

ADOLPHE GESCHÉ

EL DESTINO

Dios para pensar V

SEGUNDA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME

SALAMANCA

2007

VERDAD E IMAGEN

148

Colección dirigida por
Ángel Cordovilla Pérez

La extensa y sugerente dogmática de Adolphe Gesché, que lleva por título general DIOS PARA PENSAR, está integrada por estos siete volúmenes:

- I. EL MAL: 1. Tópicos sobre la cuestión del mal; 2. Dios en el enigma del mal; 3. El pecado original y la culpabilidad en Occidente; 4. Las teologías de la liberación y el mal; 5. Odisea de la teodicea. Dios en la objeción del mal.
- II. EL HOMBRE: 1. El hombre y su enigma; 2. La teología como discurso sobre el hombre; 3. El hombre creado creador; 4. Dios, prueba del hombre; 5. El hombre, un ser para la felicidad.
- III. DIOS: 1. Tópicos sobre Dios; 2. El derecho de Dios; 3. Aprender de Dios lo que él es; 4. Por qué creo en Dios; 5. Sobre la idolatría siempre posible.
- IV. EL COSMOS: 1. Cosmología y antropología; 2. Reencantar el cosmos. ¿Dios relojero?; 3. Nuestra tierra, morada del Logos; 4. Un mundo reencantado. ¿Dios juega a los dados?; 5. Un secreto de salvación oculto en el cosmos.
- V. EL DESTINO: 1. Tópicos sobre la cuestión de la salvación; 2. La vida, la muerte y el más allá; 3. La esperanza de la eternidad; 4. La salvación en la sociedad; 5. El cristianismo y la salvación.
- VI. JESUCRISTO: 1. El lugar de Jesucristo en la fe cristiana; 2. El Jesús de la historia y el Cristo de la fe; 3. La resurrección de Jesús; 4. Jesús, Hijo de Dios; 5. Un Dios capaz del hombre.
- VII. EL SENTIDO: 1. La libertad como invención y creación; 2. La identidad como confrontación con Dios; 3. Un destino que se da; 4. La esperanza como sabiduría; 5. El imaginario como fiesta del sentido.

Tradujo Alfonso Ortiz
sobre el original francés *Dieu pour penser V. La destinée*

© Les Editions du Cerf, Paris 1995

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2001

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

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

e-mail: ediciones@sigueme.es

www.sigume.es

ISBN: 978-84-301-1252-4 (obra completa)

ISBN: 978-84-301-1428-3 (vol. V)

Depósito legal: S. 2024-2007

Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos

Impreso en España / Unión Europea

Imprime: Gráficas Varona S.A.

Polígono El Montalvo, Salamanca 2007

CONTENIDO

<i>Introducción</i>	11
1. Tópicos sobre la cuestión de la salvación	29
1. Salvados, pero ¿de qué?	30
2. Salvados, pero ¿por quién?	43
3. Salvados, pero ¿para qué?	54
4. Salvados, pero ¿en qué se nota?	62
Conclusión	70
2. La vida, la muerte y el más allá	73
1. El contenido de la fe cristiana en el más allá	74
2. El sentido de ese más allá respecto a nuestra vida	81
3. El sentido del más allá en relación con la muerte	89
4. El sentido del más allá en relación con la historia	102
5. El más allá en su relación con el tiempo	107
3. La esperanza de la eternidad	115
1. El derecho a vacilar	119
2. La proposición de la fe	122
3. Las capacidades de la fe	127
4. La escucha de la filosofía	134
5. La escucha filosófica de la eternidad	139
6. La recuperación de la teología	145
4. La salvación en la sociedad	155
1. La cuestión de Dios, ¿un lujo culpable?	157
2. ¿Qué salvación? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?	161
3. ¿Haremos de Dios una buena nueva de salvación?	165
4. ¿Qué Dios es el que queremos?	167
5. Nuestro Dios ¿es el Dios de Jesucristo?	169
6. ¿Para qué queremos a Dios?	173

7. Señor, ¿qué tenemos que hacer?	175
8. ¿Dónde encontrar al Dios de la salvación?	181
5. El cristianismo y la salvación	185
1. Perspectiva fenomenológica	185
2. Perspectiva epistemológica	188
<i>Índice de nombres</i>	215
<i>Índice general</i>	221

INTRODUCCIÓN

De todo el vocabulario religioso, la palabra «salvación» da la impresión de ser la que más ha caído en desuso, la que parece provocar hoy un eco menor. En un mundo donde el hombre pretende tomar en sus manos él solo su destino, en donde le repugna la sospecha de una culpabilidad incomprensible, en donde honradamente piensa que tiene que renunciar a la ilusión ingenua de un más allá, esa palabra resulta obsoleta. Palabra arcaica, que parece derivarse de una visión del mundo y de una concepción del hombre totalmente superadas y hasta ininteligibles y ofensivas en nuestros días. «¡Salvación! Otra palabra explosiva que golpeaba a veces su conciencia, lo mismo que antes había ocurrido con la palabra Dios. ¿De dónde salían esas horribles palabrejas?» (Sylvie Germain, *Immensités*, Paris 1993, 80-81). Y no son los cristianos los últimos en mostrar sus reticencias. También sienten una especie de incomodidad en reconocerla como una palabra que pueden pronunciar con decisión, a pesar de haberse presentado ante el mundo como portadores de la religión salvífica por excelencia.

Y, sin embargo, hete aquí que, al mismo tiempo, unos pensadores que no pertenecen al círculo cristiano se muestran entusiasmados de pronto por esta palabra que nosotros procuramos evitar. «¡La salvación, la salvación! ¿Por qué diablos rondaba tantas veces por su espíritu esta cuestión que nunca se había planteado durante más de medio siglo de existencia?» (*Ibid.*, 82). Otros pensadores, y no de los menores, reivindican para esta palabra interés y atención. Incluso con gravedad y solemnidad. «El único modo que aún le queda a la filosofía –señala Th. W. Adorno en un texto que recogeremos más adelante– de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como apare-

cen desde la perspectiva de la redención» (*Minima Moralia*, Taurus, Madrid 1987, 250). E insiste: «El conocimiento no tiene más luz que la que brilla sobre el mundo a partir de la redención; todo lo demás se agota en la reconstrucción y no es más que un fragmento de técnica». Entonces, ¿no convendría que antes de volver página, quizás con demasiada rapidez, intentásemos al menos repasar nuestras viejas palabras? Si «se han ido repitiendo en todos los tiempos con una enorme piedad, es porque eran semejantes a esas nueces tan duras, tan irrompibles, que podemos llevar con nosotros toda la vida, sin partirlas con los dientes, hasta el momento de mayor peligro» (Cristina Campo, *Les Impardonnables*, Paris 1992, 264).

Se insiste mucho en estas viejas palabras. ¿Podemos arrinconar, pues, unas palabras que ocultan quizás mucho más de lo que nosotros creemos ver en ellas bajo el polvo de la rutina y de la repetición? ¿Habrá perdido también su fuerza la palabra «eternidad»? Hannah Arendt seguramente sea la que mejor ha mostrado en nuestros días las trampas de un destino que sólo se piensa dentro del horizonte de la historia como único fin de la acción humana. «La falta de sentido cada vez mayor del mundo moderno puede ser que en ninguna parte se vislumbre mejor que en esta identificación del sentido y del fin» (*La Crise de la culture*, Paris 1989, 105). Encerrar el destino del hombre en la historia le parece, lo mismo que a Cioran, perderlo para él mismo y prohibirle el acceso a la humanidad. «La secularización de nuestro mundo implica el renacimiento de aquel viejo deseo de una especie de inmortalidad terrena, donde la acción humana parece singularmente inadecuada para responder a las exigencias de la nueva época» (p. 112). Esto coincide por otra parte con el pensamiento de Vico: «¿No tenían razón los viejos filósofos?» (p. 113). En este mismo sentido se pronuncia M. Horkheimer cuando habla de «la nostalgia de lo totalmente otro», nostalgia que hace posible un nuevo comienzo irreductible a la historia.

Si nuestro Occidente quiere seguir siendo el continente que se interroga sobre la vida, no hemos de tener miedo de recobrar nuestras viejas cuestiones ni apresurarnos demasiado pronto a sospechar que ya no significan nada. Y «extrañémonos», en el senti-

do socrático de la palabra, de tener tanta prisa en ocuparnos de ellas y en evitar que caigan en el olvido. Es como si todos esos pensadores «no ortodoxos» vinieran a desempolvar los rincones de nuestra memoria cristiana olvidadiza, y nos recordaran que conservamos palabras preciosas que no tenemos ningún derecho a traicionar sin antes haber escuchado sus reclamaciones. «Hay una eternidad verdadera, positiva, que se extiende más allá del tiempo; y hay otra, negativa, falsa, que se sitúa más acá: la misma en la que nos acurrucamos, lejos de la salvación, fuera de la competencia de un redentor» (E. Cioran, *Histoire et Utopie*, Paris 1987, 130). Si un autor tan «profano» no tiene miedo de opinar así, con tanta crudeza, ¿por qué vamos a ser nosotros tan tímidos? ¿No sería eso un acto de cobardía y de traición al hombre? Y esto, aun cuando esta reinterrogación de unas palabras que son tan nuestras tenga que seguir siendo, como es lógico, crítica y vigilante.

Las palabras de trascendencia que hemos oído o hemos creído oír algún día, ¿no tienen acaso algo que ver con ese «tacto ontológico» (Ricoeur), con ese sentido del ser del hombre que no suprime la obra de la razón, pero que recuerda que estamos hechos al mismo tiempo «para algo más», que nos constituye en nuestro propio ser? ¿No son aquellas «palabras salvíficas» de las que hablaba Hegel temiendo que desapareciesen, que existen desde siempre y que siguen teniendo un sentido precioso? «Emociones significativas», como dice Ricoeur. Ideas de Trascendencia, que vienen a abrir unas puertas y a mantener el horizonte siempre abierto, esas ideas no vienen a decir cualquier cosa, sino a hacer vibrar algo dentro de nosotros mismos. «Cuando Dios viene a la idea» (Descartes).

Trascendencia quiere decir aquí algo que nos arrastra desde lejos y a lo lejos, pero para reconducirnos a nosotros mismos; algo que, como el océano, nos aparta a la vez de la orilla y nos lleva al infinito, pero que al mismo tiempo nos devuelve a la playa en su reflujo, impregnados del infinito que en nosotros viene a abrazar amorosamente a la tierra. Trascendencia quiere decir aquí, en el corazón de nuestra indudable inmanencia, esa dichosa indecisión que nos enseña que la verdad siempre hemos de bus-

carla, sin que se nos proponga nunca en términos exactos. Transcendencia de interrogación, «sacralidad que hay que transgredir» (Caillois). Transcendencia que es en nosotros ese *dictamen* (Mallebranche) profundo y secreto, que antes que dictado es llamada, y que sigue resonando en determinados momentos en lo más profundo de nosotros mismos, más secreto y más íntimo que la simple razón teórica o la sola conciencia moral. Porque se refiere al destino. «¿Qué camino hay que tomar en la vida?» (Heráclito, fragmento 138).

Para Ricoeur, aquello a lo que el hombre apunta con la idea de felicidad (y esta palabra no está lejos de lo que se entiende por salvación) «no es una forma particular de transgresión o de transcendencia humana, sino la intención total de todas las transgresiones». Esta idea implica (como ya pensaba Aristóteles) una intención última, a la que podemos denominar como destino: «La felicidad es una culminación del destino, no una culminación de deseos singulares» (*Finitude et culpabilité* II. *L'homme faillible*, Paris 1960, 81-83). Porque lo que quizás se oculta más profundamente tras la noción de salvación es la cuestión del destino. El hombre es un ser que se mide y se comprende únicamente en la inmanencia de la que, por muy rica e importante que sea, no está dicho todavía, como escribe Levinas, que sea la «gracia suprema» (*Transcendance et intelligibilité*, Genève 1984, 23).

En este sentido, me gustaría pensar que la ciencia, la filosofía y la teología se distinguen fundamentalmente en esto: la ciencia, intentando identificar la realidad, se preocupa del *saber*; la filosofía, deseando comprender la realidad, se interesa por el *sentido*; la teología y la fe, al hablar de la salvación, expresan fundamentalmente una preocupación por el *destino*. Se ve claramente que cada una tiene preocupaciones distintas. Al hablar de salvación, la fe se ocupa en el fondo de la suerte del hombre, algo de lo que no hablan ni la ciencia ni tan siquiera la filosofía. Es verdad que la búsqueda de sentido ilumina al hombre sobre lo que es, pero el sentido puede quedarse en el orden noético. La idea de salvación (sea cual fuere la manera como se la entienda) hace pasar la cuestión del sentido al orden existencial. Con esa vieja palabra que es «salvación», la religión no se interesa simplemen-

te por lo que el hombre puede saber o pensar, sino por lo que le corresponde respecto a la *realización* de su ser y al cumplimiento efectivo de su existencia.

La palabra «destino» se presenta aquí entonces como una palabra clave para expresar todo lo que está en juego en la idea de salvación, más allá del sentido estrecho en el que se podría creer que está arrinconada. En este punto, sin duda Franz Rosenzweig ha abierto el pensamiento a una dimensión que ya no se podrá ignorar. En su obra maestra, *La estrella de la redención*, muestra cómo las tres categorías típicamente religiosas de la creación, la revelación y la redención no tienen simplemente un sentido religioso, sino que revisten un significado mucho más amplio, ya que constituyen unas nociones que pertenecen (o deberían pertenecer) a la filosofía general. El hombre es un ser que necesita saber que ni se ha hecho a sí mismo (creación), ni ha sido revelado a sí mismo (revelación); además, el hombre vislumbra que el significado de su vida reside en algo que ignora todavía (redención). En una palabra, el hombre, todo hombre, es un ser que no es solamente el ser inteligente (*loghikon*), el ser social (*politikon*), el ser hablante (*logon echon*) de Aristóteles, sino que —de cualquier modo que se le entienda— es un ser creado, un ser revelado y un ser salvado (un ser en busca de cumplimiento).

Así pues, cuando hablemos aquí de la salvación, el más allá, la eternidad y el destino, no hemos de tener la impresión de estar hablando en chino. Una vez más, volveremos a encontrarnos con nuestra intuición de que las cosas de la fe permiten pensar al hombre («Dios para pensar»), y en esta ocasión pensar concretamente en su destino. «La paz se basa lógicamente en principios, y *teológicamente en palabras de salvación*» (E. Jünger, *La paix*, Paris 1992, 38). Al oír estas cosas y los testimonios ya citados o que más adelante aduciremos, no podremos ya mostrarnos indiferentes a nuestros propios vocablos, cuando en otras partes se espera algo de ellos. En este sentido —en estos sentidos—, ¿es Dios una hipótesis inútil? Sí, hipótesis inútil en el ejercicio de nuestra razón científica (por otro lado es lo que Dios ha querido al crear un mundo que tiene su lógica inmanente). Pero Dios no es quizás una hipótesis inútil si significa esa llamada esencial e incesante (...)