para salvar a la humanidad del sufrimiento y de la muerte. La divinidad no menoscaba la humanidad de Jesús. La perfecciona. El hombre del corazón apasionado y traspasado, Jesús, más que cualquier otra revelación, devela cómo es verdaderamente Dios y cómo se llega a ser hombre en plenitud.

otra, revelándose la una por la otra, esto es el corazón mismo de la fe cristológica (GESCHÉ; DONDEYNE, 1981, p. 212).

Queda claro que, según la lógica cristiana, la confesión de la divinidad de Jesús es inseparable de la confesión de su humanidad. Confesar la humanidad de Jesús no es afirmar una banalidad histórica, sino confesar alguna cosa sobre Dios. Esto quiere decir que la humanidad de Jesús no es una cuestión periférica o secundaria, al contrario, su humanidad es la clave para descubrir los trazos de Dios.

Uno de esos trazos originales del Dios cristiano es “aquel que San Pablo ha reconocido y anunciado como el Dios de la Kénosis (del despojamiento)” (GESCHÉ, 2003, p. 71). Es un Dios que deja espacio, lugar para otro, porque reconoce la alteridad en la relación. Al encarnarse, Dios deja lugar en sí mismo para el ser humano (GESCHÉ, 2003, p. 71). Es un Dios que abre caminos para la existencia del ser humano.

La grandeza de Dios se encuentra justamente en su “ministerio y su sacramento de la Kénosis” (GESCHÉ, 2003, p. 72). Dios es una Trascendencia que abre lugar y acoge la diferencia. Hablar de Dios es hablar de una realidad de relación. No obstante, si el Hijo de Dios se ha hecho hombre, esto también tiene una consecuencia en el modo de tratar a los otros seres humanos. Hay toda una antropología que se esconde dentro de esta cristología. La idea que nos hagamos de Dios influye decisivamente en la idea que tengamos del ser humano y también de la sociedad:

En efecto la idea de Dios no es nunca, querámoslo o no, una idea totalmente inocente. Toda imagen de Dios implica y conlleva parcialmente una cierta idea de sociedad y del ser humano. Así pues, preguntarse por Dios no es plantear una cuestión gratuita; es ante todo y sobre todo plantear la cuestión tan actual y urgente de las relaciones que queremos que existan entre los seres humanos. ¿Unas relaciones entorpecidas o salvadas por la idea de Dios? [...] (GESCHÉ, 1995, p. 156).

La filiación divina de Jesús no es una consideración metafísica abstracta, es una realidad existencial que nos afecta profundamente, porque el Hijo nos revela que las relaciones humanas entraron en un dinamismo de comunión con la divinidad. Esto implica que Dios y el ser humano no se contraponen. En esa unidad irreductible se funda la novedad cristiana: el ser humano es hijo porque es creado en el Amor. La creación es una auto-comunicación, una auto-exteriorización, donde Dios abre espacio para lo que no es Dios y crea libremente.

Dios nos destinó a reproducir la imagen de su Hijo (Rom 8,29). La filiación es el distintivo del cristiano. Por eso la experiencia de la filiación abre el ser humano al respeto y al reconocimiento del otro como hermano. De esta manera, el seguimiento de Jesús como memoria y actualización de su Vida se transforma en una hermenéutica dinámica de la filiación divina

de Jesús, posibilitando renovar, en cada tiempo histórico, la vitalidad y el sentido de la fe en el Hijo de Dios.

Jesús ilumina el dinamismo humano al revelarnos que es un dinamismo hacia la filiación. Esto significa que nuestra filiación es una constante posibilidad de plenitud, amenazada por la ambigüedad existente en la realidad histórica. Por consiguiente, seguir a Jesús implica un compromiso de fraternidad. La identificación con el Hijo de Dios significa, por una parte, asumir la lucha contra todo lo que denigra, atenta y mata la vida de las personas. Por otra, supone reconocer y asumir el origen y destino común de todos los seres humanos: llegar a ser todos hijos en el Hijo (hijos de Dios y hermanos).

El silencio como distancia inauguradora, que implica el ejercicio de reflexión teológica, nos abre la posibilidad de pensar a Dios en relación al ser humano. Como una relación amorosa (Jn 13,1), una relación que supone una distancia creadora; una relación que posibilita que el ser humano viva en contacto con el Absoluto.

Nos parece pertinente dar visibilidad a una extensa, pero necesaria, cita de Adolphe Gesché, como cierre del tema que estamos tratando en este punto.

‘El Padre es mayor que yo’ (Jn 14,28). Así pues, incluso en la religión de la encarnación de Dios, Jesús no deja de recordar que es hacia el Padre, no hacia él, hacia donde hemos de volvernos, para encontrar precisamente allí la separación y la mediación que salvan de la inmediatez. [...] La idolatría es justamente el rechazo de la separación, de la búsqueda de un acceso que, para su propia perdición, pretende ser total, absorbente, fusional, absoluto. El cristianismo se niega a llegar en la tierra a un mágico cara a cara. [...] Oportunidad de (re)descubrir una de las grandezas de nuestra fe cristiana, una fe que se nos ha dado como regalo de un Dios que no tiene miedo de mostrar su costado herido y que sigue llevando hoy, a la derecha del Padre, las llagas de su pasión. ¿Nos parece acaso esta fe menos accesible, y sobre todo menos salvadora que las seguridades aplastantes de otros tiempos? ¿No se siente así el ser humano, cuando vive su vida tan vulnerable y oscilante? Vulnerable y oscilante, como todo lo que es realmente verdadero, bello, amoroso, creyente tanto en la tierra de nuestros amores como en el cielo de Tomás (Jn 20,24-28). En su confesión ante unas manos, unos pies y un corazón para siempre traspasados y vulnerables, supera a todos los demás testigos. [...] Se postra ante Cristo y pronuncia [...] ¡Señor mío y Dios! ¿Quién podrá decir tanto como este ‘incrédulo’? (GESCHÉ, 1995, p. 210-211).

## *A modo de conclusión*

Luego del itinerario realizado a lo largo de este texto, pensamos que necesitamos seguir apostando por una reflexión teológica que desentrañe humildemente el sentido que la fe en el Dios de nuestro Señor Jesucristo tiene para el ser humano de hoy. Eso es posible si el acto teológico incluye el necesario y original silencio contemplativo-creador. El silencio,

como distancia inauguradora, puede generar un movimiento de novedad a una reflexión teológica, que muchas veces aparece desgastada por tanta teoría densa y abstracta y que hace ininteligible las cuestiones de fe para el creyente común. Esto ocurre, por ejemplo, cuando algunos modos de referirse a Dios parecen tan pensados, tan definidos, tan perfectamente explicados que resulta hasta “irreverente” imaginar que se pueda pensar a Dios, no a partir de ideas preconcebidas sobre la divinidad, sino como Él se manifiesta, en la fragilidad de una carne, en la precariedad de una confesión, en la locura de una cruz.

Dios no es precedido por nuestras definiciones. Esta perspectiva supone un arduo trabajo, intelectual y existencial, de desconstrucción de los ídolos. En muchas ocasiones, el descubrimiento del Dios de Jesús se hace a partir de una experiencia de luto o de pérdida. Se trata de un trabajo de abandono de los ídolos, pues ese duelo tiene mucho que ver con las ideas falsas que nos hacemos de Dios. A modo de ejemplo, el combate de Jacob con Dios (Gn 32,23-33) o la historia de Job (Jb 42,1-16) son paradigmáticos porque presentan una ruptura. El silencio también precede al duelo de una cierta ausencia de Dios, al contrario del ídolo que es una presencia que satura y acaba siendo una presencia ilusoria. La ausencia de Dios es posibilidad de una nueva presencia, porque no se trata de reducir a Dios a nuestra comprensión. Dios excede cualquier representación que nos hagamos de Él.

También forma parte de la distancia inauguradora comenzar por la admiración, el asombro, algo totalmente gratuito que posibilite escuchar, para no hablar demasiado rápido de Dios. Hay que dar tiempo al lento aprendizaje del conocimiento interno para que la reflexión teológica anuncie al verdadero Dios cristiano. Quizás se trate de reconocer que la vida no comienza o termina desde nuestros parámetros de comprensión y, por lo tanto, de explicación. Hay un exceso que nos sobrepasa: la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros... (Jn 1,14).

## *Siglas*

EE = Ejercicios Espirituales

FT = Carta Encíclica *Fratelli Tutti*

## *Referencias*

BOURGINE B.; RODRIGUES, P.; SCOLAS, P. (Org). *La margelle du Puits*. Adolphe Gesché, une introduction. Paris: Cerf, 2013.

CASTILLO, J. M. *La humanización de Dios*: Ensayo de Cristología. Madrid: Trotta, 2010.

COSTADOAT, J. *La humanidad de Jesús*. 2011, no paginado. Disponible en: <http://www.jorgecostadoat.cl>. Acceso en: 10 jul. 2014.

- DOMINGUEZ MORANO, C. *Creer después de Freud*. Madrid: San Pablo, 1992.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Fratelli tutti*: sobre la fraternidad y la amistad social. Disponible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html). Acceso en: 20 sept. 2022.
- GESCHÉ, A.; DONDEYNE, A. *Jesus Christ, fils de Dieu*. Bruxelles: Facultes Universitaires Saint-Louis, 1981.
- GESCHÉ, A. *L'homme*. Paris: Cerf, 1993. (Colección Dieu pour penser, II).
- GESCHÉ, A. *Dieu*. 2. ed. Paris: Cerf, 1994. (Colección Dieu pour penser, III).
- GESCHÉ, A. *La destinée*. Paris. Cerf, 1995. (Colección Dios para pensar).
- GESCHÉ, A. Éloge de la théologie. *Revue Théologique de Louvain*, Louvain, v. 27, n. 2, p. 160-173, 1996.
- GESCHÉ, A. Le manque originaire. Dans: GESCHÉ A.; SCOLAS, P. (Dir.). *Et si Dieu n'existait pas ?* Paris : Louvain-la-Neuve, 2001. p. 11-37.
- GESCHÉ, A. Un Dieu précaire. Dans: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (Dir.). *Et si Dieu n'existait pas ?*. Paris — Louvain-la-Neuve, 2001. p. 139-161.
- GESCHÉ, A. *Le Christ*. Paris: Cerf, 2001. (Colección Dieu pour penser, VI).
- GESCHÉ, A. *Le sens*. Paris: Cerf, 2003. (Colección Dieu pour penser, VII).
- GONZALEZ FAUS, I. *La Humanidad Nueva*: ensayo de Cristología. 8.ed. Santander: Sal Terrae, 1984.
- JÜNGEL, E. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- KASPER, W. *El Dios de Jesucristo*. 7.ed. Salamanca: Sígueme, 2005.
- LOYOLA, I. *Ejercicios Espirituales*. 4. ed. Santander: Sal Terrae, 1991.
- MARION J.-L. *L'idole et la distance*: cinq études. Paris: Bernard Grasset, 1977.
- URIBARRI G. *La singular humanidad de Jesucristo*: el tema mayor de la cristología contemporánea. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008.

Artículo sometido en 15.11.2022 y aprobado en 06.06.2024.

**Dayse Agretti** es doctora en Teología sistemática por la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología de Belo Horizonte, Brasil. Actualmente profundiza en Teología sistemática y espiritual como investigadora autónoma. Orcid.org/0000-0001-7693-6938. E-mail: dayseagretti@yahoo.com.ar

**Dirección:** Diagonal 78 nro 459. La Plata  
Buenos Aires, Argentina